



HAL
open science

La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe

Camille Marrou

► **To cite this version:**

Camille Marrou. La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe. Linguistique. Sorbonne Université, 2023. Français. NNT : 2023SORUL031 . tel-04215422

HAL Id: tel-04215422

<https://theses.hal.science/tel-04215422>

Submitted on 22 Sep 2023

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.



**École doctorale I : Mondes antiques et médiévaux
(ED 022)**

Laboratoire de recherche EA 4081 : Rome et ses renaissances

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Études latines

Présentée et soutenue par :

Camille MARROU

LE : 19 JUIN 2023

**La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans
l'œuvre de Sénèque le philosophe**

Sous la direction de :

M. Alessandro GARCEA, Directeur de recherche, Sorbonne Université

Membres du jury :

Mme Sophie AUBERT-BAILLOT, Professeure, Université de Lille

M. Thomas BÉNATOUÏL, Professeur, Université de Lille

M. Alessandro GARCEA, Directeur de recherche, Sorbonne Université

Mme Margaret GRAVER, Professor, Dartmouth College

M. Carlos LÉVY, Professeur émérite, Sorbonne Université

M. Christian NICOLAS, Professeur, Université Jean Moulin Lyon 3

Mme Jula WILDBERGER, Professor, American University of Paris

Remerciements

À la manière de la chaîne ininterrompue des causes qui constituait le destin tel que le concevaient les stoïciens, les liens qui rendent possible un travail de cinq années sont innombrables et dépassent ce que l'intellect humain peut appréhender. Cet intellect peut malgré tout citer sans l'ombre d'un doute : Carlos Lévy, qui m'a donné le goût de la philosophie latine et a lu mes premières pages sur Sénèque il y a 10 ans ; Alessandro Garcea et Margaret Graver, qui ont suivi mon travail et y ont en grande partie contribué, à travers une pandémie et d'autres changements ; Nat, pour son soutien indéfectible ; Marion, pour toutes les après-midi à la bibliothèque ; Inès, Joseph, Colomba et Eva ; mes parents, et mon frère.

Enfin, bien que ses innombrables interruptions me semblaient souvent plus obstacles que cause, ma chienne Lissie.

Table des matières

INTRODUCTION.....	11
Chapitre 1 : histoire de la traduction et méthode traductologique.....	17
1. La traduction à Rome.....	20
1.1. Des théories romaines de la traduction ?.....	20
1.2. Le vocabulaire de la traduction.....	23
1.2.1. <i>Traductio, uertere, translatio</i>	23
1.2.2. Le lexique latin de la traduction.....	24
1.3. Les origines de la traduction à Rome.....	30
1.4. Le cas de la poésie.....	35
1.5. La traduction philosophique.....	41
1.5.1. Une description critique de la traduction philosophique romaine.....	41
1.5.2. La traduction comme réinterprétation philosophique.....	49
1.5.3. Le « lexique » philosophique latin.....	53
2. Méthodologie.....	57
2.1. Lire les remarques traductologiques de Sénèque.....	57
2.1.1. Les notes de traduction : généralités.....	57
2.1.1.1. <i>Définition</i>	57
2.1.1.2. <i>Répartition sur le corpus sénèque</i>	61
2.1.1.3. <i>État de l'art</i>	62
2.1.2. Notes de traduction : classification par procédés de traduction.....	65
Tableau 1. Le vocabulaire des procédés de traduction chez Aulu-Gelle (6, 16).....	66
2.1.3. Notes de traduction : classification par fonctions.....	67
2.1.4. La fonction rhétorique des notes de traduction.....	68
2.2. Domestication et dépaysement.....	71
2.2.1. Domestication et dépaysement dans <i>The Translator's Invisibility</i>	72
2.2.2. Domestication et dépaysement dans l'antiquité romaine.....	75
2.2.2.1. Dépaysement, multiculturalisme et exotisme.....	75
2.2.2.2. Transparence, résistance et domestication.....	77
2.2.2.3. Variations traductives : une utilisation cohérente du dépaysement et de la domestication.....	80
2.2.2.4. Application à l'œuvre de Sénèque : quelques exemples.....	80
2.2.3. Enjeux interprétatifs.....	84
2.3. Une méthode d'analyse intégrée des traductions philosophiques.....	85
2.3.1. Les procédés de traduction.....	86
Tableau 2. Procédés de traduction du grec ἄτομος en latin.....	89
2.3.2. Les effets de traduction.....	89
2.3.3. Le rapport intertextuel d'une traduction à son original.....	91
3. Plan et corpus.....	97
Chapitre 2 . ἀπαθεια : un exemple de relecture romaine des théories hellénistiques de la paix psychique.....	100
1 La métriopathie, l'ataraxie, et les deux apathies.....	102
2 <i>Ep.</i> 9, 2 et 85, 5, ou comment traduire une négation grecque.....	111
2.1 Procédés de traduction.....	113
2.2 Effets de traduction.....	118
2.3 <i>Tranquillitas animi</i>	122
2.4 <i>Tranquillitas</i> et εὐθυμία.....	123
2.4.1 Les traductions de Démocrite chez Sénèque.....	123

2.4.2	L'interprétation stoïcienne de l'εὐθυμία en <i>Tranq.</i> 2, 2-4.....	128
2.4.3	Le débat interprétatif autour de Démocrite B3 (DK).....	129
2.5	<i>Tranquillitas</i> et ἀταραξία.....	134
3	Conclusion : les traductions sénéquiennes comme relectures de la philosophie hellénistique.....	138
	Partie 1 : INTRODUCTION.....	142
	Chapitre 3. Épicure entre appropriation et polémique.....	148
1	L'appropriation : les traductions d'Épicure en <i>Ep.</i> 2-29.....	153
1.1	Citer Épicure : contexte.....	154
1.2	Citer Épicure : pratiques citationnelles.....	159
	Encadré 1. Les citations d'Épicure et les métaphores qui les introduisent.....	161
1.3	Traduire Épicure.....	163
1.3.1	Précautions.....	163
1.3.2	Analyse des traductions.....	165
1.4	Sénèque et Cicéron : deux stratégies différentes de traduction d'Épicure.....	175
2	La polémique : Épicure dans le <i>De Vita beata</i>	177
2.1	Le corps étranger d'Épicure.....	178
2.2	Une traduction polémique ?.....	179
2.2.1	L'image de la vertu servante.....	180
2.2.2	La traduction de la <i>Sentence Capitale</i> 5.....	182
3	La traduction de la dernière lettre d'Épicure.....	186
4	Conclusion.....	190
	Chapitre 4. Platon contre le latin.....	192
1	D'ἰδεα à <i>exemplar</i> , d'εἶδος à <i>forma</i> : un parcours de traduction.....	196
1.1	Translittération.....	199
	Encadré 2. Graphie grecque ou latine :.....	202
	le problème de la translittération des mots grecs.....	202
1.2	Analogie.....	203
1.3	Périphrases et premières propositions de traduction.....	205
1.4	Terminologie.....	209
2	<i>Ep.</i> 58, 1-7.....	212
2.1	La pauvreté de la langue latine.....	213
	Encadré 3. Sergius Plautus et <i>essentia</i> : problèmes de texte et d'histoire des mots.....	217
2.2	Le rapport d' <i>aemulatio</i> avec Cicéron.....	221
3	Une interprétation globale.....	224
3.1	Les vertus de la pauvreté du latin.....	224
3.2	Platon, Épicure, Zénon.....	227
4	Conclusion.....	229
	Chapitre 5. Zénon, une subtilité trop grecque.....	232
1	<i>Ineptiae Graecae</i> : une approche bien romaine de la syllogistique stoïcienne.....	233
1.1	Les syllogismes stoïciens en <i>Ep.</i> 82-87.....	233
1.1.1	Syllogismes et réfutations.....	233
	Tableau 3. Les syllogismes stoïciens et leurs réfutations en <i>Ep.</i> 82 et 83.....	236
	Tableau 4. Les syllogismes stoïciens et leurs réfutations en <i>Ep.</i> 85 et 87.....	236
1.1.2	<i>Ep.</i> 82 : à quoi bon un syllogisme ?.....	242
1.1.2.1	<i>La place des syllogismes selon Ep.</i> 82, 8.....	242

1.2	Antécédents romains.....	245
1.2.1	Cicéron.....	245
1.2.1.1	La critique rhétorique des syllogismes.....	245
1.2.1.2	Les métaphores décrivant la syllogistique stoïcienne.....	248
1.2.1.3	La grécité des syllogismes ?.....	250
1.2.2	Fabianus.....	252
1.3	<i>La subtilitas des Grecs</i>	252
1.3.1	Lexique et métaphores de la syllogistique chez Sénèque.....	252
1.3.2	La critique sénéquienne de l'efficacité des syllogismes.....	256
1.4	Conclusion partielle : un contexte dépaysant.....	258
2	Où l'on traduit encore des alphas privatifs.....	259
	260
2.1	Le syllogisme de l'ivresse (<i>Ep.</i> 83, 8-15).....	260
2.2	ἀδιάφορον.....	267
2.2.1	La note de traduction (<i>Ep.</i> 82, 10) et les emplois d' <i>indifferens</i>	267
	Encadré 4. Sénèque, frg. 23 Vottero (<i>De Matrimonio</i>).....	270
2.2.2	Histoire du mot <i>indifferens</i>	272
2.2.3	Les autres traductions sénéquiennes.....	274
2.2.3.1	<i>L'image de l'extériorité</i> (<i>externa, aduenticia</i>).....	275
2.2.3.2	<i>L'image de la fortune</i> (<i>fortuita</i>).....	277
2.2.3.3	<i>L'image de la dette</i>	277
2.2.4	Effets de traduction.....	279
2.2.5	Rapport intertextuel.....	281
2.3	ἀνυπαρξία (<i>Ep.</i> 87, 40).....	282
3	Conclusion.....	286
	Partie 1 : CONCLUSION.....	288
	Partie 2 : INTRODUCTION.....	292
	Chapitre 6. <i>Species</i>	298
1	Aspects de la φαντασία grecque.....	300
1.1	La φαντασία stoïcienne.....	300
1.1.1	Physique : la cire et la lumière.....	301
1.1.2	φαντασία et φάντασμα.....	303
1.1.3	Logique : les représentations convaincantes et fausses.....	306
1.1.4	Éthique : la maîtrise des représentations.....	310
1.1.4.1	<i>La représentation hormétique</i>	310
1.1.4.2	<i>La représentation comme cause des passions</i>	311
1.1.4.3	<i>Les représentations spécieuses comme origine du vice et la « discipline de l'assentiment »</i>	313
1.2	La φαντασία des rhéteurs et des artistes.....	315
2	La φαντασία à Rome : essai de synthèse.....	324
	Tableau 5. Les traductions latines de la φαντασία.....	325
3	<i>Species</i> , traduction sénéquienne de φαντασία.....	329
3.1	Histoire du mot et généralités.....	329
3.2	Procédés de traductions.....	330
3.3	Représentations animales : <i>Ira</i> 1, 3, 6-8.....	331
3.4	La séquence représentation – assentiment – impulsion.....	333
3.5	<i>Vana species</i> et <i>species rerum</i>	336
3.6	Le contrôle des représentations.....	339
3.7	La représentation spécieuse comme source du vice (διαστροφή).....	340
4	Conclusion.....	347

5 Coda : la représentation du Bien (<i>Ep.</i> 120).....	348
5.1 Résumé de la lettre.....	349
5.2 Le contexte épistémologique stoïcien.....	355
5.3 Les choix lexicaux de Sénèque : <i>notitia, species, imago</i>	358
Chapitre 7. <i>Impetus</i>	364
1 <i>Impetus</i> dans le <i>De Ira</i>	365
1.1 <i>Impetus</i> dans le <i>De Ira</i> 1 : une première élaboration psychologique.....	366
Tableau 6. Expérimentations traductologiques en <i>Ira</i> 1, 3, 4-7.....	369
1.2 <i>Impetus</i> en <i>De Ira</i> 2, 1-4 : élaboration théorique.....	372
1.2.1 Un hyperonyme : <i>motus</i>	373
1.2.2 <i>Impetus</i> : un affinement progressif.....	373
1.2.3 <i>Pulsus, ictus</i> : un vocabulaire mécaniste ?.....	377
1.3 Conclusion intermédiaire.....	379
2 <i>Impetus</i> dans les langues techniques romaines.....	380
2.1 <i>Impetus</i> dans la rhétorique romaine.....	380
2.1.1 L'innovation cicéronienne.....	381
2.1.2 <i>Impetus</i> et <i>ars</i> : Quintilien, <i>Inst.</i> 2, 11-12.....	384
2.1.3 <i>Impetus</i> et <i>recitatio</i> : Pline, <i>Ep.</i> 2, 19.....	386
2.1.4 <i>Impetus</i> et rédaction: Quintilien, <i>Inst.</i> 10, 3.....	389
2.2 <i>Impetus</i> dans la médecine romaine.....	392
3 Les analogies chrysippéennes de l'« élan ».....	395
3.1 L'analogie du cylindre (chez Cicéron et Aulu-Gelle).....	395
3.2 L'analogie du coureur.....	400
3.2.1 L'analogie du coureur chez Galien.....	400
3.2.2 Deux divisions du lieu éthique (Eudore, Sénèque).....	405
3.2.3 L'analogie du coureur en contexte oratoire (<i>Ep.</i> 40).....	408
3.3 Le problème des « impulsions préliminaires ».....	411
3.3.1 Les témoignages latins.....	411
3.3.2 Une distinction déjà présente en langue grecque ?.....	415
3.3.3 <i>Ep.</i> 74 : <i>impetus inconsultus</i>	417
4 Traductions alternatives : <i>adpetitio, appetitus, conatus</i>	420
4.1 Chez Sénèque.....	420
4.1.1 <i>Conatus</i> : <i>Ep.</i> 121, 13.....	420
4.1.2 <i>Adpetitio</i> : <i>Ep.</i> 118, 8-9.....	422
4.2 La traduction d'ὄρμη chez Cicéron.....	426
4.2.1 Généralités et notes de traduction.....	426
4.2.2 <i>Appetitus/ adpetitio</i> dans le <i>De Finibus</i>	429
4.2.3 <i>Appetitus/ adpetitio</i> dans les <i>Tusculanae Disputationes</i>	433
4.2.4 Interprétation.....	436
4.3 Codicille : <i>Impetus</i> chez Aulu-Gelle.....	438
5 Conclusion.....	440
Chapitre 8. <i>Adfectus</i>	444
1 Πάθος dans la philosophie grecque.....	445
1.1 Πάθος entre passion, affect, <i>feelings</i> et émotions.....	445
1.2 Une analyse sémantique galénique.....	446
1.3 La passion stoïcienne entre mouvement et maladie.....	450
Tableau 7. Les maux psychiques (Stobée <i>Ecl.</i> 2, 7, 5 (70-71 W.) = <i>SVF</i> 3, 104 et <i>DL</i> 7, 98 = <i>SVF</i> 3, 105).....	453
2 Histoire des traductions latines de πάθος.....	456
2.1 Chez Cicéron.....	456

2.2	Après Cicéron : l' <i>affectus</i>	459
2.2.1	Usages rhétoriques.....	460
2.2.2	Usages médicaux.....	461
2.2.3	Usages juridiques.....	462
2.2.4	Conclusion.....	462
3	<i>Perturbatio</i> : les implications philosophiques de la traduction cicéronienne.....	464
3.1	Procédés de traduction.....	467
3.2	Effets de traduction.....	468
3.3	Relation intertextuelle.....	469
4	L' <i>affect</i> sénèque : un retour à la métaphore médicale ?.....	471
4.1	Les mots exclus : <i>adfectio</i> , <i>perturbatio</i>	472
4.1.1	<i>Perturbatio</i>	472
4.1.2	<i>Adfectio</i>	477
4.1.3	<i>Affectus</i> et <i>morbus</i> : l'analogie médicale.....	480
	Tableau 8. La distinction <i>morbus</i> -νόσημα et <i>affectus</i> -πάθος dans les <i>Ep.</i>	482
	Tableau 9. Les définitions du νόσημα- <i>morbus</i> chez Stobée, Cicéron et Sénèque.....	484
5	Conclusion.....	489
	CONCLUSION.....	492
	Appendice 1 : relevé des notes de traduction chez Sénèque, avec quelques commentaires.....	498
	Appendice 2 : les notes de traduction autour de la φαντασία.....	504
	Appendice 3 : les notes de traduction autour de l'ὄρμη.....	506
	Appendice 4 : les notes de traduction autour de πάθος.....	508
	Bibliographie.....	510
	Sources.....	510
	Littérature secondaire.....	518

INTRODUCTION

Les pages qui suivent sont consacrées à l'étude de quelques traductions philosophiques dans l'œuvre en prose de Sénèque. Si cet auteur n'a jamais écrit, contrairement à Cicéron, de traduction suivie d'un original grec – à ma connaissance, si l'on excepte les réécritures des modèles grecs dans les tragédies, les passages les plus longs directement traduits du grec sont les extraits poétiques de l'*Ep.* 115, qui atteignent tout au plus les sept vers – il est indubitable que la référence au corpus philosophique grec est incontournable dans son œuvre. On verra ainsi étudiés, au fil des chapitres, les traductions sénéquiennes des sentences épicuriennes, de certains concepts de la tradition platonicienne, de syllogismes attachés à Zénon de Citium, et surtout d'un échantillon de concepts importants tirés du champ de l'éthique stoïcienne : ἀπάθεια, φαντασία, ὁρμή, πάθος. Le fait que Sénèque insère ces traductions dans des formes littéraires qui, sans occulter leur héritage grec, revendique fortement leur romanité, nous encouragera à nous demander à chaque fois comment il intègre la traduction au reste de son œuvre. Pour autant, la principale question qui anime ce travail de recherche est celle du lien entre les activités de la traduction et de la philosophie.

Cette question pourrait être posée à partir d'à peu près n'importe quel corpus philosophique, dans la mesure où il existe peu de philosophes qui ont travaillé dans l'ignorance la plus complète des traditions philosophiques venues d'autres langues que la leur – à part, peut-être, les Grecs. Elle revêt toutefois une importance particulière dans le contexte des Romains, dans la mesure où ceux-ci ont pris aux Grecs l'activité même consistant à philosopher, ainsi que les principales catégories et traditions à partir desquelles ils allaient philosopher. Cette « dette » ou ce « butin » est resté un aspect important de la philosophie romaine, pour la raison, entre autres, que, les élites de la République comme de l'Empire étant bilingues, elles ont été continuellement capables de se référer aux textes grecs.

En ce qui concerne Sénèque plus spécifiquement, Inwood, dans le chapitre introductif de son *Reading Seneca* (2005), a noté plusieurs points qui caractérisent son rapport à la philosophie et à la langue grecques ; points qui conditionnent donc le rapport de ce philosophe à la traduction. Il remarque, d'abord, que les cercles intellectuels de Sénèque font preuve d'un « relatively easy bilingualism » (p. 12) ; ensuite, que philosopher en latin reste, à l'époque de Sénèque, un choix plus qu'une

évidence ; enfin, que Sénèque est un des premiers auteurs qui donne l'impression de « penser en latin ».

Le bilinguisme forme en effet la toile de fond de notre travail. Dans les conditions d'un bilinguisme des élites, la traduction de la philosophie latine ne pouvait pas se contenter de rendre accessible des textes originellement écrits en grec : sur ce point, les paroles de Varron dans la préface des *Académiques* de Cicéron posent les conditions d'un horizon traductif qui est, selon nous, encore valable pour Sénèque. La richesse de la tradition traductive latine s'explique peut-être par cette exigence posée sur la traduction d'apporter « quelque chose de plus » qu'un texte fidèlement reproduit en latin.

Une conséquence directe de ce bilinguisme est que le choix du grec était toujours possible pour un Romain qui souhaitait écrire de la philosophie – la philosophie romaine, de ce point de vue-là, ne se réduit pas à la philosophie de langue latine, comme le montrent bien les exemples de Musonius Rufus et de Marc Aurèle. Certes, les conditions sont susceptibles d'évoluer : ainsi, à l'époque de Sénèque, écrire de la philosophie en latin n'est pas un choix si novateur qu'il demande à être défendu explicitement, grâce au travail pionnier de Cicéron et d'une source d'inspiration plus directe de Sénèque, Papirius Fabianus ; Inwood (2005 : 12) explique ce choix sénéquien par l'influence d'un « micro-climat » comptant son entourage familial et ce Papirius Fabianus. Il est aussi vrai que la littérature philosophique de cette même époque n'est pas autonome au point que la question de la traduction puisse être ignorée. Cicéron avait, dans ses *Tusculanes*, exprimé l'espoir que la littérature philosophique latine devienne suffisamment riche pour que les Romains puissent se passer des livres grecs : un siècle plus tard, lorsque Sénèque rédige ses œuvres majeures, cette situation n'est pas encore advenue. Si notre philosophe peut s'appuyer sur un lexique philosophique amorcé par ses prédécesseurs, il est aussi indubitable que ce lexique n'est ni assez ancré ni assez vaste pour dispenser quiconque de lire les textes grecs. Il est possible, pour citer une fois de plus Inwood (2005 : 20), que Sénèque « pense en latin » ; cette pensée, toutefois, devait nécessairement émerger au moins en partie au fil de la traduction.

De fait, un des buts principaux de cette thèse est d'explorer ce que peut vouloir dire cette expression appliquée à Sénèque, « penser en latin ». Il est évident que l'on ne peut pas dire cela de Sénèque, ou d'un quelconque autre auteur romain, au sens où on le dirait d'un auteur monolingue. Il faudrait alors se demander si cette impression que Sénèque donne de réfléchir à des problèmes philosophiques directement en latin n'est

pas justement une conséquence, un effet, de ses choix traductifs. On essaiera de montrer que ce « penser en latin » ne se caractérise pas par un nombre plus petit de concepts effectivement traduits du grec, mais plutôt par une certaine manière de les traduire : une façon bien sénèqueuse d’occulter une partie de son héritage grec, mais aussi et surtout des choix de traductions qui, en plus de faire écho avec le texte grec, entrent en résonance avec la langue latine, y compris dans ses développements récents dans les champs de la médecine ou de la rhétorique. De cette manière, Sénèque enrichit chacun des termes grecs qu’il traduit d’« harmonique[s], intellectuelle[s] ou affective[s] » (Grimal (1992 : 141)).

Une telle approche de l’oeuvre sénèqueuse nécessite sa propre méthodologie. L’époque de la recherche est aujourd’hui révolue, où les philosophes romains étaient réduits à l’état de « sources » ; aujourd’hui, peu nombreux sont ceux qui refuseraient à Cicéron, Sénèque, Lucrèce ou Apulée le statut de philosophe au prétexte qu’ils n’auraient fait que répéter, plus ou moins bien, ce qu’avaient dit leurs prédécesseurs grecs. La réévaluation de ces auteurs, cependant, n’a pas mené à une réévaluation générale du rôle de la traduction dans la production philosophique de l’époque, et l’on a parfois l’impression que la traduction est quelque chose qui se fait *avant* la réflexion philosophique, lors de la préparation d’un vocabulaire technique qui sera dans un second temps appliqué à des problèmes particuliers ou *après* : une fois la réflexion faite en grec, il faut bien se résoudre à l’exprimer en latin. Bien sûr, des analyses brillantes portant sur la fonction philosophique de tel ou tel concept abondent, et elles seront mises à profit dans ce travail, mais il semblerait que nous n’ayons pas de vocabulaire critique général nous permettant d’étudier la manière dont la traduction d’un concept en latin est susceptible de le : trahir, renouveler, transformer, dénaturer, naturaliser, *etc.*

C’est ce manque qui a donné à ce travail sa tournure fortement méthodologique. En l’absence de méthode claire déjà applicable à la prose philosophique latine, nous avons décidé de suivre les pas de White (2015), qui a puisé, pour étudier les traductions philosophiques de Cicéron, à deux traditions de la recherche moderne : les études de traduction et la poésie latine.

La première nous apporte un cadre général qui, s’il n’a pas été élaboré dans un dialogue particulièrement intense avec les antiquisant-es, reste selon moi le meilleur point de départ pour une étude comme la nôtre, dans la mesure où il pose la question du rapport entre des traductions et leur contexte historique et culturel global (par exemple, sous la forme de « l’horizon traductif » d’A. Berman (2012)).

La seconde a fourni depuis plusieurs décennies des catégories permettant de faire le lien entre des analyses textuelles précises et une caractérisation plus générale de la situation traductive romaine, qui a reçu le nom de *poetics of translation* (Possanza (2004)) ou *traduzione artistica* (Mariotti (1986)).

En puisant à ces deux sources, nous espérons pouvoir mettre au point une méthode dont le rôle est de montrer comment la traduction fonctionne, selon les cas, comme outil d'exégèse, de lecture critique, de polémique, ou de créativité philosophique. On espère prouver ainsi que la traduction n'est pas un accident historique dans l'histoire de la philosophie latine, mais au contraire le processus dans lequel on doit chercher sa spécificité la plus profonde.

Dans le cadre d'un tel projet, le choix du corpus sénèqueien peut à première vue sembler peu prometteur, en particulier si on le compare à l'œuvre cicéronienne. Sénèque n'a pas traduit de longs passages comme Cicéron dans son *Timée* latin ; on ne trouve pas même dans son œuvre de longs paragraphes explicitement traduits du grec comme le fait Cicéron, avec le *Phèdre*, ou l'*Économique* de Xénophon. De plus, sa réflexion critique sur la traduction semble plus pauvre : tandis que Cicéron posait frontalement la question de la traduction dans les préfaces de certains de ses traités, Sénèque mentionne le problème de la traduction seulement en passant, à propos de tel ou tel obstacle spécifique ; même là, il le fait moins fréquemment que Cicéron. Pour autant, toutes les études portant sur son vocabulaire philosophique tendent à prouver qu'il était autant dépendant de ses sources grecques que Cicéron ; le livre d'A. Setaioli, *Seneca e i Greci*, inégalé par son ampleur et son érudition, suffit à prouver ce point, bien qu'il ne pose pas directement la question du lien entre traduction et réflexion philosophique. Le fait que l'on trouve chez lui des traductions nouvelles, qui n'apparaissent pas dans la littérature philosophique latine antérieure, confirme une lecture directe et autonome des sources grecques. Dès lors, on soutiendra au fil de cette étude que l'invisibilité relative de la traduction dans son œuvre est une stratégie délibérée, une manière proprement sénèqueienne d'aborder et de présenter la tradition philosophique grecque. Ce choix stratégique ne doit pas nous décourager de poser la question de la traduction de concepts philosophiques dans son œuvre, même s'il doit aussi être interrogé en tant que tel.

Deux autres raisons font de la prose sénèqueienne un lieu textuel intéressant.

D'abord, il est bien connu que Sénèque, pour écrire après Cicéron, ne reprend pas toutes ses traductions, loin de là. Plus encore, si l'on se concentre sur certains

problèmes philosophiques, c'est Cicéron qui fait figure de marginal, tandis que la traduction sénèqueienne se retrouve dans le *mainstream* de la tradition philosophique ultérieure (c'est notamment le cas pour πάθος, on le verra). Ainsi, en nous penchant sur Sénèque, nous pourrions, pour citer un ouvrage récent (McElduff – Sciarrino (2014)), « compliquer l'histoire de la traduction » philosophique en latin ; montrer que le lexique philosophique des Romains s'est constitué de manière conflictuelle et concurrentielle, sur la base d'un héritage cicéronien toujours contestable.

Deuxièmement, le corpus cicéronien a accueilli, pour les raisons citées plus haut, la plupart des études modernes cherchant à mettre en évidence un lien entre choix philosophique et traductif. En approchant les textes de Sénèque, nous pouvons donc nous appuyer sur des contributions d'une grande sophistication méthodologique élaborées sur la base des traités de Cicéron. En les confrontant à un nouveau corpus, nous espérons pouvoir contribuer à l'élaboration d'une méthode traductologique de portée plus globale, et aider à distinguer ce qui relève des personnalités individuelles des auteurs et ce qui appartient aux mouvements de fond de la culture romaine.

CHAPITRE 1 : HISTOIRE DE LA TRADUCTION ET MÉTHODE TRADUCTOLOGIQUE

Cette étude portera sur les traductions philosophiques de Sénèque (*circa* 4 av. J.-C. – 65 ap. J.-C.). Son but principal est de montrer que les traductions de termes ou de citations philosophiques font partie intégrante du travail littéraire de cet auteur et méritent d'être analysées avec soin, au même titre que d'autres aspects de son œuvre maintenant bien explorés par la critique, comme le maniement des images, des formes littéraires ou des concepts. Sénèque (comme tout traducteur) opérait des choix qui conditionnaient la lecture romaine de la philosophie hellénistique et classique. En étudiant ces choix de manière systématique, on peut mieux comprendre la position sénéquienne vis-à-vis de la philosophie, du stoïcisme, et de certains problèmes spécifiques comme la paix de l'âme ou la psychologie des passions.

Un survol de la bibliographie consacrée à la traduction philosophique romaine montre que le principal obstacle auquel ont été confrontée-es les chercheur-es ne se situe pas, comme on pourrait le penser de prime abord, au niveau des sources (quoique la survie fragmentaire de la plus grande partie de la philosophie hellénistique ne simplifie certainement pas le travail de comparaison entre original et traduction¹) mais au niveau des méthodes employées et, plus profondément, de la vision même de la traduction mise en jeu.

En effet, la conception dominante de la traduction dans les études latines, et sur la philosophie latine en particulier, insiste sur les valeurs d'exactitude et de fidélité². Les traducteurs comme leurs critiques fixent en général comme but à la traduction la reproduction à l'identique de l'original, tout en admettant, avec plus ou moins de désespoir, l'impossibilité d'une telle entreprise. Dans une telle perspective, toute déviation ne peut être interprétée que comme une erreur ou une infidélité, jugée avec

1 Sur les pertes et les survivances des textes de la tradition stoïcienne, GOURINAT (2005) et DORANDI (2005).

2 Cette position est rarement exprimée en tant que telle ; POWELL (1995 : 274-278) a le mérite de défendre explicitement la position selon laquelle les approches traductives des Romains *ne pouvaient pas* être fondamentalement différente des nôtres.

plus ou moins de sévérité – jamais comme un enrichissement ou une adroite transposition. La citation suivante de N. Shapiro reflète, en termes métaphoriques, cette conception dominante :

« I see translation as the attempt to produce a text so transparent that it does not seem to be translated. A good translation is like a pane of glass. You only notice that it's there when there are little imperfections — scratches, bubbles. Ideally, there shouldn't be any. It should never call attention to itself. »³

La traduction-vitre a pour seul objectif de laisser passer, sans aucune interférence, la lumière du texte original. Dans l'idéal, elle devrait exister aussi peu que possible, en se rendant parfaitement translucide ; dans la réalité, elle fait obstacle à la lumière par de multiples « imperfections ». La possibilité qu'une traduction puisse opposer à son texte original quelque chose de plus intéressant et de plus original qu'une bulle ou une éraflure n'est pas envisagée.

Dans l'étude de la philosophie romaine, une telle conception de la traduction s'est révélée infructueuse. Un exemple de ses limites peut être trouvé dans le travail de Poncelet (1957), maintenant fréquemment mentionné comme repoussoir dans les études sur la traduction philosophique dans l'Antiquité. Poncelet a eu le mérite de se livrer à une comparaison minutieuse des traductions cicéroniennes de Platon – non seulement du *Timée*, la plus ample, mais aussi des différents passages du *Phèdre* et de l'*Apologie* que l'on trouve dans les dialogues. L'analyse de Poncelet l'a certainement conduit à se concentrer sur les bulles et les imperfections. Notant avec précision les outils grammaticaux cruciaux à l'expression de la pensée platonicienne dont le latin manquait (le participe présent passif et l'article en particulier), ce chercheur a conclu que les traductions en question étaient couchées dans un langage trop concret pour rendre justice aux abstractions de la pensée platonicienne. Selon lui, ce ne sont pas les compétences de traducteur de Cicéron qui étaient à l'origine de ces erreurs, mais le latin de l'époque républicaine était tout simplement incapable d'exprimer une « pensée complexe » et abstraite⁴. Il faudrait à cette langue plusieurs siècles avant de développer

3 Citation en exergue de VENUTI (1995 : 1) ; sur l'image de la vitre dans les discours sur la traduction, v. aussi ARBER (2018).

4 Une approche semblable portant sur Sénèque sera discutée en détail dans le chp. 1. L'idée générale est aussi exprimée, avec moins de précision philologique mais peut-être plus d'influence, par Heidegger. Lévy et Saudelli (*PL* : X) rappellent l'influence de ce dernier dans la dévaluation de la

les outils grammaticaux et lexicaux lui permettant de se hisser à la hauteur de la prose platonicienne, ce qui sera fait lorsque Calcidius retraduit le *Timée*.

Cette approche est limitée en ce qu'elle oublie que certains traducteurs – et, on le verra, les Romains en particulier – étaient plus investis dans la confection de vitraux que de vitres translucides, c'est-à-dire de traductions qui, tout en puisant à la lumière de l'original, tiraient leur valeur aussi, peut-être surtout, de leur capacité à la diffracter et à l'enrichir de leur propres teintes⁵.

Pour être en mesure de proposer des interprétations philosophiques de certaines traductions (par exemple, quelle est la différence d'approche philosophique du problème des passions que recouvre la traduction de *πάθος* par *affectus* ou par *perturbatio* ? De *φαντασία* par *uisum* ou par *species* ?), il est capital de s'éloigner de cette vision à la fois réductrice et anachronique de la traduction. Les études de traduction, ou traductologie, ont bien montré qu'une traduction impliquait toujours des pertes et des ajouts d'informations, et que ceux-ci étaient susceptibles d'être étudiés comme des phénomènes littéraires à part entière. La plus grande partie de cette introduction sera consacrée à défendre cette position théorique et à développer une méthode permettant de la rendre heuristique dans l'étude de Sénèque.

Notre travail ne part évidemment pas de rien. Poncelet écrivait à une époque où peu d'études avaient été publiées sur la nature de la traduction à Rome et où, de plus, la philosophie romaine était rarement traitée comme autre chose qu'une succursale de la philosophie grecque. Au cours des années 1980 et 1990⁶, le champ des études de traduction a montré à quel point les pratiques et les théories de la traduction variaient selon le contexte culturel, nous mettant en garde contre la tentation de plaquer nos

philosophie d'expression latine : « [...] Heidegger, pour qui, la traduction du grec en "romain" ne serait que "la première étape d'un processus de fermeture et d'aliénation de ce qui constitue l'essence originelle de la philosophie grecque", sous prétexte que la *natura* n'exprimerait que l'acte de naître coupé de son devenir, tandis que la *physis* aurait seule le privilège de dire le déploiement de l'être [...] ».

- 5 Image que je reprends à MOUNIN (1955 : 91-101), qui parle de « verres colorés », même s'il désigne par cette expression un type précis de traduction, que l'on appellera plus bas « dépayssante ».
- 6 BASSNETT (2002³ : 1). HOLMES (1988, publication originale 1972) est généralement reconnu comme un article important dans l'institutionnalisation des *Translations Studies* en langue anglaise ; pour le côté francophone, le terme *traductologie* est généralement attribué à HARRIS (1973) pour désigner l'étude *linguistique* du processus traductif ; mais celui-là même en a refusé la paternité (HARRIS (1988)) au profit d'un collectif de traducteur belge en 1968 ; Berman et Ladmiral ont également été crédités de l'invention du terme (PRUVOST (2013)) ; mon emploi est plus proche de celui de Berman, qui s'était éloigné d'une approche strictement linguistique de la traduction au profit d'un « tournant culturel ». On consultera avec profit BALLARD (2006), en particulier DURIEUX (2006) et BOCQUET (2006). Pour la traductologie appliquée à l'Antiquité, MARIOTTI (1952), avec sa conception de la *traduzione artistica*, est fondamental ; pour la philosophie en particulier, les actes du colloque *La langue latine, langue de la philosophie* (GRIMAL *et al.* (1992)) restent un excellent point de départ. WHITE (2015) propose une historiographie de ces questions plus détaillée que je ne le ferai ici.

critères modernes d'équivalence sur les traductions antiques. À la même époque, de nombreux travaux ont finalement accordé à la philosophie latine l'intérêt qu'elle méritait, cernant ses spécificités et son originalité sans la réduire à une tentative maladroite de reproduire la philosophie grecque. L'ensemble de ces travaux nous met dans la position de développer une interprétation on l'espère plus juste des traductions de Sénèque. Pour ce faire, il faut avant tout cerner comment la traduction était perçue chez les Romains, et en quoi leurs conceptions différaient des nôtres. Nous consacrerons donc la première section de cette introduction à décrire ce que Berman appelait l'*horizon traductif*⁷ de Sénèque. Berman soutient en effet qu'un préalable à toute étude de traduction doit être la reconstruction de cet horizon, qui détermine nécessairement la traduction elle-même : « L'horizon d'une traduction est la perspective à partir de laquelle le traducteur perçoit et reçoit le texte à traduire et la tâche de le traduire. Cet horizon est déterminé par la situation culturelle, historique et langagière du traducteur. Il fait que tout acte de traduction est déterminé. On traduit toujours à partir d'un horizon. Conséquemment, l'évaluation d'une traduction inclut l'*explicitation* de son horizon. » (Berman (2012 : 48)).

Lorsque Sénèque, au premier siècle ap. J.-C., exprime en latin des concepts qu'il a trouvés dans les textes grecs de Zénon, Chrysippe, Posidonius ou de leurs doxographes, quelle est son approche de la traduction ? De quelle tradition hérite-t-il, en tant que Romain ? Quelles œuvres orientent, même inconsciemment, sa conception de la tâche du traducteur ?

1. LA TRADUCTION À ROME

1.1. Des théories romaines de la traduction ?

Les recueils de textes théoriques sur la traduction survolent en général l'Antiquité romaine en citant seulement un texte de Cicéron (la préface à ses traductions perdues de Démosthène et d'Eschyle, communément appelée *De Optimo genere oratorum*, où il affirme avoir traduit les orateurs grecs *non ut interpres sed ut orator*), un texte de Jérôme (une lettre au cours de laquelle il compare ses traductions profanes et sa traduction du texte biblique) et, parfois, un passage de l'*Art Poétique* d'Horace⁸. Bien

7 Le terme de « situation traductive » était déjà employé dans BERMAN (1985 : 77).

8 C'est le cas de VENUTI (2012) et LEFEVERE (1992), ce dernier nous offrant le bonus de Quintilien, 10, 5, 3 ; ROBINSON (2014) comprend un ensemble de textes antiques bien plus fourni. YOUNG (2015 : 5) parle avec ironie de cette habitude de faire commencer la réflexion théorique sur la traduction par quelques touches de *grauitas* romaine, généralement dissociées de leur contexte au point d'en devenir

entendu, les auteurs latins nous ont laissé bien plus de textes traitant de la traduction : de nombreux passages, abondamment étudiés, se trouvent chez Térence, Cicéron, Horace, Pline le Jeune, Quintilien et Aulu-Gelle.

C'est un fait, cependant, que l'Antiquité ne nous a laissé aucun texte ou traité traitant *exclusivement* de la traduction, ou même de passage traitant de la traduction *en général*. Ainsi, les prologues de Térence défendent sa manière de traduire dans le cadre de *captationes benevolentiae* qui l'opposent à l'un de ses concurrents ; Cicéron mentionne la traduction dans les préfaces de ses dialogues, dont le but était d'exprimer en latin la philosophie hellénistique. Dans ces deux cas, les passages sur la traduction ont un rôle programmatique ou apologétique. D'autres passages de Cicéron évoquent la traduction comme un exercice dans le cadre de l'éducation de l'orateur, ce qui est aussi le cas chez Quintilien, et chez Horace qui prétend éduquer, lui, le poète : les passages ont alors un rôle pédagogique. Chez Aulu-Gelle, la comparaison d'un texte grec et de sa traduction latine se fait dans le cadre de *συγκρίσεις*, comparaisons entre un texte et sa réécriture dont le but est d'établir si le second est parvenu à surpasser le premier⁹. Si Aulu-Gelle peut nous apporter de nombreuses informations sur la manière dont un érudit romain pouvait lire un texte au regard de son original, la traduction n'est pas non plus son principal objet. De fait, il aurait été difficile pour un penseur romain d'écrire un texte consacré à la traduction, dans la mesure où le vocabulaire latin utilisé pour la désigner n'était pas unifié, et ne permettait pas de distinguer clairement traduction, réécriture émulative ou même reformulation intralinguistique. Une conséquence de cette situation est qu'il est difficile de trouver à Rome l'expression de principes généraux gouvernant la pratique traductive, et encore moins de « théories romaines de la traduction ».

Malgré cela, des chercheur-es se sont donné pour projet d'analyser en détail les passages où les traducteurs et critiques romains s'expriment de la manière la plus explicite sur la traduction, et d'en extraire une vision cohérente de la traduction à Rome. Ainsi, Robinson et McElduff utilisent tous deux le terme de « théorie » à propos de ces passages – le mot désignant dans les deux cas des principes généraux relativement implicites plutôt que des systèmes de notions articulés. De telles études sont évidemment nécessaires, et les textes en question, en particulier ceux de Cicéron, seront mobilisés au cours de cette introduction. Elles ont en outre l'avantage de mettre en

inintelligibles. Pour une reconstitution du contexte historique du fameux texte de Cicéron, v. MCELDUFF (2009). ROCHETTE (1995) est une introduction générale à la traduction antique.

9 GARCEA (2009).

valeur les différences entre nos conceptions modernes de la traduction et celles qui avaient cours à Rome. Pour donner un seul exemple de l'effet de défamiliarisation que la lecture des Anciens écrivant sur la traduction peut avoir sur nous, on s'intéressera brièvement à un texte du *De Oratore* :

sed post animaduerti hoc esse in hoc uiti, quod ea uerba, quae maxime cuiusque rei propria quaeque essent ornatissima atque optima, occupasset aut Ennius, si ad eius uersus me exercerem, aut Gracchus, si eius orationem mihi forte proposuissem : ita, si eisdem uerbis uterer, nihil prodesse ; si aliis, etiam obesse, cum minus idoneis uti consuescerem. Postea mihi placuit, eoque sum usus adulescens, ut summorum oratorum Graecas orationes explicarem, quibus lectis hoc adsequerbar, ut, cum ea, quae legeram Graece, Latine redderem, non solum optimis uerbis uterer et tamen usitatis, sed etiam exprimerem quaedam uerba imitando, quae noua nostris essent, dum modo essent idonea. (De Or. 1, 154-155)

« Je m'aperçus bientôt du vice de cette méthode. Les expressions qui étaient à chaque fois les plus propres, les plus élégantes et les plus heureuses, Ennius s'en était déjà emparé, si c'était sur ses vers que je m'exerçais, ou Gracchus, si je m'étais attaqué à l'un de ses discours ; de la sorte, ou je répétais les mêmes termes, et l'exercice ne servait à rien, ou je recourais à d'autres mots, et l'exercice devenait nuisible, parce que je m'habituais à recourir à de moins bons mots. Dans la suite je m'avisai (j'étais alors un peu plus mûr) de prendre des harangues écrites en grec par de grands orateurs, et de les déployer. Et voici le résultat que j'obtenais : en donnant au texte que j'avais lu une forme latine, non seulement je pouvais me servir des meilleures expressions, en usage chez nous celles-là ; mais par analogie avec le grec, j'en frappais de nouvelles, qui n'étaient pas moins bien accueillies des nôtres, à condition qu'elles fussent appropriées. » (Trad. COURBAUD (1967) modifiée)

Crassus, dans ce texte, parle des exercices littéraires auxquels peut se livrer l'orateur en devenir au cours de son entraînement¹⁰. Comme il le raconte, son intérêt s'était tout d'abord porté sur la réécriture des auteurs anciens, la reformulation intralinguale de textes latins donc. C'est seulement après avoir constaté les obstacles auxquels il se confrontait dans cet exercice qu'il mentionne la traduction au titre d'alternative. Les réécritures intra- et interlinguales poursuivent donc le même but. La traduction ne vise ni à améliorer la connaissance du grec, qui est considérée comme acquise, ni à obtenir

10 Sur ce texte, v. ROBINSON (1992a : 20) et MCEL DUFF (2017 : 99-100).

une version latine définitive et diffusable du texte original, mais à permettre à l'orateur d'exercer son éloquence ; son principal avantage par rapport à la réécriture de textes latins est la liberté qu'elle offre. Comme le dit McElduff (2017 : 100) : « Translation undoes restrictions and too close a dependent relationship with a text. » Que la traduction puisse être présentée comme un espace de *liberté* pour l'apprenti orateur suffit à montrer à quel point les notions modernes d'équivalence et de fidélité étaient loin de la pensée romaine.

Si les remarques des auteurs latins sur la traduction peuvent servir de porte d'entrée, elles restent cependant insuffisantes, dans la mesure où elles représentent un corpus restreint de textes gouvernés par des impératifs programmatique ou pédagogique plutôt que par une volonté de décrire avec exactitude la nature des traductions telles qu'elles s'écrivaient. Il est de plus bien connu des traductologues que les traducteurs respectent rarement à la lettre les principes qu'ils s'imposent. Pour ces raisons, on suivra, pour décrire la nature de la traduction à Rome, les chercheur-es ayant adopté une autre approche, consistant à analyser les traductions elles-mêmes, par comparaison avec leurs originaux (chaque fois que l'état des sources permet une telle comparaison) et à synthétiser par la suite les résultats¹¹. Dans cette perspective, les études sur la traduction poétique sont celles qui ont obtenu les meilleurs résultats, et nous les suivrons dans un premier temps.

Avant cela, une étude préliminaire des mots dont les Romains disposaient pour parler de la traduction nous permettra de prendre la mesure de la distance qui sépare le *uertere* romain et la *traduction* moderne.

1.2. Le vocabulaire de la traduction

1.2.1. *Traductio, uertere, translatio*

Le mot qui désigne aujourd'hui dans les langues romanes la traduction apparaît avec ce sens dans le latin de la Renaissance. C'est sous la plume de l'humaniste Leonardo Bruni (d'abord, dans une lettre datée de 1406 adressée à Niccoli¹², puis dans son traité de 1426-28 *De Interpretatione Recta*) que les mots *traducere*, *traductio* et *traductor* prennent leurs sens modernes de « traduire », « traduction » et « traducteur », qu'ils

11 Suivant notamment POSSANZA (2004 : 62-63) : « conceptualization of the activity, to judge from the extant sources, lagged very far behind practice [...] their observations give no hint of the sophistication and creativity to be found in Latin poetic translations from Livius Andronicus' *Odusia* forward. »

12 Leonardo Bruni Aretino, *Lettres familières*, I, 23, p. 172.

n'ont jamais eu en latin classique. Le mot se répand alors dans les vernaculaires, et supplante rapidement les multiples termes qui désignaient jusque là l'acte de traduire. En français, par exemple, *espondre*, *translater*, *enromanchier*, *turner*, *mettre en romanz* deviennent obsolètes avant la fin du XVI^e s¹³. Les langues romanes développent alors, grâce à l'innovation lexicale de Bruni, un vocabulaire unifié de la traduction, en lieu et place des multiples mots qui désignaient jusque là différentes facettes de cette activité.

De manière assez comique, cette évolution majeure pourrait être le résultat d'un accident. En 1900, Sabbadini avait noté que la lettre de Bruni où le terme *traductio* apparaît pour la première fois avec le sens de « traduction » (l'humaniste y parle de la *Vie de Caton* de Plutarque *a nobis in Latinum traducta*) était inspirée d'un texte d'Aulu-Gelle où il est question d'un *uocabulum Graecum traductum in Linguam Romanam* (1, 18, 1). Dans le passage d'Aulu-Gelle, *traducere* désigne non pas la traduction, mais l'emprunt lexical, et il semblerait que ce soit par contresens que Bruni aurait employé ce mot avec le sens qu'avait en latin *transfere*. Par la suite, Folena (1991 : 67 *sqq.*) a soutenu que ce choix lexical n'était pas une erreur, mais le résultat d'un désir de Bruni de faire progresser la réflexion sur la traduction ; plus largement, la diffusion rapide de *traducere* serait la trace d'une nouvelle conception de la traduction développée à la Renaissance et bien distincte de sa forme médiévale, la *translatio studii*¹⁴.

Ce qu'il importe pour nous de remarquer est que, accidentelle ou voulue, il existe une rupture claire entre notre manière d'exprimer la traduction et celle des Romains. Malgré les apparences étymologiques, notre lexique traductologique n'est pas l'héritier de celui de Cicéron, Sénèque ou Aulu-Gelle. Il est donc nécessaire de reprendre en détail les mots qui étaient effectivement les leurs, et de les interroger quant à ce qu'ils peuvent nous apprendre d'une pratique de la traduction si éloignée de la nôtre.

1.2.2. Le lexique latin de la traduction

Le latin n'a pas un seul terme pour désigner la traduction, mais plutôt une petite dizaine : *(con)uertere*, *reddere*, *interpretari*, *transfere*, *exprimere*, *aemulari*, *imitari*, *explicare* ou encore *mutare*. Si certains peuvent être plus fréquents que d'autres, aucun

13 BERMAN (2012 : 82) note en particulier que le dictionnaire de Richelet (1679) indique que *translater* est obsolète.

14 Il s'agit aussi de la position de BERMAN (2012 : 75-95). Pour un résumé clair et concis du débat, WATIER (2019).

ne domine statistiquement le champ lexical de la traduction ; ainsi un terme suffisamment courant pour donner son titre à un ouvrage récent sur la question (*uertere*) n'est tout simplement pas utilisé par Sénèque pour désigner la traduction¹⁵. Le lexique romain de la traduction n'est pas unifié ; différents termes, dérivés de différentes sphères de la vie littéraire ou quotidienne, pouvaient être employés pour en désigner les différentes facettes.

Plus important encore, le latin n'avait pas de terme désignant *exclusivement* l'acte de traduire. Les termes mentionnés plus haut ne désignent la traduction que par extension de leur sens premier, et ne se spécialisent jamais pour la désigner à l'exclusion de leurs autres sens. On peut même montrer que la plupart des termes désignent la traduction en même temps qu'une autre pratique littéraire, telle que les tropes, la reformulation intralinguistique, ou le commentaire grammatical et critique.

Dans un important article de 1986, Lewis (1986 : 165) insistait sur ce fait pour arguer qu'il n'existait pas à Rome de différence fondamentale entre littérature originale et traduction. Il distinguait entre deux groupes de termes renvoyant à la traduction :

- les termes désignant la traduction, mais aussi d'autres formes de réécritures intralinguales (*conuertere, imitari, aemulari, exprimere*) ;
- les termes désignant exclusivement la traduction (*transferre, interpretari, reddere, uertere*).

Lewis, dans son intuition de base, avait plus raison qu'il ne le pensait, car même les termes qu'il isole comme s'appliquant uniquement à la traduction désignent en fait des pratiques littéraires distinctes de celle-ci. Ainsi, *transferre* désigne certes le « transfert » d'une langue à une autre, mais aussi le transfert d'un mot de son sens propre à son sens figuré, en d'autres termes les figures de style, métaphore ou métonymie¹⁶. *Interpretari* peut désigner la traduction, mais aussi le commentaire scolaire de texte. *Vertere* est couramment employé pour désigner la traduction, mais peut aussi désigner la réécriture d'un texte latin, par exemple dans le cadre d'exercices scolaires. Par exemple, Quintilien, dans le chapitre du livre 10 de l'*Institution Oratoire* consacré aux exercices écrits par lesquels l'orateur peut améliorer son style, mentionne d'abord la traduction de discours grecs, sous les termes *uertere Graeca in Latinum* (10, 5, 2). Quelques lignes plus bas, cependant, s'opposant à la position, vue plus haut, de Crassus dans le *De*

15 Le livre en question est BETTINI (2012) ; pour un relevé des termes désignant la traduction chez Sénèque, SETAIOLI (1988 : 453-467).

16 BARTSCH (2016).

Oratore cicéronien, il soutient qu'il faut aussi savoir paraphraser et réécrire les auteurs latins : *ab illis dissentio qui uertere orationes Latinas uetant* (10, 5, 5). Le mot *uertere* est employé aussi bien pour désigner la réécriture interlinguale qu'intralinguale.

Les autres termes, comme *imitari* et *aemulari*, montrent bien qu'aux yeux des Romains la traduction n'était qu'une parmi les multiples pratiques textuelles que l'on peut regrouper sous le terme d'*imitatio*. La réécriture créative de textes canoniques était l'impulsion fondamentale de la littérature romaine, et cette réécriture pouvait se faire sur la base d'un original grec ou latin, sans que la pratique textuelle en question soit fondamentalement différente. De ce point de vue, la définition de la traduction donnée par Jakobson (1963), qui englobe à la fois reformulation (intralinguale) et traduction au sens courant du terme (interlinguale) trouve un écho bien romain. Cela ne signifie pas, comme le dit Young avec raison, que les Romains n'étaient pas capables de faire la différence entre les deux (le passage cité de Cicéron montre bien qu'ils savaient comparer les mérites relatifs des deux types d'imitation en fonction d'un but précis) mais que « they were simply not as invested as we are in keeping these categories distinct » (Young 2015 : 9).

Enfin, il vaut la peine de noter que la plupart des termes désignant la traduction sont métaphoriques, et issus de registres concrets très différents. Ainsi *exprimere*¹⁷ désigne-t-il l'action de presser et d'extraire ; *uertere* le tournant ou la transformation – il s'agit du mot le plus fréquemment employé par Ovide pour désigner ses métamorphoses¹⁸ ; *explicare* le déroulement d'un rouleau de papyrus ; *reddere* l'action de rendre et, souvent, de rembourser une dette¹⁹ ; *interpretari* est emprunté au monde des affaires, où il désigne l'action de l'intermédiaire dans une transaction ; ce dernier terme restera ensuite très polysémique, puisqu'il renverra à toutes sortes d'intermédiaires : prophètes qui transmettent aux humains la parole des dieux, commentateurs d'un texte qui assure le passage du texte classique aux élèves, et traducteurs²⁰. Les chercheur-es estiment aujourd'hui que le seul sens partagé par ce champ lexical bigarré est celui d'une « transformation radicale » (Bettini 2012, repris par Young 2015 : 6) – idée qui nous encourage une fois de plus à saisir la spécificité de

17 Pour des emplois renvoyant à la traduction philosophique, v. Cicéron, *Luc.* 31, *Fin.* 3, 15 et Sénèque, *Ep.* 23, 10.

18 BETTINI (2012 : chp. 2).

19 « In reddere [...] the translational sense of rendering is overshadowed by the pecuniary sense of repaying a debt » (ROBINSON (1992 : 25)).

20 BETTINI (2012 : chp. 5).

la traduction romaine, loin de nos notions de fidélité ou de respect de l'intégrité de la source.

Pour rester dans le domaine des métaphores, il est intéressant de contraster celles qu'employaient les Romains (même quand elles n'étaient pas ancrées dans le vocabulaire de la traduction) et les nôtres. Berman et nombre d'autres traductologues²¹ ont noté que la réflexion sur la traduction s'exprimait fréquemment sous la forme d'images. Si ce fait peut parfois obscurcir une réflexion théorique, il confirme que les métaphores sont un site de réflexion privilégié pour qui veut penser la traduction historiquement. Il n'est pas possible ici d'envisager toutes les métaphores antiques ou modernes rendant compte de l'activité traductrice, mais prenons un exemple contrasté que l'on espère représentatif.

Chamberlain (1985) a mis en valeur la manière dont le terme de « fidélité » renvoyait à un imaginaire genré reflétant les rapports de pouvoir au sein de la famille patriarcale : si une traduction peut être « infidèle », (et même « belle infidèle » dans le cas de la tradition française depuis le XVII^e s.), c'est parce que le père de famille joue le rôle du texte-source. La traduction autant que le ou la traducteur-ice se trouvent dans la situation subalterne de l'épouse, l'imaginaire de la fidélité reflétant ainsi le fantasme d'un processus traductif entièrement soumis aux exigences de l'original.

Un tel ensemble métaphorique, matrimonial et adultère, pour autant que je sache, ne se trouve pas dans les textes latins. C'est en revanche l'imaginaire de la propriété qui est chargé d'exprimer les rapports entre texte-source et texte-cible. À ceci près qu'à Rome c'est au traducteur d'imposer son droit de propriété à la « matière publique » du texte-source. Les images sont celles d'Horace :

*difficile est proprie communia dicere, tuque
rectius Iliacum carmen deducis in actus
quam si proferres ignota indictaque primus :
publica materies priuati iuris erit, si
non circa uilem patulumque moraberis orbem
nec uerbo uerbum curabis reddere fidus
interpres nec desilies imitator in artum,
unde pedem proferre pudor uetet aut operis lex. (Ars 128-135)*

« Il est difficile d'exprimer à sa manière propre des sujets communs, et il est plus sûr pour toi de faire d'un épisode de l'*Illiade* la trame

21 L'étude des métaphores employées pour décrire la traduction est presque devenue un sous-genre de la discipline : BERMAN (2012 : chp. 4) ; ARBER (2018) ; HANNE (2007) ; ROUND (2005), GROSS (1991).

d'une œuvre dramatique que de produire le premier un sujet inconnu et que nul n'a traité. Tu feras d'une matière prise au domaine public ta propriété privée si tu ne t'attardes pas à faire le tour de la piste banale et ouverte à tous, si tu ne t'attardes pas à rendre, traducteur fidèle, le mot par le mot, si tu ne te jettes pas, en imitant, dans un cadre étroit d'où la timidité ou bien l'économie de l'œuvre t'interdiront de sortir. » (trad. Villeneuve 1989 modifiée).

Les textes grecs appartenant au canon de la littérature classique, comme les poèmes du cycle troyen (*Iliacum carmen*) sont désignés par Horace par un terme de droit, *publicus*, renvoyant à des biens qui ne font pas partie de la propriété d'un individu (et donc ne peuvent faire l'objet d'un vol)²² ; chose intéressante pour notre étude, c'est aussi par recours à ce vocabulaire juridique que Sénèque parlera des textes d'Épicure qu'il traduit dans les premiers livres des *Lettres à Lucilius* (v. chp. 2). L'objectif du bon traducteur est alors de s'appropriier ces textes, de les faire entrer dans son patrimoine (*privatum ius*) en leur imprimant sa marque personnelle. « [...] Horace explicitly images this process in terms of property law, saying that the poet “may acquire private rights in common ground” – may carve out a chunk of private property in the public domain through simple self-expression, self-assertion, the thrusting of an entrepreneurial self into an arena that heretofore has been communally owned. » (Robinson (1992a : 41)) C'est précisément en s'éloignant d'une traduction fidèle et au contraire en proposant une réécriture du texte qui permettra au lecteur de l'identifier comme le produit du traducteur, et non de l'auteur original, que le traducteur-auteur romain peut accomplir cet exploit. Dans l'exemple donné par le poète, la réécriture d'un texte épique sous la forme d'une pièce de théâtre est un des moyens qui permet de réaliser cette appropriation. La figure du *fidus interpres* joue alors le rôle de repoussoir²³.

22 À noter que cette interprétation ne suppose pas de lire, dans le premier vers du passage, *communia* comme un synonyme de *publica materies* ; bien qu'une telle interprétation de ce premier vers ait été proposée, elle est difficile à soutenir dans le contexte et n'est pas nécessaire à mon interprétation ici ; sur la question v. BRINK (1971 : *ad loc.* ; 432-440).

23 KYTZLER (1989). MCELDUFF (2009) ajoute que l'expression même de *fidus interpres* peut être une référence amusante à une anecdote, fameuse dans l'Antiquité, où une erreur de traduction avait conduit à la soumission d'une cité entière. Selon Tite-Live (36, 27-28), les Étoliens, vaincus par les armes en 191 av. J.-C., s'étaient soumis aux Romains par l'intermédiaire de leur ambassadeur ; l'expression latine employée était *in fidem permittere* – les malheureux Grecs, cependant, se rendirent compte trop tard que la *fides* romaine impliquait une reddition complète et totale, au contraire de ce qu'ils pensaient en assimilant la notion à la πίστις grecque. v. aussi ROCHETTE (2000) et GARCEAU (2018).

Cette appropriation exprimée par Horace dans les termes du droit de la propriété peut aussi l'être dans les termes de la conquête romaine. Ainsi Cicéron compare explicitement dans les *Tusculanes* son projet de traduction de la philosophie grecque et le pillage des bibliothèques grecques pendant les conquêtes :

Quam ob rem hortor omnis, qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem, sicut reliquas omnis, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua maiores nostri transtulerunt. [...] Quodsi haec studia traducta erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem Graecis egebimus, in quibus multitudo infinita librorum propter eorum est multitudinem, qui scripserunt. (Tusc. 2, 5-6)

« C'est pourquoi j'engage tous ceux qui en sont capables à ravir à la Grèce, dont les forces baissent maintenant, sa prééminence dans le genre d'étude qui nous occupe, et à la transférer dans notre capitale, de même que toutes les autres branches – du moins celles qui méritaient leurs efforts – nos aïeux les ont, grâce à leur application et à leur habileté, ravies. [...] Si ces études passent aux mains de nos compatriotes, nous n'aurons même plus besoin des bibliothèques grecques, où la multitude innombrable des livres tient à la multitude des écrivains. » (Trad. Humbert 1960 modifiée)

Les termes *eripere* et *transfere* mettent bien en valeur la violence du processus, et il est particulièrement significatif que *transfere* puisse désigner à la fois la traduction et le transfert physique des richesses grecques à Rome – transfert qui incluait les livres grecs, et était ainsi condition de la traduction²⁴. Ces parallèles avaient déjà suggéré à Nietzsche sa célèbre phrase du *Gai Savoir* sur la pratique romaine de la traduction : « En effet, traduire c'était alors conquérir, — non seulement en négligeant l'historique : bien plus, on ajoutait une allusion à un événement contemporain, et, avant tout, on effaçait le nom du poète pour mettre le sien en place — on n'avait pas à cause de cela le sentiment du vol, on agissait, au contraire, avec la meilleure conscience de l'*imperium Romanum*. » (*Gai Savoir*, §83, trad. Albert-Sautet 1993).

Pour résumer à gros traits : dans les deux ensembles métaphoriques ici survolés, les images, matrimoniales, juridiques ou militaires, montrent que la traduction était comprise comme une question de *contrôle*. Traducteur et auteur original, texte source et texte cible, ne sont pas sur un pied d'égalité ; une des deux extrémités du processus de

24 BARTSCH (2016).

communication reçoit toujours la préséance. Cependant, tandis que dans la métaphore des « belles infidèles » la norme est celle d'un texte source régulant strictement les possibles errements de la traduction, la situation à Rome semble inversée : c'est au traducteur, sur le modèle du général conquérant, d'imposer son individualité au texte arraché à sa patrie grecque, à la manière des prisonniers exhibés pendant la cérémonie du triomphe.

1.3. Les origines de la traduction à Rome

Selon Cicéron, l'histoire de la littérature romaine commencerait en 240 av. J.-C. avec un acte de traduction, celle d'une pièce grecque par Livius Andronicus²⁵. Livius était un captif grec qui, suite à son affranchissement, avait utilisé sa connaissance des lettres grecques pour gagner sa vie en qualité de *grammaticus*, avant de s'acquérir une gloire littéraire par la traduction de pièces grecques et surtout de l'*Odyssée* d'Homère. Les origines de la littérature latine semblent marquées par des hommes semblables à Livius, occupant une position interstitielle entre la Grèce et Rome et jouant de leurs compétences de bilingues pour donner naissance à un nouveau type de textes en latin: ainsi de Naevius, Térence, Plaute, Caecilius Statius et Ennius, seul le premier semble avoir été un citoyen romain de naissance²⁶. Pour résumer cette vision des origines littéraires de Rome avec Feeney (1998 : 52) : « So interstitial an activity is the writing of this new literature, indeed, that it appears to be seventy years before anyone participates who is a Roman citizen [...] by birth (Cato the Censor) [...] ».

Cette histoire des origines de la littérature latine, comme le note Young, relève du mythe. Nous savons en effet par diverses sources qu'il existait une tradition littéraire, surtout orale, à Rome avant 240 av. J.-C. – de fait, Livius aurait été incapable d'écrire son *Oduvia* en vers saturniens s'il n'avait pas existé avant lui une littérature italique suffisamment raffinée pour produire sa propre métrique. Ce mythe, qui remonte aux Romains eux-mêmes, nous en apprend cependant beaucoup sur leur manière de considérer la littérature et la traduction : ainsi, même des auteurs peu enclins à reconnaître la supériorité grecque comme Cicéron peuvent admettre que l'ensemble de la tradition littéraire dont ils font partie est dépendante de la Grèce sans s'en sentir

25 *Tusc.* 1, 3, *Sen.* 50, *Brut.* 72-73, bien que la date de la traduction en question soit remise en question par Cicéron lui-même dans ce dernier passage ; v. aussi Tite-Live 7, 2, 8.

26 KAIMIO (1979 : 213). Ces auteurs étaient en fait trilingues : Ennius parlait l'Osque, de même que Naevius ; Plaute l'Ombrien ; Statius Caecilius le Celte ; Térence l'Hébreu ou le Berbère.

diminués²⁷. Cela suggère qu'ils voyaient dans la traduction l'occasion d'une créativité et d'une autonomie plus grande que nous ne serions enclins à le penser.

Comment comprendre alors la place de la traduction à Rome, et dans les origines de la littérature latine en particulier ? Pour clarifier la question, un détour par la théorie moderne peut s'avérer utile.

Selon le traductologue Even-Zohar, dans l'ensemble dynamique et mouvant formé par l'ensemble des activités littéraires d'une culture (le « polysystème »), la traduction joue généralement un rôle marginal²⁸. Il existe cependant des configurations historiques dans lesquelles la traduction peut adopter un rôle central et devenir le moteur des innovations littéraires. Dans de telles configurations, c'est par la traduction que de nouvelles formes littéraires, qu'il s'agisse de genres (comme l'épopée, la comédie ou le dialogue philosophique à Rome) ou de techniques (comme l'hexamètre dactylique) se développent. Even-Zohar ajoute que dans les polysystèmes marqués par une centralité de la traduction, la distinction entre œuvres originales et traductions tend à s'estomper – une situation qui décrit bien la configuration romaine telle que nous avons déjà pu l'apercevoir à travers son vocabulaire.

Toujours selon Even-Zohar, il existe trois types de situations qui peuvent conduire la traduction à quitter sa place périphérique pour adopter un rôle central :

- Une littérature jeune qui a besoin de s'inspirer, temporairement, d'une littérature voisine déjà établie pour se développer ;
- Une littérature périphérique qui est « subjuguée » par une littérature plus hégémonique ;
- Un moment de crise conduisant une littérature à se tourner vers l'étranger pour se renouveler.

Traditionnellement, les historien-nes de la littérature latine ont considéré que la Rome du III^e siècle correspondait à un mixte des deux premières possibilités : une nation de soldats et de paysans, dénuée de grandes œuvres littéraires, aurait réalisé sa pauvreté au contact de la vénérable tradition hellénique et, faute de mieux, se serait tournée vers la traduction pour émuler cette dernière²⁹.

27 YOUNG (2015 : 4)

28 EVEN-ZOHAR (1990) ; l'application à la Rome antique est suggérée par KRUCK (2014).

29 HOSE (1999) calque ainsi le développement de la littérature romaine sur celui des littératures des peuples colonisés, oubliant non seulement que Rome était l'empire et non la colonie, mais aussi que les Romains pouvaient, au moins partiellement, percevoir leur entreprises littéraires comme des extensions de cette supériorité militaire.

Une telle hypothèse est aujourd'hui dépassée³⁰. En effet, il est aisé de faire valoir, d'abord, comme on l'a dit, que Rome disposait d'une culture littéraire antérieure aux textes de Livius et de Plaute, ensuite que Rome avait toujours été dans l'espace d'influence de la culture grecque, de sorte que l'hypothèse d'une subjugation culturelle de la première par la seconde n'explique en rien pourquoi cette subjugation se serait produite au III^e siècle et non plus tôt, ou plus tard.

Une hypothèse plus prometteuse, développée en particulier par Habinek (1998), consiste à expliquer les origines de la littérature latine *et* la place prépondérante qu'y a joué la traduction à partir des rapports de pouvoir *internes* à la Rome de cette époque – à envisager la question du point de vue des dynamiques d'appropriation romaine plutôt que de l'influence grecque³¹. L'imitation romaine de la Grèce serait alors le résultat d'une crise interne, correspondant plutôt à la troisième configuration d'Even-Zohar. Habinek insiste sur le principal événement historique contemporain, à savoir la victoire sur Carthage, qui transforme Rome, de cité-état, en empire en expansion. Ce changement militaire et politique aurait entraîné une crise d'identité de l'aristocratie romaine, qui dut alors défendre son identité face à des concurrents, italiens ou grecs. En réponse, l'aristocratie romaine adapta ses pratiques poétiques traditionnelles (désignées aujourd'hui, sur la base du témoignage de Caton, par l'expression *carmina conuiuialia*³²) pour que celles-ci deviennent le travail de professionnels investis dans la production de textes écrits. Pour le dire avec Ennius, la poésie traditionnelle du *uates* devint celle du *poeta*³³.

Comme le vocabulaire d'Ennius le suggère, cette évolution n'est pas seulement une professionnalisation de l'activité poétique ; elle en est aussi une hellénisation, et c'est là que réside son rapport avec la traduction. Aux yeux d'Habinek, l'aristocratie romaine a eu recours à des auteurs non-citoyens de manière à asseoir leur autorité sur eux en qualité de patrons ; le fait de confier la création poétique à des individus extérieurs à la citoyenneté romaine et à la compétition aristocratique reflète la volonté des nobles romains de contrôler cette nouvelle production littéraire. Habinek (1998 : 39-40) met ainsi en valeur le fait que l'hymne composée par Livius en 207 l'ait été dans le cadre de cérémonies ordonnées par le Sénat dans un contexte de menace nationale.

30 HABINEK (1998), SCIARRINO (2011 : 38-39).

31 Un point aussi mis en valeur par PERL (1974).

32 v. Caton, *Orig.* frg. 4 Cugusi-Sblendorio = Cicéron, *Tusc.* 4, 3 (ainsi que *Tusc.* 1, 3 ; *Brut.* 75 et Valère Maxime 2, 1, 10). Sur la question, v. ZORZETTI (1990).

33 Ennius, *Ann.* 206-207 Skutsch. De même, Ennius désigne son texte par le mot *poema*, et non *carmen* (12 Sk.)

Dans une optique légèrement différente, insistant plus sur la subjectivité des poètes, Sciarrino montre que la position de *clientes* des auteurs a laissé une trace dans leur production littéraire, par exemple dans la figure de l'esclave rusé chez Plaute, qui peut être interprétée comme un motif métapoétique. L'esclave reflète le statut subordonné du poète, qui était souvent exclu de la citoyenneté, parfois esclave ou récemment affranchi ; malgré cela sa capacité à ourdir des ruses (métapoétiquement, à traduire des pièces et à raconter des histoires) lui confère une agentivité propre (Sciarrino 2011 : 57-63). Les traces de cette situation sociale se retrouvent également dans les textes biographiques. L'exemple de Térence est parlant : les biographies conservées de ce dernier insistent sur son rôle de traducteur et d'interface entre les mondes grecs et latins, puisqu'elles nous racontent que le poète serait mort dans un naufrage alors qu'il revenait d'Athènes avec une cargaison de nouvelles pièces de Ménandre jamais encore présentées en latin sur les scènes romaines³⁴. Mais la même tradition biographique pose aussi la question de l'implication des élites romaines (en l'occurrence, le cercle des Scipions) dans son activité poétique. Nous apprenons en effet que Térence avait été accusé de plagiat, dans la mesure où l'on suspectait que son patron, Aemilianus, aurait écrit les pièces lui-même – une accusation que Térence se garda bien de réfuter, profitant plutôt de la proximité avec un membre éminent de la vie politique romaine que supposait une telle accusation pour se mettre en valeur. Les anecdotes concernant son implication érotique avec ses patrons suggèrent encore que la proximité avec les élites politiques, et le contrôle social que celles-ci étaient susceptibles d'exercer sur le poète, étaient au moins aussi importants dans cette phase de la littérature latine qu'une exagérée admiration des Romains envers la tradition littéraire grecque (Sciarrino 2011 : 63-70).

Cette nouvelle perspective sur les origines de la littérature latine nous encourage à envisager le rôle majeur que la traduction du grec a joué dans son développement comme un choix des Romains, dû aux conditions culturelles et politiques propres à leur nouvel empire, plutôt qu'à une conséquence mécanique de leur situation culturelle à l'époque (leur prétendue infériorité ou sentiment d'infériorité). Pour renvoyer une dernière fois au livre d'Habinek : « For the Romans, Greek culture, like the Greek population and Greek material wealth, was a colonial resource to be exploited and expropriated ; to the extent that Greek culture was admired, it was as much for its

34 Suétone, *Poet.* 11, 81-82.

potential to augment Roman power as for any immanent qualities or characteristics. »
(Habinek 1998 : 34)

En concentrant l'analyse sur les exigences de la culture cible et les raisons qui ont poussé à la traduction, nous pouvons également comprendre les ambivalences des auteurs latins vis-à-vis de la culture grecque – car il est bien connu que l'admiration des Romains n'a jamais été dénuée d'ambiguïté. Précisément parce qu'il existait un lien entre la littérature traduite et l'identité culturelle de l'élite romaine, la culture grecque n'a jamais été transférée à Rome intégralement et sans tri. En 45 av. J.-C., Cicéron pouvait encore faire usage des moqueries du poète Lucilius, écrites plus d'un siècle plus tôt, à l'encontre de Titus Albucius, qui s'était, à Athènes, excessivement hellénisé au point d'en perdre sa romanité (*Fin.* 1, 9 = Lucilius, frg. 88-94 Marx). Pendant toute la période romaine, il existe une bonne et une mauvaise manière de s'helléniser ; un excès d'hellénisme qui est une menace pour l'identité du romain cultivé. C'est alors la métaphore de la contagion qui est employée pour définir ce risque inhérent à la traduction, comme on le voit dans un fragment de Caton conservé par Pliny l'Ancien :

Dicam de istis Graecis suo loco, M. fili, quid Athenis exquisitum habeam et quod bonum sit illorum litteras inspicere, non perdiscere. uincam nequissimum et indocile genus illorum, et hoc puta uatem dixisse : quandoque ista gens suas litteras dabit, omnia conrumpet, tum etiam magis, si medicos suos hoc mittet.
(Caton, *Ad Marcum Filium* frg. 1 Sblendorio-Cugusi = Pliny, *Nat.* 29, 14)

« Je dirai, à propos de ces Grecs, en l'endroit approprié, ce que j'ai découvert à Athènes et le bien que l'on peut tirer en parcourant leur littérature, mais non en l'apprenant par cœur. Je te persuaderai qu'il s'agit d'un peuple sans valeur et rétif, et prends ces mots comme ceux d'un prophète : quand cette nation offre sa littérature, elle corrompt tout, et d'autant plus, quand elle envoie ici ses médecins. » (Trad. d'après Young (2014))

Young insiste sur cette métaphore traductologique de la contagion (*conrumpet*). Si les Romains présentaient souvent, comme nous l'avons vu, leur maniement de la littérature grecque comme une forme d'appropriation victorieuse, cette vision des rapports entre leur monde et la Grèce était simultanément hantée par la perspective d'un inversement de ce rapport de pouvoir, qui s'exprime sous la forme de la peur « that an overly-eager handling of Greek texts might result in a kind of intellectual contagion » (Young (2014 : 25)). Le texte traduit, ou les agents du transfert interculturel, dans ce cas les médecins,

sont alors vus comme des menaces qui, sous l'aspect de la haute culture, viendraient infecter le monde romain. La tâche de l'auteur romain est alors de savoir proposer (et, dans le cas présent, inculquer à la génération suivante), un maniement de la culture grecque qui permette d'en tirer avantage sans s'exposer au risque de contagion ; la version catonienne consiste à suggérer une lecture superficielle (*inspicere*) qui n'imprime pas jusque dans le corps du jeune romain le savoir grec, comme un apprentissage complet (*perdiscere*) le pourrait.

Je suggère que cette préoccupation catonienne n'est propre ni à un hypothétique anti-hellénisme de ce dernier, ni à la période d'émergence de la prose romaine ; les traducteurs romains qui succèdent au Censeur se soucient constamment de tracer la ligne entre la bonne et mauvaise approche des textes grecs. Cette ligne n'est certes pas la même chez Caton et chez Cicéron par exemple, (ce dernier soutenant qu'une activité grecque, la philosophie, doit être pratiquée intensivement (*Tusc.* 2, 1), et non en petites doses, comme Caton le voudrait) mais elle continue néanmoins d'être tracée. Cette tension, qui détermine autant la manière de traduire que le choix de la matière traduite, persistera au moins jusqu'à Sénèque, dont elle oriente les choix traductifs, comme j'aurai l'occasion de le montrer³⁵.

1.4. Le cas de la poésie

Possanza, dans l'introduction à son étude des traductions latines, par Cicéron et Germanicus, des *Phénomènes* d'Aratée, a produit la description critique la plus utile et détaillée de la « poésie romaine de la traduction ». Selon lui, les caractéristiques générales de la traduction poétique à Rome sont fixées dès ses origines, avec l'*Odisse* de Livius Andronicus, et ne changent pas fondamentalement par la suite. Elles sont au nombre de cinq³⁶. La traduction poétique romaine est :

1. « subjective and innovative rather than objective and reproductive ». L'idée selon laquelle la tâche du traducteur est de s'effacer devant le texte source, de manière à ne pas troubler sa transmission par l'interposition de sa propre subjectivité, semble avoir été inconnue à Rome³⁷. Au contraire, le traducteur poète à Rome traduit à partir de sa propre subjectivité et de son contexte

35 FRANK (2004) met bien en valeur cette tension, bien qu'il emploie, pour désigner les expressions de rejets et de mise à distance de la culture grecque, le terme de « manœuvres émancipatoires » qui continue de s'appuyer, à tort selon nous, sur le modèle d'une Rome « subjuguée » par la culture grecque.

36 POSSANZA (2004 : 56-64).

littéraire ; il est clair qu'une traduction était avant tout lue comme une œuvre de son traducteur, et que l'on attendait de celui-ci un style propre. Ainsi, à chaque fois que les originaux grecs nous permettent une comparaison, on remarque que les traductions latines divergent de leur texte source « to a degree that is unthinkable to the modern reader » (Possanza (2004 : 57)). Un exemple bien connu est celui du poème 51 de Catulle, une traduction du frg. 31 de Sappho³⁸. Le premier vers du poème 51 est une traduction particulièrement proche de son original : chaque terme grec trouve son équivalent latin, et la métrique lyrique est également conservée (une innovation catulienne, dans la mesure où la métrique grecque était jusqu'ici restée marginale dans les entreprises de traduction poétique romaines)³⁹. Le poète romain rend ainsi claire la source qu'il utilise ; au vers 8, le vocatif *Lesbia*, qui renvoie métapoétiquement à la poétesse de Lesbos, rend encore plus évident que le poème latin doit son existence à la traduction. Il est impossible, cependant, d'interpréter le poème 51 comme une simple reproduction du poème grec, dans la mesure où il est intégré dans le corpus catullien, composé en majeure partie de textes originaux. Le vocatif déjà mentionné en est la preuve, car s'il peut être compris comme une référence à Sappho, dans l'économie des poèmes amoureux de Catulle, il renvoie aussi à la maîtresse de ce dernier. Dans le nouveau contexte du « petit livre, plaisant et innovant » (*lepidum nouum libellum*, Catulle 1, 1) de Catulle, les mots de Sappho deviennent donc l'expression de la subjectivité amoureuse du poète romain (et masculin). De plus, le texte latin déjoue rapidement les attentes de son lecteur (surtout moderne) : après la troisième strophe, Catulle abandonne le texte de Sappho et clôt son poème sur une strophe traitant de l'*otium*, qui n'a aucun correspondant grec. Une telle divergence par rapport à l'original, dans un poème se présentant clairement comme une traduction, a longtemps semblé inacceptable aux éditeurs empêtrés dans les conceptions modernes de la traduction, au point qu'ils ont tenté de l'expurger, ou de la déplacer⁴⁰. Il

37 ROBINSON (1992b) soutient que l'injonction à renoncer à sa propre subjectivité pour bien traduire fait partie de la configuration chrétienne et ascétique de la traduction. Celle-ci s'éloigne des conceptions antiques païennes dans la mesure où elle se modèle sur la traduction du texte sacré, qu'il serait hérétique ou blasphématoire d'interpréter ou de transformer.

38 À propos de ce poème, v. KRUCK (2014 : 134-141) ; POLT (2007 : 110 sqq.) et YOUNG (2014).

39 Sappho frg. 31 : φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοισιν/ ἔμμεν' ὄνηρ ; Catulle 51 : *ille mi par esse deo uidetur*.

40 KIDD (1963) reprend l'histoire éditoriale de cette quatrième strophe.

est maintenant communément accepté que les manuscrits ne sont pas fautifs sur ce point, et qui plus est, que cette divergence finale n'est pas incompréhensible, une fois replacée dans le cadre des pratiques romaines de la traduction. Il nous suffira, ici, de noter que le remplacement de la dernière strophe d'une traduction par des vers originaux, s'il devait (et avait pour but de) surprendre le lecteur romain familier du texte grec, n'était certainement pas perçue à l'époque comme une inacceptable trahison ; il s'intégrait dans une tradition remontant à Livius Andronicus, où l'on attendait d'un traducteur qu'il ne s'asservisse pas à son original, mais au contraire qu'il sache le réinterpréter avec brio.

2. « Incorporative ». Il était commun pour les traducteurs-auteurs romains d'incorporer au principal texte qu'ils traduisaient des passages issus d'autres textes grecs, de natures littéraire ou critique. Dans son exploration de l'*Odyssia* de Livius, Mariotti avait déjà noté que cette traduction supposait la connaissance des commentaires critiques du texte homérique produit par les lettrés alexandrins ; certains passages sont donc traduits non pas à partir d'Homère seul, mais des scholies homériques⁴¹. Plusieurs siècles plus tard, Germanicus se sert d'un commentaire astronomique d'Hipparque aux *Phénomènes* d'Aratée pour traduire ce même texte, y compris quand il s'agit de corriger une erreur astronomique de l'auteur original (Possanza (2004 : 58))⁴². Lorsque l'incorporation concerne deux textes littéraires, elle est généralement désignée par le terme *contaminatio*, bien que cet usage du terme résulte surtout d'un contresens moderne sur le sens du verbe *contaminare* dans deux passages de Térence, où le dramaturge répète les critiques que lui ont adressé ses rivaux, dont un certain Luscius Lanuvinus⁴³. Dans le prologue de l'*Andria*, Térence assume avoir transféré dans l'intrigue de cette pièce, tirée de Ménandre, une scène issue d'une autre pièce du même auteur, *Perinthia*. Il a pour cela été critiqué par ses rivaux, qui l'ont accusé de souiller ainsi les pièces grecques (*An. 16 : An. 16 contaminari non decere fabulas*) ; la critique est reproduite dans le prologue de l'*Heautotimoroumenos* (*Hau. 19-20. Multas contaminasse Graecas, dum facit / paucas Latinas*). L'existence de critiques contemporaines à Térence

41 MARIOTTI (1952 : 28-29, à propos du frg. 14).

42 v. aussi TAUB (2010).

43 Sur lequel v. GRIMAL (1970).

peut laisser penser que la pratique « incorporative » de la traduction était en fait peu courante à Rome. Cependant, Goldberg note avec raison que nous ne devrions pas interpréter le passage comme un débat de nature esthétique, mais plutôt pratique ou « opérationnel » (Goldberg (1986 : 91-97))⁴⁴. Les critiques de Térence ne lui reprochent pas d'avoir rendu la pièce de Ménandre moins bonne en la modifiant, ou de manquer de fidélité à l'égard de son modèle ; ils lui reprochent d'avoir utilisé deux pièces pour en faire une seule, et ainsi d'avoir diminué le nombre de pièces grecques disponibles pour ses successeurs – une préoccupation qui pouvait être sérieuse, si l'on admet que les pièces grecques utilisables par les dramaturges étaient en nombre limité, et décroissant⁴⁵. De plus, Térence se défend de l'accusation de *contaminatio* en arguant que Plaute, Naevius et Ennius avaient utilisé la même technique littéraire ; il s'inscrit dans la lignée de ces libres adaptateurs plutôt que dans la scrupulosité philologique de ses critiques (*qui quom hunc accusant, Naeuium Plautum Ennium/ accusant quos hic noster auctores habet,/ quorum aemulari exoptat negligentiam/ potius quam istorum obscuram diligentiam*, An. 18-21, v. Kujore (1974)). Dès les premiers temps de la traduction latine, l'incorporation ou l'interpolation, l'usage de sources plurielles, semble avoir été établi.

3. « Assimilative rather than preservative ». Les textes grecs traduits sont adaptés à leur nouvelle ambiance culturelle, romaine. Cette « assimilation » a été depuis longtemps identifiée par les chercheur-es en études de traductions comme un phénomène fréquent, surtout dans le contexte anglophone ou francophone moderne ; je parlerai à ce propos de *domestication* (reprenant le terme à Berman (1985) et Venuti (1995)) ou, dans le contexte de cette étude, de *romanisation*. La manière la plus simple de décrire cette pratique traductive, qui sera détaillée plus bas, est de dire qu'elle consiste à adopter pour la traduction des textes un style préservant l'illusion que le texte a été écrit dans la langue cible, en éliminant les aspects

44 Une interprétation confirmée par le fait que *contaminare* ne fait pas partie du lexique de la critique littéraire latine ; le terme ne doit pas être compris au sens de « mêler », ni même de « souiller par un mélange », mais au sens de « souiller » (MONDIN (2006)). Le commentateur tardif de Térence, Donat, bien qu'il reconnaisse que le sens de « mélanger, interpoler » soit présent en contexte, note que le sens initial de *contaminare* est « Toucher quelque chose avec des mains pleines de boue » (*proprie est manibus luto plenis aliquid attingere*, ad And. 16, v. GOLDBERG (1986 : 94)).

45 v. aussi BETTINI (2012) ; l'hypothèse d'une rareté des modèles grecques disponibles est corroborée par l'anecdote déjà mentionnée sur la mort de Térence.

du texte source qui « résistent » à la traduction, parce qu'ils ne trouvent pas d'équivalent direct dans la culture cible. La domestication peut porter sur tous les aspects de la traduction : les formes métriques, les genres littéraires, les noms propres, les théonymes, les éléments du lexique, ou le style. L'*Odusia* de Livius nous fournit ici aussi plusieurs exemples pertinents. Livius traduit ainsi les théonymes grecs en les remplaçant par les noms de divinités latines : dès le premier vers, la Μοῦσα homérique devient la *Camena*, divinité romaine associée à une source près de la Porta Capena (frg. 1 Mariotti) ; de même « Dame Héra » (πότνια Ἥρη) devient *sancta puer Saturni filia regina* (frg 8 Mariotti), et Hermès devient *Mercurius* (frg. 13 Mariotti). La romanisation opérée par Livius touche aussi à la forme du vers, puisque ce dernier a employé le vers saturnien, propre à la culture italique de l'époque, plutôt qu'une version latine (inexistante à cette époque) du mètre dactylique ; elle touche également à certaines formulations trop ancrées dans le contexte homérique de l'époque, et que le traducteur n'a pas souhaité rendre de manière littérale, comme l'expression ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων (« quel mot s'est échappé de l'enclos de tes dents ? », *Od.* 1, 64), que Livius traduit par *quid uerbi ex tuo ore supra fugit ?* (« quel mot s'est envolé de ta bouche ? », frg. 2 Mariotti)⁴⁶. Bien sûr, la domestication n'est pas un phénomène inévitable et absolu dans la traduction poétique romaine, mais plutôt une tendance dominante, qu'un traducteur pouvait choisir d'abandonner à certains moments spécifiques. Le titre de Livius lui-même présente la tendance opposée (que j'appellerai, suivant Berman, *dépaysement*) en reprenant le nom grec de son héros principal, plutôt que son nom latin (*Ulixes*). Similairement, il est bien connu qu'Ennius a construit une bonne partie de son originalité poétique en refusant certains aspects de la domestication livienne, et en proposant par là même une poésie plus hellénisée. Son choix de transférer en latin le nom des Muses le confirme, comme son choix de renoncer au Saturnien pour adapter plutôt à la langue latine l'hexamètre dactylique.

46 Pour une discussion synthétique de la traduction de Livius Andronicus, POSSANZA (2004 : 46-56) ; il revient à LEO (1913) et FRAENKEL (1931) d'avoir écrit les premières études descriptives de la technique traductive de Livius ; MARIOTTI (1952) reste une analyse fondamentale ; sur *Camena* en particulier, WASZINK (1956) et FLORES (1995) ; sur leur disparition, à partir d'Ennius, au profit des Muses, MEUNIER (2014).

4. « Variation in mode ». Les auteurs romains avaient à leur disposition plusieurs manières de traduire, et les utilisaient selon leurs besoins et avec une certaine versatilité. L'idée qu'une traduction doit obéir à des principes généraux, appliqués de manière homogène sur la traduction d'une même œuvre, ne semble pas avoir été très présente à leur esprit ; au contraire, leurs traductions peuvent prendre de grandes libertés, comme la suppression ou l'ajout de passages entiers, et en même temps se révéler, par moments, particulièrement fidèles et proches du mot à mot. Le poème de Catulle mentionnés plus haut nous a donné un bon exemple de cette variation des modes traductifs, puisque le même texte de seulement seize vers comprend une traduction très fidèle (le premier vers) et une divergence majeure avec le texte source (la dernière strophe)⁴⁷.
5. Enfin, le traducteur-auteur romain assume et inscrit sa présence dans le texte cible en commentant sa traduction ou en citant des termes en grec. Le lien entre le texte grec et sa version latine se trouve souvent mis en valeur par la citation d'un mot en grec, associé à sa traduction. On en trouve plusieurs exemples dès Ennius, tels que : *uento, quem perhibent Graium genus aera lingua* (frg 130 Sk.). Ce type de passage a pour effet de rappeler que le texte est une traduction (ou en tout cas qu'un de ses mots est issu de la culture grecque), et met en valeur les choix effectués par le traducteur. Ces « notes de traduction » fournissent un point d'entrée privilégié pour étudier certains textes latins en tant que traductions ; pour l'instant, il suffit de retenir que ce type d'expression métalinguistique, utilisée de manière régulière d'Ennius à Aulu-Gelle et dans tous les genres littéraires, rappelle la qualité de traduction du texte et en même temps peut offrir au traducteur l'occasion de se mettre en valeur en tant que tel. La réflexivité propre à la traduction romaine peut prendre des formes plus discrètes : lorsque Catulle, pour revenir une dernière fois à sa traduction de Sappho, introduit le terme *Lesbia* dans son poème, il laisse à entendre que la poème est une traduction de la poétesse de Lesbos, et que cet aspect du poème est important.

47 POLT (2007) met en valeur la diversité des méthodes de traduction auxquelles pouvaient avoir recours les auteurs latins.

Ces cinq points nous permettent de mesurer toute la distance qui existe entre la manière romaine de traduire et ce que l'on entend, aujourd'hui, par traduction ; elle nous permet également de saisir de manière consistante l'*horizon traductif* de Sénèque, la manière de lire et d'écrire des traductions que celui-ci devait avoir apprise et intériorisée, les modèles auxquels il pouvait penser, les types d'expression métalinguistique qu'il avait à sa disposition. Bien sûr, les textes de Sénèque auxquels nous nous intéressons ne sont pas des textes poétiques, et Livius Andronicus n'est pas leur ancêtre le plus évident ; on pense cependant pouvoir montrer que la liberté générale qui caractérise les traductions poétiques romaines oriente également la traduction philosophique. Nous pouvons maintenant resserrer la focale et nous concentrer sur l'horizon traductif plus proprement philosophique de Sénèque.

1.5. La traduction philosophique

1.5.1. Une description critique de la traduction philosophique romaine⁴⁸

Nous avons pu surprendre en accordant tant de pages à la traduction poétique latine dans une étude consacrée aux œuvres en prose d'un philosophe. Notre but n'était pas seulement de montrer la nécessaire problématisation de la traduction opérée par ces études, mais aussi de suggérer que les pratiques traductives des poètes et des philosophes n'étaient pas, à Rome, fondamentalement différentes, en tout cas pas autant que notre traductologie moderne nous le laisserait penser. Cette unité des pratiques traductives tient bien sûr au fait que philosophes et poètes étaient les mêmes personnes – Lucrèce, Cicéron et Sénèque ont tous écrit des œuvres en vers, et dans le cas du premier l'œuvre philosophique et l'œuvre épique est la même. Mais plus profondément, il faut envisager que les frontières génériques (philosophie ou poésie) qui orientent les méthodes de traduction n'étaient pas aussi étanches dans l'Antiquité qu'aujourd'hui. Dans une perspective inspirée de la traductologie romantique allemande, Ricoeur distingue ainsi la sphère de la traduction poétique et celle de la traduction philosophique : « La poésie offrait en effet la difficulté majeure de l'union inséparable du sens et de la sonorité, du signifié et du signifiant. Mais la traduction des œuvres philosophiques [...] révèle des difficultés d'un autre ordre et, en un sens, aussi intraitables, dans la mesure où elle surgit au plan même du découpage des champs sémantiques qui s'avèrent non exactement superposables d'une langue à l'autre. Et la

48 v. TRAINA (1970 et 1989), LÉVY (1998), REINHARDT (2013), FUHRER (2012).

difficulté est à son comble avec les maîtres-mots, les *Grundwörter*, que le traducteur s'impose parfois à tort de traduire mot à mot, le même mot recevant un équivalent fixe dans la langue d'arrivée. » (Ricoeur (2004 : 12))

Une telle distinction mérite avant tout d'être *historisée*. À partir de quand peut-on identifier un discours théorique, ou une méthode concrète de traduction, qui institue cette différence ? Après Sénèque, sûrement – nous verrons dans le chapitre 3 que celui-ci calque sa traduction des sentences en prose d'Épicure sur le rythme des vers des mimes romains, suggérant par là que l'appartenance générique n'était pas un facteur dominant dans ses choix traductifs. Plus précisément, Watier (2019 : 2-3) suggère que c'est chez Boèce seulement que l'on peut trouver une distinction entre deux méthodes de traduction, l'une applicable à la philosophie, l'autre à la rhétorique :

Secundus hic arreptae expositionis labor nostrae seriem translationis expediet, in qua quidem uereor ne subierim fidi interpretis culpam, cum uerbum uerbo expressum comparatumque reddiderim. Cuius incepti ratio est, quod in scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta ueritas exprimenda est. (Boèce, In Isagogen Porphyrii, Editio Secunda, p. 135 Brandt)

« Ce second commentaire clarifiera le développement de notre traduction, dans laquelle je redoute d'avoir succombé à la faute du traducteur scrupuleux, puisque j'ai restitué le mot pour le mot afin de conserver la teneur et les proportions de l'original. La raison en est que dans ces écrits où c'est la connaissance des choses qui est recherchée, ce n'est pas le charme brillant du discours, mais la vérité inaltérable qui doit être exprimée. » (Trad. WATIER (2019:3))

Boèce reprend ici l'expression célèbre d'Horace, *fidus interpretis*. Alors pourtant que dans la tradition antérieure cette expression représentait, comme nous l'avons dit, un repoussoir, Boèce la revendique ici, mais pour un seul type de texte, les œuvres philosophiques. Parce que textes oratoires et philosophiques n'ont pas le même but (les premiers cherchant le charme, les seconds la vérité seule), la méthode de traduction employée pour chacune ne doit pas être la même non plus. « La traduction des œuvres philosophiques se constitue donc en opposition à une pratique plus libérale que l'on pourra réserver à des textes de moindre "teneur". Par là se déploie en creux une classification générique entre les textes philosophiques soumis à l'exigence de vérité et les œuvres oratoires qui échappent implicitement à l'ordre du vrai, justifiant que l'on

traduise littéralement les œuvres philosophiques, sans rien y ajouter ou ni retrancher, quand les œuvres d'éloquence pourront être plus librement adaptées et agrémentés d'ornements supplémentaires puisque leur particularité réside dans le charme du discours et non dans la rigueur du développement. » (Watier (2019 :3))

Une telle opposition générique, entraînant une distinction traductologique, ne semble pas avoir été dominante à l'époque qui nous intéresse. Pour confirmer ce point, on reprendra, au risque d'être quelque peu schématique, les cinq caractéristiques de la traduction poétique latine identifiées par Possanza, et on montrera que les philosophes traduisaient globalement selon la même technique.

1. *Traduction subjective et innovante.* Le choix du vers épique par Lucrèce pour illustrer en latin une philosophie notoirement dédaigneuse de l'art poétique suffit à montrer le degré d'innovation que s'accordaient les auteurs romains ; même un trait fondamental des œuvres originales, le choix de la prose, pouvait être abandonné au cours de l'entreprise de réécriture en latin. Une expression particulièrement explicite de la manière dont un traducteur romain considérait l'imposition de sa subjectivité sur le texte source comme fondamentale se trouve chez Cicéron, dans la longue discussion de son propre projet de traduction ouvrant le *De Finibus*.

Quid, si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea quae dicta sunt ab iis quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent cur Graeca anteponant iis quae et splendide dicta sint neque sint conuersa de Graecis? (Fin. 1, 6)

« Allons ! Si je n'accomplis pas la tâche d'un simple traducteur mais que, tout en préservant les propos de ceux que j'approuve, j'y adjoins mon propre goût et une composition qui m'est propre, pourquoi donc préférer l'original grec à un discours brillant, et qui ne soit pas une version latine du grec ? » (Trad. Kany-Turpin (2010) modifiée)

Dans ce prologue, Cicéron défend son projet littéraire en répondant aux objections de ceux qui estiment qu'une traduction philosophique latine est inutile, parce qu'ils préfèrent lire la philosophie directement en grec. Dans un texte antérieur, les *Académiques*, Varron s'était fait le porte-parole de cette objection, arguant que ceux qui lisaient le grec n'avaient pas besoin de

traduction, et que ceux qui ne lisaient pas le grec n'avaient donc de toute façon pas l'éducation nécessaire pour s'intéresser à la philosophie – et n'avaient pas besoin de traductions non plus (*Acad.* 4). Cette objection nous rappelle un fait capital : les lettrés romains étaient tous bilingues, et dans le contexte de ce bilinguisme romain, il était impossible de justifier une traduction simplement par volonté de rendre un texte disponible aux non-hellénophones⁴⁹. D'autres justifications, d'ordre culturel ou littéraire, devaient être trouvées. Dans le *Fin.*, Cicéron remarque qu'un tel dédain des versions latines est rarement manifesté à l'égard des textes littéraires, et que ses contemporains lisent avec plaisir les traductions latines de *Médée* par Ennius, d'*Antiope* par Pacuvius, des *Synéphèbes* par Caecilius Satius, de l'*Andria* par Térence, et même la mauvaise *Électre* d'Atilius (*Fin.* 1, 4-5) : pourquoi alors devrait-on se passer des versions latines de Platon ? Cicéron revendique le droit de traduire des passages d'Aristote et de Platon en suivant étroitement l'ordre de ces textes, ce qu'il fera effectivement, avec sa traduction d'une partie du *Timée* et de passages plus courts insérés dans ses dialogues, comme *Phaedrus* 245c6-246a1, traduit en *Tusc.* 1, 52-54 et *Rep.* 6, 27-28, ou plusieurs passages d'Aristote⁵⁰. Mais il s'empresse d'ajouter que son projet de traduction ne se réduit pas à ces passages traduits à la manière des poètes. Ses versions latines ne seront pas de simples décalques du grec : elles se caractériseront par une réorganisation due à sa propre subjectivité stylistique. Pour Cicéron, « La traduction consiste à recomposer le texte philosophique ; l'ordonnancement des mots et leur réagencement (*nostrum scribendi ordinem*) doivent être le reflet d'une subjectivité à l'œuvre au sein même de la traduction, ainsi que la marque d'un jugement personnel (*iudicium nostrum*) : pour Cicéron traduire demeure une entreprise rhétorique et c'est l'élégance du style autant que la disposition des arguments qui confèrent toute leur force au raisonnement. » (Watier 2019 : 2). Plus loin dans le même prologue, Cicéron, traitant de la possibilité d'intégrer

49 HORSFALL (1979) nuance ce constat, rappelant que les Romains, même les plus lettrés, n'étaient certainement pas bilingues dans tous les dialectes grecs qu'ils pouvaient souhaiter lire, en plus des difficultés propres à la complexité de certains textes. Sur le bilinguisme romain, le texte de référence est ADAMS (2003) ; pour une introduction synthétique, MULLEN (2011) ; DUBUISSON (1992) s'intéresse au bilinguisme romain en fonction de la stratification sociale ; ROCHETTE (1998) est une chronique bibliographique ; sur le vocabulaire latin du bilinguisme, ROCHETTE (2018).

50 WHITE (2015 : appendices A, B et C) pour une liste de ces passages.

dans ses œuvres des passages traduits de Platon ou Aristote, reprend la comparaison avec les poètes :

locos quidem quosdam, si uidebitur, transferam, et maxime ab iis, quos modo nominavi [Platonem aut Aristotelem], cum inciderit, ut id apte fieri possit, ut ab Homero Ennius, Afranius a Menandro solet. (Fin. 1, 7)

« Je transplanterai autant de passages qu'il me plaira – choisis surtout chez les philosophes que je viens de nommer – quand l'occasion se présentera de bien les insérer, comme Ennius le fait souvent pour Homère, et Afranius pour Ménandre. » (Trad. Kany-Turpin (2010) modifiée)

Les textes d'Ennius et d'Afranius n'étaient pas intégralement des traductions ; mais, quand ils le jugeaient bon, ils intégraient dans leur poèmes des passages directement traduits du grec, comme le fera Virgile plus tard. Cicéron adopte la même pratique dans ses œuvres philosophique, intégrant dans ses textes des passages traduits de l'*Apologie* ou du *Phédon* par exemple. On voit ainsi que la comparaison avec les poètes joue chez Cicéron un double rôle : elle lui sert de justification de son projet de traduction (si on lit des traductions poétiques, on lira aussi des traductions philosophiques), mais elles lui servent également de modèle littéraire : il fait sienne la subjectivité et la recomposition qui caractérisaient la tradition poétique romaine.

Le *Timée* cicéronien semble être, à première vue, le texte le plus fidèlement traduit par cet auteur. Une lecture plus attentive révèle cependant rapidement que l'Arpinate était soucieux d'imposer au texte platonicien son *ordo scribendi*, son agencement propre. Non seulement il n'a traduit qu'une partie du *Timée* (un passage où Socrate parle en continu), mais il a intégré ce passage dans une structure dialogique nouvelle. La traduction du *Timée* est en effet prononcée par Publius Nigidius Figulus, un philosophe contemporain de Cicéron, à l'origine d'une renaissance pythagoricienne en Italie. Le prologue du texte nous indique de plus que, dans son projet initial (car le dialogue n'a jamais été achevé), le philosophe aristotélicien Cratippe devait répondre à Nigidius Figulus, probablement en récitant à son tour une traduction d'Aristote⁵¹. Ainsi, Cicéron a combiné plusieurs textes originaux au sein d'un même dialogue, les a

51 SEDLEY (2013).

transférés dans un contexte dialogique contemporain, et les a organisés selon un *ordo scribendi* qu'il affectionnait, la *disputatio in utramque partem*, héritée de la Nouvelle Académie.

2. *Traduction incorporative*. Il semble avoir été rare pour un philosophe romain de se limiter à une seule source ; de fait, si Sedley (1998) a raison de voir en Lucrèce un « fondamentaliste » intéressé seulement par les textes d'Épicure et complètement ignorant des développements philosophiques ultérieurs, alors il semble avoir été l'exception plutôt que la règle. Les philosophes romains, lorsqu'ils traitent d'une question, font généralement appel à de multiples sources, et il est fréquent que la traduction d'un auteur soit orientée par les commentaires écrits entre temps. Reprenant l'exemple du *Timée* cicéronien, il a été montré que les choix de traduction montraient l'influence de plusieurs développements philosophiques postérieurs à Platon. Hoenig (2013) soutient ainsi que la traduction de l'expression εἰκὼς λόγος, qui désigne le type de discours auquel se livre Socrate dans le *Timée*, par *ueri simile* est une réinterprétation néoacadémicienne du texte. En effet, l'expression *ueri simile* se retrouve dans les traités philosophiques de Cicéron, où elle désigne l'approbation mesurée et incertaine que le sceptique peut accorder à certaines représentations, sans pour autant abandonner son refus d'une épistémologie dogmatique – dans ces traités, le terme traduit non pas εἰκὼς, mais les mots πιθανόν ou εὐλογον, notions issues des controverses entre la nouvelle Académie d'Arcésilas et Carnéade et l'école stoïcienne. De même que Livius avait approché le texte d'Homère à partir des commentaires issus de l'érudition alexandrine, Cicéron approche le texte platonicien à partir de l'évolution sceptique que l'Académie avait traversée depuis son fondateur. Et ce n'est pas tout : White (2015 : 283-311) a suggéré que Cicéron avait adapté le texte non seulement à ses convictions sceptiques mais aussi aux convictions néopythagoriciennes de Nigidius Figulus, qui prononce la traduction dans la fiction dialogique. La traduction du *Timée* par Cicéron ne témoigne pas alors simplement d'une lecture romaine de ce dernier, mais d'un éclairage philosophique spécifique, inscrivant une perspective précise dans la traduction ; cette perspective est obtenue par l'*incorporation* dans la traduction d'éléments extérieurs au texte-source.

3. *Traduction assimilative/ domestiquante.* L’imaginaire de la conquête et du pillage que nous avons déjà identifié chez Cicéron (*Tusc.* 2, 5-6) montre bien cet aspect de la traduction cicéronienne ; celui-ci assume que son but n’est pas d’établir un dialogue avec la culture grecque, mais de l’approprier au point de pouvoir, finalement, s’en passer. La forme du dialogue adoptée par l’Arpinate est sur ce point claire : les dialogues cicéroniens sont des univers exclusivement romains, faisant intervenir des membres de l’élite, comme Varron, Brutus, ou des figures historiques comme Laelius, Caton et Scipion ; les philosophes grecs, s’ils sont constamment mentionnés, n’apparaissent jamais « en chair et en os » ; leur parole n’existe qu’à travers le filtre de personnages représentatifs de ce que la culture romaine a de meilleur⁵².
4. *Variation des modes traductifs.* Les philosophes romains avaient à leur disposition des techniques de traduction plus ou moins littérales, et ils pouvaient les employer au sein d’une même œuvre selon leurs besoins argumentatifs. Chez Cicéron par exemple (et, nous le verrons, chez Sénèque), le choix d’une méthode de traduction particulièrement littérale est provoqué par le désir de prouver qu’il a lu dans le texte les opinions d’un philosophe qu’on pourrait le soupçonner de déformer : ainsi il respecte la lettre des citations choisies d’Épicure, prouvant ainsi que ses virulentes critiques sont de bonne foi – et montrant, ou amplifiant par là même le style notoirement maladroit du philosophe hédoniste. Au contraire, ses traductions d’auteurs qu’il approuve, comme Platon, sont plus libres, au sens où Cicéron se soucie alors de donner à ses citations une beauté oratoire familière aux lecteurs romains⁵³. Pas plus d’homogénéité donc, dans les techniques de traductions d’un Cicéron que d’un Catulle.
5. *Inscription du traducteur dans le texte.* Les philosophes romains ne sont pas plus coutumiers de l’« invisibilité du traducteur » que les poètes. Cicéron s’exprime en son nom propre dans ses prologues, et se présente parfois comme un des interlocuteurs de ses dialogues ; Lucrèce institue une relation pédagogique entre sa *persona* littéraire et un noble romain, Memmius ; et Sénèque fait de même avec Lucilius et d’autres de ses *amici*. Dans le détail des textes, le travail même du traducteur est mis en valeur par des discussions lexicales, ou même des

52 Sur le projet cicéronien, v. ZETZEL (2003), GILDENHARD (2007) et BARAZ (2012).

53 TRAGLIA (1971), WHITE (2015) ; je développe dans le chp. 2.

commentaires sur la méthode de traduction employée, que nous aurons l'occasion de détailler par la suite. Pour l'instant, un simple exemple suffira :

si enim Zenoni licuit, cum rem aliquam inuenisset inusitatam, inauditum quoque ei rei nomen inponere, cur non liceat Catoni? nec tamen exprimi uerbum e uerbo necesse erit, ut interpretes indiserti solent, cum sit uerbum, quod idem declaret, magis usitatum. equidem soleo etiam quod uno Graeci, si aliter non possum, idem pluribus uerbis exponere. et tamen puto concedi nobis oportere ut Graeco uerbo utamur, si quando minus occurret Latinum, ne hoc ephippiis et acratophoris potius quam proëgmenis et apoproëgmenis concedatur; quamquam haec quidem praeposita recte et reiecta dicere licebit. (Fin. 3, 15)

« Si, chaque fois qu'il avait quelque idée inusitée, Zénon pouvait lui apposer un nom tout aussi inouï, pourquoi donc Caton n'aurait-il pareille licence ? Il ne sera cependant pas nécessaire de rendre le terme grec par un mot latin calqué sur lui, comme ont coutume de le faire les traducteurs sans éducation, dès lors qu'il existe un mot plus usité pour désigner la même chose. J'ai même l'habitude, quand je ne peux faire autrement, d'exprimer par plusieurs mots ce qui ne demande qu'un mot en grec. Mais je pense que l'on doit nous permettre d'employer le mot grec, si jamais un mot latin ne se présente pas, pour éviter que les *éphippiies* et *acratophores* ne soient plus facilement admises que les *proëgmènes* et *apoproëgmènes* ; il est vrai qu'on pourra parfaitement dire aussi *choses préférées* et *choses rejetées*. » (Trad. Kany-Turpin 2010 modifiée)

Ce texte est riche d'indications sur Cicéron traducteur. Par la voix de son porte-parole du stoïcisme, Caton le Jeune, le philosophe commence par affirmer son droit de faire preuve d'innovation lexicale, en s'accordant sur ce point autant de liberté qu'à l'auteur original, Zénon. Il précise ensuite les méthodes de traduction qu'il emploie dans la traduction du vocabulaire stoïcien : il met de côté la traduction la plus littérale, qu'il associe à des traducteurs incompetents (*interpretes indiserti*), pour préférer l'emploi de mots déjà courants (*usitatum*), mais aussi l'emploi de la périphrase (*pluribus uerbis*) et de l'emprunt (*Graeco uerbo utamur*). La pratique traductive de Cicéron montre ainsi sa réflexivité, inscrite dans le texte lui-même, et non seulement dans les préfaces.

La cadre interprétatif proposé par Possanza et Young permet de saisir la spécificité et la cohérence de la vision romaine de la traduction, que celle-ci soit appliquée à des textes poétiques, philosophiques, ou les deux. Dans un contexte de bilinguisme des élites intellectuelles, où la traduction littéraire présentait peu d'intérêt pratique, la traduction était, au même titre que la littérature originale (dans la mesure où la distinction est pertinente pour l'époque) un terrain d'émulation dans lequel chaque auteur s'efforçait d'imposer sa supériorité, en proposant des projets de traduction supérieurs à ceux de ses contemporains et en essayant de « surpasser sa source », pour reprendre le titre de McElduff (2017). Dans le cadre de la philosophie, cette dynamique d'émulation, où la subjectivité du traducteur peut se développer avec une certaine liberté, dégage un espace de *réinterprétation* des concepts et thèses issues de la philosophie grecque. C'est ce rôle proprement philosophique de la traduction sur lequel nous pouvons maintenant nous pencher.

1.5.2. La traduction comme réinterprétation philosophique

Il est bien connu que les philosophes romains, avant la période chrétienne, n'ont pas développé de système philosophique indépendant de l'héritage que leur avaient laissé leurs prédécesseurs grecs. Les textes mentionnent une seule école philosophique proprement romaine, celle des Sextii, père et fils. La durée de vie de cette secte, dont les positions philosophiques restent incertaines⁵⁴, n'a pas dû excéder ces deux générations : Sextius père était un contemporain de César, et Sénèque, à la fin de sa carrière, nous indique qu'elle avait disparu (*Sextiorum noua et Romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est. (QNat. 7, 32, 2)*).

Ce phénomène ne doit pas nous surprendre outre mesure : il est analogue à la situation des genres littéraires à Rome, tous, à l'exception de la satire, importés de Grèce. Pourtant, il a conduit les chercheur-es à régulièrement négliger l'intérêt de la philosophie romaine. Or l'idée que l'on se fait de la traduction joue un rôle important dans ce dédain : soit que, comme Poncelet, on accuse les difficultés de la traduction des déficiences de la philosophie romaine, soit que, comme la tradition de la

54 v. LANA (1953 et 1992), HADOT I. (2007 et 2016).

Quellenforschung, on s'efforce de rétrotraduire les œuvres romaines pour reconstituer leurs sources grecques perdues⁵⁵.

Au cours des années 1980-90, cependant, l'étude de la philosophie romaine a connu un regain d'intérêt qui a eu pour principal avantage d'en mettre en valeur ses spécificités, et non seulement ses déficits, vis-à-vis de son origine grecque. Si ce renouveau a différents points de départ (entre autres, la mise en valeur convergente, par Hadot I. de la « direction spirituelle », par Hadot P. des « exercices spirituels », et par Foucault du « souci de soi »⁵⁶) son aspect le plus pertinent pour notre étude a été la localisation de l'originalité de la philosophie romaine dans l'acte même de traduire. Nous sommes sur ce point redevable à la démonstration magistrale de C. Lévy portant sur le vocabulaire philosophique de Cicéron, en particulier sur le terme *probabile*⁵⁷.

Lévy suggère que l'origine du concept de « probable », traditionnellement située dans le scepticisme de la Nouvelle Académie, peut en fait être trouvée dans les traductions cicéroniennes de concepts néoacadémiciens. En effet, les académiciens, en bons sceptiques, n'avaient pas proposé de système et s'exprimaient de manière dialectique, reprenant les termes de leurs rivaux, en particulier les stoïciens. Ainsi, alors que les stoïciens objectaient aux académiciens que, s'il n'existait pas de représentation compréhensive, alors aucun assentiment ne pouvait être donné et donc aucune action réalisée, Arcésilas avait répondu que les Stoïciens eux-mêmes reconnaissaient que le sage allait parfois accorder son assentiment à une représentation non-compréhensive, de manière à pouvoir agir dans des circonstances incertaines. Les stoïciens parlaient alors de raisonnement εὔλογος: correct, mais incertain. Ce type de raisonnement, que les stoïciens restreignaient aux situations dans lesquelles il n'y avait pas de représentation compréhensive disponible, devait selon Arcésilas être élargi à l'ensemble de la vie

55 MANSFELD (2009 : 4) définit la *Quellenforschung* ainsi : « the identification, and in as far as possible the reconstruction, of related lost works by means of the identification and comparison of corresponding passages in extant works, or even of extant works as a whole. The results may be pictured by means of a genealogical tree diagram. » La critique la plus connue de cette méthode est BOYANCÉ (1936), v. aussi LÉVY (1994). Pour un exemple relativement récent de cette méthode appliquée à Sénèque, FILLION-LAHILLE (1984). La *Quellenforschung* a pu encombrer la saisie de la spécificité philosophique romaine de deux manières : a/ son but n'est pas de comprendre les textes existants mais de reconstruire les textes perdus, presque toujours grecs ; b/ lorsqu'elle s'efforce de reconstruire des textes grecs à partir de textes latins, elle a intérêt à ignorer la différence introduite par le passage d'une langue à une autre ; la négligence de la créativité traductive devient alors un avantage méthodologique.

56 HADOT I. (1969/ 2014), HADOT P. (1981), FOUCAULT (1984).

57 LÉVY (1992a : 276-290), repris en détail par GOURINAT (2016) ; v. aussi GLUCKER (1995) et POWELL (1995). LÉVY (1992b) pour une vision plus synthétique du vocabulaire cicéronien de la connaissance. Il apparaîtra bientôt que Cicéron fut au cœur du renouveau de l'étude de la philosophie romaine, et que notre propre étude empruntera beaucoup aux innovations méthodologiques développées à la lecture de cet auteur.

humaine, puisqu'il n'existait pas du tout, à ses yeux, de représentation compréhensive. Le successeur d'Arcésilas, Carnéade, confronté au même problème, avait proposé une solution alternative, mais empruntant elle aussi au vocabulaire stoïcien, cette fois *πιθανόν* (« persuasif » ou « convaincant »). Ce terme désignait la particularité d'une représentation qui entraînait l'assentiment, indépendamment du fait qu'elle soit vraie ou fausse. Puisqu'il existe des représentations qui encouragent notre assentiment, soutenait Carnéade, il n'est pas à craindre que le sceptique soit paralysé par son incertitude : il suivra les représentations convaincantes en acceptant qu'elles puissent ne pas refléter la réalité. « Une fois de plus, les Stoïciens étaient donc renvoyés à eux-mêmes et, à vrai dire, la démarche de Carnéade n'était pas sur le fond très différente de celle d'Arcésilas : tous deux voulaient relativiser ce qui pour les Stoïciens relevait de la perfection absolue, en substituant, l'un l'action raisonnable à l'action droite, l'autre la représentation "persuasive" à la représentation "compréhensive" » (Lévy (1992a : 283)).

Cicéron a traduit les deux termes, *εὐλογος* et *πιθανόν*, par le latin *probabile* (ou *veri simile*). Comme le montre bien Lévy, le verbe *probare* est initialement conceptualisé par Cicéron dans ses traités rhétoriques, où il désigne à la fois l'approbation de l'auditeur et la démonstration de l'orateur : « Le *probabile* est donc à la fois ce qui peut être confirmé par une démonstration rigoureuse et ce qui recueille l'assentiment d'un individu ou d'un public déterminés. » (Lévy (1992a : 287)). Le point central est ici que Cicéron a traduit les deux concepts grecs par le même terme : « De ce fait, lorsque Cicéron utilise *probabile* dans ces dialogues, il peut traduire par ce seul mot à la fois *εὐλογον* et *πιθανόν*, abolissant ainsi la différence que nous avons précédemment signalée entre Arcésilas et Carnéade. » (Lévy (1992a : 288)). Or c'est précisément cette unification qui permet à Cicéron de proposer une interprétation originale des critiques sceptiques adressées à l'épistémologie stoïcienne : « En traduisant *εὐλογον* et *πιθανόν* par *probabile*, Cicéron exprimait de manière immédiate son refus d'établir à ce niveau une distinction tranchée entre la croyance et la raison; bien plus, il importait implicitement de sa rhétorique dans sa philosophie ce concept de fréquence, promis à un si riche avenir. En associant *veri simile* à *probabile*, il affirmait une confiance dans la réalité de la vérité, que l'on chercherait en vain dans *εὐλογον* ou dans *πιθανόν*. Alors même qu'il traduisait la pensée d'Arcésilas et de Carnéade, il apportait donc à celle-ci, par le simple choix des termes latins, un éclairage psychologique nouveau et surtout un enracinement ontologique que les scholarques

n'eussent peut-être pas rejeté, mais qu'ils n'avaient pas expressément assumé. » (Lévy (1992a : 288-9)).

De notre point de vue, l'importance de cette démonstration réside dans le fait qu'elle met en valeur non pas tant que Cicéron est un philosophe digne d'attention, mais que c'est en tant que traducteur qu'il a développé ses innovations philosophiques les plus intéressantes. La traduction par *probabile*, qui, parce qu'elle unit deux concepts distincts, pourrait être interprétée comme un contresens ou une simplification abusive, se révèle, une fois la créativité inhérente à la traduction prise au sérieux, une interprétation à la fois fidèle (au sens où elle adhère aux principes généraux du scepticisme des néoacadémiciens) et originale (au sens où elle s'appuie sur l'expérience oratoire de Cicéron pour mettre en lien deux concepts distincts) des controverses hellénistiques autour de la connaissance. L'originalité philosophique romaine, suggère Lévy, est à situer non pas *après* la traduction, mais en son sein.

Ce principe général s'est avéré très fécond dans l'étude des textes cicéroniens. De nombreuses études portant sur tel ou tel aspect des traductions cicéroniennes ont montré sa force heuristique, prouvant à maintes reprises que ces traductions recouvraient toujours une réinterprétation des concepts philosophiques grecs⁵⁸ – pour le dire plus simplement, que l'idéal d'une traduction comme reproduction à l'identique, sans perte ni ajout, ne se retrouvait pas chez l'Arpinate, et que quand bien même elle aurait été possible, elle ne l'aurait pas intéressé.

Ces études, dont nous nous inspirerons régulièrement, fournissent une approche générale qui jusqu'à présent n'a été que peu appliquée aux textes de Sénèque. Bien que cette absence puisse être purement conjoncturelle, il est aussi possible que la réputation de Sénèque d'être arrivé à un moment de l'histoire de la philosophie latine où il lui était possible de « penser en latin »⁵⁹ ait paradoxalement conduit à sous-estimer l'intérêt des passages où il est indubitablement en train de penser d'une langue à l'autre. C'est selon moi un des effets malheureux de la distinction parfois employée entre philosophie de

58 Pour le texte du *Timée*, v. HÖNIG (2013), SEDLEY (2013), LÉVY (2003), RAVAUTE (2022) ; pour la traduction du vocabulaire épicurien, REINHARDT (2005), MCCONNELL (2019) ; sur *prudentia*, AUBERT-BAILLOT (2015) ; sur la *συμπάθεια*, DI MEGLIO (2019) ; sur le vocabulaire de la maladie mentale, KAZANTSIDIS (2013) ; LANDOLFI (1996) sur la *φιλία* épicurienne. WHITE (2015) est l'étude la plus méthodologiquement aboutie ; GLUCKER (2012 et 2015) aborde les expressions métalinguistiques utilisées par Cicéron pour désigner ses traductions ; TRAINA (1971) et MORESCHINI (1979) restent utiles, v. encore PUELMA (1980 et 1986) ; DUBUISSON (1989). POWELL (1995 et 2004) fournit une introduction générale à la question des traductions chez Cicéron, bien qu'il sous-estime régulièrement le rôle philosophique de la traduction. On n'oubliera pas non plus le travail pionnier d'A. Michel : MICHEL (1992) notamment.

59 INWOOD (2008 : 20).

premier ordre (*first-order*) et de second ordre (*secondary*), la première renvoyant à une créativité philosophique relativement autonome (comme un dialogue de Platon), la seconde à une réécriture dépendant étroitement d'un texte philosophique antérieur (comme un commentaire, une traduction, un cours ou un manuel). Si peu d'historiens de la philosophie antique songeraient aujourd'hui à nier la créativité philosophique des commentateurs de Platon et d'Aristote, pourtant, les traducteurs, eux, se voient rarement accorder un tel honneur ; Sénèque en particulier semble mériter le titre de philosophe original à cause des « sporadic passages of original analysis » où il cesse justement de traduire⁶⁰. Pourtant, l'exemple du *probabile* cicéronien, et, on l'espère, les cas semblables qui occuperont les chapitres de ce travail, doivent nous suggérer que c'est souvent par la traduction qu'adviennent les innovations philosophiques. De fait, l'étude historiques des innovations introduites par les traductions successives des concepts centraux – des « maîtres-mots » – de la philosophie grecque (φαντασία, συγκατάθεσις, ιδέα, όρμή, έποχή, άτομος, άπάθεια, άταραξία, πρόνοια, etc.) est un projet fascinant qui a donné naissance il y a quinze ans au *Dictionnaire des Intraduisibles* (Cassin (2004)) – dictionnaire que nos derniers chapitres ont l'espoir de compléter en faisant valoir l'attention que mérite Sénèque.

1.5.3. Le « lexique » philosophique latin

Les Romains n'ont donc pas ignoré le problème de la traduction des « maîtres-mots » dont parlait plus haut Ricoeur – mais il convient de clarifier la manière dont ils traitaient les principaux concepts philosophiques. Il est indéniable que les philosophes romains étaient conscients de la difficulté de développer un lexique permettant d'exprimer des notions techniques propres au langage philosophique grec. Il arrive fréquemment à Cicéron, et parfois à Sénèque, de s'interrompre au cours d'un développement pour déplorer l'absence d'un terme latin, justifier le choix d'une traduction, ou égrener les différentes possibilités (*Fin.* 3, 15, déjà cité, étant un excellent exemple). Ces mêmes

60 L'expression est de TRAPP (2013 : 33) qui s'appuie sur la distinction d'Inwood pour soutenir que « [t]he transition was not made from summarizing and reporting Greek philosophical work in Latin, to the widespread and systematic production in Latin of originative philosophical work at the highest level of sophistication ». Trapp accorde à la pratique du commentaire hellénistique de textes philosophiques le titre de philosophie « de premier ordre », mais se refuse à faire de même pour la pratique de la traduction ; de fait, son article oppose les quelques passages où Sénèque « gives a positive impression of thinking in Latin » et le reste de son œuvre et de la philosophie latine, qui se réduit à du « summarizing », « reporting », et « repackaging » : le mot de « translation » n'est pas mentionné, et les potentialités philosophiques de la traduction sont ainsi obérées.

auteurs étaient également au fait des différentes méthodes permettant de surmonter des problèmes de traduction, qu'il s'agisse du néologisme, de la resémantisation de termes courants ou appartenant à d'autres lexiques techniques, de la périphrase, *etc.* Le grammairien Aulu-Gelle avait même consacré un chapitre entier aux différentes manières de traduire le grec *πολυπραγμοσύνη*, comme nous aurons l'occasion de le voir en détail bientôt. Il est tout aussi indéniable que l'inventivité de ces auteurs a enrichi le latin, et par suite les langues européennes, de nombreux termes indispensables à l'expression d'une pensée philosophique – leur entreprise de création d'une langue philosophique latine étant sur le long terme un incontestable succès⁶¹.

Lorsque nous nous penchons sur les textes de Cicéron, Lucrèce et Sénèque, cependant, il est important de reconsidérer avec prudence les termes de « lexique philosophique », ou « lexique technique ». Souvent, la création d'un lexique philosophique en latin est présentée comme une entreprise commune et collaborative des philosophes romains, réalisée sur plusieurs générations, et visant à l'établissement d'un système de correspondances stable et autant que possible univoque des termes grecs et latins, entreprise qui relèverait de la *Fachsprache*, du langage technique ou spécialisé. Il n'est pas évident, cependant, que les auteurs en question aient accordé la même valeur que nous à la stabilité du lexique, à son univocité (à chaque terme grec, idéalement une seule traduction, en tout cas aussi peu que possible) ou au développement d'un langage spécialisé propre à la philosophie.

Les langues spécialisées existent à Rome, et sont souvent intimement liées à la traduction des traités techniques grecs ; c'est le cas de la médecine, de l'architecture, de l'art militaire, de la botanique, *etc.*⁶². La philosophie, cependant, ne semble pas avoir été considérée comme une technique au même titre que les autres. D'abord à cause de ses ambitions, puisqu'elle est la seule discipline qui prétend régir l'entièreté de la vie ; mais aussi à cause des ambitions littéraires et des positions sociales des auteurs qui en sont les principaux représentants à nos yeux. Les genres littéraires adoptés par les philosophes romains, qu'il s'agisse du dialogue philosophique, de la poésie épique, ou de la correspondance philosophique, sont associés à des codes stylistiques qui limitent l'emploi d'un vocabulaire trop technique : ainsi l'hexamètre de Lucrèce encourage la prolifération des termes imagés plutôt que l'usage répétitif d'un vocabulaire fixe ; et le ton conversationnel des dialogues cicéroniens, s'il permet des clarifications

61 v. POWELL (1995) sur les legs cicéroniens au langage philosophique moderne.

62 BEAUJEU (1949), ANDRÉ (1986), COLEMAN (1986), FLEURY (1990), CALLEBAT (1990, 1997, 2006), DE MEO (2005) ; LANGSLOW (2005) insiste sur les aspects non-lexicaux des langues techniques.

terminologiques d'une grande précision, n'est pas non plus celui d'un traité comme ceux de Vitruve, Celse ou Varron ; dans le cadre d'une correspondance philosophique comme celle de Sénèque, la discussion technique est possible, mais seulement en petite quantité et au prix de considérables précautions oratoires (pour le refus sénèqueien de la technicité, v. Armisen-Marchetti (2010)). Cela est d'autant plus vrai que ces textes s'inscrivent dans le cadre d'échanges littéraires entre membres de la classe supérieure romaine ; or la posture rhétorique associée à la prose aristocratique, dans le cas de Cicéron et Sénèque, repose en partie sur l'exclusion d'un langage spécialisé associé à des professionnels grecs (Habinek (1998 et 2000)). Cet aspect stylistique est important pour nous dans la mesure où la tension entre ces deux positions rhétoriques est fréquemment théâtralisée par Sénèque et fait partie des principes littéraires des *Lettres à Lucilius* (v. chp. 4).

La notion d'entreprise collaborative, sur plusieurs générations, visant à faire du latin une langue philosophique, mérite elle aussi d'être questionnée. En effet, dans la tradition philosophique comme dans le reste de la tradition, le rapport d'un auteur à ses prédécesseurs relève plus souvent de l'émulation : or celle-ci peut se manifester précisément par le refus d'une traduction au profit d'une autre. Un exemple caractéristique est le refus par Cicéron de reprendre le terme *spectrum* de Catus pour traduire l'εἶδωλον d'Epicure (*Fam.* 15, 16, v. McConnell (2019), Nardo (1972)), qui marque son désir de surpasser les *mali uerborum interpretes*, comme il appelle les traducteurs épicuriens venus avant lui en *Fam.* 15, 19, 3. Dans une moindre mesure peut-être, les traductions que Sénèque propose des principaux termes du système stoïcien recourent rarement les versions cicéroniennes.

Enfin, le terme même de lexique, à cause de son double sens (ensemble de termes mais aussi genre littéraire organisant ces termes avec leurs définitions) ainsi que des attentes liées aux langages scientifiques modernes, suggère l'univocité. Plus simplement, on attend du philosophe qu'il associe à chaque concept un seul terme, où à chaque terme grec un seul terme latin, dans un objectif de clarté. La fréquentation des textes anciens, cependant, montre qu'une telle attente est au moins en partie anachronique. Nous démontrerons dans notre second chapitre que Sénèque, quand il traduit ἀπάθεια, ne se soucie pas de trouver au mot un équivalent unique et définitif ; il emploie au contraire une variété de traductions qui illuminent chacune un aspect du concept. Dans l'attente de la démonstration complète, et pour confirmer que cette manière d'écrire n'est pas propre à Sénèque, mais à la philosophie romaine plus

généralement, on prendra deux autres exemples, tirés l'un de Lucrèce, l'autre de Cicéron.

Si le mot grec ἄτομος avait des synonymes dans la prose d'Épicure (par exemple στοιχεῖον), les épicuriens grecs n'avaient pas autant de mots pour désigner ce concept central de leur physique que Lucrèce. Celui-ci utilise en effet un ensemble varié de termes, tels que *materies*, *corpora prima*, *semina rerum*, *genitalia corpora*. Cette diffraction du terme grec en une multiplicité d'images et de mots latins permet d'en éclairer différentes facettes, offrant ainsi un réel avantage pédagogique. « The result is a richly textured vocabulary that manages to express the atoms' manifold roles and aspects: their materiality (*materies*, *corpora*), their primary nature (*primordia*, *corpora prima*) and their ability to give rise to all other bodies (*genitalia*, *semina*). » (Volk (à paraître))⁶³. Incidemment, on notera que c'est le sens premier du terme grec, l'idée d'insécabilité, qui n'est pas traduite par Lucrèce, au contraire de la traduction cicéronienne, *indivuum*. L'établissement d'un seul mot latin fonctionnant en toutes circonstances comme équivalent terminologique du mot grec ne semble pas avoir été le choix stylistique de Lucrèce, qui a préféré utiliser une constellation de mots éclairant les différents aspects du concept épicurien. Ce foisonnement du vocabulaire n'est pas propre à Lucrèce, ou à son choix de la poésie hexamétrique, car on le retrouve également chez Cicéron. Par exemple, ce dernier emploie trois termes latins (*perceptio*, *cognitio*, *comprehensio*) pour traduire le simple κατάληψις. Comme Gourinat (2012 : 46-47) le montre bien, chaque mot latin traduit une partie du sémantisme du mot grec :

- *comprehensio* traduit l'image de la main serrée, métaphore chère à Zénon et à l'origine de son choix de καταλαμβάνω pour désigner la « saisie » exacte d'un objet ;
- *perceptio* est un calque morphologique qui reproduit la forme du mot grec ;
- *cognitio* « enfin traduit plus simplement le sens dans lequel Zénon emploie le terme κατάληψις, autrement dit le sens littéral et non métaphorique que Zénon a donné au terme grec. Cette traduction est néanmoins imprécise, car elle n'indique pas quel type de connaissance est la κατάληψις, alors qu'il est évident qu'il s'agit d'une cognition d'un genre particulier. » (Gourinat (2012 : 47))

63 Pour la démonstration complète, SEDLEY (1999).

Dans ce cas également, le but du traducteur n'est pas d'aboutir à un équivalent unique ; la variation lexicale fonctionne comme autant d'éclairages qui clarifient progressivement, et en fonction du contexte argumentatif, le sens de l'idée traduite. Sénèque, on le verra, ne cherche pas plus que Cicéron et Lucrèce à traduire un mot par un seul autre ; la versatilité de son vocabulaire n'en devra pas moins être interprétée. Les maîtres-mots sont « des condensés de textualité longue où des contextes entiers se reflètent, pour ne rien dire des phénomènes d'intertextualité dissimulés dans la frappe même du mot. Intertextualité qui vaut parfois reprise, transformation, réfutation d'emplois antérieurs par des auteurs relevant de la même tradition de pensée ou de traditions adverses » (Ricoeur 2004 : 12-13)⁶⁴. C'est souvent par la multiplication des traductions que les philosophes romains essayaient de traduire cette épaisseur lexicale.

La configuration propre à la traduction romaine, on espère l'avoir montré, est significativement différente de celle qui est familière à des communautés linguistiques (perçues comme) monolingues depuis l'Europe du XIX^e siècle ; elle exige en conséquence, pour être analysée dans sa spécificité historique, une méthode propre. Dans la seconde partie de cette introduction, nous ferons appel à deux traditions traductologiques pour développer une telle méthode : la théorie moderne des études de traduction, développées à partir de réflexions relativement indépendantes de l'histoire antique, en particulier les travaux de Venuti et Berman, qui ont élaboré des concepts utiles à une interprétation philosophique des traductions antiques, et les études plus historiques portant sur des philosophes antiques, Cicéron le premier, dont les méthodes, appliquées à Sénèque, peuvent se révéler heuristiques.

2. MÉTHODOLOGIE

2.1. Lire les remarques traductologiques de Sénèque

2.1.1. Les notes de traduction : généralités

2.1.1.1. Définition

Commençons immédiatement par deux exemples concernant la même traduction :

NdT 1. *Idem de istis captionibus dico (quo enim nomine potius sophismata **appellem?**) : nec ignorantibus nocent nec scientem iuuant. (Ep. 45, 8)*

64 v. aussi LÉVY (1998).

« Je soutiens la même chose à propos de ces pièges (car par quel autre nom **appellerai**-je les *sophismata*?) : ils ne sont ni nuisibles à l'ignorant ni utiles au savant. »

NdT 2. *Quid uocentur Latine sophismata quaesisti a me. Multi temptauerunt illis nomen inponere, nullum haesit; uidelicet, quia res ipsa non recipiebatur a nobis nec in usu erat, nomini quoque repugnatum est. Aptissimum tamen uidetur mihi quo Cicero usus est : “cauillationes” uocat. (Ep. 111, 1)*

« Tu me demandes comment on **appelle** en latin les *sophismata*. Nombre d'auteurs a tenté de leur donner un nom, mais aucun n'a duré ; de toute évidence, c'est parce que la chose elle-même n'était pas adoptée chez nous ni d'usage courant, que l'on a aussi répugné à lui donner un nom. Il me semble toutefois que le plus adapté est celui que Cicéron a utilisé : il les **appelle** *balivernes*. »

Le terme *captio* est la traduction choisie par Sénèque du grec *σόφισμα*. Cette traduction est faite de manière explicite dans le texte, au moyen d'une incise que l'éditeur moderne a mise entre parenthèses. *Cauillatio* est la traduction que Sénèque attribue à Cicéron, là aussi explicitement. Nicolas (2009), à qui nous reprenons le terme de « note de traduction » (ci-après NdT) les définit au moyen de deux critères : « [...] la NdT [...] doit répondre à deux critères conjoints : elle doit être métalinguistique et comporter au moins un terme autonome ; elle doit comparer le texte-source et le texte-cible. » (p. 66). Une NdT comprend en général :

- le terme latin servant de traduction (ex. *captio*, *cauillatio*) ;
- son original grec (translittéré ou non, par ex. *σόφισμα*) ;
- une locution autonomisante, qui a pour fonction d'isoler l'emploi en mention du mot (en gras dans mes exemples). Il s'agit en général de verbes comme *dico*, *nomino*, *appello*, *uoco*.

Comme le note Nicolas (« au moins un terme »), il peut arriver qu'une NdT ne mentionne que le terme latin ou que le terme grec. Cela peut être le cas lorsque l'auteur refuse de traduire un mot grec, comme c'est le cas dans cette discussion d'un terme technique d'Antipater que Sénèque estime inutile⁶⁵ :

NdT 3. *Facilius quod uolo exprimerem, si Latinum uerbum esset quo ἀνοπαρξία significaretur. Hanc paupertati Antipater adsignat : ego non uideo quid aliud sit*

65 v. aussi Ep. 54, 1.

paupertas quam parui possessio. De isto uidebimus, si quando ualde uacabit, quae sit diuitiarum, quae paupertatis substantia... (Ep. 87, 39-40 = Antipater frg. 54 SVF)

« J’exprimerais plus facilement ce que je veux dire, s’il existait un **mot latin** qui signifiait ἀνπαρξία. Antipater assigne ce mot à la pauvreté ; moi, je ne vois pas ce que la pauvreté peut être, sinon la possession de peu. Mais nous aborderons plus tard le sujet de la nature des richesses et de la pauvreté, si nous avons un jour du loisir en abondance. »

Plus rarement, le mot latin seul apparaît lorsque l’auteur discute de la traduction d’un mot grec, mais sans mentionner celui-ci explicitement :

NdT 4. “*Sic – inquit – sapiens inperturbatus dicitur quomodo apyrina dicuntur non quibus nulla inest duritia granorum sed quibus minor.*” *Falsum est. Non enim deminutionem malorum in bono uiro intellego sed uacationem [...]* (Ep. 85, 5)

« “On **qualifie** le sage d’imperturbé, dit-il, de la même manière que l’on **appelle** des fruits *apyrina* [sans pépins] non pas lorsque les pépins n’ont aucune solidité mais lorsque celle-ci est moindre.” C’est faux. Je ne vois pas chez l’homme de bien une diminution des maux, mais leur absence [...] »

Dans ce passage, la question est celle de la traduction du alpha privatif grec, comme la comparaison avec l’adjectif ἀπύρηνος le montre; pour saisir l’enjeu de cette question linguistique, cependant, le lecteur doit reconstituer le texte grec que traduit *inperturbatus*, à savoir ἀπαθής.

Exceptionnellement, le mot latin seul peut apparaître lorsque l’auteur nous indique que celui-ci n’a pas de traduction en grec. C’est ce que fait Cicéron dans ce passage :

NdT 5. *Hoc uitio cumulata est eruditissima illa Graecorum natio ; itaque quod uim huius mali Graeci non uident, ne nomen quidem ei uitio imposuerunt ; ut enim quaeras omnia, quo modo Graeci ineptum appellent, non reperies. (De Or. 2, 17)*

« La nation grecque, la plus savante, a atteint des sommets dans ce vice ; c’est pourquoi, parce que les Grecs ne voient pas la force de ce mal, ils n’ont pas non plus accordé de nom à ce vice ; tu peux bien chercher partout, comment les Grecs disent *ineptum*, tu ne trouveras pas. »

Le lecteur confronté à une NdT est encouragé, on pourrait dire mécaniquement, à réfléchir au processus de traduction qui lui est ainsi mis sous les yeux. L'évaluation de la qualité de la traduction peut être encouragée par la NdT elle-même, qui comprend ainsi souvent :

- un commentaire qui vient préciser la nature de la traduction. Il s'agit parfois d'un seul terme, comme *recte*, *aptissime*, qui vient confirmer l'adéquation de la traduction à son original (NdT 2 : *aptissimum*) ; ou bien d'une expression suggérant que la traduction est plutôt un pis-aller, comme dans la NdT 1 ; ou encore d'un commentaire plus détaillé, comme celui de la NdT 6.

NdT 6. *Hanc stabilem animi sedem Graeci εὐθυμίαν uocant, de qua Democriti uolumen egregium est, ego tranquillitatem uoco ; nec enim imitari et transferre uerba ad illorum formam necesse est : res ipsa de qua agitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis Graecae uim debet habere, non faciem. (Tranq. 2, 3)*

« Cette assiette stable de l'âme que les Grecs appellent εὐθυμία et à propos de laquelle Démocrite a écrit un volume merveilleux, je l'appelle, moi, *tranquillité*. Nulle obligation, en effet, d'imiter les mots et de les importer en respectant leur forme : c'est la chose dont il s'agit qui doit être marquée d'un nom, et celui-ci doit avoir l'impact de l'appellation grecque, non son visage. »

La comparaison entre texte-source et texte-cible suppose aussi que, dans certains cas, l'auteur donne à voir le texte-source, et ainsi fasse entendre la voix de l'original sans la médiation de la traduction (en général, le temps d'un seul mot). Il faut alors remarquer que la note de traduction joue le rôle « d'indice de polyphonie », selon l'expression de C. Nicolas, en ce qu'elle inscrit dans le texte une voix autre que celle de l'auteur. Cette voix peut être celle d'un auteur individualisé, comme Démocrite (*Tranq.* 2, 3), Platon (*Ep.* 58, 18 : *Propria Platonis supellex est : 'ideas' uocat*), Aristote (*Ep.* 65) ou Posidonius (*Ep.* 95, 65), ou bien simplement la voix des Grecs en général (contrairement à Cicéron, Sénèque rattache rarement un fait de vocabulaire à une école philosophique dans son ensemble, à l'exception de *Ep.* 117, 13). Nicolas note avec raison que la NdT est ainsi un élément de dialogisme, en ce qu'elle inclut dans le texte une voix qui n'est pas celle de l'auteur.

2.1.1.2. Répartition sur le corpus sénéquien

Sur le corpus sénéquien en prose, la première chose à remarquer est que les notes de traduction sont relativement rares, en tout cas si on les compare à la « norme » cicéronienne : on trouve ainsi, approximativement, autant de NdT sur l'ensemble du corpus que dans le seul *De Finibus* de Cicéron. Comme l'appendice 1, qui les liste sur l'ensemble du corpus, permettra de s'en rendre compte, les NdT sont de plus inégalement réparties : absentes du *De Clementia* et du *De Beneficiis*, très rares (une seulement) dans les *Dialogi*, elles sont plus fréquentes dans les *Epistulae* et surtout dans les *Quaestiones Naturales*. Il semble bien s'agir d'un choix stylistique, et non d'un simple accident dû au sujet, comme le suggère la comparaison d'*Ep.* 81, 11, une NdT manifestant les critères de définition mentionnés plus haut (*Hoc aliquis inter illa numerat quae uidemur inopinata omnibus dicere (παράδοξα Graeci uocant)...*) et *Ben.* 2, 31, 1 (*Hoc ex paradoxis Stoicae sectae minime mirabile, ut mea fert opinio, aut incredibile est...*). Si les deux passages traduisent le grec παράδοξον (*inopinatum* dans le premier, *mirabile* et *incredibile* dans le second), le premier met en valeur le fait qu'il s'agit bien d'une traduction au moyen d'une locution autonymisante (*uocant*) renvoyant aux Grecs (*Graeci*) ; le second utilise *paradoxis* comme un emprunt du latin au grec (translittéré, si l'édition Teubner doit être crue), sans l'isoler au moyen d'un terme autonymisant.

Plusieurs hypothèses peuvent expliquer cette disparité, sans que l'état du corpus ne permette clairement de les départager : la plus probable à notre sens est que la présence de NdT serait due à la personnalité du dédicataire commun aux *Lettres* et aux *Questions Naturelles*, Lucilius, que Sénèque estimerait plus compétent, ou plus intéressé, par ces questions que les dédicataires de ses autres textes. Il pourrait cependant s'agir aussi d'une question de sujet : la physique encouragerait Sénèque à faire usage de plus de NdT que les sujets plus éthiques de ses autres textes (cette hypothèse est cohérente avec le fait que les passages les plus éthiques des *QNat.* (le début et la fin des livres) présentent moins de NdT que les doxographies physiques que l'on trouve au cœur des livres ; en revanche elle n'est pas cohérente avec le fait que Sénèque utilise des NdT portant sur des termes éthiques (comme en *Ep.* 9, 1 par exemple) dans les *Lettres*, alors que les mêmes sujets présents dans les dialogues le sont sans référence aux termes grecs) ; enfin, il peut s'agir d'une question de genre littéraire, la correspondance philosophique se prêtant plus à ce type de discussions techniques que

les textes plus politiques comme le *De Clementia* et les *Dialogi* (il n'est cependant pas évident *a priori* que le *De Beneficiis* et les *Quaestiones Naturales* appartiennent à des genres littéraires différents).

2.1.1.3. *État de l'art*

Les NdT ont fait l'objet d'une attention soutenue dans la littérature secondaire ; à juste titre, puisqu'elles représentent les seuls énoncés où Sénèque semble faire retour sur sa pratique traductive. Il est ainsi raisonnable de commencer une étude de la traduction sénéquienne par ces passages. Deux approches semblent avoir été jusqu'ici employées : la première, principalement descriptive, fait l'inventaire des NdT de manière à identifier les procédés langagiers utilisés par Sénèque pour traduire un terme ou un autre (Rochette (2011) est un bon exemple) ; je reprendrai moi-même cette approche dans la section suivante. La seconde approche consiste à interpréter les NdT comme des énoncés sincères de Sénèque à propos des problèmes de traduction qu'il rencontrait et des stratégies qu'il employait pour les résoudre, et ainsi de s'en servir comme autant d'indices nous permettant de mieux comprendre son rapport au latin, au grec, et à la traduction. Il s'agirait, en quelque sorte, de fenêtres ouvertes sur le laboratoire traductif de Sénèque, généralement dissimulé derrière le produit fini ; d'occasions rares mais instructives d'étudier le processus de traduction et non seulement son résultat. Dans cette perspective, il est naturel de chercher à généraliser les informations contenues dans ces NdT, pour en tirer ce que Setaioli appelle des « principes généraux » et McElduff des « théories » de la traduction⁶⁶. Une telle approche se justifie dans la mesure où plusieurs NdT nous viennent accompagnées de commentaires péremptaires qui semblent assener des vérités générales, soit sur l'essence de la langue grecque (v. NdT 2) soit sur la bonne manière de traduire (v. Ndt 6). Ainsi, dans un chapitre intitulé « La natura delle lingue e i principi dalla traduzione dal Greco », Setaioli (1988 : 11-46) utilise les NdT pour établir plusieurs principes généraux de la vision sénéquienne du

66 McELDUFF (2017) et FÖGEN (2005) partagent ce désir de généralisation, mais se fondent sur une seule NdT, les premières lignes d'*Ep.* 58 (aussi considérées par ROBINSON (2014) et BENJAMIN (2014) comme représentatives de la traduction selon Sénèque). Je me concentre ici sur la généralisation de SETAIOLI (1988) parce qu'il prend en compte la plupart des NdT – même s'il accorde lui aussi une importance majeure à *Ep.* 58, 1. Je montrerai dans le chp. 3 que ce passage ne devrait pas être interprété comme la position générale de Sénèque vis-à-vis de la traduction philosophique, mais seulement dans le cadre plus restreint de la traduction du vocabulaire de Platon, dont il est exclusivement question ici (un fait que Setaioli reconnaît dans une note, mais qui n'influence pas son interprétation).

grec et de la traduction philosophique. Le savant italien note avec raison que Sénèque associe des qualités immuables au grec (comme la *subtilitas* et la propension à l'*ineptia*), un point important dont je tirerai les conséquences dans le chapitre 5 ; que Sénèque est conscient non seulement des différences lexicales entre le grec et le latin, comme le montre la NdT2, mais aussi des différences d'ordre syntaxique, notamment en ce qui concerne la formation des mots, comme cette NdT le suggère :

NdT 7. *Coguntur nostri uerba torquere et unam syllabam expetendo interponere quam sermo noster inseri non sinit. Ego illam, si pateris, adiungam. “ Expetendum est – inquiunt – quod bonum est, expetibile quod nobis contingit cum bonum consecuti sumus. Non petitur tamquam bonum, sed petito bono accedit.”* (Ep. 117, 5)

« Les nôtres sont contraints de torturer les mots et d'intercaler dans *expetendo* une syllabe que notre langue ne permet pas d'insérer. Mais, avec ta permission, je l'ajouterai. “Un bien, disent-ils, est *expetendum* ; *expetibile* se dit de ce qui nous advient une fois obtenu le bien. On ne recherche pas ce dernier en qualité de bien, mais il s'ajoute au bien recherché.” »

Sénèque nous y rappelle que les Stoïciens avaient donné des sens différents aux deux formes différentes de l'adjectif verbal du verbe ; une souplesse dans la formation des mots que le latin ne permet pas. Enfin, Setaioli note que certains procédés de traduction semblent meilleurs que d'autres aux yeux de Sénèque : ainsi, comme le commentaire de NdT 6 le suggère, il aurait peu d'intérêt pour la conservation des propriétés formelles d'un mot (sa *forma* ou *facies*), mais se concentrerait principalement sur son sens (*uis*). Il préférerait dès que possible le calque sémantique au calque morphologique.

Une telle approche présente cependant plusieurs inconvénients.

- D'abord, elle tend à négliger, par définition, le rôle qu'une NdT peut jouer dans le contexte immédiat d'une lettre – en particulier, puisque cette approche considère implicitement que Sénèque est sincère dans son identification de problèmes traductifs, elle tend à omettre la possibilité qu'une NdT puisse jouer un rôle argumentatif ;
- Ensuite, le processus de généralisation est rendu difficile par le fait que les différentes NdT de Sénèque sont contradictoires, en particulier dans leur aspect prescriptif (la bonne méthode de traduire). Il est certes facile de comprendre NdT 6 comme un commentaire de portée générale, voire

comme une profession de foi traductologique ; mais ce serait oublier qu'en *Ep.* 9, 4, où Sénèque propose plusieurs traductions du grec ἀπάθεια, il s'efforce de coller autant que possible à la morphologie du mot grec, en particulier son alpha privatif (v. chp. 1). Ces incohérences ne me semblent pas réductibles, et elles doivent selon moi nous encourager à centrer l'analyse non pas sur ce que les NdT pourraient nous dire d'(hypothétiques) « principes généraux » de la traduction, mais plutôt sur leur fonction rhétorique dans le contexte immédiat où elles interviennent.

- Enfin, la généralisation des commentaires traductologiques de Sénèque se justifierait mieux si les NdT de Sénèque avait pour but d'établir une équivalence lexicale qui serait utilisée de manière régulière par la suite. Or c'est plutôt le contraire que l'on observe : lorsque Sénèque propose explicitement, au cours d'une NdT, une traduction, celle-ci est rarement employée par la suite ; lorsque le concept réapparaît, il est exprimé au moyen d'un autre mot qui souvent n'a pas été identifié explicitement comme traduction au moyen d'une NdT. Un tel phénomène s'expliquerait difficilement si les NdT étaient les simples reflets de problèmes traductifs objectifs que Sénèque résolvait sous les yeux du lecteur ; là encore, la *fonction* des NdT mériterait d'être clarifiée.

Dans les pages qui suivent, je propose deux manières de classer les NdT. La première, selon les procédés de traduction explicités par ces notes, a pour objectif de passer en revue les différentes stratégies langagières qu'un auteur pouvait utiliser pour remédier à un problème de traduction particulièrement retors ; elle nous permet également de voir les termes critiques et grammaticaux que les Romains avaient à leur disposition pour décrire, métalinguistiquement, ces stratégies. Il s'agit d'une synthèse, faite purement dans le but d'être opératoire dans le cadre de cette étude, de l'approche descriptive mentionnée plus haut. La seconde a pour but de répondre aux problèmes interprétatifs posés plus haut ; elle interroge les raisons qui peuvent pousser un auteur à insérer une NdT dans son texte. Enfin, je suggérerai que les NdT peuvent être vues comme des indices d'une stratégie de traduction plus globale, comme le dépaysement⁶⁷.

67 Je me suis ici penchée sur les NdT de Cicéron, Lucrèce, et Sénèque exclusivement ; un catalogage et une étude plus globale portant également sur les NdT des auteurs techniques (Pline, Celse, Vitruve), des poètes (Ovide, Virgile, etc.) et des grammairiens (Servius, Donat, Aulu-Gelle) serait d'une grande valeur pour la traductologie latine.

2.1.2. Notes de traduction : classification par procédés de traduction

L'expression « procédé de traduction »⁶⁸ désigne les transformations linguistiques opérées sur le terme ou texte-source pour aboutir au terme ou texte cible ; on distinguera ainsi la traduction d'un terme par l'usage d'une périphrase ou d'un terme simple, d'un emprunt ou d'une traduction *stricto sensu*, l'introduction ou non d'une métaphore dans le texte-cible, *etc.* À proprement parler, les procédés de traduction permettent de décrire les traductions elles-mêmes, et non les NdT ; toute traduction fait usage de procédés de traduction, qu'elle soit mise en valeur par une NdT ou non. Cependant, les NdT sont souvent l'occasion pour les traducteurs romains de clarifier et de justifier le procédé de traduction employé pour traduire un certain terme ; il peut donc être utile de distinguer les NdT selon les procédés qu'elles mettent en avant, lorsque c'est le cas. Ainsi, lorsque Sénèque traduit εὐθυμία par *tranquillitas* (NdT6 : *Tranq.* 2, 3), il justifie cette traduction en affirmant que ce n'est pas le « visage » mais l'« impact » d'un terme qui doit être traduit ; ce qui explique qu'il renonce à rendre en latin la morphologie, en particulier le préfixe, du terme de Démocrite.

La grammaire romaine disposait en effet de termes critiques permettant de décrire différentes manières de traduire un terme donné. L'exemple le plus précis qui nous ait été conservé de cette réflexivité traductologique se trouve chez Aulu-Gelle (6, 16)⁶⁹. Ce chapitre des *Nuits Attiques* est en fait une seule longue NdT portant sur le terme πολυπραγμοσύνη (le titre d'un traité de Plutarque qu'Aulu-Gelle s'efforce de faire comprendre à un romain dépourvu de grec). Au cours de ce chapitre, Aulu-Gelle égrène quatre traductions différentes ; à chaque fois, il détaille le procédé de traduction employé et explique pourquoi il reste malgré tout insatisfait de ses traductions. Le tableau 1 résume le raisonnement et les principaux termes critiques employés⁷⁰.

Comme on le voit, Aulu-Gelle dispose de mots pour opposer clairement la traduction d'un seul mot par un seul autre (*uoce una, singulis uerbis, etc.*) et la traduction par périphrase (*pluribus uerbis, etc.*). Il dispose également d'une expression figée, *uerbum e uerbo*, désignant la traduction d'un terme composé (πολύς + πράγμα)

68 Repris à WHITE (2015), qui parle de *translation procedures*.

69 Aulu-Gelle nous a laissé une masse d'informations sur la perception romaine de la traduction et des différences entre les langues : VARDI (1996 et 2007), STEIMETZ (1992), OCHMANN (2013), BEALL (1997), GAMBERALE (1969), GARCEA (2000, 2003 et 2009), GARCEA-LOMANTO (2004).

70 PISONI (2006). SEELE (1995 : 24-40) examine les procédés de traduction comme je le fais ici, mais part d'un texte de Cicéron (*Fin.* 3, 15, cité plus haut) qui distingue, selon elle, quatre procédés : le calque morphologique (*Übersetzungslehnwort*) ; le calque sémantique (*Bedeutungslehnwort*) ; la périphrase (*Paraphrase*) et l'emprunt (*Exostismus*).

par un terme latin reprenant les éléments individuels et les recombinaison (supposément **multinegotium*, bien que le mot soit considéré comme impossible par le grammairien). Aulu-Gelle se rapproche ainsi de ce que la linguistique moderne appelle calque morphologique, bien que les deux notions (calque morphologique et traduction *uerbum e uerbo*) ne puissent pas être superposées absolument (en effet, Aulu-Gelle ne décrit pas par ce terme *negosiositas*, qui pourtant est aussi un calque morphologique, et inversement Cicéron (*Tusc.* 3, 7) décrit comme *uerbum e uerbo* la traduction de πάθος par *morbus*, qui pourtant relève plus, pour les linguistes modernes, du calque sémantique⁷¹).

Tableau 1. Le vocabulaire des procédés de traduction chez Aulu-Gelle (6, 16)

Texte-source	Traduction	Procédé de traduction (linguistique moderne)	Expressions explicatives d'Aulu-Gelle
πολυπραγμοσύνη	<i>negosiositas</i>	Calque morphologique	
	impossible (<i>ex multitudine et negotio uerbum unum compingerem, sicuti 'multiiuga' dicimus et 'multicolora' et 'multiformia'</i>) * <i>multinegotium</i> (?)	Calque morphologique	<i>Verbum e uerbo</i> <i>uoce una uno nomine</i>
	<i>Ad multas igitur res adgressio earumque omnium rerum actio uaria promiscuaque et non necessaria rerum cuiuscemodi plurimarum et cogitatione et petitione</i>	périphrase	<i>si maxime pluribus eas res uerbis dicamus</i> <i>iuncta oratione</i> <i>plurimis uerbis</i>

Parce que dans l'ensemble le vocabulaire critique romain, tel que conservé, est moins complet que celui de la linguistique moderne, on décrira plutôt les NdT rencontrées au

71 Pour une étude de cette expression chez Cicéron, NICOLAS (2000).

cours de cette étude en employant les termes courants aujourd'hui⁷². La classification employée ici sera ainsi la suivante :

1. *Le refus de traduction*. Lorsque l'auteur utilise un terme grec et nous annonce que celui-ci est intraduisible, ou qu'il ne souhaite pas le traduire. On en trouve un exemple dans la NdT 3 plus haut ; Lucrèce en fournit également un exemple instructif :

NdT 8. *Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian*

quam Grai memorant nec nostra dicere lingua

concedit nobis patrii sermonis egestas [...] (Lucrèce 1, 830-832)

« Maintenant, penchons nous sur les *homéoméries* d'Anaxagore – comme les **appellent** les Grecs, mais la pauvreté de notre langue paternelle ne nous permet pas de l'**exprimer** en notre langue [...] »

2. *L'emprunt*. Le mot grec n'est pas traduit, au sens où un mot latin lui serait substitué, mais l'auteur indique que le mot, pour une raison ou une autre, peut être utilisé tel quel en latin. Une expression courante pour désigner ce procédé est tirée du droit latin : le mot a « reçu le droit de citoyenneté ». Un exemple sénèque est le suivant :

NdT 9. *Per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant.*

Hoc uerbum cum Latini grammatici ciuitate donauerint, ego damnandum non puto, <immo> in ciuitatem suam redigendum. Utar ergo illo non tantum tamquam recepto sed tamquam usitato. (Ep. 120, 4)

« Nous autres stoïciens estimons que le bon et le bien sont compris au moyen de l'analogie. Puisque les grammairiens latins **ont donné droit de cité à ce mot**, j'estime qu'il ne doit pas être condamné, mais plutôt promu à une pleine citoyenneté. Je m'en servirai donc non comme d'un mot toléré, mais comme d'un mot courant. » (trad. d'après Inwood).

L'emprunt est généralement accompagné d'une translittération en alphabet latin. Cette catégorie peut encore être subdivisée selon l'adaptation plus ou moins grande du terme aux flexions de la langue latine : on pourra ainsi distinguer le transfert, lorsque le terme garde ses

⁷² Pour une version moderne des procédés de traduction, v. NEWMARK (1988) ; une classification légèrement différente, mais identique dans ses principes, des NdT des *QNat.* se trouve chez ROCHETTE (2011) ; les NdT de Cicéron ont été exhaustivement étudiées par NICOLAS (2005), avec une brève excursion chez Pline l'Ancien.

flexions grecques, comme c'est le cas d'*analogian* juste au-dessus, de la naturalisation, lorsque le mot est latinisé dans ses désinences aussi⁷³.

3. *Le calque morphologique.* Le mot est décomposé en ses éléments morphologiques de base, qui sont traduits indépendamment en latin, puis recomposés pour former un mot latin, qui parfois est un néologisme de forme, parfois un mot existant déjà. L'exemple classique est *indifferens* = ἀδιάφορον.
4. *Le calque sémantique et la métaphore.* Le calque sémantique consiste à prendre un mot latin qui partage avec le mot grec à traduire une partie de son sémantisme (mais pas le sens qui doit être traduit) et à l'utiliser comme traduction. Il enrichit ainsi le sémantisme d'un mot latin pour y inclure un sens qui existait jusqu'ici seulement en grec. Chez Sénèque, cet enrichissement du sens originel du mot se fait souvent par le biais de la métaphore, comme c'est le cas de la NdT 6.
5. *La périphrase.* C'est ce que l'on trouve chez Aulu-Gelle, comme on l'a vu. Lorsque la traduction d'un mot par un seul autre mot échoue, une périphrase se substitue à cette tentative infructueuse ; la périphrase est généralement présentée comme un pis-aller : c'est le cas dans le chapitre d'Aulu-Gelle, en *Ep.* 9, 2-4, ainsi qu'en *Fin.* 3, 15 (*si aliter non possum*).

Si elle se borne aux procédés de traductions, une analyse des NdT reste limitée ; en effet, si elle décrit bien les opérations linguistiques en jeu et permet de juger la conscience qu'en avait le traducteur, elle n'explique pas *pourquoi* celui-ci a jugé bon d'insérer une NdT à cet endroit du texte, ni de lui donner une forme plutôt qu'une autre.

2.1.3. Notes de traduction : classification par fonctions

Dans l'étude des NdT, il vaut donc la peine de faire un pas en arrière et de se poser la question de la *fonction* que peut remplir un tel procédé métalinguistique. Comme on l'a dit, les chercheur-es considèrent souvent implicitement qu'une NdT a pour but d'établir une équivalence fixe entre un mot grec et un mot latin, surtout quand cette équivalence n'est pas évidente. On part alors du principe que la traduction pourra fonctionner de manière *univoque* : le même terme latin traduira toujours le même terme grec ; et de

73 Catégories empruntées à WHITE (2015), v. plus bas.

manière *autonome* : on n'aura pas besoin de toujours rappeler de quel terme grec le mot latin est la traduction. Les NdT peuvent effectivement jouer un tel rôle : c'est ce que j'appellerai leur fonction *terminologique*. Deux exemples particulièrement clairs peuvent être cités, de Cicéron :

NdT 10. *quam ille φαντασίαν, nos uisum **appellemus** licet, et teramus hoc quidem uerbum, erit enim utendum in reliquo sermone saepius (Acad. 40)*

« Ce que lui φαντασία, nous l'**appelons** nous *représentation*, et rabotons bien ce mot, car il devra être souvent utilisé par la suite »

NdT 11. *aut ista siue beatitas siue beatitudo **dicendast** (utrumque omnino durum, sed usu mollienda nobis uerba sunt) (Nat. D. 1, 95)*

« cet état, qu'on doive l'**appeler** *béatitude* ou *béaterie* (les deux sont durs à l'oreille, mais les mots doivent être amollis par l'usage) »

Dans la NdT 10, Cicéron reconnaît que l'usage fréquent de *uisum* dans un sens technique est inhabituel ; le mot a besoin d'être raboté, poli, usé par l'habitude avant de faire partie intégrante du lexique latin. La NdT et les métaphores qu'elle contient montre bien que le but est d'établir un lexique stable qui, en dernière instance, pourra s'autonomiser de son original grec.

Pour que cette autonomisation soit possible, il faut que les néologismes de Cicéron entrent dans la langue. Le vocabulaire utilisé dans la NdT 11 montre que ce processus était vu par Cicéron comme possible et souhaitable. Un néologisme est abrupt, ce que Cicéron rend par le mot *durus*. Le processus d'acclimatation du mot à la langue latine est décrit en conséquence comme un *ramollissement* du mot. Cette terminologie semi-technique semble avoir eu une certaine stabilité, car c'est aussi par le mot *durus* que Quintilien (*Inst.* 2, 14, 12) désigne les néologismes philosophiques de Sergius Plautus, un stoïcien connu surtout pour ses créations lexicales (*essentia* par exemple)⁷⁴.

Cette manière de faire, cependant, n'est pas la seule, et chez Sénèque elle est relativement rare. En fait, on se rend compte que quand Sénèque propose une traduction d'un terme grec au cours d'une NdT, il ne réemploie presque jamais cette traduction dans la suite de son œuvre (et ce même quand le concept réapparaît). C'est le cas par

⁷⁴ Sur les énoncés métalinguistiques de Cicéron, GLUCKER (2012 et 2015), POWELL (1995) ; celui-ci note avec raison que la présence d'une NdT de type terminologique n'indique *pas* la première occurrence de la traduction en question.

exemple des NdT concernant ἀδιάφορον (*Ep.* 82, 8) et ἀπάθεια (*Ep.* 9, 2-4). *Indifferens* réapparaît, mais c'est une traduction minoritaire : on trouve plus souvent *externa* ou *fortuita*, par exemple. *Animus extra omnem patientiam positus* et *animus inuulnerabilis* ne réapparaissent pas du tout ; en revanche, *tranquillitas* sert de traduction à ἀπάθεια, alors qu'il n'est pas mentionné dans la NdT concernant ce mot grec. Dans ces cas-là, le but de la NdT n'est donc clairement pas de fixer et stabiliser des équivalences entre mots grecs et latins. Le but de ces traductions est plutôt d'explorer le sens du mot grec en proposant diverses traductions du même mot. Je qualifie ce type de NdT d'*exégétique* ou *interprétative* : elles ont pour fonction d'explicitier les différentes interprétations dont est susceptible un terme grec, en en proposant plusieurs traductions ; par exemple, dans le cas d'ἀπάθεια, le but est de mettre en valeur la différence entre la version stoïcienne et la version cynique de l'apathie, comme je le montrerai dans le chapitre 2.

Toutes les NdT sénéquiennes ne peuvent être rangées dans ces deux catégories ; il peut donc être utile d'en ajouter une troisième, baptisée à défaut d'un meilleur mot *comique* ou *ironique*⁷⁵. Sur notre corpus, le meilleur exemple de ce type de NdT est *Ep.* 58, 7 :

NdT 12. *cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis "essentiam" dicere ; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius uerbi habeo, puto locupletem ; si recentiore quaeris, Fabianum, disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? quomodo dicetur οὐσία, res necessaria, natura continens fundamentum omnium? Rogo itaque permittas mihi hoc uerbo uti. Nihilominus dabo operam ut ius a te datum parcissime exerceam ; fortasse contentus ero mihi licere. (Ep. 58, 7)*

« Je souhaite, s'il se peut, **dire** *essentia* à tes oreilles bienveillantes ; sinon, je le dirai à tes oreilles irritées. J'ai pour garant de ce mot Cicéron, garant riche s'il en est ; si tu en cherches un plus récent, Fabianus, auteur éloquent et élégant, dont l'expression est brillante même à l'aune de notre snobisme. Car comment fera-t-on, mon Lucilius ? Comment **dira**-t-on οὐσία, chose nécessaire, nature contenant le principe de toutes choses ? Je te demande donc que tu me permettes d'utiliser ce mot. Cependant, je m'efforcerais d'user avec très grande mesure de ce droit par toi accordé ; peut-être même me contenterai-je d'avoir le droit. »

⁷⁵ Je remercie M. Graver de m'avoir suggéré cette troisième catégorie.

Dans ce texte, Sénèque indique que le mot *essentia* est une traduction acceptable du grec οὐσία, et s'en justifie par le recours à deux autorités littéraires, Cicéron et Fabianus (il se trouve que le mot n'apparaît pas chez Cicéron, mais c'est un autre problème, v. chapitre 4, encadré 3). Simultanément, Sénèque s'imagine que Lucilius sera farouchement opposé à cette licence lexicale, et ce jeu avec son interlocuteur le pousse à renoncer au mot, à peine l'a-t-il mentionné – cette traduction avancée avec une prudence joueuse ne réapparaîtra plus. Le but ici n'est clairement pas de stabiliser un lexique ; il n'est pas non plus d'expliquer le sens du mot original grec. Son rejet n'est pas motivé par des préoccupations philosophiques, mais littéraires, et l'on peut douter du sérieux de la conversation à ce sujet. Quelle est alors la fonction d'une telle NdT ?

La NdT 12 met en valeur la difficulté de latiniser le vocabulaire platonicien, ce qui était le sujet des paragraphes précédents ; mais dans ces paragraphes justement, les différents arguments proposés étaient à la limite de l'absurde. On peut en fait interpréter l'ensemble de la lettre dans une veine ironique, comme on le fera dans le chapitre 4 : les difficultés de traduction du mot grec seront alors la conséquence stylistique et traductologique de la complexité absurde de la théorie platonicienne de l'être. Dans ce cas donc, la mise en valeur de la traduction, et de ses difficultés, peut être interprétée comme une *mise à distance* de ce qui est traduit, et même comme une suggestion que ce vocabulaire ne mérite pas d'être traduit. Cette fonction de *mise à distance* de certaines NdT mérite d'être approfondie ; en effet, on la retrouve chez d'autres auteurs, et elle peut être éclairée par une approche linguistique et traductologique. Je consacre donc une dernière section à cette question, empruntant d'abord un exemple particulièrement révélateur à Lucrèce, avant de me servir de ce type de NdT pour une première approche du concept traductologique de *dépaysement*.

2.1.4. La fonction rhétorique des notes de traduction

Dans le premier livre du *De Rerum Natura*, Lucrèce passe en revue, pour les réfuter, plusieurs théories physiques qui s'opposent à la théorie atomiste. La physique d'Anaxagore est introduite par une remarque sur les mots qui doivent être utilisés pour la décrire :

NdT 8. *Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian
quam Grai memorant nec nostra dicere lingua*

concedit nobis patrii sermonis egestas [...] (1, 830-832)

« Maintenant, penchons nous sur les *homéoméries* d'Anaxagore – comme les **appellent** les Grecs, mais la pauvreté de notre langue paternelle ne nous permet pas de l'**exprimer** en notre langue [...] »

Le terme principal d'Anaxagore, les homéoméries, est laissé en grec, ce qui est justifié au moyen de l'excuse topique de la pauvreté de la langue latine. Il s'agit là, en vérité, non pas d'une incapacité de traduire (car, s'il est vrai que la composition du mot grec ne pouvait pas être rendue en un seul mot latin, une périphrase aurait été possible), mais d'un refus de traduire. On peut, avec Sedley, voir derrière l'excuse stylistique de Lucrèce (absence de mot en latin, refus de former des mots barbares) une raison philosophique de ce refus de traduire : le terme de la physique d'Anaxagore ne mérite tout simplement pas d'être traduit, puisqu'il ne peut servir qu'à décrire une théorie fautive. La NdT doit alors être comprise comme une stratégie visant à laisser la théorie physique d'Anaxagore en dehors du champ de la philosophie latinisable, et ainsi à la laisser au domaine de l'étranger, par opposition à la théorie épicurienne dont les termes clefs seront quant à eux latinisés tout au long du poème. Pour le dire avec Sedley (1999 : 237) : « Anaxagoras' word is glaringly not at home in the Latin language, and that in turn foreshadows the fact [...] that the concept underlying it is equally unwelcome. » La NdT de Lucrèce joue alors bien un rôle de mise à distance, mise à distance qui est explicitement linguistique, puisqu'elle met en avant la difficulté du passage du grec au latin, mais dont la motivation profonde ressort de la polémique philosophique – pour le dire caricaturalement, ce sont toujours les théories fautes qui se trouvent être intraduisibles.

Il est important de rappeler ici qu'il n'existait dans l'antiquité aucune convention obligeant un auteur à clarifier ses traductions ; un philosophe n'est jamais contraint d'utiliser une NdT. Puisque Lucrèce, comme il le dit dans les vers qui suivent, est capable de paraphraser la théorie d'Anaxagore sans en traduire les termes, il aurait tout aussi bien pu s'abstenir d'en discuter la traduction ; inversement, chez Lucrèce et Cicéron comme chez Sénèque, on peut trouver de nombreux termes ou de nombreux passages qui semblent directement traduits du grec, sans que l'auteur se soucie de nous indiquer, au moyen d'une NdT, qu'il s'agit bien d'une traduction. Au-delà de ce texte précis de Lucrèce, peut-on alors établir un lien plus général entre le choix rhétorique d'insérer une NdT dans le tissu du texte, et la mise à distance que l'on a notée ?

Sur ce point, il peut être pertinent de faire appel à la notion d'*opacification*, détaillée par Authier-Revuz dans une étude sur les « boucles réflexives ». Celle-ci remarque que les boucles réflexives (du type « comme on dit », ou, pour prendre un exemple plus courant chez Sénèque, « comme l'appelle X ») sont une forme de métalangage qui, employant un terme précis en autonymie, permet d'attirer l'attention sur sa « matérialité signifiante » et de troubler le renvoi direct à la référence qui est caractéristique du langage courant (« en usage »). Si le langage courant peut être qualifié de transparent, en ce qu'il renvoie directement au monde extérieur à lui-même, les emplois de termes en autonymie ont la capacité d'opacifier ce rapport des mots à leur référence, en contraignant le lecteur à prêter attention au signifiant (Authier-Revuz (1995 : 41-43)). Plus précisément, on peut distinguer plusieurs niveaux d'opacification, en distinguant le métadiscours complètement opaque, qui bloque toute référence à un monde extérieur au langage, et le métadiscours opacifiant, qui impose un détour par le signifiant en autonymie sans pour autant bloquer son utilisation en usage, en-dehors des limites de la boucle réflexive (« *idéa* est un terme platonicien », pour paraphraser *Ep.* 58, appartiendrait à cette première catégorie, tandis que « l'*idéa*, comme l'appelle Platon, est le modèle de toute chose créée par la nature » appartiendrait à la seconde, dans la mesure où le métadiscours est réduit à l'incise « comme l'appelle Platon », v. Authier-Revuz (1995 : 48)) Authier-Revuz parle alors de *glose opacifiante*, et on pourra, en reprenant ses termes, qualifier certaines NdT de *gloses opacifiantes bilingues*.

La notion de *transparence* employée par cette linguiste peut être rapprochée de celle employée par le traductologue Venuti (1995). Bien que la transparence d'Authier-Revuz ne recoupe pas celle de Venuti (la première s'oppose à l'*opacité*, et désigne la transparence du discours par rapport à ses signifiés ; la seconde s'oppose à la *résistance*, et désigne la transparence construite par une traduction à l'égard de son texte-source, c'est-à-dire l'effacement du travail du traducteur permettant la fiction d'un accès non-problématique au texte original), il me semble que, lorsque que l'on est face à une glose opacifiante bilingue (ex. : *Ep.* 65, 7 : *plenus [sc. deus] his figuris est quas Plato ideas appellat...*) les deux formes d'opacification peuvent se confondre. En effet, la note de traduction contraint le lecteur à prêter attention à la matérialité des mots du discours philosophique, mais d'une manière précise, c'est-à-dire en l'encourageant à évaluer la manière dont ils reproduisent, ou non, adéquatement leur original grec. C'est donc la transparence du langage philosophique *et* la transparence du travail du traducteur qui est

remise en question, « floutée ». Or une telle manière de présenter une idée philosophique est rarement neutre ; comme c'était le cas chez Lucrèce, la mise en valeur de la grécité d'une idée, surtout quand celle-ci fait obstacle à la traduction, peut être une manière discrète de la rejeter sur le plan philosophique. La NdT peut alors être l'outil stylistique d'une stratégie traductive précise, le *dépaysement*, qui rappelle la distance entre la culture traduisante et la culture traduite – distance qui peut facilement, à Rome, être méfiance et rejet. C'est précisément cette notion de dépaysement, et son contraire, la domestication, qui doivent maintenant nous occuper. Pour conclure sur la question des NdT, il suffira pour l'instant de rester sur un principe méthodologique : au cours de cette étude, nous nous efforcerons d'interroger les notes de traduction dans leur fonction rhétorique, en les suspectant toujours de mettre en jeu une mise à distance de l'original grec, pour des raisons plus ou moins motivées philosophiquement.

2.2. Domestication et dépaysement

L'opposition que nous développons dans cette section a pour but de décrire la relation qu'une traduction établit, au moyen de différents outils stylistiques, avec sa culture source et sa culture cible. Historiquement, on peut retracer son origine jusqu'à l'emploi par Schleiermacher (1813) des termes « *verfremdende* » et « *einbürgernde* » ; dans le cadre des études de traduction développées à la fin du XX^e s., cette opposition a reçu plusieurs noms : ainsi House (2010, 2014) parle de « overt and covert translations », Venuti (1995) parle de traductions « *foreignizing* » et « *domesticating* », et Ladmiral (2014) de traduction « cibliste » ou « sourcière ». Aucune de ces appellations ne sont synonymes entre elles, et elles renvoient toutes à des approches différentes ; pour autant, ces paires de termes peuvent être vues comme des tentatives d'élaborer théoriquement, avec des approches légèrement différentes, la célèbre phrase de Schleiermacher, que je cite ici dans la traduction d'Antoine Berman (1999) :

« Ou bien le traducteur laisse l'écrivain le plus tranquille possible et fait que le lecteur aille à sa rencontre, ou bien il laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre. »

Je me concentrerai principalement sur la version de cette opposition développée par Venuti, qui a lui-même lu Schleiermacher à travers Berman (1985)⁷⁶. Je commencerai par restituer la teneur de cette opposition telle qu'elle est élaborée dans le livre de Venuti, *The Translator's Invisibility* (1995), avant d'expliquer les modifications que ce cadre théorique doit subir pour être applicable à l'antiquité romaine ; dans un dernier temps, l'intérêt de ces catégories pour l'étude philosophique de Sénèque sera abordé.

2.2.1. Domestication et dépaysement dans *The Translator's Invisibility*⁷⁷

Le livre de Venuti est avant tout une histoire de la traduction anglophone depuis le XVII^e s. Sa thèse principale est qu'une certaine manière de traduire s'est imposée comme hégémonique dans le monde anglophone pendant cette période, reléguant ses alternatives dans les marges. Cette méthode dominante peut être décrite par les injonctions fréquemment faites aux traducteurices de traduire comme l'auteur aurait écrit s'il avait écrit dans la langue traduisante, d'invisibiliser leur propre travail en faisant de leurs traductions des vitres transparentes, ou de produire des seconds originaux : Venuti la baptise *domestication*.

Cette approche de la traduction présente au moins deux niveaux : d'une part, un effacement du travail même de la traduction, que ce soit par la discrétion institutionnellement organisée du traducteur lui-même ou par l'effacement de ce qui, dans un texte traduit, pourrait « sentir » la traduction ; d'autre part, le fait d'obéir aux normes littéraires de la culture traduisante plutôt que de la culture source. Pour le dire de manière synthétique : « The terms “domestication” and “foreignization” indicate fundamentally *ethical* attitudes towards a foreign text and culture, ethical effects produced by the choice of text for translation and by the strategy devised to translate it, whereas terms like “fluency” and “resistancy” indicate fundamentally *discursive* features of translation strategies in relation to the reader's cognitive processing. » (Venuti (1995 : 19)

L'approche de Venuti est à la fois discursive (ou stylistique), éthique et politique. Ainsi, la *transparence* désigne les caractéristiques d'une traduction qui obéit aux

76 Sur le rapport entre les deux, GODARD (2001).

77 Pour des résumés de ces concepts, v. MUNDAY (2009), MUNDAY (2015 : 143-145) ; YANG (2010) et PALOPOSKI (2011). KADIU (2019), bien que se concentrant sur un seul aspect du travail de Venuti, la réflexivité, forme une introduction intéressante à son œuvre, ainsi qu'à celle de Berman ; une autre introduction passionnante, bien que plus critique, est ROBINSON (1997). HEWSON (2006) analyse de près les métaphores sous-tendant les distinctions de Venuti et d'autres.

normes littéraires de la culture cible, et qui peut ainsi être lue sans bousculer les habitudes des lecteurs monolingues, au contraire de la traduction « résistante » ; à ces caractères stylistiques d'une traduction sont liées des attitudes éthiques, respectivement la domestication, associée par Venuti à un refus de « l'épreuve de l'étranger », pour reprendre l'expression de Berman, que Venuti a lu et traduit. Enfin, Venuti estime que la domestication est étroitement associée à un ethnocentrisme anglophone, tandis que le dépaysement (l'attitude éthique s'opposant à la domestication) permettrait de soutenir un projet multiculturel par la prolifération de multiples manières de lire, chacune obtenue par des traductions respectueuses de l'étrangeté de leur original.

Pour prendre un exemple français : la traduction d'une épopée comme l'*Illiade* par l'emploi de la prose, qui associe implicitement le genre épique au roman, ou de l'alexandrin, qui associe l'hexamètre dactylique à ce vers français, représente des stratégies stylistiques dont le résultat est d'adapter le texte homérique aux habitudes de lecture françaises. Si ces choix discursifs sont souvent présentés par les traducteurs comme inévitables, ce n'est pas vraiment le cas, comme la traduction de Philippe Brunet, qui fait usage d'un hexamètre dactylique français, le montre⁷⁸. Cette traduction serait, dans les termes de Venuti, résistante et dépayante, en ce qu'elle contraint le lecteur français à s'adapter cognitivement au mètre grec, plutôt que l'inverse. Ce qui ne signifie pas que certains aspects d'une traduction en prose ne peuvent être « résistants » : Mounin (1955) montre bien comment la traduction en prose de Leconte de Lisle de l'*Odyssée* (1877) rompt avec la tradition domestiquante des « Belles infidèles », par exemple par le refus de franciser les noms propres et certains noms communs (« Achilleus », « cnémides »). Pour prendre un dernier exemple, la traduction de l'*Enéide* de P. Klossowski, que Berman (1985) présente comme un modèle de traduction dépayante, opère un dépaysement en imposant à la langue française un ordre des mots qui lui est incontestablement inhabituel, « dépayant ». Foucault (1984) a bien résumé cet aspect de cette traduction en écrivant : « [La] tâche [de cette traduction] n'est pas de ramener à soi un sens né ailleurs ; mais de *dérouter*, par la langue qu'on traduit, celle dans laquelle on traduit. »⁷⁹

On voit que Venuti ne s'intéresse pas fondamentalement à la manière dont une traduction conserve ou non certaines caractéristiques de son original, mais plutôt à la manière dont une traduction s'appuie sur son original pour bousculer les normes

78 BRUNET (2010).

79 Je souligne.

métriques, narratives, formelles, esthétiques, littéraires, *etc.* de la culture dans laquelle elle intervient en tant que traduction. Contrairement à ce qu'on lit parfois, son approche n'est donc pas une reformulation de l'opposition traditionnelle entre traduction libre et traduction fidèle : elle déplace l'attention de la question de l'équivalence entre texte source et texte cible à celle du rapport de la traduction aux normes d'expression de sa culture cible, et plus généralement des dynamiques interculturelles dans lesquelles la traduction est prise.

Pour préciser ce point : des effets dépaysants pourront être produits par une traduction que l'on pourrait décrire comme particulièrement fidèle (comme c'est le cas avec notre exemple de la traduction de P. Brunet, qui respecte scrupuleusement la métrique grecque) tout aussi bien que par une traduction « infidèle » ou « libre » : par exemple, Venuti interprète comme dépaysante la manière dont Ezra Pound traduit le *Sea Mariner* du vieil anglais. Ce poète est soucieux d'inscrire dans sa traduction la distance temporelle qui sépare le lecteur moderne de son original, et il le fait par l'emploi abondant d'archaïsmes : une stratégie résistante, selon Venuti, en ce qu'elle oblige le lecteur à reconnaître l'altérité d'un texte ancien, et fait obstacle à la fiction d'un « second original ». Pourtant, les archaïsmes de Pound ne conservent pas la texture lexicale de l'original : ils sont empruntés à la langue des poètes élisabéthains, et représentent donc un anachronisme (« infidèle ») plutôt qu'une préservation d'un élément du texte source. Ceci implique qu'aucun phénomène textuel (la présence d'archaïsme, d'un certain type de ponctuation ou de narration, *etc.*) ne sera intrinsèquement ni domestiquant ni dépaysant. L'altérité du texte source que la traduction dépaysante a pour but (selon Venuti) de respecter n'est pas *conservée* depuis la langue source, mais *reconstruite* à partir des moyens de la langue cible. Comme on vient de le noter, ce n'est pas la conservation de telle ou telle particularité linguistique du texte source qui marquera une traduction comme dépaysante, mais la rupture avec les habitudes de lecture dominantes dans la culture cible. Le texte d'une traduction dépaysante ne conserve pas l'étrangeté du texte source, mais reconstruit, à partir du matériau emprunté à la langue cible, le sentiment d'altérité qu'aurait un lecteur habitué aux normes de la culture cible s'il pouvait lire le texte source en langue originale. C'est ainsi seulement par une comparaison avec les normes littéraires et les habitudes de lecture de la culture cible que l'on pourra déterminer l'effet produit par tel ou tel aspect du texte traduit.

L'importance du référentiel que constitue la culture cible va plus loin, cependant, car il faut prendre en compte le fait que cela même qui sera perçu comme « domestique » ou « étranger » le sera à partir des valeurs domestiques, donc des valeurs de la culture traduisante. La perception même de ce qui est étranger est domestique : c'est à partir des valeurs de la culture cible que le traducteur identifiera les aspects du texte source qui « résistent à la traduction » comme étrangers, autres, avant même de prendre la décision de les effacer ou au contraire de trouver des moyens de les mettre en valeur. Ce dernier aspect est particulièrement pertinent pour l'étude des traductions philosophiques romaines, car nous verrons que Cicéron comme Sénèque ont pour coutume d'identifier certains aspects de la philosophie athénienne comme typiquement grecs et essentiellement non-romains, alors même qu'ils en accueillent d'autres comme fondamentalement identiques aux valeurs traditionnelles romaines.

Enfin, Venuti insiste sur le fait que les termes de domestication et dépaysement « doivent être traités comme culturellement variables et historiquement contingents » (p. 19). C'est donc avec sa bénédiction que nous devons nous interroger sur la pertinence de ses concepts à la situation romaine, quitte à abandonner certains aspects de la théorie originale. En effet, pour que ces concepts soient opératoires dans la lecture des textes romains, il faut prendre quelques distances avec les traces qu'ils portent du projet politique de Venuti. Au cours des sections suivantes, je m'interrogerai sur l'association relativement univoque que fait Venuti entre certains traits stylistiques, une attitude éthique, et un projet politique ; si je souscris à la validité des principaux concepts décrits plus haut, je pense cependant qu'en désarticulant la séquence « traduction résistante/dépayante/multiculturelle », nous pourrions faire émerger certaines configurations plus aptes à rendre compte de la traduction philosophique romaine.

2.2.2. Domestication et dépaysement dans l'antiquité romaine

2.2.2.1. *Dépaysement, multiculturalisme et exotisme*

Venuti affirme qu'une certaine stratégie de traduction, le dépaysement par exemple, peut être associée de manière systématique à une attitude éthique (d'ouverture à l'étranger) et à un projet politique (multiculturaliste, par opposition à ethnocentriste). Cette équivalence nous semble peu applicable au contexte romain, car il faudrait, pour

qu'elle y soit valable, qu'il ait existé à Rome quelque chose comme le multiculturalisme comme projet politique, ou l'ouverture à l'étranger comme impératif éthique. En fait, même sur la période étudiée par Venuti, cette association a été critiquée : ainsi T. Shamma (2005), dans un article intitulé de manière très claire « The Exoticizing Dimension of Foreignizing Strategies » s'intéresse aux traductions victoriennes des *Mille et Une Nuits*. Il y montre que, si la traduction de Burton, publiée entre 1885 et 1888 emploie des techniques dépaysantes, comme le littéralisme et l'emploi en abondance d'archaïsmes, cette stratégie de traduction doit être interprétée dans une optique orientaliste ; Burton souhaitait remettre en question les normes littéraires de son époque, en particulier celles liées à l'obscène et au sexe, mais la manière dont il a utilisé un texte arabe pour le faire l'a conduit à valider les préjugés coloniaux de son temps, qui projetaient sur l'« Orient » une vision fantasmée de liberté sensuelle : « In the case under study this source-oriented practice actually had the reverse effect of what Venuti's arguments would lead us to expect. For the difference in the translated text was so emphasized that the translation became more 'eccentricizing' and 'exoticizing' than foreignizing. Contrasted to the extreme foreignness (i.e. strangeness) of the translated Other, the values of one's own culture would seem normal and acceptable. Being so dissimilar (and bizarre in themselves), other cultural practices would look irrelevant, and therefore unthreatening. As a result, rather than disrupting the feelings of moral complacency and cultural superiority of its readers, Burton's translation of the *Arabian Nights* actually validated these feelings. » (Shamma (2005 : 63))

Il convient donc d'être prudent lorsque l'on propose une interprétation d'un passage présentant les caractéristiques d'une traduction dépaysante. La mise en valeur de l'étrangeté de la culture source, que celle-ci se situe au niveau du détail des termes, des formes discursives employées, ou des images, peut avoir pour effet d'exotiser celle-ci ; la traduction inscrit alors dans le texte une distance plutôt qu'elle ne la comble. Un exemple de ce phénomène est la note de traduction de Lucrèce déjà analysée : dans ce passage, si Lucrèce « dépaysait » en effet le lecteur en mettant en valeur une irréductible différence de la langue et de la pensée grecque – le mot grotesque et intraduisible *homeomeria* en était en quelque sorte l'emblème – c'était non pour bousculer les attentes du lecteur romain, mais pour affirmer son droit de laisser à la Grèce ses créations intellectuelles les plus idiosyncratiques. Nous verrons que Sénèque a recours à une méthode semblable, qui lui permet de prendre ses distances avec certains aspects de

la philosophie grecque (la forme du syllogisme et la technicité excessive) qu'il estime ne pas mériter un transfert à Rome.

Il existe bien, comme le dit Venuti, une relation entre des phénomènes discursifs et une attitude éthique, mais cette association n'est pas aussi univoque qu'il le laisse penser : plutôt que d'associer la traduction « résistante » et une attitude d'ouverture à l'étranger, le contexte romain nous encouragera à mettre la première en rapport avec une volonté de ridicule, d'exotisation, et en dernier lieu de rejet.

2.2.2.2. *Transparence, résistance et domestication*

Une seconde association faite par Venuti et que la période historique romaine nous encourage à dénouer est celle entre un style traductif donné (la transparence, ou *fluency*) et un effet, la domestication. Un des caractères propres à la période moderne, selon Venuti, est l'étroite association entre une attitude dominante par rapport à la traduction, la domestication, qui consiste en une amplification de la tendance ethnocentrique inhérente à toute traduction, et un moyen discursif de réaliser cette tendance, le style transparent ou *fluency*. La configuration dominante de la traduction anglophone efface la réalité de la traduction au profit d'un rapport naïf au texte traduit, qui entretient, pour le lecteur non averti (et pensé comme monolingue) l'illusion que le texte a été écrit directement dans la langue cible, ou en tout cas que sa traduction s'est faite sans obstacle majeur. Il y a donc un lien entre, d'une part, l'attitude éthique qui conduit à sélectionner des textes s'intégrant sans heurt à la culture cible, et à traduire ces textes de manière à minimiser leur altérité, et, d'autre part, un style qui empêche de poser la question des manipulations que la traduction a potentiellement pu faire subir au texte. La transparence est l'outil stylistique (discursif, comme le dit Venuti) de l'attitude politique et éthique de domestication.

Il n'est pas évident, cependant, que seul un style transparent puisse remplir cette fonction. Dans un contexte où la traduction était souvent pensée, comme nous l'avons rappelé, dans des termes liés à la conquête militaire, au pillage et à l'invasion, il n'est pas improbable qu'une traduction qui s'expose comme telle (qui emploie donc, dans les termes Venuti, l'outil discursif d'un style traductif résistant – mais, dans ce contexte, résistant à quoi ?) aurait pour effet non le dépaysement, mais l'intégration du texte traduit dans son nouvel environnement romain. En termes plus simples : on trouve à

Rome des textes qui mettent en valeur leur statut de traduction *et en même temps* nient fondamentalement l'altérité de l'original.

Un exemple clarifiera ici cette stratégie spécifiquement romaine de domestication de la pensée grecque.

En *Tusc.* 3, 9-11, Cicéron s'attache à démontrer que le paradoxe stoïcien « Que tous les non-sages sont fous » est non seulement vrai (c'est l'objet de l'ensemble du livre 3), mais aussi (c'est l'objet du prologue) en adéquation avec les habitudes de pensées des Romains. Ces deux paragraphes cherchent à construire une équivalence entre le paradoxe, forme d'expression propre aux stoïciens, et une tradition romaine que Cicéron pense pouvoir retrouver dans le vocabulaire latin. Le principe de base de cette exposition est bien exprimé en 3, 10 :

[...] *ex quo intellegendum est eos qui haec rebus nomina posuerunt sensisse hoc idem, quod a Socrate acceptum diligenter Stoici retinuerunt, omnis insipientes esse non sanos.*

« [...] d'où il faut comprendre que ceux qui instituèrent les noms de ces choses perçurent cela même que les Stoïciens retinrent avec grand soin de l'enseignement de Socrate, à savoir qu'aucun non-sage n'est sain d'esprit. »

Sur ce sujet, toute altérité ou originalité de la pensée grecque est niée : le paradoxe n'est qu'une autre formulation d'une vérité que les anciens romains avaient déjà découverte et inscrite dans la langue. C'est en ce sens que l'on peut parler, pour ce passage, de domestication.

Mais cette domestication ne s'opère pas au moyen d'une invisibilisation du processus de traduction. Au contraire, Cicéron est particulièrement explicite sur son travail de traducteur quand il explique que la distinction stoïcienne entre *μανία* et *μελαγχολία* peut être traduite par l'opposition entre *insania* et *furor*. Mais cette équivalence n'est pas présentée comme évidente, ou « transparente », car Cicéron précise que les termes *furor* et *μελαγχολία* ne sont pas exactement équivalents :

quem nos furorem, μελαγχολίαν illi uocant; quasi uero atra bili solum mens ac non saepe uel iracundia grauiore uel timore uel dolore moueatur; quo genere Athamantem Alcmaeonem Aiacem Orestem furere dicimus. (Tusc. 3, 11)

« Ce que nous fureur, eux l'appellent *μελαγχολία* ; comme si l'esprit était agité seulement par la bile noire et non, tout aussi souvent, par une colère

particulièrement âpre, ou la peur, ou la douleur : c'est en ce sens en tout cas que nous disons qu'Athamas, Alcméon, Ajax et Oreste ont été pris de fureur. »

Le mot *μελαγχολία* indique la cause physiologique de la folie, la bile noire ; le mot *furor*, en revanche, ne donne aucune précision de ce type, et englobe ainsi toute folie pathologique et incapacitante, quelle que soit sa cause. Cette mise en valeur de l'asymétrie entre le terme de la langue source et sa traduction, qui conduit à mettre en valeur également la manière dont le travail du traducteur est interprétatif et créateur, va à l'encontre de ce que Venuti appellerait la *fluency* ou transparence du style. La transparence de la traduction est délibérément brouillée, rendue opaque par Cicéron.

Ce brouillage, pourtant, ne fait que renforcer la domestication. En effet, si Cicéron souligne la différence entre la distinction grecque et la version latine qu'il en donne, c'est pour ramener la première à une version balbutiante et approximative de la seconde : *Graeci uolunt illi quidem, sed parum ualent uerbo*. La formulation grecque se distingue seulement par ce qu'elle réduit abusivement la folie pathologique à la bile noire, alors qu'il en existe d'autres types ; la version latine corrige cette erreur⁸⁰.

Cicéron, dans ce passage, est loin de s'invisibiliser en tant que traducteur ; au contraire il insiste sur le rôle qu'il joue dans la construction d'une équivalence entre philosophie grecque et expression latine. Cette « opacité » de la traduction, cependant, ne remet pas en cause la tendance fortement domestiquante de son approche du stoïcisme : elle en est simplement un autre outil⁸¹, qui nous semble plus caractéristique de la pratique romaine de la traduction. On peut penser, sur ce point, à la cérémonie du triomphe, qui exhibe les richesses d'une contrée conquise pour signifier leur accaparement définitif par Rome.

Cela ne veut pas dire, bien sûr, que la traduction transparente, telle que décrite par Venuti, n'existe pas à Rome, ni qu'elle n'est jamais associée à une stratégie de domestication ; en fait, nous verrons que cette configuration est celle que préfère Sénèque pour traduire le vocabulaire stoïcien. Mais il importe, là aussi, de ne pas associer de manière univoque et systématique un outil stylistique donné (comme la

80 On peut qualifier cette stratégie de traduction, selon la classification de G. White (2015) comme un *linguistic capping*.

81 Cette stratégie de traduction est en parfaite cohérence avec la vision cicéronienne des relations culturelles de la Grèce et de Rome (*Tusc.* 4, 1-7 : Rome a été inspirée par la philosophie de Pythagore) et la manière dont Cicéron envisage son propre rôle (*Tusc.* 2, 6 : possible remplacement de la philosophie en langue grecque). La tension entre domestication et dépaysement dans les textes philosophiques de Cicéron est également décrite dans BARAZ (2012 : chp. 3).

visibilisation du traducteur, souvent opérée par les NdT) et un effet, comme le dépaysement.

2.2.2.3. *Variations traductives : une utilisation cohérente du dépaysement et de la domestication*

Enfin, Venuti, dans ses analyses de traduction, tend à supposer qu'une traduction obéit toujours à une des deux grandes orientations : elle est soit fondamentalement dépayssante, soit fondamentalement domestiquante. La cinquième caractéristique de la traduction latine, telle que nous l'avons listée plus haut, nous encourage cependant à remettre en question ce point aussi : un traducteur romain peut avoir recours à plusieurs techniques de traduction au cours du même texte, et il est donc possible de voir domestication et dépaysement se mêler dans le même corpus. Nous verrons que c'est effectivement le cas chez Sénèque.

Cette alternance entre différentes stratégies de traduction ne devra cependant pas être interprétée sur le mode du patchwork ou de l'incohérence ; l'utilisation de la domestication ou du dépaysement est raisonnée et soigneusement choisie pour refléter les rapports intertextuels de Sénèque à ses sources, comme nous le verrons dans la section 2. 2. 3. Avant cela, il convient de proposer quelques exemples qui prouveront la pertinence des concepts de domestication et de dépaysement pour l'analyse de passages sénéquiens.

2.2.2.4. *Application à l'œuvre de Sénèque : quelques exemples*

Pour valider la pertinence de ces concepts traductologiques modernes, je donnerai en exemples trois textes qu'ils peuvent éclairer de manière heuristique : le premier sera un exemple de domestication effectuée par la mise en valeur de la traduction (semblable à ce que nous avons vu en *Tusc.* 3, 9-11) ; le second un exemple de domestication effectuée de manière discrète ; le troisième un exemple de dépaysement permettant de mettre à distance un aspect de la philosophie stoïcienne que Sénèque trouve délétère plus qu'utile.

Domestication et traduction visible. Le texte en question est tiré de *Quaestiones Naturales*. Il s'agit d'un passage consacré à la classification des tremblements de terre,

au cours duquel Sénèque présente et reformule la classification proposée par le philosophe stoïcien Posidonius.

*Duo genera sunt, ut Posidonio placet, quibus mouetur terra. Vtrique nomen est proprium. Altera succussio est, cum terra quatitur et sursum ac deorsum mouetur ; altera inclinatio, qua in latera nutat alternis nauigii more. Ego et tertium illud existimo quod nostro uocabulo signatum est. Non enim sine causa tremorem terrae dixere maiores, qui utrique dissimilis est ; nam nec succutiuntur tunc omnia nec inclinantur sed uibrantur, res minime in eiusmodi casu noxia. (Posidonius frg. 230 E.-K ap. *QNat.* 6, 21, 2)*

« Posidonius distingue deux types de tremblements ; chacun a son nom particulier. L'une est la *secousse* quand, ébranlée, la terre se meut de bas en haut et de haut en bas. L'autre est l'*inclinaison*, un balancement de la terre qui penche alternativement à droite et à gauche, comme un navire. Pour moi, j'estime qu'il en est un troisième, désigné par un mot à nous. Nos pères, et non pas sans raison, ont employé le mot de *tremblement* de terre pour un phénomène qui diffère des deux autres. Le mouvement n'est alors ni une secousse, ni une oscillation, mais une vibration, chose qui dans ce type d'accidents est la plus inoffensive. » (Trad. Oltramare 1929 modifiée)

Sénèque attribue à Posidonius une bipartition des tremblements de terre : la *succussio*, qui est un tremblement vertical, et l'*inclinatio*, qui est un tremblement horizontal. Il modifie ensuite cette classification en ajoutant une troisième catégorie, le *tremor*, qui est une vibration de la terre, ni horizontale ni verticale. Les fragments de Posidonius nous indiquent qu'en vérité la classification des tremblements de terre de ce dernier comportait déjà trois (selon Héraclite, *Allégories* 38, 6) ou quatre (Diogène Laërce 7, 154, v. frg. 12 E.-K et commentaire) catégories ; le fait que Sénèque ne cite pas le grec peut laisser penser qu'il avait déjà remanié la classification en amont. Ce qui est intéressant pour notre étude est cependant le raisonnement par lequel Sénèque est poussé à ajouter une troisième catégorie, le *tremor*. Il ne s'agit pas, en effet, d'un raisonnement empirique (« j'ai remarqué un type de tremblement de terre dont Posidonius ne rend pas compte ») ou doxographique (« tel auteur mentionne un troisième type de tremblement ») mais d'un raisonnement à partir du lexique romain. C'est parce que le latin a un troisième terme pour désigner les tremblements de terre (et parce que le lexique romain est légitimé par la sagesse des ancêtres: *non sine causa...*

dixere maiores) que la classification grecque doit être modifiée. C'est donc bien par le passage d'une langue à une autre, au cours de la réflexion visant à la traduire, que Sénèque a jugé bon de modifier la bipartition posidonienne (ou, en tout cas, c'est ainsi qu'il nous présente son raisonnement). On retrouve là le double mouvement identifié en *Tusc.* 3, 9-11 : d'une part, le processus de traduction est exposé au lecteur, et les asymétries (en l'occurrence, dans les champs lexicaux des tremblements de terre) qui en font la difficulté sont clairement expliquées. Cependant, la comparaison se fait indubitablement en faveur de la langue latine : en s'appuyant sur l'autorité des ancêtres, Sénèque présente la version grecque comme une classification *incomplète*, que le passage en latin permet de mener à la perfection. La réflexion en grec de Posidonius est domestiquée par l'autorité supérieure dont est imbue la langue latine, héritée des *maiores*, et Sénèque ne fait aucun mystère de ce processus⁸².

Domestication et traduction silencieuse. Parfois, une idée d'expression originellement grecque est adaptée à la culture romaine sans que la transformation encourue soit mise en valeur par Sénèque. C'est fréquemment le cas des termes métaphoriques, dont le substrat culturel est souvent difficilement traduisible, et nous empruntons conséquemment cet exemple à l'étude de M. Armisen-Marchetti (1989) sur la question.

Praeterea nulla ars contemplatiua sine decretis suis est, quae Graeci uocant dogmata, nobis uel decreta licet appellare uel scita uel placita ; quae et in geometria et in astronomia inuenies. (Ep. 95, 10)

« De plus tout art contemplatif a ses décrets, que les Grecs **appellent** *dogmata*, et que nous pouvons **appeler** *décrets* ou *édits* ou *arrêts* ; choses que tu trouveras aussi dans la géométrie et l'astronomie. »

Comme on le voit, le terme grec δόγμα, qui désigne dans la terminologie stoïcienne les principes généraux de l'éthique, valables indépendamment du contexte, fait l'objet d'une note de traduction. Celle-ci est relativement neutre : elle n'indique pas que la traduction est particulièrement difficile, ni même qu'elle est particulièrement bonne. Pourtant, celle-ci n'est pas complètement évidente : elle suppose une réinterprétation romaine des termes imagés. En effet, le mot δόγμα, qui avait acquis le sens relativement

82 J'ai essayé de suivre ce lien en apparence paradoxal entre étymologie et traduction dans un article : MARROU (2022).

vague d'« opinion philosophique » dans la langue commune aux différentes écoles, était puisé à la langue du droit, où δόγμα désignait un « décret ». Les traductions qu'en propose Sénèque reprennent cette image légale, mais en la transposant au contexte romain. Δόγμα est ainsi traduit par *placitum*, terme qui renvoie à la formule *placuit* des sénatus-consultes, *scitum* (comme dans *plebis scitum*) ou encore *decretum*, décret. Une question propre à l'éthique stoïcienne, celle de l'articulation entre les « dogmes » et les « préceptes » peut ainsi être discutée dans les termes du droit romain. Il y a là aussi domestication, au sens où l'usage de termes familiers à tout romain cultivé suggère que les termes de la discussion sont valides et pertinents pour les lecteurs romains ; cette domestication se fait cependant de manière plus implicite que dans notre exemple précédent.

Dépaysement et mise à distance philosophique. Notre dernier exemple est lui aussi tiré des *Ep.* :

Coguntur nostri uerba torquere et unam syllabam expetendo interponere quam sermo noster inseri non sinit. Ego illam, si pateris, adiungam. “Expetendum est – inquit – quod bonum est, expetibile quod nobis contingit cum bonum consecuti sumus. Non petitur tamquam bonum, sed petito bono accedit.” (*Ep.* 117, 5)

« Nous sommes contraints de torturer les mots et d'intercaler dans *expetendo* une syllabe que notre langue ne permet pas d'insérer. Mais, avec ta permission, je l'ajouterai. “Un bien, disent-ils, est *expetendum* ; *expetibile* se dit de ce qui nous advient une fois obtenu le bien. On ne recherche pas ce dernier en qualité de bien, mais il s'ajoute au bien recherché.” »

Sénèque fait référence à la distinction que les stoïciens avaient établie, en prenant avantage des deux adjectifs verbaux du grec, entre αἰρετόν et αἰρετέον (v. *SVF* 3, 89 = Stobée, *Ecl.* 2, 78, 7), le premier désignant l'appétence inconditionnelle pour le bien suprême, le second l'intérêt dépendant des circonstances pour les indifférents positifs. Il est clair que le but de Sénèque n'est pas d'intégrer cette distinction au vocabulaire philosophique latin. Elle ne réapparaît nulle part dans le corpus sénéquien. Ce qui est plutôt mis en valeur, c'est la manière dont les deux termes grecs résistent à la traduction en latin : *sermo noster inseri non sinit*. Ils résistent si bien à la traduction que lorsque celle-ci a lieu elle est désignée par le verbe *torquere* (à la fois tordre et torturer). La traduction met ainsi en valeur le fait que cette distinction lexicale est si propre à la

langue grecque, et si étrangère à la langue latine, que la traduction ne peut se faire qu'au moyen d'un néologisme qui est perçu comme excessif aux yeux de Sénèque (*si pateris*)⁸³.

Cette stratégie de traduction est cohérente avec l'approche philosophique de ce sujet par Sénèque. En effet, la distinction entre la sagesse et « être sage » est, à ses yeux, fautive (elle est réfutée plus tard dans la lettre), mais elle relève aussi d'un style philosophique trop technique, trop subtil, trop « grec », qu'il s'efforce de mettre à distance dans les *Ep.* Il dira ainsi plus tard dans la lettre (*Ep.* 117, 18) : *Olim ipse me damno qui illos imitor dum accuso et uerba apertae rei inpendo*. La traduction dépayante joue ainsi, dans ce contexte, un double rôle. D'une part, elle fragilise la thèse à réfuter en la présentant comme contre-intuitive, et prépare donc le terrain à sa réfutation. D'autre part, elle renvoie l'ensemble de la discussion à un type de philosophie étranger aux *Ep.*, et prépare donc la « rupture pragmatique » du §18, et le rejet final de ce type de discussion.

2.2.3. Enjeux interprétatifs

Ce dernier exemple suggère que l'emploi d'une stratégie traductive (ici, le dépayement) peut être lié à un enjeu argumentatif (ici, la critique d'une distinction philosophique comme superflue). Prenant un peu de recul, il est aisé de voir comment ces différentes méthodes de traduction pouvaient devenir, entre les mains des philosophes romains, des outils de polémique. Ceux-ci, en effet, héritaient d'une tradition philosophique déterminée par les conflits entre les différentes écoles. La polémique entre traditions philosophiques rivales était un moteur intellectuel et un mode d'expression de la philosophie hellénistique, au même titre que la reprise respectueuse, l'« allégeance philosophique »⁸⁴. L'appropriation romaine de cette époque, même à une période où les écoles, entendues au sens d'institutions, n'existaient probablement plus, n'a pas atténué cette conflictualité. Les dialogues de Cicéron témoignent constamment de la vivacité des polémiques et du souci de rattacher une opinion philosophique à une lignée de penseurs. Dans un contexte où les philosophes étaient encouragés à

83 INWOOD (2010 : 292) note cependant que le mot *expetibile* apparaît chez Tacite *Ann.* 16, 21, et ne relevait peut-être pas pour le lecteur de l'époque du néologisme inacceptable, quoi qu'en suggère Sénèque.

84 SEDLEY (1989).

polémiquer contre leurs rivaux et à se rattacher à une école donnée, il n'est pas surprenant que la traduction ait été entraînée par cette dynamique.

Certes, le dépaysement et la domestication ne sont pas à proprement parler des outils de polémique philosophique ; ils désignent avant tout une attitude dans le cadre d'un transfert interculturel. À Rome, cependant, la frontière entre réfutation d'une idée et rejet ethnocentrique n'est pas toujours claire, et Cicéron comme Sénèque font régulièrement appel à des valeurs romaines comme le *mos maiorum* pour évaluer la pertinence d'une thèse philosophique : ainsi l'hédonisme épicurien est tantôt présenté comme contraire à la nature humaine, tantôt comme incompatible avec les valeurs romaines. Il n'est donc pas surprenant que les textes épicuriens fassent l'objet de stratégies de traduction dépayesantes, suggérant un rejet, au nom de la supériorité morale romaine, de cette position éthique que la traduction aura construite comme intrinsèquement grecque – de même que la note de traduction de Lucrèce vue plus haut refusait de traduire les homéoméries d'Anaxagore pour des raisons tenant plus de l'animosité philosophique que de la réalité linguistique.

Si cette hypothèse d'une relation entre une position philosophique et une manière de traduire est validée, alors l'étude des traductions sénéquiennes devrait permettre de clarifier son rapport philosophique avec un texte traduit. De tels résultats seraient précieux, dans le cas de Sénèque plus que tout autre, car précisément son rapport aux traditions philosophiques stoïcienne comme non-stoïcienne (Platon et Épicure en particulier) a été fréquemment débattu. La question de l'orthodoxie ou de l'éclectisme de ce philosophe est encore aujourd'hui agitée, et notre espoir est qu'une étude traductologique des textes puisse permettre de nouveaux progrès sur ce point. La première partie de cette étude en particulier, consacrée à certaines des traductions sénéquiennes de Platon et d'Épicure, aura pour but de montrer que les études de traduction peuvent nous aider à déterminer la manière dont un philosophe-traducteur s'inscrivait dans le paysage philosophique de son époque.

2.3. Une méthode d'analyse intégrée des traductions philosophiques

Nous avons jusqu'ici vu plusieurs approches possibles, et complémentaires, d'une traduction. Nous avons vu qu'une traduction pouvait s'inscrire dans un texte de manière invisible ou silencieuse, sans référence à un original, ou qu'elle pouvait être mise en valeur, en particulier par une note de traduction ; que les transformations linguistiques

opérées par le traducteur sur un terme pouvaient être classifiées selon des catégories empruntées à la linguistique moderne, mais dont les auteurs avaient conscience ; qu'une traduction pouvait s'inscrire dans deux orientations générales, la domestication et le dépaysement, qui nous donnaient des indices sur le rapport du traducteur à l'« étranger » mais pouvaient aussi être mises au service d'une vision philosophique singulière.

Il nous reste maintenant à réunir ces différentes approches pour les intégrer à une méthode unique susceptible d'être appliquée de manière uniforme sur les traductions sénéquiennes et, on l'espère, à d'autres textes semblables. Pour ce faire, je me tournerai vers les études réalisées sur le traducteur le plus semblable à Sénèque qui nous ait été conservé, Cicéron, et emprunterai la méthode développée par G. White (2015) dans sa thèse récemment diffusée sur les traductions philosophiques de ce dernier. White a développé une méthode « tripartite » d'analyse des traductions philosophiques, qui sépare l'étude en trois niveaux, allant du plus descriptif au plus interprétatif : les procédés de traduction (*translation procedures*), les effets de traduction (*translation outcomes*) et le rapport intertextuel du texte traduit à sa source. Pour simplifier, on peut dire que le premier niveau a pour fonction de décrire les choix de traduction faits au niveau linguistique ; le second, d'évaluer l'effet que ces traductions ont sur le lecteur du texte traduit, que celui-ci connaisse ou non le texte-source ; le troisième enfin vise à cerner le positionnement de la traduction par rapport à son texte-source, positionnement qui est accessible seulement au lecteur qui connaît ce texte-source.

Cette tripartition, qui nous emmène des choix traductifs opérés (les procédés de traduction) à des questions d'ordre plus proprement philosophique (le rapport de Sénèque à une source épicurienne, par exemple) nous donne les moyens méthodologiques de quitter le domaine de la simple description auquel s'est trop souvent cantonnée la critique des traductions sénéquiennes pour celui d'une interprétation à proprement parler.

2.3.1. Les procédés de traduction

À ce niveau d'analyse, on décrira la traduction en termes principalement linguistiques. En partant du principe que toute traduction consiste à privilégier certaines informations (sémantiques, prosodiques, syntaxiques, morphologiques, *etc.*) du texte-source au détriment d'autres, l'étude des procédés de traduction aura pour but de clarifier quels

choix sont faits à cet égard ; ainsi White écrit : « « the privileging of a given aspect of the information carried by an original sign (often at the expense of other aspects), can be considered to be a particular “translation procedure” » (2015 : 32). Les procédés inventoriés par White⁸⁵ incluent : deux types d'emprunts (le *transfert* (*transference*), où le terme grec est inséré dans le texte latin sans aucune modification, et la *naturalisation*, où le terme grec est adapté aux inflexions de la langue latine)⁸⁶, formes de traduction qui assurent la conservation des informations phonologiques ; la *synonymie*, qui consiste à privilégier la conservation des informations sémantiques en sélectionnant un mot dont le sens est aussi proche que possible du terme source, catégorie dans laquelle on peut inclure les calques sémantiques⁸⁷ ; l'*équivalence culturelle*, qui conserve la place du terme dans la culture au sens plus général (par exemple la traduction de *Hermès* par *Mercurius*, ou d'une drachme par un as) ; et le *calque morphologique*⁸⁸, qui reproduit chaque morphème du terme source pour produire un nouveau mot dans le texte cible. D'autres catégories sont bien sûr possibles : on peut par exemple distinguer les emprunts selon qu'ils conservent ou non l'alphabet (translittération ou non) ; ou selon qu'ils traduisent un terme donné par un seul autre terme ou par une périphrase, comme le faisait Aulu-Gelle ; ou selon qu'ils conservent, transforment, éliminent ou remplacent une métaphore présente dans l'original. Ces différentes manières de traduire les termes isolés ont souvent fait l'objet d'études exhaustives chez un auteur précis ou dans une œuvre donnée⁸⁹, et il n'existe pas de terminologie partagée ; à ce niveau de l'analyse, ce sont les spécificités du texte qui doivent indiquer les catégories les plus pertinentes. Celles que nous avons trouvées les plus éclairantes au cours de notre étude de Sénèque ont déjà été indiquées plus haut (2. 1. 2).

L'étude des procédés de traduction est particulièrement révélatrice lorsque nous avons la possibilité de comparer plusieurs traductions d'un même terme grec : le contraste entre les choix faits par différents auteurs, ou par le même auteur dans différents contextes, peut alors servir de base à l'interprétation. À titre d'exemple, on pourra se concentrer ici sur le cas de la traduction d'ἄτομος, qui présente l'avantage

85 À partir de NEWMARK (1988).

86 Pour une approche linguistique et phonologique des emprunts, BIVILLE (1986).

87 v. NICOLAS (1996).

88 Que White appelle, étrangement, calque sémantique. v. NICOLAS (2000).

89 Dans le cas de Sénèque, v. ROCHETTE (2011) qui inclue également la traduction par périphrase dans sa typologie ; pour Cicéron, NICOLAS (1996), pour une étude semblable chez Aulu-Gelle, HOLFORD-STREVEN (2007).

d'être un concept repris par au moins quatre auteurs romains (Lucrèce, Cicéron, Sénèque, et bien avant eux le poète Lucilius), en plus d'avoir été bien étudié.

La première occurrence de cette notion dans la littérature latine se trouve chez le poète satirique Lucilius, qui semble se moquer du vocabulaire philosophique de son époque en citant dans le texte deux mots grecs propres à la physique épicurienne, εἶδωλον et ἄτομος (*eidola atque atomus uincere Epicuri uolam*, frg. 753 Marx). Il s'agit en quelque sorte du degré zéro de la traduction : un simple cas de *transfert*, où le mot grec est cité dans le texte sans être adapté aux inflexions de la langue latine⁹⁰. On trouve chez Cicéron⁹¹, et plus tard chez Sénèque⁹², un cas d'emprunt où le terme est intégré aux structures grammaticales de la langue latine, et que l'on peut appeler, suivant toujours White, *naturalisation*. En plus de cet emprunt, Cicéron utilise une autre méthode de traduction, le *calque morphologique*, *indiuuiduum* (*Fin.* 2, 75 ; *Nat. D.* 1, 49 ; *Luc.* 55), qui conserve la morphologie du mot grec en conservant en particulier sa forme privative (ἄ- = *in-* ; τομ- = *diuid-*) ; celle-ci est parfois combinée à une périphrase, *indiuuidua corpora* (*Fin.* 1, 17 ; *Tusc.* 1, 42). Un texte de Vitruve (2, 2, 1), de quelques années postérieur à Cicéron, nous indique que d'autres auteurs avaient eu recours à la même méthode du calque morphologique, mais en utilisant une autre racine verbale, donnant alors *insecabilia corpora*. Cicéron utilise de plus une troisième méthode de traduction (reprise par Sénèque), qui relève plutôt du calque sémantique : *corpusculum* (*Acad.* 6 ; *Tusc.* 1, 22 ; *Nat. D.*, 1, 66), un diminutif qui insiste sur la petitesse des atomes plutôt que sur leur insécabilité. Les traductions de Lucrèce sont très différentes : celui-ci a renoncé à traduire la morphologie du mot, et a du même coup abandonné une partie de son sémantisme (l'idée d'insécabilité) ; il a choisi une variété de termes, tels que *corpora prima*, *genitalia corpora*, *semina rerum* et *materies* (1, 55-61). La traduction lucrétienne peut être décrite comme synonymique et métaphorique : elle utilise le terme le plus proche de celui d'atome, au niveau du sens, dans le lexique romain et introduit par là même des métaphores comme celle de la croissance végétale (*semina*) ou du tissage (*primordia*). Le tableau ci-dessous résume ces différentes possibilités et les classe en fonction du procédé de traduction qu'elles représentent.

90 Je souscris à la position de REINHARDT (2005) selon laquelle *atomus* dans le vers de Lucilius est la translittération (probablement due à un scribe) d'un accusatif grec, et non un nominatif latin.

91 Par exemple *Fin.* 1, 17-1, 20 ; *Tusc.* 1, 22, *Nat. D.* 1, 65

92 *QNat.* 2, 6, 2 ; 4, 19, 3 ; 5, 2, 1 ; 7, 13, 2.

Tableau 2. Procédés de traduction du grec ἄτομος en latin⁹³

	Emprunt		Calque morphologique	Calque sémantique, ajout de métaphores (périphrases et termes simples)
	transférance	naturalisation		
Lucilius	<i>atomos</i> (frg. 753 Marx)			
Lucrèce				<i>rerum primordia</i> <i>materies</i> <i>semina rerum</i> <i>genitalia corpora</i> <i>corpora prima</i> (1, 55-61)
Amafinius ⁹⁴				<i>corpuscula</i> (<i>Acad.</i> 6)
Cicéron		<i>atomus</i>	<i>indiuuiduum</i> <i>indiuuidua</i> <i>corpora</i>	<i>corpuscula</i>
<i>Nostri</i> (selon Vitruve)			<i>insecabilia</i> <i>corpora</i> (2, 2, 1)	
Sénèque		<i>atomus</i>		<i>corpuscula</i> (<i>QNat.</i> 5, 2, 1)

2.3.2. Les effets de traduction

Ce second niveau de l'analyse présuppose le caractère créateur de la traduction romaine, dont nous avons déjà abondamment parlé. Parce que les traducteurs romains considéraient que leur tâche consistait à recréer le texte en latin, voire à entrer dans un rapport d'émulation avec l'auteur du texte source, ils étaient susceptibles de chercher à recréer des effets littéraires multiples et divers, qu'une analyse en termes de « fidélité »

93 Pour Lucrèce, SEDLEY (1998 : 38-39), VOLK (2019 : 18-19) ; pour Cicéron et Lucilius REINHARDT (2005) ; *ThL* 2, 0, 1045, 70 – 1046, 60, s. u. *atomus* ; Je pars du principe que les *nonnulli* auxquels Vitruve (2, 2, 1) attribue la traduction par *indiuuidua corpora* ne sont autres que Cicéron, le pluriel renvoyant à un usage linguistique flottant (comme lorsque les auteurs latins attribue aux *Graeci* l'usage d'un mot qui est en fait propre à un philosophe ou une école philosophique), quoique ce point soit discutable.

94 Sur cet auteur, v. HOWE (1951), DUCOS (1989) et GILBERT (2015). Un des plus anciens traducteurs d'Épicure, il semble avoir été lu vers la fin du IIe s. et le début du Ier ; seul Cicéron nous a conservé, dans un petit nombre de textes : *Tusc.* 2, 7 et 4, 6 ; *Fam.* 15, 19, 2 ; *Acad.* 2, 5.

à l'original écraserait. White décrit ainsi un effet de traduction (*translation outcome*) : « [T]he outcome achieved by the privileging of particular elements of the information of an original text, rather than the process of privileging these elements itself. » (White (2015 : 39)). Les notions de transparence et de « résistance » que nous avons étudiées plus haut s'intègrent assez naturellement à ce niveau d'analyse : certains procédés de traduction auront pour effet de présenter le texte traduit comme fondamentalement *autre*, tandis que d'autres le latiniseront abondamment et effaceront les traces de son origine étrangère. Ces deux notions ne résument pas l'ensemble des effets possibles, cependant : on peut également parler, dans le cas d'un poète comme Livius Andronicus, d'*exégèse érudite*, où la traduction se donne pour but de clarifier des obscurités du texte source ; plus généralement, l'étude de la poésie latine a mis en lumière les phénomènes fréquents de l'*expansion* et de la *compression* de passages traduits. Dans le cas d'un texte philosophique, la notion d'*exégèse* ou de *clarification* est également pertinente, lorsque la traduction a pour but d'expliquer une notion qui pourrait rester obscure ; dans certains cas, on pourra parler également de *conflation*, lorsque deux concepts sont unis dans une même traduction, comme nous l'avons vu avec l'exemple de *probabile* chez Cicéron.

Dans une œuvre comme celle de Sénèque, où les traductions, qu'il s'agisse de termes isolés ou d'énoncés complets (rarement plus long qu'une phrase) sont toujours intégrés dans un texte qui est original, non-traduit, le contexte nous donnera fréquemment des informations précieuses sur les effets recherchés par Sénèque. Nous aurons l'occasion de montrer que les traductions d'Épicure sont substantiellement différentes dans le contexte des trois premiers livres des *Ep.*, où la citation de maximes du Jardin joue le rôle d'introduction à la philosophie, et dans le contexte très polémique du *De Vita Beata* ; et que les traductions de l'ontologie platonicienne sont aussi déterminées par le contexte particulier des *Ep.* 58 et 65.

Pour revenir à notre exemple précédent, quels sont les *effets* des *procédés* de traduction vus plus haut ? L'emprunt dont se contente Lucilius, dans le contexte moqueur propre à la satire, peut clairement être compris comme *résistant* : il rappelle que ces termes philosophiques viennent d'un autre monde et se moque des Romains qui les utilisent (de la même manière qu'il se moque du romain qui se fait saluer en grec dans le passage vu plus haut, *Fin.* 1, 9 = Lucilius, frg. 88-94 Marx). Les procédés de traduction mentionnés, à savoir la conservation de la désinence grecque et celle de la graphie grecque (si c'est bien le cas) concourent à cet effet. Inversement, les traductions

de Lucrèce, qui emploient des mots latins tout à fait banals et ont recours à des images presque archétypales, ont un effet domestiquant : les atomes, jamais mentionnés en grec, semblent s'adapter sans obstacle à l'univers romain du poème. Mais les traductions de Lucrèce ont également un effet philosophique : elles insistent sur le pouvoir génératif des atomes, en particulier avec les images des fils de laine (éléments constitutifs d'un tout) et des graines (petites choses qui donnent naissance à de plus grandes) ainsi que l'association entre *materies* et *Mater*⁹⁵. Ses traductions mettent ainsi en valeur la fonction qu'ont les atomes dans la philosophie épicurienne, à savoir celle de principes (avec le vide) permettant d'expliquer la constitution et la genèse de l'univers sans avoir recours à des modèles théologiques. D'un point de vue littéraire, l'insistance sur le fait que les atomes sont au début de tout (*principia*) est en accord avec la structure du *De Rerum Natura*, qui nous emmène des principes de base de l'univers (les atomes et le vide, livre 1) à leurs combinaisons (livre 2) à leur agrégats vivants (livres 3 et 4) et à la structure de l'univers dans son ensemble (livres 5 et 6). L'avantage pédagogique de telles traductions est indéniable – ce que l'on ne peut pas vraiment dire des traductions de Cicéron. Celui-ci, en effet, soit adopte une approche relativement dépaysante, en conservant le mot grec, suggérant que celui-ci ne peut ou ne doit pas être traduit ; soit emploie un terme retenant l'idée définissant l'atome, l'insécabilité, utilise alors un néologisme, traditionnellement peu explicatif ; soit a recours à un mot philosophiquement vague, *corpusculum*, qui ne nous apprend rien de l'atome sinon qu'il s'agit d'un corps de petite taille. Reinhardt suggère que cette pauvreté pédagogique du vocabulaire atomiste cicéronien pourrait bien être une stratégie délibérée : « while Lucretius makes efforts to make it understandable that the atoms could bring about the world, Cicero's use of *corpusculum* highlights just how counter-intuitive this view is. » (Reinhardt (2005 : 162)). Les traductions de Cicéron seraient alors étroitement liées à son anti-épicurisme, et leur analyse nous permettrait de préciser sa position intertextuelle vis-à-vis des épicuriens de langue grecque.

2.3.3. Le rapport intertextuel d'une traduction à son original

En effet, une analyse complète de traduction implique, selon White, d'étudier non seulement la méthode de traduction employée, son effet sur le lecteur, mais aussi le positionnement intertextuel que cette traduction établit avec son texte source. Cette

⁹⁵ Lucrèce 1, 167-71 ; 2, 998-1004.

dimension de la lecture d'une traduction est rendue possible par le contexte propre à la littérature latine, qui était écrite non seulement par des auteurs parfaitement bilingues *utraque lingua*⁹⁶ mais aussi *pour* un lectorat bilingue, dont on pouvait attendre une connaissance au moins générale des textes sources. White a bien montré que Cicéron, en dédiant ses œuvres à des figures littéraires de son époque comme Atticus, Varron, Caton ou Brutus, encourageait la comparaison de ses traductions avec leur original, et attendait de la sorte de son lecteur non seulement qu'il en apprécie la qualité, mais aussi qu'il soit capable de mesurer les différentes opérations littéraires qu'il avait fait subir aux textes sources. Comme le rappelle Bassnett, le bilinguisme des lettrés romains permettait à la traduction de fonctionner comme un *métatexte* : « The translated text was read *through* the source text, in contrast to the way a monolingual reader can only approach the SL text through the TL version. » (Bassnett (2002³ : 52)) Cicéron était évidemment conscient de cela, comme le prouve la manière dont il cite un passage d'Euripide dans le *De Finibus*⁹⁷ :

[...] *nec male Euripides – concludam, si potero, Latine ; Graecum enim hunc uersum nostis omnes [...]* (*Fin.* 2, 105)

« [...] et Euripide ne le dit pas mal – je finirai, si je le peux, en latin, car vous connaissez tous ce vers grec [...] »

Il est raisonnable de penser que Sénèque pouvait attendre la même compétence d'au moins une partie de son lectorat. Lucilius, dans les *Lettres*, est encouragé à lire les textes originaux de la philosophie grecque par lui-même, qu'il s'agisse d'Épicure (*Ep.* 2) ou des traités complets des stoïciens (*Ep.* 33). En *Ep.* 58, 6, Sénèque fait mine de craindre le jugement de Lucilius quant à l'usage du terme *essentia*, et un paragraphe plus loin c'est au cours d'un dialogue imaginaire avec son destinataire qu'il exprime sa réticence à accepter, pour traduction de τὸ ὄν, *quod est*⁹⁸ ; en *Ep.* 111, 1, c'est Lucilius qui s'interroge sur la traduction la plus appropriée du grec σοφισμα. Bien que le rôle du lecteur comme juge des traductions ne soit pas aussi clair qu'il l'est, par exemple, dans

96 DUBUISSON (1981).

97 Judicieusement cité par SEELE (1995 : 11). Il est important de rappeler que le traducteur ne pouvait pas attendre de son lectorat, même particulièrement cultivé, une connaissance parfaite de tous les textes grecs ; si la maîtrise d'Homère et d'Euripide était évidente, celle des textes techniques de Chrysippe ou d'Épicure ne l'était pas ; et un lecteur romain pouvait avoir besoin d'aides de lecture (incluant les esclaves compétents) pour venir à bout de textes écrits dans un dialecte particulier, ou particulièrement savants, comme par exemple le poème astronomique d'Aratée (v. POSSANZA (2004 : 63-64)). HORSFALL (1979) étudie cette question plus en détail.

98 *Ep.* 58, 7.

la préface des *Academica*, où il revient à Varron de l'endosser, on peut tout de même estimer que le lecteur *interne* des *Ep.*, Lucilius, est un critique compétent de traductions, ce qui est un indice que Sénèque attendait de son lecteur *réel* une compétence culturelle et linguistique suffisante pour être capable de juger non seulement la qualité de ses traductions, mais aussi le rapport qu'il établissait, à travers elles, avec les textes sources. Cette conclusion peut facilement être étendue aux *Questions Naturelles*, où les notes de traducteurs sont également nombreuses et où Lucilius joue également le rôle d'interlocuteur au cours d'interrogations lexicales⁹⁹. Il n'est pas immédiatement évident, cependant, qu'il en aille de même pour les *Dialogues*, le *De Beneficiis* et le *De Clementia*, des textes où le travail sur les traductions est très rarement mis en avant, et qui étaient, on peut le penser, destinées à un public plus large et moins intéressé par ce type de questions.

Ce troisième niveau d'analyse prend donc en compte le fait que le bilinguisme du lectorat en contexte latin permettait au traducteur d'inclure dans sa traduction des commentaires herméneutiques ; de laisser à voir dans sa traduction non seulement le texte source, mais aussi sa réception originale du texte source. White compte parmi les différentes positions intertextuelles répertoriées chez des auteurs romains la *correction philosophique* (traduire tout en améliorant un problème perçu dans l'original), le *linguistic capping* (traduire en affirmant que l'expression romaine surpasse l'expression originale), la *ré-élaboration rhétorique*, l'*adaptation* ou *distorsion philosophique*, l'*interprétation philosophique*, ou encore la *polémique* et on y ajoutera sa version plus subtile, l'*appropriation*.

Qu'en est-il dans le cas de l'atome ? En ce qui concerne Cicéron, nous avons remarqué plus haut, avec l'aide de Reinhardt, que celui-ci semblait peu se soucier de mettre en valeur les possibilités théoriques de l'atome ; en vérité, son anti-épicurisme le conduit plutôt à présenter l'atome comme une théorie impuissante à expliquer la perfection du monde. Reinhardt suggère ainsi que le suffixe diminutif de *corpusculum* devrait être compris non pas au sens de la petitesse qui est par définition celle de l'atome, mais aussi au sens de « faible, insuffisant » : « For Cicero, or so I argue, an atom is too feeble a body to do the doctrinal work it is supposed to do in Epicurean physics [...] » (Reinhardt (2005 : 161)). On peut alors décrire la stratégie cicéronienne comme *polémique* : elle inscrit dans la texture même des traductions la réfutation de la théorie que ce terme est censé décrire. Lucrèce utilise évidemment une approche bien

99 *QNat.* 1, 1-2 ; 1, 11, 2-3 et 13, 3 par exemple.

différente, même si la littérature secondaire reste partagée quant à la manière de décrire son positionnement par rapport à sa source Épicure. Ainsi, quand Sedley (1998) décrit Lucrèce comme un « fondamentaliste », soucieux de partager les idées de son maître au plus grand nombre de disciples possible, mais complètement désintéressé de l'histoire de ces idées, que ce soit les attaques qu'elles aient subi de la part des stoïciens ou même de leur évolution entre les mains d'épicuriens plus tardifs, il décrit un rapport intertextuel précis à la source. Si l'on accepte cette caractérisation de Lucrèce, on dira que tout ce que ses traductions « ajoutent » au grec ἄτομος relève de la pédagogie ; Lucrèce se soucie de rendre les idées du maître compréhensibles à la foule (et Memmius) mais ne veut pas modifier ces concepts. D'autres approches du poème insistent sur la manière dont les métaphores décrivant l'atome introduisent dans le texte des idées en contradiction avec la stricte doctrine épicurienne (ainsi l'image de la terre comme déesse fertile, ou celle des fils de laine, étroitement associée, dans la littérature antérieure, au providentialisme). Plutôt qu'un positionnement fondamentaliste, on devrait alors parler d'une approche poétique, qui se laisse entraîner par ses métaphores vers des terres philosophiques imprévues¹⁰⁰.

L'intertextualité d'une traduction, cependant, ne se limite pas à la comparaison du texte source et du texte traduit. La littérature romaine comptait déjà, à l'époque de Sénèque, plusieurs œuvres philosophiques d'envergure, et il semble naturel qu'un lecteur de philosophie romaine (comme nous savons que Lucilius l'était¹⁰¹) soit en mesure de comparer les traductions de Sénèque et les traductions antérieures, de juger leurs valeurs relatives, et de réfléchir aux raisons stylistiques et philosophiques derrière différents choix de traduction¹⁰².

Il existe plusieurs manières d'explorer cet « espace de la retraduction » (Berman 1990). Plus haut, nous avons détaillé les différences entre les traductions que Lucrèce et Cicéron avaient fait du même terme grec. Notre approche était alors purement *comparative* : les différences et similarités entre les deux groupes de traductions nous

100 Sur ce débat, VOLK (2019 : 19) et KENNEDY (2002) ; pour l'exemple de la *Terra Mater*, CAMPBELL (2003 : 60).

101 *Ep.* 100 nous informe qu'il lisait Papirius Fabianus, dont la production latine était en quantité au moins comparable à celle de Cicéron.

102 Sur la question de la « retraduction », v. BERMAN (1990). White traite peu de cet aspect, car les sources permettant de comparer les traductions cicéroniennes à d'autres traductions antérieures ou contemporaines manquent cruellement (v., cependant, MCCONNELL (2019)) ; dans le cas de Sénèque, cependant, une telle perspective est nécessaire, *a minima* parce que nous devons établir les rapports entre Sénèque traducteur et Cicéron traducteur.

permettaient de mieux comprendre chacun, et les motivations que chaque auteur mettait derrière leurs traductions, indépendamment du rapport historique ayant pu exister entre les deux auteurs. Si l'on voulait préciser ce rapport historique, on pourrait avoir recours à une approche *intertextuelle*, présentant les traductions de Cicéron comme des répliques à celles de Lucrèce. Il faudrait alors prouver que Cicéron avait lu le poème de Lucrèce (ce qui est le cas) et qu'il avait ces traductions en tête au moment de composer les siennes (ce qui est plus débattable). De manière générale, nous avons de bonnes raisons de mettre en avant cette seconde approche ; nous savons en effet que Cicéron pouvait développer un raisonnement philosophique à partir d'une traduction antérieure, de manière à la rejeter et à en proposer une alternative. C'est ce qu'il fait, par exemple, dans une lettre de Janvier 45 adressée à Gaius Cassius Longinus, où il critique la traduction que l'épicurien Catius avait fait du grec εἶδωλον par *spectrum*. Comme l'ont bien montré Nardo (1972) et McConnell (2019), le mot est construit sur la racine *spec-* (le regard), suggérant un rapport instrumental entre le regard et le simulacre, de même qu'il existe un rapport instrumental entre la charrue (*aratrum*) et le labour (*arare*). Cicéron rejette cette traduction en arguant que cette interprétation instrumentale des simulacres épicuriens est erronée : le simulacre ne permet pas la vision de la même manière que la charrue permet le labour. Sénèque également montre une certaine connaissance des traductions antérieures, par exemple quand il liste les traductions du grec ἄξιωμα (*Ep.* 117, 13), ou lorsqu'il cite Cicéron et Fabianus comme *auctores* de la traduction d'οὐσία par *essentia* (*Ep.* 58, 6). Il était donc relativement courant, pour les auteurs philosophiques romains, de prendre connaissance des traductions antérieures et de les critiquer.

Lorsque l'on souhaite préciser les rapports entre Sénèque et ses prédécesseurs dans la traduction philosophique (Cicéron en particulier), la question devient cependant plus difficile. En effet, si les commentateurs de Sénèque ont pour coutume de considérer que ce dernier était un lecteur assidu des œuvres philosophiques de Cicéron, un examen attentif des éléments à notre disposition montre que sa connaissance du corpus cicéronien est au mieux incertaine. Quelles données avons-nous permettant d'appuyer une approche intertextuelle des traductions sénéquiennes ?

Nous savons que Sénèque était certainement intéressé par la figure de Cicéron en tant qu'homme ; une bibliographie abondante a mis en valeur la manière dont sa perspective sur la vie de ce dernier évoluait au fil de ses œuvres, ainsi que la manière

dont Cicéron était régulièrement convoqué comme référence de prose philosophique¹⁰³. Nous savons que Sénèque avait lu la *République*, puisqu'il en cite plusieurs approches possibles en *Ep.* 108, 30 et au moins une partie des *Lettres à Atticus*, mentionnées en *Ep.* 21, 4 ; ainsi que le *Brutus*, puisque le fragment des *Ep.* conservé par Aulu-Gelle (12, 2) nous indique qu'il savait que Cicéron avait cité certains vers d'Ennius dans ce traité. Nous savons encore qu'il reconnaissait à Cicéron un statut d'importance dans le développement du lexique philosophique latin, puisque celui-ci est cité en lien avec une question de traduction en *Ep.* 58, 6 et 111, 1 (le fait que, dans les deux cas, le terme n'apparaît pas dans l'œuvre conservée de Cicéron compliquant quelque peu la référence) ; en *Ep.* 100, 9, Cicéron est classé premier parmi les auteurs philosophiques pour son style.

Afin de disposer d'une base solide pour interpréter les traductions sénéquiennes en fonction d'une intertextualité supposée avec les traductions de Cicéron, il nous faudrait surtout des preuves que Sénèque a lu les dialogues philosophiques des années 40, surtout les *Tusculanes*, le *De finibus*, et à moindre raison le *De fato* et le *De natura deorum*. Or ce sont précisément ces lectures qui sont discutables. M. Graver (2021), se penchant sur le cas précis du *De Ira*, est ainsi arrivée à la conclusion (*pace* Moreschini (1977)) que, s'il existait incontestablement des parallèles entre ce texte et les *Tusculanes*, ceux-ci pouvaient être expliqués par le recours à une source commune, et qu'aucune similarité dans la formulation des idées n'était assez proche pour nous contraindre à supposer une lecture directe par Sénèque de ce dialogue cicéronien. En ce qui concerne les termes du vocabulaire philosophique, la question de la lecture sénéquienne de Cicéron est compliquée par le fait que nous en savons très peu sur la production philosophique de la génération qui sépare nos deux auteurs¹⁰⁴ : il est ainsi possible que certains termes soient passés de Cicéron à Sénèque par l'intermédiaire d'un autre philosophe écrivant en latin, comme Papirius Fabianus, expliquant des parallèles verbaux sans supposer une lecture détaillée : par exemple, *indifferens*, un terme créé par Cicéron, est employé par Sénèque à plusieurs reprises, mais il est difficile de dire s'il s'agit d'une reprise à Cicéron *ou* à un intermédiaire *ou* d'une réinvention indépendante.

103 GAMBET (1970), MORESCHINI (1977), GRIMAL (1984), SETAIOLI (2003), FEDELI (2006), PIERINI (2018). Pour une lecture intertextuelle d'un texte de Sénèque : DEL GIOVANE (2012).

104 Sur la philosophie latine de cette période, GARBARINO (2003).

Bien que certains passages du corpus sénéquien puisse recevoir plus de relief d'une lecture intertextuelle¹⁰⁵, je me contenterai dans ce travail de l'approche comparative (et prudente), mentionnant seulement dans le chapitre 4, à propos de l'*Ep.* 58 et du vocabulaire platonicien, la possibilité d'une lecture sénéquienne des traductions cicéroniennes. Cette approche sera suffisante pour défendre notre principale thèse, celle d'un lien entre les positions philosophiques de Sénèque et ses choix traductifs.

3. PLAN ET CORPUS

Les raisons pratiques imposent de n'envisager dans cette étude qu'une petite partie des termes et passages susceptibles d'une analyse traductologique. Au niveau du corpus d'abord, seront étudiées seulement les œuvres philosophiques en prose (fragmentaires ou non) ; l'*Apocoloquintose* sera ignorée, parce que les règles gouvernant à l'usage du grec et du latin dans le genre de la satire ne sont pas les mêmes que celles de la prose philosophique ; ignorées aussi seront les tragédies. Dans ces dernières, la question de la réécriture des sources grecques se pose évidemment, et il serait intéressant de se pencher sur les similarités et différences dans les stratégies de traduction employées dans le corpus philosophique et tragique, comme appellent à le faire Ker (2006) et Tarrant (1995 et 2006). On trouvera quelques pistes de réflexion à ce sujet dans les articles de von Albrecht (2008a, 2008b et 2014) sur le style de Sénèque, ainsi que dans le livre d'Arcellaschi sur les *Médée* latines (1990).

Le vocabulaire envisagé appartient seulement au « lieu éthique » de la philosophie, avec quelques excursions dans le domaine de la logique¹⁰⁶. Les *Questions Naturelles* fournissent évidemment un ensemble fascinant de termes appartenant aux domaines de la physique, et qui mériterait d'être étudié dans son rapport à leurs antécédents grecs ; toutefois, parce que l'intertextualité en jeu sur ce corpus fait intervenir des textes bien différents (Aristote et Théophraste par exemple), ils ont également dû être laissés de côté ; je les mentionne seulement lorsqu'ils révèlent

105 Pour se faire une idée des relations entre les deux auteurs, on pourra consulter les parallèles proposés par MORESCHINI (1977), GRAVER (2021), POHLENZ (1918 : IV n. 4). J'attire l'attention sur les traductions divergentes des deux auteurs du grec σοφῶρα: *Ben.* 5, 8, 4 et *Nat. D.* 2, 47 ; *Tim.* 17.

106 Les articles suivants permettent un survol des choix lexicaux les plus saillants de Sénèque dans le domaine éthique, choix de traduction inclus : PITTET (1934), BORGIO (1998), BOWERSTOCK (2003), LAUDIZI (2010), CITTI (2012).

certaines pratiques de traduction sénéquiennes dont on peut penser qu'elles s'appliquent également au vocabulaire éthique.

Parmi les termes éthiques, les spécialistes de Sénèque pourront être surpris-es de ne pas retrouver *clementia* et *uoluntas*. Ces deux termes sont en effet parmi les exemples les mieux étudiés de traductions sénéquiennes aboutissant à des innovations philosophiques significatives. Dans le cas de *clementia*, il a été bien établi par Braund (2011) qu'il s'agissait d'une traduction du grec *ἐπιεικεία*, un terme stoïcien mineur désignant la clémence. En le rendant par *clementia*, Sénèque le place au cœur de la réflexion politique romaine de l'époque impériale, puisque le terme avait été employé par la propagande césarienne et plus tard canonisé parmi les vertus du *Princeps*. Il s'agit donc d'un exemple particulièrement significatif de romanisation, qui aboutit à donner au concept grec une place bien plus importante dans sa culture d'arrivée qu'il n'en avait dans les textes sources. Précisément parce que Braund a parfaitement clarifié cette traduction, nous n'y reviendrons pas.

De même, l'apparition de *uoluntas* dans le vocabulaire philosophique latin a fait couler beaucoup d'encre. En effet, ce terme appelé à devenir une des pièces maîtresse de la psychologie par la suite ne semble pas rendre un mot grec particulier, et malgré de nombreuses études il reste incertain si cette innovation lexicale est aussi une innovation conceptuelle¹⁰⁷. Cette question mériterait une thèse à elle seule, et sera laissée de côté.

Seront donc envisagées les traductions de certains termes-clefs du vocabulaire éthique et psychologique de Sénèque, ainsi que ses traductions des principaux philosophes grecs. Ce travail sera divisé en deux parties : une première traitant des traductions sénéquiennes de deux auteurs fréquemment cités, en particulier dans les *Lettres*, mais avec lesquels Sénèque polémique : Épicure (chp. 2) et Platon (chp. 3) ; une seconde abordant les traductions de trois termes importants du lexique psychologique stoïcien : *πάθος-affectus* (chp. 5), *φαντασία-species* (chp. 6) et *ὄρμη-impetus* (chp. 7). Du point de vue méthodologique, la première partie montrera que le rapport qu'entretient Sénèque à l'égard d'une tradition philosophique donnée influence ses traductions, et qu'en conséquence l'étude des traductions permet d'explorer les subtilités de son rapport à certains de ses prédécesseurs philosophiques. Elle permettra ainsi d'éclairer d'un jour nouveau la très débattue question de l'éclectisme dans l'œuvre

¹⁰⁷ Le problème a été initialement posé par POHLENZ (1947) ; v. KAHN (1988), LÉVY (2007) ; INWOOD (2000) et la réplique d'HADOT I. (2014) ; pour un résumé de la question, TRAPP (2007 : 122-132) ; le récent recueil MASO – CATTANEI (2021) reprend la question, en part. les articles de BOURBON, CASSAN, et MASO.

de notre philosophe. La seconde montrera la manière dont les traductions latines de concepts en constituent aussi des réinterprétations.

Cette division est liée à ma thèse principale sur la traduction sénèque, selon laquelle Sénèque traduit de manière différente les auteurs avec qui il a des désaccords irréconciliables (les épicuriens et les platoniciens) et les concepts de l'école à laquelle il se rattache, le stoïcisme. Tandis que les citations ou concepts des premiers sont traduits de manière très explicite, mettant en valeur leur appartenance à un monde philosophique extérieur à Rome, les seconds sont traduits de manière silencieuse, suggérant implicitement qu'ils s'intègrent sans obstacle à la perspective romaine sur la moralité (la situation, comme on le verra, est plus complexe en ce qui concerne Épicure). Ainsi, les traductions de Platon en particulier se caractérisent par une alliance de dépaysement (culturel/ stylistique) et de réfutation (philosophique), celles des stoïciens par une romanisation qui renforce leur justification philosophique. Dans ce cadre, Zénon joue un rôle intermédiaire, dans la mesure où il est le fondateur de la tradition philosophique dans laquelle s'intègre Sénèque, mais que celui-ci le convoque principalement pour critiquer son style philosophique et lui reprocher d'être « trop grec » ; c'est pourquoi un chapitre intermédiaire (chp. 5) lui est consacré.

Le traitement des traductions du terme ἀπάθεια reçoit la première place (chp. 2) pour des raisons principalement pédagogiques : d'abord, parce qu'il s'agit d'une traduction qui est plusieurs fois discutée explicitement dans l'œuvre sénèque, et qu'elle nous permettra ainsi de tirer dès l'abord les conséquences interprétatives de notre discussion des « notes de traductions » ; ensuite, parce que la question de la paix psychique était partagée par la plupart des philosophes antiques, et dans l'œuvre de Sénèque est liée à des débats avec Épicure, Aristote, Démocrite et les Cyniques ; ce chapitre nous permettra donc de mettre en valeur l'importance de l'intertextualité et des controverses hellénistiques pour comprendre le sens philosophique des stratégies traductives de Sénèque.

CHAPITRE 2. ΑΠΑΘΕΙΑ : UN EXEMPLE DE RELECTURE ROMAINE DES THÉORIES HELLÉNISTIQUES DE LA PAIX PSYCHIQUE

Le choix de consacrer notre première étude à la traduction sénéquienne du mot ἀπάθεια est dû, en premier lieu, à l'importance de ce terme pour les stoïciens et Sénèque en particulier. Le sage, selon les stoïciens, vivait dans un état d'apathie¹⁰⁸ ; quoique l'apathie ne se confonde pas avec la vertu, elle en était un corollaire immédiat, et toute tentative d'atteindre la perfection morale sans chercher à « extirper » les émotions était vouée à l'échec. Cette position semble avoir été centrale pour l'école ; elle formait un point focal des polémiques dirigées contre la Stoa, en particulier de la part des péripatéticiens, et l'abandon (réel ou perçu) de cette recherche de l'apathie était vu comme synonyme d'un abandon du stoïcisme au profit d'une autre perspective philosophique¹⁰⁹. Sénèque, sur ce point, suit à la lettre l'orthodoxie stoïcienne, et, à plusieurs reprises dans son œuvre, recherche de l'apathie et recherche de la vertu semblent des projets parfaitement identiques. Ainsi, en *Ep.* 75, les différentes étapes que le progressant doit parcourir sur le chemin de la perfection morale sont fonction de sa maîtrise de ses émotions et de leur versions chroniques, les vices (*morbi*) : moins intenses, ou moins fréquentes sont les émotions qu'il ressent, plus proche il est de la vertu. Développer une conception claire de l'apathie était donc fondamental pour l'ascèse sénéquienne.

Plus intéressant encore pour notre étude, Sénèque a fait le choix d'explorer le sens de cette notion à travers la traduction dans au moins deux passages de son œuvre (*Ep.* 9, 2 et *Ep.* 85, 5, des textes qui seront abondamment commentés dans la suite de ce chapitre). Qui plus est, l'une des traductions sénéquienne d'ἀπάθεια, *tranquillitas*, est aussi commentée par Sénèque comme une traduction du grec – même si, dans ce passage (*Tranq.* 2, 2-4), le mot latin est censé traduire un autre terme grec, εὐθυμία. Il semble à propos de commencer notre étude par les notations traductologiques les plus explicites de Sénèque.

Enfin, la conception sénéquienne des émotions a fait l'objet au cours des dernières années d'abondantes recherches qui ont permis de mieux en comprendre la nature. Comme le note Courtil, la notion sénéquienne d'ἀπάθεια doit être comprise dans

108 Diogène Laërce 7, 117 = *SVF* 3, 448.

109 C'est ce qu'avait fait, selon le témoignage critiquable de Galien, Posidonius (*PHP* 3 et 4). v. à ce propos TIELEMAN (2003).

le contexte des polémiques auxquelles faisaient face les stoïciens¹¹⁰ : d'une part, contre les péripatéticiens, qui soutenaient une approche descriptivement et normativement différente des émotions¹¹¹ ; de l'autre part des cyniques, dont Sénèque est toujours soucieux de se distinguer en élaborant une théorie psychologique plus raffinée et riche que la leur (à travers ses développements sur les notions de *propathēiai* ou d'*eupatheiai*). Parce que ces études font consensus sur les points importants, nous pourrons en tirer les conséquences pour une étude traductologique de Sénèque sans avoir à proposer une nouvelle interprétation philosophique – montrant ainsi, on l'espère, la validité de notre méthode.

En remplaçant les traductions sénéquiennes de ce terme dans le cadre des controverses issues de la période hellénistique, on s'efforcera donc dans ce chapitre de clarifier les enjeux philosophiques qui pesaient sur sa traduction et la manière dont Sénèque les a traités. Un autre aspect de notre travail consistera à complexifier l'histoire des traductions latines d'*ἀπάθεια*. En effet, les études consacrées à l'histoire des traductions d'*ἀπάθεια* sur l'ensemble de la période romaine présentent en général celles des philosophes romains (Cicéron et Sénèque surtout) comme une succession d'échecs à un problème qui sera seulement résolu par la langue chrétienne, qui imposera, à partir de Tertullien, *impassibilis* et ses composés¹¹². Spanneut résume cette approche de manière caricaturale lorsqu'il écrit : « la langue de Rome, née des champs, n'a réussi à imposer aucun équivalent à ce terme abstrait »¹¹³. S'il est vrai que le terme *ἀπάθεια* est fréquemment cité en grec dans les textes latins, suggérant que la traduction posait des problèmes dus au moins partiellement à la morphologie du mot, un tel jugement reste simpliste. Il repose sur une approche de type « dictionnaire bilingue » qui suppose que le but de toute traduction philosophique est d'aboutir à un équivalent unique valable indépendamment du contexte. Le chercheur moderne devrait alors s'efforcer de reconstituer le lexique philosophique d'un auteur en établissant des équivalences terme à terme entre grec et latin. Ni Cicéron ni Sénèque n'aurait souscrit à une telle vision de leur travail ; on verra au contraire que le talent de traducteur de Sénèque consiste justement à employer des traductions différentes selon le contexte. La multiplicité des

110 COURTIL (2015 : 382-390). La question de la traduction est abordé dans le même ouvrage, p. 390-394, cinq pages auxquelles ce chapitre doit beaucoup.

111 Une polémique présente dans tout *Ira* 1 et, en version réduite, *Ep.* 116 ; mais aussi et surtout, comme on le verra, *Ep.* 85.

112 FREDOUILLE (1992 : 191).

113 SPANNEUT (1994 : 4678).

traductions faisait partie du travail stylistique et philosophique de notre auteur¹¹⁴, et notre rôle, plutôt que de constater son échec à élaborer une terminologie sur le modèle scientifique qui ne l'intéressait pas, doit plutôt être de répertorier ses différentes stratégies de traduction et de les comprendre à partir des indications que son texte nous fournit.

1 LA MÉTRIOPATHIE, L'ATARAXIE, ET LES DEUX APATHIES

Il est nécessaire, avant de nous pencher sur Sénèque lui-même, de survoler la terminologie hellénistique de l'absence d'émotion¹¹⁵. Celle-ci se concentre autour d'un ensemble de termes construits à partir d'un alpha privatif comme ἀπάθεια, ἀταραξία, ou encore, de manière plus distante, ἀδιαφορία, ἀπονία et ἀναλγησία. Des termes morphologiquement semblables peuvent être retracés jusqu'à des auteurs présocratiques¹¹⁶; à l'époque hellénistique, ils étaient employés par les écoles stoïcienne, cynique et épicurienne, qui s'accordaient sur l'idée générale selon laquelle le sage réalisait au mieux le potentiel humain en s'affranchissant des passions, et que celles-ci étaient des élans dénaturés. Leurs conceptions de l'absence de trouble étaient suffisamment proches pour que le texte suivant, écrit par Crantor et traduit par Cicéron, puisse s'appliquer à n'importe laquelle des trois écoles :

“minime – inquit [sc. Crantor] – adsentior is qui istam nescio quam indolentiam magno opere laudant, quae nec potest ulla esse nec debet. ne aegrotus sim ; si – inquit – fuero, sensus adsit, siue secetur quid siue auellatur a corpore. nam istuc nihil dolere non sine magna mercede contingit inmanitatis in animo, stuporis in corpore.” (Tusc. 3, 12 = Crantor, fr. 3b METTE)¹¹⁷

« Je ne m'accorde en rien, dit-il, avec ceux qui chantent avec force les louanges de je ne sais quelle chose qu'ils appellent apathie, un état qui ne peut ni ne doit

114 Un point de méthode important qui est aussi noté à juste titre par VOLK (à paraître).

115 Je remercie M. Graver et les organisateur-ice-s d'une conférence donnée sur le thème de l'apathie et de l'ataraxie à l'université de Bordeaux en février 2019, à laquelle les lignes suivantes doivent beaucoup.

116 On rencontre par exemple chez Clément (*Stromates* 2, 130, 4) un autre terme en alpha privatif, ἄκαταπληξία de Nausiphane, v. WARREN (2002 : 164-166). Nous savons encore par Cicéron (*Fin.* 5, 87) que Démocrite utilisait le terme ἀθαμβία.

117 La version grecque nous a été conservée par le ps-Plutarque, *Cons. ad Ap.* 102C-d (= Crantor, fr. 3a METTE) : οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς ὑμνοῦσι τὴν ἄγριον καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν, ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὕσαν[...]. “μὴ γὰρ νοσοῖμεν” φησὶν ὁ ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ, “νοσήσασι δὲ παρὲν τις αἰσθησις, εἴτ' οὖν τέμνοιτό τι τῶν ἡμετέρων εἴτ' ἀποσπῶτο.” τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτ' οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίγνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα τοιοῦτον ἐνταῦθα δὲ ψυχὴν.

exister. Puissé-je ne pas être malade ; mais, dit-il, si je le suis, que j'en ai la sensation, quand on coupe ou quand on arrache une partie de mon corps. Car cet état, l'absence de douleur, ne nous échoue qu'à grand prix : l'inhumanité de l'âme et l'abrutissement du corps. »

Dans le mouvement de la troisième *Tusculane*, cette citation de l'académicien Crantor sert de thèse contre laquelle pèseront les arguments issus principalement du stoïcisme. Il n'est pas évident, cependant, que la cible originelle du texte de Crantor ait été la Stoa. Même si nous admettons que *indolentia* traduit ἀπάθεια¹¹⁸, ce terme était partagé par les stoïciens et les cyniques, et la critique générale de Crantor peut viser n'importe laquelle des trois écoles mentionnées plus haut, qui défendaient toutes la nécessité d'une extirpation des passions. La seule école dogmatique qui ne partageait pas cette position, en vérité, était l'école péripatéticienne, qui soutenait, sur le plan descriptif, que les passions faisaient partie du fonctionnement normal de l'âme humaine et ne pouvaient pas être éliminées, et sur le plan prescriptif qu'elles devraient faire l'objet d'une simple modération. Cette conception du rôle des émotions dans la vie du sage avait elle aussi donné lieu à une création lexicale, μετριοπάθεια¹¹⁹. Ce dernier terme, cependant, n'apparaît pas dans les œuvres conservées d'Aristote et a sûrement été conçu au cours de la période hellénistique, en réponse à la notion d'apathie stoïcienne¹²⁰.

Malgré leurs ressemblances quand on les compare à la notion péripatéticienne de modération des émotions (que Sénèque appellera, sur un ton polémique, *mediocritas morbi*¹²¹), les conceptions stoïcienne, cynique et épicurienne de l'absence d'émotion manifestaient une grande disparité¹²².

Épicure, dans ses textes éthiques, résume le but de la vie humaine par deux notions, l'absence de souffrance dans le corps (désignée par ὑγίεια, comme ci-dessous, ou par ἀπονία, ou encore ἀοχλησία, comme en *Ep.* 127) et le calme psychique (ἀταραξία), ainsi qu'on le voit dans ce passage de la *Lettre à Ménécée* :

118 Comme nous encourage à le faire le texte du pseudo-Plutarque, malgré le fait notable que la première phrase du texte ne fait pas partie de la citation de Crantor dans ce texte, mais est énoncée en son nom propre par le Ps.-Plutarque.

119 Diogène Laërce 5, 31.

120 GILL (1994 et 2012).

121 *Ep.* 85, 5 et 9 ; 116, 1.

122 Une bonne introduction à ces différents concepts est MASSIE (2007). Pour l'ataraxie épicurienne et ses racines chez Démocrite, v. WARREN (2002) ; à propos des sceptiques, STRIKER (1990), et à propos de l'apathie stoïcienne, SPANNEUT (1994).

τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος **ὕγιαν** καὶ τὴν τῆς ψυχῆς **ἀταραξίαν**, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μῆτε ἀλγῶμεν μῆτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς **χειμών**, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζώου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι καὶ ζητεῖν ἕτερον ὅ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρώσεται. τότε γὰρ ἡδονῆς χρεῖαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· <ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν> οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. (*Ep.* 128)

« En effet, une étude de ces désirs qui ne fasse pas fausse route, sait rapporter tout choix et tout refus à la santé du corps et à l'absence de troubles de l'âme, puisque c'est là la fin de la vie bienheureuse. Car c'est pour cela que nous faisons tout : afin de ne pas souffrir et de ne pas être troublés. Une fois cet état réalisé en nous, toute la tempête de l'âme s'apaise, le vivant n'ayant plus à aller comme vers quelque chose qui lui manque, ni à chercher autre chose par quoi rendre complet le bien de l'âme et du corps. Alors, en effet, nous avons besoin du plaisir quand, par suite de sa non-présence, nous souffrons, < mais quand nous ne souffrons pas, > nous n'avons plus besoin du plaisir. » (Trad. CONCHE M. (1987))

La coprésence de ces deux états suffit, aux yeux d'Épicure, pour assurer le bonheur de l'individu, et l'emploi conjoint des deux termes résume le τέλος épïcūrien¹²³. Dans le texte ci-dessus, ce τέλος est clarifié par une image comparant le calme psychique au calme d'une mer sans vent (λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών). Cette métaphore est possiblement héritée de Démocrite, prédécesseur des épïcūriens dans le domaine de la physique atomiste. Chez Diogène Laërce, en effet, le τέλος de ce dernier est aussi décrit comme un état de calme psychique, cette fois désigné par εὐθυμία (un terme qu'Épicure ou ses successeurs ne reprennent pas¹²⁴), et cet état d'euthymie est glosé par l'adverbe γαληνῶς désignant au sens propre une « mer d'huile »¹²⁵.

τέλος δ'εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ'ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς

123 Lucrèce (2, 16-19) rend les deux termes en latin par des périphrases : *nonne uidere / nihil aliud sibi naturam latrare, nisi ut qui / corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur / iucundo sensu cura semota metuque?*

124 Le terme n'apparaît jamais dans les écrits épïcūriens, sauf chez Diogène d'Oenanda (fr. 113 SMITH, v. commentaire p. 543). WARREN (2002 : 34 n. 18) note que l'on ne peut pas vraiment savoir si le terme d'euthymie est dans ce cas une citation de Démocrite ou un emploi épïcūrien du terme : « This might be a citation of Democritus rather than a bona fide Epicurean use of the term. »

125 v. CHANTRAINE (1999) : γαλήνη; « calme de la mer ensoleillée ». Pour une exploration du τέλος démocritéen, v. WARREN (2002 : 29-72).

ταραπτομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὸν καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι. (Diogène Laërce 9, 45)

« Le bien suprême est l'égalité d'humeur, qui n'est pas identique au plaisir, comme certains l'ont compris par l'effet d'un malentendu, mais qui est une manière d'être dans laquelle l'âme mène sa vie dans le calme et l'équilibre, sans être troublée par aucune crainte, superstition ou quelque autre passion. Il l'appelle également bien-être, et de plusieurs autres noms. » (Trad. Brunschwig J. in Goulet-Cazé (1999))

Cette métaphore maritime a une conséquence philosophique. Elle suggère en effet que, si le calme psychique peut perdurer indéfiniment, un vent suffisamment fort (une cause suffisante de chagrin) est toujours susceptible de le troubler et de le retourner à l'état de tempête. Aux yeux d'Épicure, une telle cause de chagrin ne se présentera que rarement, une fois que le philosophe aura intégré que sa nature demande peu de choses pour être satisfaite, et que cette satisfaction est suffisante pour son bonheur. Elle peut toujours, cependant, se produire, par exemple dans le cas de la mort d'un ami (dans la mesure où les épicuriens reconnaissent la valeur de l'amitié) ; dans un tel cas, les épicuriens auront recours à des techniques de consolation qui ne remettent pas en question la réalité de la cause de souffrance, mais se contentent d'en détourner l'esprit¹²⁶.

La métaphore maritime n'est pas pour autant propre à l'épicurisme. On la retrouve également chez les Pyrrhoniens¹²⁷, et nous aurons l'occasion de voir que les auteurs latins y font fréquemment recours. Dans le cadre de ce chapitre, il nous suffit de retenir la possible origine démocritéenne de cette image, ainsi que l'association étroite entre un terme, ἀταραξία, et une école, les épicuriens.

Les stoïciens, quant à eux, semblent avoir préféré le terme d'ἀπάθεια à celui d'ἀταραξία¹²⁸. L'emploi de ce mot peut renvoyer, si l'on en croit Diogène Laërce, à l'ascendance socratique que les stoïciens partageaient avec les cyniques, mais pas avec les épicuriens :

126 Ces techniques de consolation forment le cœur du troisième livre des *Tusculanes* de Cicéron. v. GRAVER (2002).

127 L'attitude de Pyrrhon lui-même est décrite comme γαληνῶς en Diogène Laërce 9, 68.

128 Le substantif ἀταραξία n'est jamais attribué au sage stoïcien dans le recueil de von Arnim. En revanche, l'apathie est une propriété du sage (Diogène Laërce 7, 117 = *SVF* 3, 448) et ce point de doctrine semble remonter au moins à Chrysippe, si l'on en croit le témoignage d'Épictète (*SVF* 3, 144 = *Diss.* 1, 4, 27). Le stoïcien Denys d'Héraclée (qui fait lui aussi son apparition dans les *Tusculanes* 3, 18) avait écrit un traité en deux livres sur l'apathie (Diogène Laërce 7, 167 = *SVF* 1, 422), qui semble être le seul répertorié, à l'exception d'un traité du non-stoïcien Taurus (Aulu-Gelle 12, 5-7) ; v. SPANNEUT (1994 : 4658). Pour l'emploi du terme dans les textes grecs contemporains de Sénèque, KRENTZ (2008).

οίκων τ' ἐν Πειραιεῖ καθ' ἑκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίου ἀνιῶν ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. (Diogène-Laërce 6, 2 = Antisthène fr. 128 A Caizzi)

« Comme [Antisthène] habitait au Pirée, il parcourait chaque jour quarante stades pour aller écouter Socrate, auprès duquel il apprit la patience et l'apathie, et devint le premier des Cyniques. »

Οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογένης ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας, (Diogène-Laërce 6, 15 = Antisthène fr. 135 B Caizzi)

« C'est lui [Antisthène] qui ouvrit la voie à l'apathie de Diogène, le contrôle de soi de Cratès, et la ténacité de Zénon. »¹²⁹

L'apathie stoïcienne se distingue de l'ataraxie sur au moins deux points. D'une part, elle ne se confond pas avec le τέλος. Alors que les épicuriens, comme on l'a vu, faisaient de l'ataraxie, associée à son correspondant physique, l'aponie, le but ultime de l'existence philosophique, les stoïciens réservaient cette place à la vertu seule ; l'apathie faisait partie des biens « épigénemmatiques », qui accompagnent nécessairement la vertu quand elle apparaît dans l'âme du sage, mais qui ne doivent pas être recherchés pour eux-mêmes. Elle est ainsi mise sur le même plan que la joie pure que ressent le sage¹³⁰. D'autre part, le terme est à comprendre en fonction de la définition précise que les stoïciens avaient donné du πάθος. En effet, si l'ataraxie prend son sens à partir de la définition qu'avait proposée Épicure de la souffrance, l'apathie doit être définie à partir de la conception stoïcienne des émotions et des passions (πάθος)¹³¹. Cependant, le mot πάθος, qu'employaient les stoïciens pour « passion », ou « émotion », ne décrit pas n'importe quel trouble de l'âme, mais seulement celui qui repose sur un jugement erroné et entraîne de ce fait un élan excessif de l'âme¹³². Une définition ainsi étroite de la passion permettait d'exclure du domaine de l'apathie les troubles de l'âme qui restaient au niveau infra-passionnel (des troubles qui n'impliquaient pas l'assentiment de l'âme à un jugement erroné : les *propatheiai*) et des élans de l'âme caractéristiques de la vie du sage en ce qu'ils reposent sur des jugements vrais (les *eupatheiai*)¹³³.

129 Sur ce point, v. GOULET-CAZÉ (1986 : 146).

130 C'est Sénèque qui nous retranscrit ce point de doctrine de la manière la plus claire, en *vit.* 15, 2. Pour la catégorie des biens épigénemmatiques, v. *SVF* 3, 76 = Diogène Laërce 7, 94.

131 MASSIE (2007 : 393).

132 Pour une vue d'ensemble sur la théorie stoïcienne des émotions, NUSSBAUM (1994 et 2008) et GRAVER (2007), ainsi que IOPPOLO (1990 et 1995), HOYOS SANCHEZ (2016) ALESSE (2018), MASO (2018).

133 Pour la description canonique des *eupatheiai*, v. Diogène Laërce 7, 116 ; pour une description plus vivante de la joie du sage, par contraste avec les plaisirs des insensés, chez Sénèque, v. *Ep.* 59, 1-5.

L'apathie du sage ne l'empêche donc pas de ressentir des troubles entraînés par le seul fait d'avoir un corps (frissons, faim, froid, *etc.*), pas plus qu'elle ne le prive de réponses émotionnelles propres à sa condition, telle que la joie prise à la sagesse¹³⁴. Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur ces aspects de la psychologie stoïcienne, qui ont été bien étudiés ; ce qui nous importe en revanche est de noter que cette restriction du sens de *πάθος* était propre au stoïcisme et donnait à leur apathie une tournure assez différente de celle des cyniques.

Ces derniers, en effet, fidèles à leur refus de l'élaboration théorique, semblent s'être abstenus de donner une définition de l'apathie, et en avoir conservé une vision plus radicale, selon laquelle le sage pouvait s'affranchir de tout trouble, physique ou mental, passionnel (au sens stoïcien) ou non. Aux yeux des stoïciens, la vision cynique de l'apathie était excessive en ce qu'elle exigeait du sage une imperturbabilité qui était tout simplement impossible. Sénèque formule le contraste de manière frappante lorsqu'il écrit :

licet [...] hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere. (Breu. 14, 2)

« on peut [...] vaincre la nature humaine aux côtés des Stoïciens, la surpasser aux côtés des Cyniques. »

Il suggère ainsi que si Cyniques et stoïciens partagent l'ambition commune d'affranchir l'humain de son état constant de trouble émotionnel pour l'amener à une sérénité qui porte le nom d'apathie, les cyniques s'imposent la tâche impossible de remédier à tous les troubles, tandis que les stoïciens sont conscients, à raison, que certains troubles comme la douleur physique, ou certains types de douleurs mentales infra-passionnelles, ne sont pas éliminables.

C'est précisément en se distinguant de la sorte des cyniques que les stoïciens semblent avoir répondu aux polémiques péripatéticiennes qui leur reprochaient, à la manière de Crantor vu plus haut, une *duritia* impossible et inhumaine. Nous savons en effet que Sénèque ressent encore le besoin, plusieurs siècles après la critique formulée par Crantor, de se défendre d'une telle accusation¹³⁵. Or, à ses yeux, la critique

134 À contraster avec Diogène Laërce 7, 117.

135 *Ep.* 99, 26 ; *Clem.* 2, 5, 2.

péripatéticienne est valide – à condition d’être dirigée contre la version excessivement simpliste de l’apathie qui n’est pas la sienne, mais celle des cyniques¹³⁶.

Nous espérons avoir montré que la notion stoïcienne d’apathie doit être comprise dans le cadre des polémiques issues de la période hellénistique, qui imposaient aux stoïciens de défendre leur notion de l’apathie contre la version concurrente des cyniques, ainsi que contre les attaques venues du camp aristotélicien, qui avait une vision bien différente des émotions. Courtil (2015) a bien montré que ces polémiques étaient encore vivantes à l’époque de Sénèque, et le contraignaient à clarifier sa vision de l’impassibilité du sage par contraste avec ses concurrents cyniques, péripatéticiens, et épicuriens. Une telle clarification est opérée, dans l’œuvre de notre philosophe, de différentes manières.

Parfois, c’est en recourant à des arguments relevant de la doctrine psychologique stoïcienne, comme c’est le cas en *Ira* 2, 1-4, où Sénèque se soucie de distinguer les émotions à proprement parler, qui doivent être éliminées pour atteindre la sagesse, des mouvements psychiques infra-émotionnels (les *principia proluentia adfectibus*, *Ira* 2, 3) qui font partie de la nature humaine et ne peuvent être conjurés.

Parfois, c’est en récusant des métaphores qui avaient été utilisées contre les stoïciens. Dross (2010 : 322-323) a ainsi bien montré que, si la comparaison entre le sage et un roc, inaltérable et insensible, était un thème métaphorique courant dans le stoïcisme, encore utilisé par Marc-Aurèle¹³⁷, Sénèque au contraire était soucieux de nuancer cette image. Celle-ci, en effet, encourageait la confusion entre apathie et insensibilité, donc entre la version stoïcienne et la version cynique de l’apathie. En présentant ainsi l’apathie comme un idéal impossible, elle donnait prise aux critiques péripatéticiennes, qui soutenaient au contraire que les passions faisaient partie intégrante de l’humanité. Notre auteur s’emploie en conséquence à la récuser dans plusieurs passages, par exemple en *Ep.* 71, 27, où il écrit :

Non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summo.

« Je n’isole pas le sage du reste des hommes ; je ne le soustrais pas à la douleur comme un roc insensible. » (*Ep.* 71, 27 ; trad. DROSS (2010 : 329)).

136 La distinction entre les deux types d’apathie semble remonter au moins à Chrysippe : *SVF* 3, 574.

137 Marc-Aurèle 4, 49.

La métaphore, dans ce cas, ou sa récusation, permet de clarifier la position philosophique. La même chose, selon nous, peut être dite de la traduction ; elle est un autre outil stylistique que Sénèque met au service de son argumentation philosophique, bien qu'elle ait été peu étudiée comme telle jusqu'ici. Je m'efforcerais donc de montrer dans ce chapitre que les passages où Sénèque traduit l'*ἀπάθεια* stoïcienne, mais aussi ceux où il développe en latin l'*εὐθυμία* de Démocrite ou même l'*ἀταραξία* d'Épicure, concourent à développer une version plus subtile et élaborée du concept stoïcien, et donc à le défendre contre les attaques péripatéticiennes.

Avant de nous pencher sur les traductions sénéquiennes, cependant, il vaut la peine d'examiner un dernier texte. Dans les *Académiques*, Cicéron contraste les visions de l'impassibilité d'Ariston de Chios, un stoïcien qui s'était démarqué pour ses opinions hétérodoxes, et du sceptique Pyrrhon :

Hos si contemnimus et iam abiectos putamus, illos certe minus despiciere debemus : Aristonem, qui cum Zenonis fuisset auditor re probavit ea quae ille uerbis, nihil esse bonum nisi uirtutem nec malum nisi quod uirtuti esset contrarium ; in mediis ea momenta quae Zeno uoluit nulla esse censuit. huic summum bonum est in is rebus neutram in partem moueri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur. Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae ἀπάθεια nominatur. (Luc. 130)

« Si nous méprisons ces philosophes et les jugeons désormais marginaux, nous devons assurément traiter avec moins de dédain ceux dont je vais parler. Ariston, qui écouta les leçons de Zénon, mit réellement à l'épreuve la théorie de Zénon selon laquelle rien n'est bien, excepté la "beauté morale", rien n'est mal, excepté ce qui est contraire à la beauté morale. Les motivations que Zénon voulut mettre dans les choses intermédiaires, Ariston les déclara inexistantes. Pour lui, le bien suprême consiste à ne pas être motivé en un sens ou l'autre à leur égard, c'est ce qu'il appelle *adiaphoria* ; selon Pyrrhon, le sage ne les ressent même pas, d'où le nom d'*apatheia*. » (Trad. KANY-TURPIN (2010))

Je ne m'intéresserai pas, ici, aux problèmes propres à l'apathie ou ataraxie sceptique¹³⁸, parce que Sénèque ne semble pas avoir identifié ces derniers comme des concurrents sérieux de son projet éthique ; en général, il ignore superbement les positions

138 Je renvoie ici une fois de plus à MASSIE (2007) et STRIKER (1990), avec bibliographie.

sceptiques. Ce texte m'intéresse surtout en ce qu'il associe le terme d'ἀπάθεια au sceptique Pyrrhon, par opposition à un stoïcien (quoique atypique) qui avait toute les raisons, on l'a vu, d'utiliser ce mot. Les sceptiques, qui plus est, ne semblent pas avoir fait un usage fréquent du mot ; au contraire, Sextus Empiricus décrit le but de la vie sceptique comme « l'ataraxie en matières d'opinion et la métriopathie dans les choses auxquelles on ne peut échapper »¹³⁹. Pour compliquer les choses, l'expression par laquelle Cicéron glose l'ἀπάθεια de Pyrrhon (*ne sentire quidem*) est la même que celle qu'utilise Sénèque (*Ep.* 9, 2) pour désigner l'apathie, cette fois, des cyniques, par opposition à la sienne.

Je retiendrai surtout de ce texte que l'emploi des termes ἀπάθεια, ἀταραξία, ἀδιαφορία, ἀπονία, *etc.* devait être plus fluide et complexe dans les faits que ce que nous pouvons reconstruire à partir des fragments qui nous ont été majoritairement conservés par la tradition doxographique – dont le rôle, après tout, était de simplifier les choses. La fluidité des termes s'était probablement accrue au fil de la période hellénistique et romaine, au fur et à mesure que les controverses doctrinales bien établies se redoublaient de phrases ironiques, de tentatives de syncrétisme ou d'appropriation philosophique, *etc.* Que dire, par exemple, d'un terme comme εὐθυμία, originairement associé à Démocrite et ayant fortement influencé Épicure, que l'on retrouve à Rome sous la plume du stoïcien Panétius, et que nous rencontrerons chez Sénèque ?

On peut comprendre, dans un tel contexte, la difficulté de la tâche du traducteur romain, qui se devait de traduire des termes qui avaient été utilisés dans de multiples contextes et avec des nuances de sens variées, sur une période de plusieurs siècles ; on comprend aussi la variété des possibilités qui s'offraient à lui, quand il lui revenait d'accentuer une nuance plutôt qu'une autre, de rapprocher deux termes qui étaient plus distincts chez les Grecs ou au contraire d'établir des oppositions que le vocabulaire grec n'exprimait pas aussi clairement.

La complexité de ce champ lexical est peut-être ce qui a poussé le savant Varron, qui pourtant s'y connaissait en lexique, à juger que stoïciens et épicuriens se livraient à une logomachie, une bataille de mot. Ce dernier, en effet, avait écrit une satire Ménippée portant ce titre. Bien que la quasi-totalité de celle-ci soit perdue, un passage du commentaire de Porphyryon aux *Satires* d'Horace nous informe que la satire en

139 Sextus Empiricus, *P.* 1, 25-26.

question devait mettre en scène un affrontement entre un épicurien et un stoïcien autour de la question du souverain bien :

Catius Epicureus fuit qui scripsit quattuor libros de rerum natura et de summo bono. Sub eius nomine quo modo in proxima Stoicos, ita in hac Epicureos [Horatius] inrisurus est qui dicunt summum bonum ἡδονή, sed rerum honestarum. Unde Stoici hanc gulae et corporis libidinem criminantur [...] τὴν ἀταραξίαν τῆς ψυχῆς, hoc est nihil timere nec cupere summum bonum esse. Unde Varro dicit λογομαχίαν inter illos esse. (SVF 3, 449 = Varron, frg. 243 ATSBURY ap. Porphyrius Hor sat. 2, 4).

« Catius fut un épicurien qui écrivit quatre livres sur la nature de l'univers et le bien suprême. Sous ce nom, le poète s'apprête à se moquer des épicuriens, de même que juste après des Stoïciens. Les épicuriens disent que le bien suprême est le plaisir, mais seulement pris dans les actions honnêtes. D'où les stoïciens accusent cette sensualité de la bouche et du corps ; [...] que l'« ataraxie de l'âme », c'est-à-dire l'absence de peur et de désir, est le bien suprême. C'est pourquoi Varron dit qu'ils se livrent à une logomachie. »¹⁴⁰

C'est bien à propos de la manière dont les deux écoles philosophiques désignaient leur plus grand bien, ou l'idéal de paix psychique qui était le leur, que Varron s'était livré à cette saillie. Le terme *λογομαχία* ne semble pas avoir été motivé par un respect particulier pour le travail des philosophes sur leurs langues, mais nous nous efforcerons dans les pages qui suivent de le prendre au sérieux, et d'analyser les choix lexicaux de Sénèque en fonction des polémiques et controverses qui organisaient le domaine philosophique de son époque.

2 EP. 9, 2 ET 85, 5, OU COMMENT TRADUIRE UNE NÉGATION GRECQUE

La neuvième lettre à Lucilius rompt avec le format des huit précédentes et anticipe par plusieurs aspects sur des lettres plus tardives dans le recueil. La lettre s'ouvre sur une question directe de Lucilius, issue de ses propres lectures¹⁴¹ ; elle nous fait entrer dans

140 Trad. partiellement reprise à Cèbe (1985 : 1122). La lacune dans le texte rend difficile de savoir qui, exactement, soutient l'ataraxie dans ce fragment ; il est clair cependant que c'est ce terme grec qui suggère à Porphyrius la mention de la *λογομαχία* de Varron.

141 L'expression utilisée par Sénèque, *desideras scire*, reviendra en *Ep.* 88, 1 ; 89, 1 ; 109, 1 ; 112, 1, 113, 1 ; 120, 3, à chaque fois pour introduire une question philosophique d'ordre technique au début d'une lettre et pour en faire porter la responsabilité au personnage épistolaire de Lucilius. Pour un commentaire philosophique d'*Ep.* 9, v. LAURAND (2019).

une controverse hellénistique entre Épicure et le mégarique Stilbon¹⁴² ; surtout, elle aborde cette question en analysant le langage utilisé par ces philosophes et en pointant les difficultés de sa traduction en latin.

*Hoc obicitur Stilboni ab Epicuro et iis quibus summum bonum uisum est **animus impatiens (1)**. In ambiguitatem incidendum est, si exprimere ἀπάθειαν uno uerbo cito uoluerimus et **impatientiam (2)** dicere ; poterit enim contrarium ei quod significare uolumus intellegi. Nos eum uolumus dicere qui respuat omnis mali sensum : accipietur is qui nullum ferre possit malum. Vide ergo num satius sit aut **inuulnerabilem animum (3)** dicere aut **animum extra omnem patientiam positum (4)**. Hoc inter nos et illos interest : noster sapiens uincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem. Illud nobis et illis commune est, sapientem se ipso esse contentum. (Épicure frg. 132 Arrighetti = Stilbon frg. 95 Döring ap. Ep. 9, 2)*

« Voilà ce qui est objecté par Épicure à Stilbon et tous ceux qui jugent que le bien suprême est une âme impatiente. Mais l'on doit tomber dans l'ambiguïté, si l'on veut exprimer ἀπάθεια en un seul mot, trop vite, et dire « impatience » : on pourra en effet comprendre le contraire de ce que nous voulons signifier. Nous voulons parler de celui qui rejette la perception de tout malheur, on comprendra celui qui est incapable de soutenir le moindre malheur. Vois s'il ne vaudrait pas mieux parler d'une âme invulnérable ou d'une âme en dehors de toute souffrance. La différence entre nous et eux est la suivante : notre sage vient à bout de tout désagrément mais le ressent, le leur ne le ressent même pas. Nous avons ceci en commun, que le sage est autonome. »

Ce passage présente au lecteur quatre traductions différentes du mot ἀπάθεια (très probablement cité en grec, v. **encadré 2**), notées en gras ci-dessus. Les traductions (1) et

142 Stilbon était un philosophe mégarique, daté très approximativement par MULLER (1985 : 162-163 et 1988 : 56-57) entre 350 et 280 av. J.-C. Parmi les Mégariques, il se distingue par le grand nombre d'anecdotes et de chies rapportées à son sujet, et son intérêt apparemment plus prononcé pour l'éthique, que l'on a souvent rapproché du fait qu'il avait été élève de Diogène de Sinope (Diogène Laërce 6, 76 = frg. 149 Döring). Muller insiste sur le fait que le comportement éthique de Stilbon renvoie plutôt à un « Stoïcisme avant la lettre » qu'à du Cynisme (ce qui est corroboré par le fait qu'il fut aussi un des maîtres de Zénon : frg. 165, 167, 168 Döring), et rappelle que Stilbon, malgré cette originalité, appartient de plein droit à l'école mégarique, dont il est un des derniers représentants notables. Pour une analyse de sa place dans cette école, MULLER (1988 : 193-197). Malgré cela, Sénèque le traite comme le représentant d'une position dont les représentants les plus connus sont les Cyniques. Son intérêt pour l'apatheia est suggéré par une réplique où figure le mot ἀναίσθητος (frg. 184 Döring), sans que l'on puisse savoir s'il le reprend à son compte, ainsi que par une citation de lui dans le *περὶ ἀπαθείας* de Télès (frg. 193 Döring) – confirmation indirecte, au même titre que le texte de Sénèque, de son emploi du mot pour désigner (*a minima*) une qualité du philosophe.

(2) sont considérées comme inappropriées par Sénèque ; (3) et (4) en revanche sont présentées comme des traductions acceptables, au moins dans le contexte de la lettre. Sénèque envisage donc successivement plusieurs solutions à un problème de traduction, et compare ces solutions entre elles. Il nous offre ainsi une occasion parfaite de détailler, à partir d'un même exemple, les différents *procédés de traduction* dont un philosophe pouvait faire usage pour rendre en latin un terme du lexique philosophique grec.

2.1 Procédés de traduction

La seconde solution, *impatientia*, qui est celle que Sénèque commente le plus longuement avant de finalement la juger inacceptable, est obtenue au moyen d'un procédé de traduction que les linguistes modernes qualifient de *calque morphologique*, par lequel les différents composants d'un mot grec (en l'occurrence l'alpha privatif, la racine verbale $\pi\acute{\alpha}\theta-$, et le suffixe $-εια$) sont traduits indépendamment puis « réassemblés » pour obtenir un mot latin (en l'occurrence *impatientia*, composé du préfixe privatif *im-*, de la racine verbale *pat-* de *pator*, équivalent étymologique et sémantique du verbe grec $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega$, et le suffixe *-ia*).

Dans le texte qui nous occupe, ce calque ne résulte pas, comme c'est souvent le cas, en un néologisme de forme, car le terme *impatientia* existe déjà en latin ; il aboutit, en revanche, à un néologisme de sens, car *impatientia* n'avait pas le sens du mot grec $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\thetaεια$ avant Sénèque. En règle générale, une telle situation est bien accueillie par les traducteurs romains : elle permet de combiner la fidélité morphologique du calque et simultanément d'éviter la création d'un mot nouveau dont les sonorités seraient « dures » à l'oreille latinophone¹⁴³. Le néologisme de sens, cependant, suit ses propres règles. Il est en général considéré comme acceptable si le nouveau sens (celui issu du grec) est dérivé d'un sens déjà existant du mot latin. On a alors un phénomène de *calque sémantique*¹⁴⁴.

Mais ce n'est pas ce qui se passe ici. Le sens d'« apathie » ne peut être dérivé du sémantisme contemporain du mot *impatientia*, parce que *impatientia* désignait l'exact contraire de l'apathie (*contrarium ei quod significare uolumus*), comme l'explique

143 *Durus* est un terme qu'utilise Quintilien dans son chapitre sur les néologismes (*Inst.* 2, 14, 12) à propos des créations lexicales du philosophe romain Sergius Plautus, dont le néologisme *essentia* était obtenu par le procédé du calque morphologique (sur ce philosophe et traducteur, v. encadré 3).

144 Exhaustivement étudié, en ce qui concerne le domaine latin, par NICOLAS (1996).

Sénèque¹⁴⁵. Alors que l'apathie désigne l'état d'une âme qui n'est pas troublée par les passions, l'*impatientia* désigne le caractère de quelqu'un qui, incapable de subir dignement les revers du sort, ne les accueille qu'avec panique, peur, tristesse, *etc.* En conséquence, le calque morphologique donne lieu à une ambiguïté et doit être abandonné¹⁴⁶.

Sénèque a alors recours à deux autres traductions qui introduisent de nouveaux procédés :

a/ Dans les traductions (3) et (4), la substantivation est obtenue non au moyen du suffixe mais d'un substantif indépendant, et absent du grec, *animus*. Ce procédé était déjà présent dans la traduction (1). Nous verrons plus tard que cette traduction est cohérente avec la doctrine stoïcienne, dans laquelle l'apathie était une disposition de l'âme, et qu'elle permet d'établir une distinction avec une insensibilité physique à laquelle le cynisme laissait une plus grande place. Pour l'instant, il suffira de remarquer que ce procédé est courant dans la prose philosophique latine, qui est moins souple que la grecque dans la formation de mots abstraits. Par exemple, Setaioli a relevé ce phénomène dans le *De Beneficiis*, où *ingratus animus* (une âme ingrate) peut traduire les abstraits ἀχαριστία ou τὸ ἀχαριστόν (l'ingratitude)¹⁴⁷.

b/ Dans la traduction (3), l'usage d'une métaphore, celle de la blessure, permet de rendre l'idée de trouble de l'âme. La métaphore militaire sera filée dans le commentaire du même passage (*noster sapiens uincit quidem incommodum omne sed sentit*), là aussi pour permettre de mieux distinguer apathie stoïcienne et apathie cynique. Ce qui importe du point de vue de la description des procédés de traduction, cependant, est que cette nouvelle traduction, *animus inuulnerabilis*, conserve le préfixe privatif présent dans le calque morphologique. Elle conserve l'un des éléments du calque, le préfixe, et en modifie le second (*patientia*).

c/ La traduction (4), au contraire, opère de manière inverse et complémentaire : elle conserve le terme *patientia* du calque *impatientia*, mais modifie la manière dont est exprimée la négation, en remplaçant cette fois le préfixe privatif par une périphrase prépositionnelle *extra... positum*. Une telle tournure est peu courante en

145 En fait, *impatientia* est très peu attesté avant Sénèque et Valère-Maxime (*ThL* VII, 1526, 38). L'adjectif *impatiens* au sens décrit par Sénèque (incapable de supporter) est en revanche attesté chez Virgile et Sénèque père (*ThL* VII, 1524, 26 et 54).

146 L'*ambiguitas* était un phénomène codifié par les grammairiens romains, et distingué de l'*obscuritas*. On en trouve l'exposé le plus clair chez Augustin, *De Dialectica* 9. À propos de la manière dont la grammaire était mobilisée dans l'antiquité dans le cadre de la traduction, v. RENER (1989).

147 SETAIOLI (2000: 98, n.9), à propos de *Ben.* 5, 12, 3-4.

latin, mais utilisée malgré tout régulièrement par Sénèque¹⁴⁸ : l'exemple le plus semblable au nôtre est *Ep.* 67, 5 : *purum bonum [...] et tranquillum et extra molestiam positum*, qui désigne un bien obtenu par le sage indépendamment de toute souffrance (comme la joie prise à la sagesse) par opposition à un bien obtenu à travers les tourments (comme le courage sous la torture).

La première conséquence à tirer de cette analyse est que Sénèque, une fois constatée l'impraticabilité du calque morphologique, semble chercher une solution alternative en s'éloignant aussi peu que possible de cette première méthode de traduction. Les traductions (3) et (4) partagent toutes deux un élément morphologique avec le calque initial (le préfixe négatif pour (3), *patientia* pour (4)). Les deux solutions peuvent ainsi être qualifiées de calques morphologiques *partiels* ou *incomplets*. Surtout, les deux traductions reconnues comme valables conservent l'expression de la négation, alors même que Sénèque disposait de plusieurs mots positifs pour désigner l'absence de trouble : *quies*, *serenitas*, *tranquillitas* ou encore *securitas*, termes qu'il utilise ailleurs pour désigner l'apathie ou des notions proches¹⁴⁹. Cette attention minutieuse à l'expression de la négation est d'autant plus marquante qu'elle n'est pas isolée chez notre philosophe, qui mentionne la difficulté de traduction que pose l'alpha privatif à propos du même mot ἀπάθεια dans *Ep.* 85 :

'Sic – inquit – sapiens imperturbatus (5) dicitur quomodo apyrina dicuntur non quibus nulla inest duritia granorum sed quibus minor.' Falsum est. Non enim deminutionem malorum in bono uiro intellego sed uacationem [...] (Ep. 85, 5)

« 'On dit que le sage est imperturbé, dit-il, de la même manière que l'on appelle des fruits *apyrina* [sans pépins] non pas lorsque les pépins n'ont aucune solidité mais lorsque celle-ci est moindre.' C'est faux. Je ne vois pas chez l'homme de bien une diminution des maux, mais leur absence [...] »

Dans ce contexte, l'apathie stoïcienne est attaquée par un opposant imaginaire qui donne voix à des objections d'origine péripatéticienne. Selon ce dernier, il est juste de

148 SETAIOLI (2000 : 102, n. 24), qui note également que *extra* était déjà utilisé par Cicéron pour traduire certains alpha privatifs grecs. D'autres exemples sénéquiens sont : *Ep.* 98, 3 (*extra minas positum*) ; *Ep.* 109, 16 (*extra metum positum*) ; *Const.* 3, 2 (*extra iniuriam positus*).

149 Pour *quies* (déjà utilisé par Cicéron dans un contexte pertinent, en *Tusc.* 3, 18, v. plus bas) et *tranquillitas* : *Ep.* 56, 6 ; pour *tranquillitas* et *securitas*, *Ep.* 92, 3 ; pour *securitas*, qui présente la particularité d'être construit sur un préfixe privatif *se-* qui, à l'époque de Sénèque, parce qu'il n'était plus productif, ne devait plus être perçu comme tel, *Const.* 13, 5 ; pour *tranquillitas*, *Ira* 2, 12, 6 ; pour *serenitas*, *Ira* 3, 25, 4 ; pour *quies*, *Vit.* 4, 5 ; SETAIOLI (2000: 102, n. 25). Pour les emplois de *securitas* en particulier, HASIC (2015) et HADOT (2014 : 222-242).

dire que le sage est sans émotion, apathique, seulement si on comprend cette négation en un sens lâche, non comme une absence absolue mais comme une présence moindre, mesurée – en bref, au sens de la métriopathie. Sénèque reconnaît que cette question est celle du sens à donner à l’alpha privatif du terme grec. Puisque il soutient que cet alpha privatif doit être compris dans un sens strict d’absence absolue, il est logique que la traduction (5) conserve en latin ce préfixe privatif, ce qui est le cas avec *inperturbatus*. Dans le contexte d’*Ep.* 85, la conservation de la négation morphologique est d’autant plus importante que c’est sur l’idée d’absence d’émotions que repose le syllogisme qui est discuté dans ce passage¹⁵⁰. Je le retranscris en regard de sa version cicéronienne, qui dérivait très certainement de la même source grecque :

Cicéron	Sénèque
<i>qui sit frugi igitur uel, si mauis, moderatus et temperans, eum necesse est esse constantem ;</i>	<i>Qui prudens est et temperans est; qui temperans est, et constans ;</i>
<i>qui autem constans, quietum ;</i>	<i>qui constans est inperturbatus (5) est ;</i>
<i>qui quietus, perturbatione omni uacuum (6), ergo etiam aegritudine.</i>	<i>qui inperturbatus est sine tristitia est ;</i>
<i>et sunt illa sapientis : aberit igitur a sapiente aegritudo. (Tusc. 3, 18)</i>	<i>qui sine tristitia est beatus est ; ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam uitam satis est. (Ep. 85, 2)</i>

Ce syllogisme, comme le note Inwood, mènera à la conclusion souhaitée seulement si le terme « imperturbé » est compris au sens strict que les stoïciens (mais pas les péripatéticiens) donnaient à leur notion d’apathie¹⁵¹ ; comme Sénèque l’explique plus tard dans la lettre (*Ep.* 85, 5, citée plus haut), si la négation est comprise au sens d’une absence absolue et non relative. La traduction (6), due à Cicéron, clarifie ce point de manière particulièrement efficace : l’alpha privatif est rendu par *uacuum*, un terme qui

150 La question de la privation (στέρησις) avait été abordée par Chrysippe dans un traité *περὶ τῶν στερήσεων*, attesté à deux reprises par Simplicius (*SVF* 2, 177-179, Hülser 933-948 ; Diogène Laërce 7, 190 atteste d’un traité sur les proposition privatives, *περὶ τῶν κατὰ στέρησιν λεγομένων*). Il y développait les analyses d’Aristote en raffinant la classification des types de privation, et notait de plus que la langue grecque exprimait parfois la privation au moyen de mots sans alpha privatif (comme *πηνία*), et parfois employait des mots en alpha privatifs qui n’exprimaient pas la privation.

151 INWOOD (2010 : 221 *sqq.*).

évoque plus facilement l'absence totale de quelque chose que sa diminution ; le terme *perturbatio* a été défini¹⁵² peu de temps avant comme étant la traduction cicéronienne du grec *πάθος*, et englobe donc la tristesse, ce qui est le but de l'inférence ; et enfin l'adjectif *omni* vient renforcer la négation¹⁵³. La traduction (5), celle de Sénèque, est moins insistante, puisqu'elle est appuyée sur une longue défense et illustration du syllogisme au cours de la lettre.

Ce détour par *Ep.* 85 nous permet de comprendre que la traduction du préfixe négatif était loin d'être un simple souci de philologue ; sa présence et son sens revêtaient au contraire une grande importance philosophique, en particulier dans le cadre de la polémique contre les péripatéticiens. On constatera de plus que Sénèque, même quand il traduit la notion générale de paix de l'âme par un terme positif comme ceux notés plus haut, leur ajoute un adjectif ou une incise qui complète la définition en insistant sur l'absence d'émotions, comme dans les exemples qui suivent :

a/ *felicis animi inmotā tranquillitas* (*Ira* 2, 12, 6) ;

b/ *perpetuam tranquillitatem, libertatem, depulsis iis quae aut irritant nos aut territant* (*Vit.* 3, 4) ;

c/ *Expectant nos [...] tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas.* (*Ep.* 75, 18).

L'analyse des traductions d'*Ep.* 9 nous a montré que Sénèque semblait, dans ce cas précis, plus soucieux de traduire la morphologie du terme grec qu'on ne le pense en général. Lorsqu'il traduit *εὐθυμία* par *tranquillitas*, le visage du mot (*facies*) lui est peut-être indifférent (*Tranq.* 2, 2-4), mais dans le cas d'*ἀπάθεια* notre philosophe semble avoir plus de mal à distinguer la forme du terme à traduire de son impact (*uis*). En vérité, il nous indique lui-même que la traduction (2) ne se distingue pas des traductions (3) et (4) par l'abandon du calque morphologique, mais plutôt par le recours à des traductions sous forme de périphrase, tandis que la traduction abandonnée avait l'avantage de traduire un substantif par un autre (*uno uerbo*, *Ep.* 9, 2).

Plus précisément, Sénèque semble soucieux dans ce passage de conserver une information particulière contenue dans le terme original, à savoir la dimension privative de l'apathie du sage stoïcien, qui la distingue de l'état émotionnel typique du reste de l'humanité. Parallèlement, d'autres informations sont effacées par la traduction,

152 *Tusc.* 3, 7.

153 À propos des traductions cicéroniennes de l'alpha privatif, v. STANG (1937).

notamment le lien noté plus haut entre ἀπάθεια et la notion stoïcienne de πάθος. En effet, lorsqu'il traduit ἀπάθεια, Sénèque n'a pas recours à sa propre traduction du terme πάθος (*adfectus*), ce qui est d'autant plus notable qu'à la même époque, Pline l'Ancien traduisait le même terme en ayant recours au substantif *adfectus*¹⁵⁴. En *Ep.* 85, la traduction par *inperturbatus* nous rapproche de *perturbatio* et donc de la notion de passion ; cependant *perturbatio* est la traduction cicéronienne de πάθος, pas celle qu'a choisie Sénèque.

Nous avons exploré les différents *procédés* utilisés par Sénèque pour traduire ἀπάθεια, et mis en valeur la manière dont ceux-ci, comme cela arrive dans toute traduction, consistaient à opérer une sélection des informations présentes dans le texte-source. Il nous faut maintenant montrer les conséquences de ces choix de traduction, c'est-à-dire leurs *effets*.

2.2 Effets de traduction

Avant de nous poser la question directement, il faut noter que les traductions d'*Ep.* 9, 2, qui forment le point de départ de notre enquête, sont de nature explicatives, ou *interprétatives*, plutôt que *terminologiques*. En effet, les propositions de traduction qu'énonce Sénèque en *Ep.* 9, 2 n'ont pas pour but de devenir des termes techniques qui seront utilisés de manière régulière pour désigner l'apathie stoïcienne. Au contraire, l'expression *extra omnem patientiam*, si elle a des parallèles sur le corpus, ne réapparaît jamais telle quelle. L'adjectif *inuulnerabilis*, quant à lui, revient trois fois dans le corpus. Les trois occurrences sont conformes à l'usage que nous avons rencontré en *Ep.* 9, 2 : ainsi en *Const.* 3, 3, la définition du terme confirme l'opposition entre sensation et trouble : *inuulnerabile est non quod non feritur, sed quod non laeditur*. De même, en *Helu.* 13, 2, c'est la vertu qui assure que l'âme, et non le corps, soit invulnérable¹⁵⁵. Si

154 *Socratem clarum sapientia eodem semper uisum uultu nec aut hilario magis aut turbato. exit hic animi tenor aliquando in rigorem quandam toruitatemque naturae duram et inflexibilem affectusque humanos adimit, quales ἀπαθείς Graeci uocant (7), multos eius generis experti, – quod mirum sit – auctores maxime sapientiae, Diogenem Cynicum, Pyrrhonem, Heraclitum, Timonem, hunc quidem etiam in totius odium generis humani euectum.* (Pline, *HN* 7, 79, 1), v. LÉVY – SAUDELLI (2014). Le terme *adfectus* était courant pour traduire πάθος, au sens stoïcien ou non, à l'époque de Sénèque, comme je le montre dans le chapitre 8.

155 *Helu.* 12, 3 : *Cum semel animum uirtus indurauit, undique inuulnerabilem praestat.* La dernière occurrence est en *Ben.* 5, 5, 1, où le sujet n'est cette fois pas l'âme du sage, mais un adversaire (*hostis*) invulnérable, la défaite face auquel n'entraîne aucune diminution de la valeur morale du perdant.

les quelques occurrences du mot soutiennent donc à chaque fois le même raisonnement, elles restent rares, et ne remplissent pas le rôle d'un terme technique. Inversement, nous avons vu que dans un contexte différent, où la notion d'apathie était également importante (*Ep.* 85), c'était un autre mot qui était employé (*imperturbatus*). Nous aurons de plus l'occasion de voir que le terme *tranquillitas*, dans des contextes encore différents, joue lui aussi le rôle de traduction d'*ἀπάθεια*.

Il est donc raisonnable d'évaluer les effets de traduction en partant du contexte. Or, dans les deux lettres où la notion d'apathie est développée au moyen de la traduction, le souci principal de Sénèque est de distinguer sa version de l'apathie de deux autres formes de contrôle des affects : la métriopathie péripatéticienne (*Ep.* 85) et l'apathie cynique (*Ep.* 9). On peut ainsi dire que le premier effet des traductions étudiées plus haut est une *clarification doctrinale*. Celle-ci concerne plusieurs points :

a/ D'abord, l'introduction du terme *animus* dans les traductions (1), (3) et (4) établit un lien avec la psychologie et la physique stoïcienne, selon laquelle l'apathie devait être rangée parmi les dispositions de l'âme (*διάθεσις*) ; plus précisément, elle devait être comprise comme la disposition de l'âme qui lui permettait de ne pas donner son assentiment à des jugements erronés du type qui pouvaient entraîner une émotion (dans les termes succincts d'*Ep.* 9, 2 : *qui respuat omnis mali sensum*). L'apathie peut donc être atteinte, en théorie, par n'importe quel adulte humain qui ne souffre pas de pathologie mentale caractérisée, et ce indépendamment de ce que la fortune pourra faire subir à son corps. Surtout, la précision selon laquelle l'*animus* est le sujet de l'apathie permet de distinguer la position stoïcienne de la cynique. La sagesse, aux yeux d'un stoïcien, lorsque elle advient chez un humain, est accompagnée de l'apathie, mais en aucun cas d'un quelconque pouvoir qui le mettrait au-dessus de la souffrance physique. Les cyniques (en tout cas selon les interprétations stoïciennes que Sénèque nous en propose) auraient au contraire insisté sur une ascèse physique plus appuyée, dont le but serait d'atteindre une forme d'insensibilité¹⁵⁶.

b/ La traduction (3), qui est la seule à faire usage d'un procédé de traduction métaphorique, à travers le mot *inulnerabilis*, soutient la distinction qui est faite juste après entre *vincere* et *sentire*¹⁵⁷. Là aussi, le but est de clarifier ce qui sépare l'apathie stoïcienne de son homologue cynique : cette dernière implique la perte de la sensibilité, tandis que Sénèque insiste sur le fait que sa version de l'apathie le laisse

156 Sur le rapport des Romains en général au courant cynique, on pourra lire GRIFFIN (1996).

157 Une opposition que Sénèque utilise fréquemment : *Const.* 10, 4 ; *Prou.* 2, 2 ; *Ep.* 85, 29.

sensible à la souffrance physique et même, dans une certaine mesure, à la souffrance mentale. Pour utiliser un terme du développement psychologique du *De Ira* (2, 1-4) qui nous permet de filer la métaphore, l'âme du sage continue de ressentir des coups (*ictus*) mais elle n'autorise pas ces coups à se transformer en blessures¹⁵⁸.

Cette distinction est soutenue par le fait que Sénèque ne confond jamais absence de douleur et absence d'émotion. Nous avons vu que Cicéron, traduisant Crantor, assimilait probablement¹⁵⁹ apathie et *indolentia*, un néologisme désignant l'absence de douleur¹⁶⁰. Sénèque connaît le mot et l'emploie dans des contextes philosophiques, mais à chaque fois il en circonscrit l'usage à l'absence de douleur physique. C'est le cas en *Ep.* 66, 45, où le terme est employé pour traduire l'aponie épicurienne, par contraste avec l'ataraxie :

Nec est quare hoc inter nostra placita mireris : apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione. Haec bona non crescunt si plena sunt : quo enim crescet quod plenum est? Dolore corpus caret : quid ad hanc accedere indolentiam potest? Animus constat sibi et placidus est : quid accedere ad hanc tranquillitatem potest?
(*Ep.* 66, 45)

« Et il n'y a pas de raison que tu t'étonnes de trouver cela parmi nos thèses : chez Épicure il existe deux biens, qui composent ce bien suprême et bienheureux : un corps sans douleur, une âme sans trouble. Ces biens ne peuvent croître, parce qu'ils sont pleins : vers où, en effet, croîtrait ce qui a atteint sa plénitude ? Le corps est libre de douleur : que peut-on ajouter à cette indolence ? L'âme est en accord avec elle-même et calme : que peut-on ajouter à cette tranquillité ? »¹⁶¹

158 *Ira* 2, 4, 2 : *Primum illum ictum effugere ratione non possumus [...] ista non potest rationem uincere*. Dans les lignes qui suivent, Sénèque note que si les mouvements involontaires de l'âme (sursauts, soupçon de crainte, etc.) ne peuvent être domptés par la raison, ils peuvent, en revanche, l'être par une ascèse physique (*consuetudo fortasse et adsidua obseruatio*), une ascèse qui semble avoir été centrale pour les cyniques. La distinction, métaphorique, entre un coup et une blessure est également compréhensible à partir d'*Ep.* 57, 3, où il dit à propos de lui-même : *sensi quemdam ictum animi* et à propos du sage : *huius quoque ferietur animus*.

159 « probablement » parce que le passage de la *Consolation* à *Apollonios* où Crantor est cité (102c = Crantor, fr. 3a METTE) n'inclut pas la première phrase de la citation traduite de Cicéron ; cette phrase apparaît dans le texte grec mais quelques lignes plus haut, avant que la citation de Crantor ne commence. Le texte grec est suffisamment proche de la traduction de Cicéron pour que l'on puisse affirmer sans trop de crainte que cette phrase aussi faisait partie du texte de Crantor, mais la possibilité qu'il s'agisse d'une paraphrase due à l'auteur de la *Consolation* existe.

160 Comme le texte de Crantor, qui se concentre sur la question de la douleur physique, l'y influence par ailleurs. Pour un emploi du mot en contexte doxographique, v. *Tusc.* 5, 85.

161 La seule autre occurrence sur le corpus est *Ep.* 87, 19 : *Itaque indolentiam numquam bonum dicam: habet illam cicada, habet pulex*.

Là aussi donc, la ligne entre apathie stoïcienne et ascèse cynique est maintenue.

c/ Le procédé de traduction le plus proche du calque morphologique, c'est-à-dire la conservation de la morphologie privative du terme ἀπάθεια, sert également un but de clarification philosophique ; cette fois, cependant, c'est du côté de l'éthique aristotélicienne que la distinction se fait. Les péripatéticiens avaient eux-mêmes, suite à la popularité croissante du stoïcisme, été contraints de clarifier leur idéal éthique, et avaient probablement développé le terme de métriopathie en réaction à l'apathie stoïcienne. Le débat tournait, comme on l'a dit à propos d'*Ep.* 85, autour de la question de savoir si le calme psychique du sage devait être compris comme une absence relative ou une absence absolue. Un terme sans négation, comme *tranquillitas*, *quies* ou *serenitas*, restait ambigu sur ce plan ; c'est pourquoi Sénèque, lorsqu'il juge la clarification nécessaire, a recours à une traduction qui maintient la présence du préfixe privatif, comme (3) *inuulnerabilis*, (4) *extra patientiam* et (5) *inperturbatus*. Il a même recours, comme on l'a vu, à une note de traduction (*Ep.* 85, 5) qui lui permet d'explicitier l'importance de cette traduction.

En guise de conclusion partielle : les traductions sénéquiennes du terme philosophique ἀπάθεια doivent être comprises dans le feu des controverses hellénistiques qui tournaient autour de ce mot. Sénèque est particulièrement soucieux de distinguer sa position de la thèse cynique, qu'il estimait trop extrême, et trop vulnérable aux critiques péripatéticiennes, mais aussi de la thèse aristotélicienne. Cette double exigence le conduit à mêler deux *procédés de traduction* différents, d'une part le calque morphologique (dans le cadre ou non d'une périphrase) et de l'autre la métaphore de la blessure, récurrente dans l'œuvre. L'effet obtenu par ces différents procédés est de *clarification doctrinale*.

Suivant la méthode que nous avons esquissée dans l'introduction, nous devrions maintenant nous pencher sur la *dimension intertextuelle* des traductions sénéquiennes, c'est-à-dire la manière dont ses traductions reflètent la lecture que Sénèque fait des textes originaux. Avant cela, cependant, il vaut la peine de prendre du recul et d'envisager d'autres passages dans lesquels ἀπάθεια semble traduit par d'autres termes que ceux envisagés jusqu'ici.

En effet, nous nous sommes servi, dans les pages précédentes, principalement de deux passages qui se caractérisaient par la présence de notes de traduction. Ces notes marquent le souci de Sénèque d'explicitier ses propres stratégies de traduction, dans la

mesure où ces traductions ont pour but non pas d'aboutir à une traduction unique et parfaite, à une terminologie fixée pour le reste de l'œuvre, mais plutôt à *commenter* la nature du concept et de son usage dans la prose philosophique de notre auteur. Une lecture plus globale de l'œuvre montre cependant que ces traductions, une fois leur rôle rempli, ne sont pas réutilisées. La notion d'apathie, pourtant, est fréquente dans les textes de Sénèque, et souvent est désignée par le terme *tranquillitas*, accompagné ou non de précision. Pour avoir une vision globale de la manière dont Sénèque traduit ἀπάθεια, il faut donc maintenant nous pencher sur ce terme.

2.3 *tranquillitas animi*

Bien que l'équivalence ne soit pas faite par le philosophe de manière explicite, plusieurs passages déjà cités indiquent que le terme *tranquillitas* était compris par Sénèque dans un sens correspondant au concept d'apathie stoïcienne : ainsi en *Vit.* 3, 4 (*perpetuam tranquillitatem, libertatem, depulsis iis quae aut irritant nos aut territant*), *tranquillitas* est associé à l'absence de stimulus susceptible d'entraîner un mouvement passionnel vers un bien (*quae [...] irritant*) ou un mal (*quae [...] territant*), c'est-à-dire par l'absence d'émotions au sens stoïcien du terme ; en *Vit.* 4, 5, la *tranquillitas* fait partie des qualités mentales du sage qui suivent nécessairement la vertu sans pour autant se confondre avec elle, une catégorie dont nous avons déjà dit qu'elle incluait l'apathie¹⁶².

Une telle équivalence peut surprendre, dans la mesure où Sénèque nous indique en *Tranq.* 2, 2-4 que *tranquillitas* traduit dans son œuvre non pas ἀπάθεια mais εὐθυμία, un terme issu de l'œuvre du philosophe présocratique Démocrite. Dans les pages qui suivent, j'analyserai la manière dont les traductions sénéquiennes de ce dernier permettent d'adapter la notion à un contexte stoïcien. La situation est encore compliquée par le fait que *tranquillitas* est également utilisé par Sénèque pour traduire l'ataraxie épicurienne, dans des contextes qui ne sont pas toujours explicitement polémiques. En dernière instance, je soutiendrai que l'emploi d'un même terme pour traduire à la fois (mais dans des contextes bien distincts) ἀπάθεια, εὐθυμία et ἀταραξία est révélateur de la manière dont Sénèque choisit d'élaborer son rapport à la tradition éthique démocritéenne et épicurienne – un rapport qui, comme je le soutiendrai plus

162 Références à partir de HASIC (2015).

amplement dans le chapitre suivant, ne peut être qualifié d'éclectique, mais qui en même temps ne se réduit pas à de la simple polémique, comme c'est le cas avec la tradition éthique péripatéticienne.

2.4 *Tranquillitas* et εὐθυμία

2.4.1 Les traductions de Démocrite chez Sénèque

Sénèque a donné à l'un de ses dialogues *tranquillitas* pour titre. C'est *Serenus*, le dédicataire du texte, qui ouvre le dialogue, et c'est également lui qui introduit le mot du titre : d'abord en *Tranq.* 1, 11, où le terme semble désigner le repos de l'aristocrate romain qui a fait le choix de l'*otium*¹⁶³ ; ensuite au cours d'une analogie maritime plus développée¹⁶⁴.

Rogo itaque, si quod habes remedium quo hanc fluctuationem meam sistas, dignum me putes qui tibi tranquillitatem debeam. [...] ; ut uera tibi similitudine id de quo queror exprimam, non tempestate uexor sed nausea: detrahe ergo quidquid hoc est mali et succurre in conspectu terrarum laboranti. (Tranq. 1, 17)

« Je te demande donc, si tu es en possession d'un remède par lequel tu pourrais mettre fin à ce ballotement qui me tient, de me juger digne de te devoir la tranquillité. [...] ; pour exprimer au moyen d'une comparaison exacte ce dont je me plains : ce n'est pas la tempête mais le mal de mer qui me malmène. Arrache donc ce mal, quel qu'il soit, et viens au secours de celui qui souffre alors qu'il est déjà proche du rivage. »

Serenus mobilise et justifie le titre du dialogue en faisant de la *tranquillitas* l'objet de sa requête et en conséquence de la réponse de Sénèque ; qui plus est, il établit une analogie à trois niveaux entre l'état de l'âme et l'état d'une mer sur laquelle on navigue. D'un côté, le navire mis en danger par la *tempestatas* correspond à l'âme qui est plongée dans ses vices ; de l'autre la *tranquillitas*, terme qui désignait en latin une mer d'huile, correspondant à la sagesse ; entre les deux, la *nausea*, le mal de mer dû à la houle, désigne l'état intermédiaire que *Serenus* décrit aussi par le terme *fluctuatio*. Une telle analogie suppose une sensibilité langagière au fait que *tranquillitas* soit un terme métaphorique ; elle suppose aussi une bonne connaissance de la tradition philosophique

163 *Tranq.* 1, 11 : *ametur expers publicae privateque curae tranquillitas*.

164 À propos du *Tranq.*, v. MUTSCHLER (2014) ; à propos du *Serenus* historique, préfet des vigiles à partir de 54 av. JC. (peut-être sur la demande de Sénèque), GRIFFIN (1976 : 447).

antérieure, puisque Épicure et Démocrite, comme on l'a vu, se servaient des métaphores de la mer calme ou de la tempête pour parler de l'état, serein ou non, de l'âme.

Serenus, cependant, semble attendre de Sénèque des conseils issus de la tradition stoïcienne. Les seuls philosophes mentionnés au cours de sa requête sont en effet les trois premiers scholarques du Portique, Zénon, Chrysippe, et Cléanthe¹⁶⁵. Cependant, lorsque Sénèque prend la parole, il associe la tranquillité de l'âme au philosophe Démocrite :

Hanc stabilem animi sedem Graeci εὐθυμίαν uocant, de qua Democriti uolumen egregium est, ego tranquillitatem (1) uoco ; nec enim imitari et transferre uerba ad illorum formam necesse est : res ipsa de qua agitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis Graecae uim debet habere, non faciem. Ergo quaerimus quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit et sua laetus aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat nec attollens se umquam nec deprimens : id tranquillitas erit. (Tranq. 2, 3-4)

« Cette assiette stable de l'âme que les Grecs appellent εὐθυμία et à propos de laquelle Démocrite a écrit un volume merveilleux, je l'appelle, moi, tranquillité. Nulle obligation, en effet, d'imiter les mots et de les importer en respectant leur forme : c'est la chose dont il s'agit qui doit être marquée d'un nom, et celui-ci doit avoir l'impact de l'appellation grecque, non son visage. Nous nous demandons, donc, comment faire pour que l'âme suive un cours toujours égal et sans obstacle ; se regarde avec bienveillance et contemple ce qui lui appartient avec bonheur ; ne s'interrompe pas dans cette joie, mais perdure dans un état de calme, sans jamais s'exalter ou se déprimer : voilà ce que sera la tranquillité. »¹⁶⁶

Concentrons-nous, d'abord, sur la note de traduction qu'ajoute Sénèque à sa mention de Démocrite. Le traducteur nous informe qu'il ne se soucie pas de reproduire la morphologie (*facies*) du mot grec (en l'occurrence, la composition à partir du préfixe εὐ-, qui n'avait pas d'équivalent en latin), tant que l'impact¹⁶⁷ (*uis*) du terme est

165 *Tranq.* 1, 10.

166 Une bonne définition en langue grecque de l'εὐθυμία que nous ayons conservé est le témoignage de Diogène Laërce (9, 45) : τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστῶ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι. On note que la métaphore de la mer calme (γαληνῶς) est présente. Le passage démocritéen le plus complet sur cette notion reste B 191 (v. WARREN (2002) pour un commentaire).

167 Je reprend cette traduction à GRIMAL (1992 : 142). Il est important de noter que *uis* ne désigne pas seulement, comme on le voit parfois, le sens d'un mot, mais inclut également les différents aspects de celui-ci qui peuvent influencer la réception du mot par le public, y compris les sonorités (Augustin, *De Dialectica* 7). v. MOUSSY (1999).

conservé. Sénèque ressent de toute évidence le besoin de justifier ce procédé de traduction, une précision qui ferait plus de sens si nous pouvions la comparer à d'autres traductions du même terme qui, elles, reproduiraient la *forme* du terme original. La traduction la plus « morphologique » du mot εὐθυμία se trouve chez Cicéron, qui développe le terme au moyen d'une périphrase verbale reprenant le préfixe εὐ- sous la forme de l'adjectif *bonus* et -θυμία au moyen de *animus* :

cur haec eadem Democritus? qui – uere falsonē, quaerere mittimus – dicitur oculis se priuasse; certe, ut quam minime animus a cogitationibus abduceretur, patrimonium neglexit, agros deseruit incultos, quid quaerens aliud nisi uitam beatam? Quam si etiam in rerum cognitione ponebat, tamen ex illa inuestigatione naturae consequi uolebat, bono ut esset animo (2). Id enim ille summum bonum εὐθυμίαν et saepe ἀθαμβίαν appellat, id est animum terrore liberum. Sed haec etsi praeclare, nondum tamen perpolita. pauca enim, neque ea ipsa enucleate, ab hoc de uirtute quidem dicta. (Fin. 5, 87)

« Pourquoi tous ces voyages de Démocrite ? On dit qu'il se creva les yeux, est-ce vrai ou faux, laissons cela, mais, assurément – il a négligé son patrimoine, laissé ses terres en friches pour que son esprit soit le moins possible détourné de la réflexion. Que recherchait-il, sinon le bonheur ? Même s'il le plaçait dans la connaissance, il voulait par l'investigation de la nature obtenir une « bonne âme », ce qu'il appelle εὐθυμία, et souvent ἀθαμβία, et qui consiste à avoir l'esprit affranchi de la peur. Voilà pour lui le bien suprême. Mais sa pensée, bien que remarquable, n'était pas suffisamment élaborée ; il a dit peu de choses, en effet, sur la vertu, et de manière brouillonne. » (Trad. Kany-Turpin 2010)

En un autre passage, cependant, Cicéron adopte une traduction plus proche de celle de Sénèque, au moyen du terme *securitas* expliqué par la comparaison (*tamquam*) avec la mer calme, là aussi désignée par *tranquillitas*¹⁶⁸ :

Democriti autem securitas (3), quae est animi tamquam tranquillitas, quam appellant εὐθυμίαν, eo separanda fuit ab hac disputatione, quia [ista animi tranquillitas] ea ipsa est beata uita; quaerimus autem, non quae sit, sed unde sit. (Fin. 5, 23)

168 STANG (1934) propose un parcours des traductions d'εὐθυμία dans les œuvres de Cicéron ; il note en particulier *Off.* 1, 69, qui ne cite pas Démocrite directement, mais emploie le même vocabulaire.

« Mais la sérénité de Démocrite, qui est comme le calme de la mer de l'esprit, et qu'on appelle εὐθυμία, a dû être mis à l'écart de cette conversation parce qu'elle est identique à la vie heureuse ; or nous cherchons non pas sa nature, mais sa provenance. »

La tradition antérieure avait donc laissé à Sénèque plusieurs manières de traduire l'εὐθυμία : soit une périphrase, un instant au moins envisagée par Cicéron (*bonus animus*), soit un calque sémantique reposant sur une métaphore dotée d'une longue histoire philosophique (*tranquillitas*), soit un autre calque sémantique (*securitas*). Le choix de *tranquillitas* dans ce passage précis est surprenant dans la mesure où Sénèque subvertit les attentes du lecteur en identifiant le titre de son chapitre à un terme associé à une tradition non-stoïcienne, alors même que c'était des conseils issus du stoïcisme que semblait demander Serenus¹⁶⁹. Cette traduction, de plus, est constante sur l'œuvre de Sénèque, où l'εὐθυμία démocritéenne est toujours traduite soit par *tranquillitas* soit par l'adjectif *tranquillus*. Les deux autres citations de Démocrite mentionnant l'εὐθυμία confirment ce fait, comme le montre le tableau ci-dessous :

169 Il faut noter que cette appropriation de l'εὐθυμία démocritéenne par le stoïcisme avait possiblement commencé antérieurement à Sénèque, avec Panétius, dont nous savons qu'il avait écrit un *περὶ εὐθυμίας* (Diogène Laërce 9, 20 = VAN STRAATEN 45). Pour une tentative de reconstruction de ce texte et ses rapports avec Sénèque, v. GILL (1994).

Sénèque

*Hoc secutum puto Democritum ita coepisse :
“qui **tranquille** uolet uiuere nec priuatim agat
multa nec publice”, ad superuacua scilicet refe-
rentem. (Tranq. 13, 1)*

*Proderit nobis illud Democriti salutare praecep-
tum, quo monstratur **tranquillitas** si neque
priuatim neque publice multa aut maiora uiribus
nostris egerimus. Numquam tam feliciter in mul-
ta discurrenti negotia dies transit ut non aut ex
homine aut ex re offensa nascatur quae animum
in iras paret. Quemadmodum per frequentia ur-
bis loca properanti in multos incursitandum est
et aliubi labi necesse est, aliubi retineri, aliubi
respergi, ita in hoc uitae actu dissipato et uago
multa impedimenta, multae querellae incidunt :
alius spem nostram fefellit, alius distulit, alius
intercepit ; non ex destinato proposita fluxerunt.
(De Ira 3, 3, 6)*

Démocrite

Δημοκρίτου (fr. 3 Diels²). Τὸν εὐθυμῆσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πράσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνηϊ, μηδὲ ἄσσοῦν πράσσειν ὑπὲρ τε δύναμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν· ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακὴν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ ἐς τὸ πλεον ὑπηγεομένης τῷ δοκεῖν, κατατίθεσθαι, καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν· ἢ γὰρ εὐογκίη ἀσφαλῆστερον τῆς μεγαλογκίης. (Stobée 4, 39, 25).

Sénèque utilise donc la référence à l’euthymie de Démocrite dans un contexte où on ne l’attendait pas, et y revient par la suite en citant un passage de Démocrite qui explique justement comment atteindre cet état d’euthymie. La citation d’un philosophe, cependant, n’indique pas accord avec les doctrines de ce dernier – ni même, en vérité, avec les idées exprimées par ce philosophe dans la citation en question. Laurenti a ainsi bien montré que les citations que Sénèque fait de Démocrite étaient soigneusement manipulées et même découpées pour s’intégrer plus harmonieusement dans ses textes stoïciens¹⁷⁰. Je reprendrai ici ses arguments en insistant sur deux points : le rôle que joue la traduction dans cette adaptation de Démocrite à un contexte philosophique stoïcien et, une fois de plus, l’importance des controverses hellénistiques (et donc postérieures à Démocrite) pour comprendre cette traduction.

170 LAURENTI (1980). On pourra comparer avec l’emploi que Cicéron fait des références à Démocrite, détaillé par MOREL (2018).

2.4.2 L'interprétation stoïcienne de l'εὐθυμία en *Tranq.* 2, 2-4

Nous avons déjà noté que l'image de la mer calme pour désigner la paix de l'âme avait sûrement trouvé son origine chez Démocrite, chez qui l'avait reprise les épicuriens et, plus généralement, les philosophes hellénistiques. Cette métaphore est conservée, et même amplifiée, par la traduction sénéquienne¹⁷¹. Cependant, la définition que Sénèque donne de la *tranquillitas* infléchit également le sens de celle-ci dans une direction stoïcienne.

L'expression qu'utilise Sénèque pour désigner l'état de l'âme qui a atteint la tranquillité, *aequali secundoque cursu*, si l'on admet, avec Inwood¹⁷², qu'elle traduit εὐροια βίου (le « flot tranquille de la vie »), était caractéristique de la définition stoïcienne du bonheur. Plusieurs témoignage convergents, en effet, nous indiquent que Zénon avait défini ainsi le bonheur¹⁷³ et, encore plus intéressant pour nous, Chrysippe (cité par Épictète) semble utiliser l'expression εὐροια καὶ ἀπάθεια pour désigner le cœur de la doctrine éthique stoïcienne¹⁷⁴.

De même, l'expression employée en latin pour désigner l'absence de trouble de l'âme (*nec attollens se umquam nec deprimens*) évoque deux mouvements, un ascendant et un descendant. Dans le cadre de la psychologie stoïcienne, il est possible d'interpréter ces deux mouvements au sens propre, comme des déplacements physiques de l'âme. En effet, il est bien établi que les stoïciens avaient développé des descriptions physiologiques des émotions. Celles-ci correspondaient à des altérations de la matière psychique ; nous savons ainsi par Diogène Laërce (7, 111-113) que les stoïciens associaient à une émotion négative (ressentie par rapport à un objet perçu comme un mal) un mouvement de *contraction* (συστολή) de l'âme ; et à une émotion positive un mouvement d'*expansion* (ῥεξις). Galien, qui avait accès aux textes de Chrysippe, mentionne un vocabulaire plus abondant et nuancé de ces mouvements ; il parle

171 Si Sénèque semble initialement contester l'usage de la comparaison maritime faite par Serenus, en lui substituant une métaphore médicale (*Tranq.* 2, 1), c'est pour la reprendre à son compte immédiatement après (*Horum, Serene, non parum sanum est corpus, sed sanitati parum adsuevit, sicut est quidam tremor etiam tranquillii maris, utique cum ex tempestate requieuit.*). L'origine métaphorique du terme est par ailleurs réactivée dans de nombreux passages du corpus (*Tranq.* 14, 10 ; *Ep.* 4, 7 ; 67, 14 ; 70, 3 ; en *Prou.* 6, 4 le terme est utilisé dans son sens concret).

172 INWOOD (2010 : 327), à propos de la même expression en *Ep.* 120, 11 ; le rapprochement se trouvait déjà chez GRIMAL (1953 : 62).

173 SVF 3, 4 = Diogène Laërce 7, 88, qui attribue la définition aux stoïciens en général ; elle est attribuée à Zénon en particulier par Stobée 2, 77, 16 = SVF 3, 16 et Sextus Empiricus, *AM.*, 20 = SVF 3, 73.

174 SVF 3, 144 = *Diss.* 1, 4, 27.

notamment d'*élévations* (ἐπάρσεις) et d'*abaissements* (ταπεινώσεις)¹⁷⁵. Sénèque lui-même utilise le terme *elatio* pour désigner l'élévation associée à la joie (*gaudium*, *Ep.* 59, 2). L'expression de Sénèque suppose donc une physique de l'âme stoïcienne ; elle repose également sur la classification stoïcienne des émotions en deux catégories, les émotions prenant un supposé bien pour objet et les émotions prenant un supposé mal pour objet. Au contraire, la définition de l'euthymie telle qu'elle nous a été conservée par Diogène Laërce (9, 45, v. plus haut), renvoyait seulement à l'absence de peur ou de terreur superstitieuse (ὕπὸ μηδενὸς ταραπτομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους), sans s'essayer à une classification exhaustive comme celle des stoïciens.

Si la définition de la *tranquillitas* est donc infléchi dans un sens stoïcien, Sénèque cependant ne clarifie pas une différence importante entre l'εὐθυμία démocratéenne et la paix de l'âme que pouvait revendiquer le sage stoïcien : chez le premier celle-ci coïncide avec le τέλος¹⁷⁶, chez les seconds elle n'en est que la conséquence. Sénèque semble, dans le contexte du traité, autoriser Serenus à penser que celle-ci peut être recherchée comme un but en soi, une concession à la stricte doctrine qui doit être comprise dans le cadre d'un traité qui se concentre plus sur des conseils de vie concrets et immédiatement réalisables que, par exemple, le *De Vita Beata*, où le rôle de la *tranquillitas* par rapport à la vertu est clarifié¹⁷⁷. L'infléchissement général des traductions de Démocrite en direction du stoïcisme est d'autant plus visible si on s'intéresse à la manière dont Sénèque cite (sélectivement) le troisième fragment de Démocrite (v. texte plus haut).

2.4.3 Le débat interprétatif autour de Démocrite B3 (DK)

Le fragment B3 de Démocrite formait, selon le témoignage de Sénèque, les premières lignes de son *περὶ εὐθυμίας*¹⁷⁸. À l'époque de notre auteur, cependant, il est assez évident que ce passage s'était autonomisé et circulait dans des gnomologies, susceptible d'être cité par de multiples auteurs¹⁷⁹. On le trouve ainsi, sous sa forme la plus longue,

175 Galien *PHP* 5, 1, 4, v. aussi 4, 3, 2 et 4, 2, 4-6 ; GRAVER (2007 : 29). Le mot ταπεινώσις est une émendation.

176 Il faut rappeler, toutefois, que la problématique du τέλος, formalisée par Aristote, était postérieure à Démocrite.

177 *Vit.* 15, 2.

178 *Hoc secutum puto Democritum ita coepisse* (*Tranq.* 13, 1). À noter cependant que *coepisse* est une conjecture d'Érasme, acceptée par Reynolds, contre le *consensus codicum*, *cepisse*. Une conjecture alternative, de Koch, est *praecepisse*.

179 SETAIOLI (1988 : 98).

chez Stobée, mais aussi, sous une forme tronquée, chez Plutarque, Diogène d’Oenanda, et Marc-Aurèle (4, 24). Comme cela était courant avec les morceaux d’anthologie, chaque auteur a adapté B3 à ses buts argumentatifs, et ainsi nous avons conservé des traces d’interprétations diverses de ce même fragment. Ces interprétations ne sont pas faciles à reconstituer, soit parce que les cibles de la polémique philosophique sont difficiles à identifier (Plutarque), soit parce que le texte est dans un état fragmentaire (Diogène d’Oenanda). On peut cependant, selon moi, reconstruire deux interprétations distinctes de B3, en plus de celle qu’en propose Sénèque : une interprétation épicurienne, et une interprétation que l’on qualifiera d’apraxique. L’enjeu, pour nous, sera de montrer en quoi la traduction permet à Sénèque d’en développer une troisième.

Le texte de Diogène Laërce à propos du τέλος démocratéen nous fournit notre premier indice. Celui-ci, en effet, prend soin de préciser que l’euthymie ne doit pas être confondue avec le plaisir, mais nous informe ce faisant qu’une interprétation assimilant les deux existait¹⁸⁰. Si l’on admet, avec Striker¹⁸¹, que les épicuriens étaient à l’origine de cette assimilation, on peut raisonnablement penser que ces derniers auraient compris B3 comme un encouragement à la vie paisible, dans le but de cultiver le plaisir. Épicure soutenait en effet qu’il était profitable de s’abstenir de toute activité politique, mais faisait une exception en prenant en compte le fait que certains individus pouvaient ressentir un tel désir pour la politique que les en priver les troublerait encore plus. La première partie de la sentence démocratéenne (μὴ πολλὰ πράσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνηῇ) pouvait être lue dans le sens de l’interdiction générale ; sa seconde partie (μηδὲ ἄσσοι ἂν πράσσειν ὑπὲρ τε δύναμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν) dans le sens de l’exception concernant ceux dont la nature individuelle exigeait une participation à la vie de la cité. L’existence d’une telle interprétation semble également être confirmée par la présence de B3 (ou d’une paraphrase de B3) dans l’inscription monumentale de l’épicurien Diogène d’Oenanda¹⁸². Bien qu’il soit difficile, à cause du caractère fragmentaire de cette inscription, de juger de la manière dont elle était intégrée au texte, il semble raisonnable de penser qu’elle était interprétée selon la ligne épicurienne classique d’une réduction de l’activité politique.

Quoique d’une manière moins claire qu’on pourrait le souhaiter, une interprétation épicurienne de B3 est donc attestée par deux textes. Nous ne devons pas, cepen-

180 Diogène Laërce 9, 45 : τέλος δ’ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο.

181 STRIKER (1990 : 109 n.8).

182 SMITH frgmt 113 (commentaire p. 543).

dant, en être particulièrement surpris, car l'influence de Démocrite sur les épicuriens, fondamentale au niveau de la physique atomiste, ne se limitait pas à celle-ci.

La citation de B3 issue du texte de Plutarque qui partage son titre (περὶ εὐθυμίας) avec les traités de Démocrite, Panétius, et Sénèque, est à la fois plus facile à comprendre et plus difficile à situer. Plus facile à comprendre, parce que Plutarque en propose une explication relativement simple (et extrême) : Démocrite encourage à l'inaction totale (ἀπραξία, 465c). La citation de Démocrite y est citée de manière tronquée (Δεῖ τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα μὴ πολλὰ πρήσσειν μήτε ἰδίη μήτε ξυνῆ, 465c), et l'expression μὴ πολλὰ y est comprise au sens de μηδέν, comme le montre la réfutation qui suit. Il s'agit de ce que l'on peut appeler une interprétation *apraxique* de B3. Plus difficile à situer, parce que les commentateurs de Plutarque s'accordent à dire que l'auteur connaissait trop bien Démocrite pour se méprendre à ce point sur le sens de B3¹⁸³. On peut alors penser qu'il vise, à travers cette réfutation d'une *certaine* interprétation de B3, pas tant Démocrite que la manière dont les épicuriens lisaient Démocrite¹⁸⁴. La cible exacte de Plutarque dans ce passage reste cependant incertaine¹⁸⁵, et l'on peut seulement en conclure, pour les buts de cette étude, que Plutarque connaissait une interprétation de B3 différente à la fois de celle de Sénèque et de celle de Diogène d'Oenanda mentionnée plus haut¹⁸⁶.

Au fil de cette brève exploration des citations survivantes de B3, on peut dire que ce fragment démocritéen était utilisé, par des philosophes d'obédiences diverses, pour encourager une réduction (plus ou moins extrême) des activités, surtout publique ; le fondement philosophique sur lequel s'appuyait cette réduction pouvait être manipulé par le citeur, dans la mesure où le fragment était accessible dans des gnomologies, détaché du contexte général de l'œuvre de Démocrite. Dans les sources grecques (et, nous le verrons, chez Sénèque), B3 est cité de manière plus ou moins tronquée, et ce choix

183 HERSCHBELL (1982 : 86). Plutarque cite dans *Non posse suauiter* 1100c le fragment B157 de Démocrite, qui est incompatible avec cette interprétation « apraxique » de B3 ; il cite aussi B157 pour réfuter l'épicurien Colotes dans *Adversum Colotem* 1126a.

184 Une lecture d'abord proposée par SIEFFERT (1908), et qui s'appuie entre autre sur le fait que le même vers d'Euripide est employé pour réfuter B3 en 465c, et l'épicurien Colotes dans *Adversum Colotem*, 1126a.

185 BARIGAZZI (1962 : 124-126) note que la stratégie de Plutarque, si elle vise effectivement un épicurien, est étrange : il aurait été plus efficace, du point de vue argumentatif, de réfuter l'interprétation épicurienne de B3 plutôt que de réfuter B3 en en acceptant l'interprétation apraxique. L'hypothèse de Barigazzi, selon laquelle Plutarque visait les stoïciens, est cependant encore plus fragile et spéculative.

186 Quand bien même on admet que Plutarque vise, avec cette citation, une interprétation épicurienne de B3, celle-ci ne peut pas être la même que celle de Diogène d'Oenanda ; ce dernier, en effet, cite plus longuement B3, en particulier δύναμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν, une expression qui suggère une baisse des activités plus mesurée que l'apraxie totale lue par Plutarque dans le fragment.

dans la méthode de citation a une influence sur l'interprétation qui en est donnée. L'interprétation apraxique que l'on trouve chez Plutarque, par exemple, est possible seulement parce que ce dernier a éliminé de la citation l'expression concernant l'importance d'agir seulement en fonction de ses forces (μηδὲ ἄσσ' ἂν πράσσει ὑπὲρ τε δύνάμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν), une précision qui supposait que Démocrite reconnaissait l'importance d'au moins un certain type d'activité.

Si l'on admet que Sénèque était conscient de l'existence d'interprétations concurrentes de B3, il fait alors sens de se demander comment la manière dont il cite et traduit Démocrite adapte le fragment de ce dernier aux contextes du *Tranq.*, ou du *De Ira*. Puisque nous avons déjà vu que son interprétation de l'euthymie en *Tranq.* 2, 3-4 imposait à ce concept des inflexions stoïciennes, il est naturel de chercher une résonance semblable dans sa traduction de B3.

B3 apparaît de manière tronquée dans les deux occurrences sénéquiennes. Quoique nous ne puissions être certain que Sénèque connaissait l'ensemble de la citation telle qu'elle nous est transmise par Stobée, le fait que notre auteur omette, dans le *Tranq.*, une partie de la citation qu'il reproduit dans le *De Ira*¹⁸⁷ suggère qu'il s'agit d'un choix délibéré, qui permet de mieux adapter le sens de la citation au propos de l'œuvre – comme c'était le cas chez Plutarque.

Mais la version de *Tranq.* n'est pas seulement une citation partielle ; elle est à proprement parler recomposée. Sénèque y ajoute une précision qui occupe une place ambiguë entre le commentaire et la citation elle-même : *ad superuacua scilicet referentem*. Or la notion de *superuacua* forme le cœur des paragraphes 12-14 du traité. Le lecteur, une fois parvenue à la citation de Démocrite, ne peut que la lire par référence à la définition du terme proposée quelques lignes plus haut :

Proximum ab his erit ne aut in superuacuis aut ex superuacuo laboremus, id est ne quae aut non possumus consequi concupiscamus aut adepti uanitatem cupiditatum nostrarum sero post multum sudorem intellegamus, id est ne aut labor inritus sit sine effectu aut effectus labore indignus ; fere enim ex his tristitia sequitur, si aut non successit aut successus pudet. (Tranq. 12, 1)

« Ce qu'il faut éviter, juste après cela, c'est de consacrer notre énergie à des objets futiles ou de la dépenser de manière futile : évitons de désirer ce que nous ne pou-

187 aut *maiora* uiribus nostris egerimus = ἄσσ' ἂν πράσσει ὑπὲρ τε δύνάμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν

vons obtenir ou de nous rendre compte trop tard, après coup, de la vanité des désirs que nous avons pu satisfaire au prix de lourds efforts. Évitions autrement dit les efforts stériles et sans résultat ou les résultats qui ne sont pas à la hauteur de l'effort, car il est inévitable que la morosité nous gagne si nous ne sommes pas parvenus à nos fins ou si nous avons à rougir de celles auxquelles nous sommes parvenus. » (Trad. DROSS (2014))

L'adjectif *superuacuus* désigne une catégorie d'actions que le philosophe doit savoir identifier pour les éviter. Il s'agit d'actions dont le résultat ne mérite pas qu'on leur consacre un réel travail (*effectus labore indignus*). Cela suggère, bien sûr, qu'il existe d'autres actions qui méritent tous nos efforts (celles qui prennent la vertu pour objet). En conséquence, la précision par recours aux *superuacua* a pour effet de restreindre la portée de B3 ; la définition préalable de cette notion dessine la limite au-delà de laquelle B3 ne s'applique plus. Comme Laurenti l'a bien montré¹⁸⁸, cette précision est une interprétation sénécquienne et ne correspond pas exactement à ce que l'on trouve chez Démocrite. En effet, si l'expression *labor inritus* peut faire parallèle à l'idée de Démocrite selon laquelle nous ne devons pas nous appliquer à des actions trop difficiles pour nos facultés, on ne trouve rien chez l'Abdérite qui corresponde à la seconde partie de la définition (*effectus labore indignus*) ou à la notion de vanité des désirs¹⁸⁹.

Ce décalage est d'autant plus notable que les *superuacua* sont définis, dans la suite du passage, par recours à des notions issues de la psychologie stoïcienne. Les *occupati* qui dépensent leur temps dans des activités vaines (*superuacua*) le font parce que leur esprit a été stimulé (*proritat illos*) par des représentations (*species*) convaincantes mais fausses (*falsae rerum imagines*), dont ils ont été incapables de réfuter la fausseté (*mens [...] non coarguit*)¹⁹⁰. Il s'agit d'une description assez précise de l'état épistémologique du *stultus* selon les stoïciens, qui fournit de la sorte au terme *superuacuus*, et donc à la citation de Démocrite, un soubassement théorique issu de l'exploration stoïcienne des différents types de représentations et de leurs effets sur le comportement moral des humains.

Étant donné la manière dont la citation est tronquée, et complétée par un terme qui a au préalable été soigneusement défini par référence au système stoïcien, il semble

188 LAURENTI (1980).

189 Rien de la sorte non plus dans B 191, la définition la plus détaillée qui nous ait été conservée de l'euthymie démocritéenne.

190 Tranq. 12, 5 : *Non industria inquietos sed insanos falsae rerum imagines agitant; nam ne illi quidem sine aliqua spe mouentur: proritat illos alicuius rei species, cuius uanitatem capta mens non coarguit.*

raisonnable de dire que Sénèque nous propose une troisième interprétation de B3, qui s'oppose tant à l'interprétation épicurienne qu'à l'interprétation apraxique. Le conseil pratique que formule Sénèque en citant Démocrite est de portée plus réduite que les versions d'Épicure ou de Plutarque, et ainsi plus facilement compatible avec le stoïcisme. Sénèque encourage le *proficiens* à évaluer ses désirs en fonction de leur valeur et de ses forces ; à localiser, dans sa vie psychique, les risques de vacuité. Or cette évaluation doit passer par un contrôle des représentations, qui est exprimé en termes stoïciens : l'hégémonique (*mens*) doit refuser son assentiment (*coarguit*) aux représentations qui pourraient mener à des actions superflues. Bien que la sentence citée soit de Démocrite, le thème central du passage, pris dans son intégralité, est plutôt celui de la maîtrise du discours intérieur, un aspect de l'ascèse stoïcienne dont P. Hadot (2014) a pointé le rôle central.

Si l'on admet que Sénèque était familier de l'interprétation épicurienne de B3, on peut aussi penser que la version stoïcienne qu'il propose du même fragment a pour but de polémiquer, discrètement certes, avec cette école. La citation lui permet de capter l'autorité de Démocrite au détriment des épicuriens, si l'on admet que ceux-ci utilisaient B3 pour soutenir leur refus *a priori* de l'activité politique – et possiblement protège aussi Sénèque des risques politiques d'une adhésion trop complète au stoïcisme¹⁹¹.

La notion démocritéenne d'euthymie se trouve donc, par des stratégies de citations sélectives et de traduction, acclimatée au stoïcisme sénèqueien. Le terme de *tranquillitas* qui lui sert de traduction, cependant, est encore plus versatile que cela, car il traduit également, dans certains passages du corpus, la notion épicurienne d'ataraxie. Ce sont ces passages que nous allons maintenant étudier, avant d'en tirer les conséquences qui s'imposent quant à la manière dont ces traductions impliquent un certain rapport intertextuel de Sénèque aux textes hellénistiques sur la paix de l'âme.

2.5 *Tranquillitas* et ἀταραξία

Ep. 66 est consacrée aux différentes classes de biens qu'identifiaient les stoïciens. Au § 45, Sénèque établit un parallèle, dont la nature devra être expliquée, entre ces biens stoïciens et le bien suprême des épicuriens, que ceux-ci décrivaient au moyen de deux

191 Il s'agit de l'interprétation de LEFÈVRE (2003).

concepts, l'aponie (absence de souffrance physique) et l'ataraxie (absence de trouble psychique). Au cours de ce passage, Sénèque élabore, d'abord au moyen de périphrases, puis de correspondances termes à termes, les traductions de ces deux notions :

*Nec est quare hoc inter nostra placita mireris : apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, **animus sine perturbatione (1)**. Haec bona non crescunt si plena sunt : quo enim crescit quod plenum est? Dolore corpus caret: quid ad hanc accedere indolentiam potest? **Animus constat sibi et placidus est (2)** : quid accedere ad hanc **tranquillitatem (3)** potest? (Ep. 66, 45)*

« Et il n'y a pas de raison que tu t'étonnes de trouver cela parmi nos thèses : chez Épicure il existe deux biens, qui composent ce bien suprême et bienheureux : un corps sans douleur, une âme sans trouble. Ces biens ne peuvent croître, parce qu'ils sont pleins : vers où, en effet, croîtrait ce qui a atteint sa plénitude ? Le corps est libre de douleur : que peut-on ajouter à cette indolence ? L'âme est en accord avec elle-même et calme : que peut-on ajouter à cette tranquillité ? »

L'aboutissement de ce travail de traduction est le terme désormais familier *tranquillitas*, qui, puisque Sénèque l'utilise abondamment dans des contextes proprement stoïciens, encourage une identification entre l'ataraxie épicurienne et la sérénité de l'âme stoïcienne. Cette identification, cependant, obéit à une stratégie argumentative précise. Le but de Sénèque n'est pas d'assimiler les deux notions, ni même d'appuyer sa démonstration sur des notions partagées par les deux écoles ; il est seulement de montrer que la position stoïcienne est moins paradoxale qu'elle ne peut en avoir l'air à première vue (*nec est quare hoc inter nostra placita mireris*¹⁹²). Il s'agit ainsi d'un argument *a fortiori* : si les épicuriens, qui partent d'une position hédoniste, peuvent partager avec les stoïciens la thèse centrale selon laquelle le plus grand bien, une fois obtenu, ne peut être amplifié ou augmenté par un ajout de plaisir (ou d'autres circonstances extérieures à ce bien), alors il est d'autant moins surprenant que les stoïciens, qui ne partagent pas le point de départ hédoniste, soutiennent cette thèse. Puisque Sénèque n'admet pas la vérité des positions épicuriennes, cet argument ne vise pas non plus à prouver la vérité de la thèse stoïcienne ; elle vise seulement à la rendre

192 Pour le verbe *miror* comme expression du paradoxe en latin, v. MCVANE (2018 : 11-20). Le souci de montrer que les paradoxes stoïciens ne sont en vérité pas des paradoxes, mais peuvent être compris à partir d'intuitions de base romaines est constant chez Sénèque : v. Ep. 81, 10 sq. et Ben. 2, 31 : *Hoc ex paradoxis Stoicae sectae minime mirabile...*

plus plausible, à désamorcer les résistances spontanées que le lecteur peu porté sur la philosophie pourrait avoir par rapport à une thèse si contre-intuitive, paradoxale¹⁹³.

L'argument, donc, ne repose pas sur l'identification des deux notions ; il requiert seulement qu'ataraxie épicurienne et apathie stoïcienne partagent une propriété, celle de ne pouvoir être susceptibles d'augmentation ou de diminution ; ou, dans le langage plus vigoureux de Sénèque, de ne pas être altérée par les tortures ou la maladie. Cette propriété partagée par les deux notions suffisait à justifier, dans ce contexte précis, une traduction par le même terme, sans qu'il faille y voir une marque d'éclectisme doctrinal. Sénèque, en effet, est bien conscient des différences entre les deux approches de la paix de l'âme, et dans d'autres contextes le juste emploi du mot *tranquillitas* est au cœur de ses attaques polémiques¹⁹⁴.

Ainsi, dans le livre central du *De Beneficiis*, qui est en grande partie consacré à une polémique contre la théologie des épicuriens, qui rendait les dieux inactifs et insoucieux de la marche du monde, l'emploi du terme *tranquillitas* par les épicuriens est contesté.

Vobis uoluptas est inertis otii facere corpusculum et securitatem sopitis simillimam adpetere et sub densa umbra latitare tenerrimisque cogitationibus, quas tranquillitatem uocatis, animi marcentis oblectare torporem et cibis potionibusque intra hortorum latebram corpora ignauia pallentia saginare ; nobis uoluptas est dare beneficia uel laboriosa, dum aliorum labores leuent, uel periculosa, dum alios periculis extrahant, uel rationes nostras adgrauatura, dum aliorum necessitates et angustias laxent. (Ben. 4, 13, 1)

« Vous, vous trouvez votre plaisir à consacrer à une paresseuse oisiveté votre douillette personne et à rechercher l'ataraxie à un degré voisin de l'assoupissement, et à vivre bien cachés sous d'épais ombrages et, par les pensées les plus amollissantes, que vous appelez la tranquillité morale, à charmer l'engourdissement d'une âme alanguie, et, par les mets et les boissons que vous prenez dans les mystères de vos jardins, à engraisser des corps pâlis par l'inaction ; nous trouvons, nous, notre plaisir à faire le bien, même s'il nous coûte de la peine, pourvu qu'il allège les peines d'autrui, même s'il nous expose, pourvu qu'il tire les

193 Ce type d'argumentation se poursuit jusqu'au § 49 ; Sénèque met à profit (§46) la *Sentence Capitale* 18, et aux § 48-49 les mots de la dernière lettre d'Épicure. Pour une plus ample analyse, v. chapitre suivant. Pour l'emploi de ce type d'arguments comme caractéristiques de la période post-hellénistique, v. BOYS-STONES (2019).

194 Inversement, en *Ep.* 92, 6, un terme synonyme, chez les épicuriens, de celui d'aponie, ἀσχησία, est traduit par *quies* : *Si non es sola honestate contentus, necesse est aut quietem adici uelis, quam Graeci ἀσχησίαν uocant, aut uoluptatem.*

autres de danger ; même si notre budget doit en être grevé, pourvu que les besoins et la gêne des autres en soient soulagés. » (Trad. Préchac (1926)).

Les épicuriens se cachent dans l'ombre (*latitare*), sont tranquilles seulement parce qu'inactifs (*inertis otii*), à tel point qu'il peuvent être comparés à des gens qui dorment (*sopitis*). Le passage, pour celui qui est familier du vocabulaire habituel de Sénèque, est plein de mots employés ironiquement, pour ainsi dire entre guillemets. Un *otium* inerte n'est pas un véritable *otium*, car le philosophe doit consacrer son loisir à une forme d'action ; une *securitas* semblable à un sommeil n'est pas une véritable sécurité. Cette ironie devient explicite à l'occasion du mot *tranquillitas*, que Sénèque love dans une boucle opacifiante (*quas tranquillitatem uocatis*)¹⁹⁵, qui vient, en l'occurrence, inscrire dans le discours de Sénèque la marque d'un discours autre (celui des épicuriens) et en même temps exprime la réticence du philosophe à accepter l'usage de ce terme : ce que les épicuriens appellent *tranquillitas* n'est de toute évidence pas la véritable *tranquillitas*, celle à laquelle le philosophe a consacré un traité.

Le rejet du terme, et de l'identification entre les deux interprétations de la paix de l'âme, est encore plus clair lorsque Sénèque revient, dans la lettre qui suit celle sur les biens stoïciens et épicuriens, sur sa propre traduction.

Hoc loco mihi Demetrius noster occurrit, qui uitam securam et sine ullis fortunae incursionibus mare mortuum uocat. Nihil habere ad quod exciteris, ad quod te concites, cuius denuntiatione et incursu firmitatem animi tui temptes, sed in otio inconcusso iacere non est tranquillitas : malacia est. (Ep. 67, 14)

« Sur ce point, c'est notre Démétrius qui se rappelle à mon esprit, lui qui qualifiait une vie en sécurité et sans nul assaut de la fortune de mer morte. Une telle vie n'a rien contre quoi se mettre en mouvement, rien contre quoi s'emporter, rien dont la menace ou l'attaque mette à l'épreuve la fermeté de ton âme. Mais se languir dans un loisir inerte, ce n'est pas la tranquillité : c'est le calme plat. »

Traduire l'ataraxie par *tranquillitas* avait pu sembler, dans un premier temps, profitable : la traduction établissait un parallèle avec l'apathie stoïcienne, mettait en valeur leur point de contact, et contribuait à rendre cette possibilité éthique plus plausible, en soulignant un certain consensus entre les philosophes. Mais lorsque l'on progresse dans l'analyse, ce sont les différences qui l'emportent. L'ataraxie n'est pas

195 AUTHIER-REVUZ (1995) et Introduction 2. 1. 4.

une véritable tranquillité, tout au plus un état d'inertie. Même les métaphores des épicuriens sont trompeuses : ce passage retourne la métaphore de la mer calme pour en faire un symbole d'inaction coupable¹⁹⁶ (la « mer morte » de Démétrius) et suggère par là que l'inaction sans heurt (*otio inconcusso*) des épicuriens ne mérite pas le nom de tranquillité.

Cette oscillation terminologique est caractéristique de l'attitude de Sénèque par rapport aux épicuriens, qui elle-même oscille entre deux pôles : d'une part une polémique sans concession, qui se manifeste en l'occurrence par le refus de partager un concept philosophique avec eux, d'autre part une attitude plus conciliatrice qui décrit l'épicurisme comme une version maladroite et mal formulée des intuitions fondamentales du stoïcisme. Ces traitements différenciés de l'épicurisme seront plus amplement développés dans le chapitre suivant ; il suffit pour l'instant de noter que l'attitude que Sénèque choisit, dans un contexte précis, d'adopter par rapport à l'épicurisme influence ses choix de traduction : en l'occurrence, celui de traduire ἀταραξία par un terme employé également pour son propre idéal de paix psychique. L'exemple des *Ep.* 66 et 67 nous confirme ainsi que les traductions, chez Sénèque, sont rarement figées. Une traduction peut sembler, à une étape du raisonnement, valable, en ce qu'elle éclaire un aspect important du concept ; l'instant (la lettre) d'après, une compréhension plus entière du même sujet contraint le philosophe à en changer.

3 CONCLUSION : LES TRADUCTIONS SÉNÉQUIENNES COMME RELECTURES DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE

Nous pouvons maintenant revenir à la question de la dimension intertextuelle des traductions sénéquiennes. Comme nous l'avons expliqué dans l'introduction, la dernière étape de la méthode d'analyse tripartite de White consiste à interpréter le rapport intertextuel qu'une traduction établit avec son texte source. En d'autres termes, une traduction peut, par une sorte d'effet rétroactif, nous guider dans la lecture de son texte original. Je soutiens que c'est exactement ce que font les traductions sénéquiennes d'ἀπάθεια : elles nous encouragent à relire la tradition éthique hellénistique d'une

196 Le terme *malacia*, dans son sens concret, est synonyme de *tranquillitas* (ex. César, *BCiv.* 3, 15, 3) ; la connotation négative qu'il adopte dans ce contexte tient au fait qu'il n'appartenait pas à la langue philosophique de l'époque, contrairement à *tranquillitas*. Le fait que le terme puisse aussi, chez les médecins, désigner le mal de mer concourt à cet effet. v. *ThlL* VIII, 0, 161, 1-24.

certaine manière qui, en dernière instance, soutiendra la perspective du traducteur-philosophe.

Au cours de notre exploration des multiples traductions sénéquiennes, nous avons rencontré deux types de rapports intertextuels :

a/ Un premier, qui est une conséquence de l'effet de *clarification doctrinale* noté plus haut, et qui peut être qualifié de rapport *polémique*. En clarifiant, par différents procédés de traduction, ce qui oppose l'apathie stoïcienne à l'apathie cynique ou à la métriopathie aristotélicienne, Sénèque inscrit dans son lexique philosophique sa propre perspective selon laquelle la position stoïcienne est la seule qui puisse aboutir à un contrôle rationnel sur les passions. La position cynique échoue parce qu'elle n'établit pas de distinction entre passion et perception (ou, dans les mots de Sénèque, entre sensation et blessure) ; la position péripatéticienne échoue en ce qu'elle cherche à modérer des affects qui sont par définition incontrôlables. Nous avons vu que les traductions (3) et (4) clarifiaient la distinction entre stoïcisme et cynique, tandis que la traduction (5) distinguait apathie et métriopathie.

b/ Parallèlement, la traduction (6) (*tranquillitas*) est obtenue à travers un *procédé* de traduction *métaphorique*, dans la mesure où elle introduit une image qui ne se trouve pas dans le terme original, ou encore de *calque sémantique*, dans la mesure où elle attribue au terme *tranquillitas*, qui désignait depuis Cicéron au moins la sérénité psychique, le sens précis d'apathie stoïcienne. Le principal effet de cette traduction, cependant, est l'inverse de la clarification doctrinale notée à propos des traductions (3) à (5), et on peut le qualifier de *conflation* ou *confusion*, en ce qu'elle unifie dans le même terme les notions distinctes, et d'origines diverses, d'euthymie, d'ataraxie, et d'apathie. La conséquence de cet effet de traduction est d'établir un rapport de type *appropriatif*¹⁹⁷ aux traditions démocritéenne et épicurienne : Sénèque nous encourage à lire l'euthymie et l'ataraxie (pour cette dernière, dans certains contextes seulement) comme des notions proches ou même équivalentes de l'apathie stoïcienne. Cette équivalence, cependant, est obtenue au prix de réinterprétations du sens originel de ces notions, en particulier en ce qui concerne l'euthymie, et c'est toujours, en dernière analyse, l'orthodoxie stoïcienne qui se trouve victorieuse.

Le concept grec d'apathie ne trouve pas, dans l'œuvre de Sénèque, un équivalent terminologique unique ; au contraire nous avons vu que Sénèque en proposait en tout six traductions, dont quatre ne sont pas immédiatement rejetées. Si notre analyse est

197 Une notion qui sera explorée plus avant dans le chapitre suivant.

juste, cette diversité ne témoigne en rien de la maladresse ou incompétence d'un traducteur handicapé par le génie national rustique de sa langue « née des champs », comme le disait Spanneut. Au contraire, elle doit plutôt être comprise comme le signe de la conscience qu'avait Sénèque des possibilités littéraires que lui offrait la traduction, et du choix d'en faire un usage différencié selon les contextes. L'absence d'une terminologie philosophique fixe, si elle peut troubler le lecteur moderne, ou frustrer le *Quellenforscher* qui veut lire du grec à travers le latin, était plutôt vue par le traducteur-philosophe romain comme une opportunité – celle de se servir de la traduction comme d'un outil stylistique parmi d'autre. Il n'est donc pas surprenant que Sénèque, connu pour son talent versatile dans le traitement des images ou des genres littéraires, ait également su tirer parti des multiples possibilités de la traduction.

PARTIE 1 : INTRODUCTION

La première partie de cette étude aborde des traductions sénéquiennes qui ont les points communs d'être (a) explicitement rattachées à un auteur original qui (b) n'est pas stoïcien. Il s'agira, concrètement, de traductions des fondateurs de deux écoles rivales du stoïcisme, Épicure (chapitre 3) et Platon (chapitre 4). Je choisis de réunir dans une première partie ces traductions d'abord pour des raisons de méthode : les traductions explicites sont plus faciles à identifier, éventuellement à comparer à leur texte source, que des traductions qui ne sont pas désignées comme telles, et il semble raisonnable d'aborder l'aisé avant le difficile. Mais surtout, parce que je soutiens que Sénèque traite de manière très différente les textes des écoles adverses et ceux de sa propre école de pensée. Le vocabulaire stoïcien, comme on le verra dans la seconde partie, infuse toute la prose de Sénèque ; il est rarement rattaché à un nom particulier (Zénon, Chrysippe, Posidonius, Panétius). Il n'en est pas moins traduit, mais traduit d'une manière qui *efface* les mécanismes de la traduction comme interprétation et manipulation philosophique. Au contraire, les textes de philosophes comme Platon et Épicure sont cités, donc traduits de manière plus « voyante » (et cela est vrai de Platon en particulier). C'est aussi pourquoi les deux parties seront séparées par un chapitre transitionnel, consacré à des traductions identifiées comme telles et rattachées à leur auteur, mais un auteur cette fois stoïcien (Zénon). Le résultat général de cette manière de faire, comme on le découvrira au fil des chapitres, est le suivant : les traductions explicites correspondent toujours à une certaine mise à distance, sinon un rejet franc, de leur auteur, qu'il s'agisse de Platon, Épicure ou Zénon ; la traduction effacée, silencieuse, ou invisible, suggère inversement une acceptation des concepts traduits (principalement stoïciens), associée à un refus de reconnaître l'origine grecque de ces idées.

La principale thèse de ce chapitre sera que la traduction fait partie intégrante de l'interprétation que Sénèque fait de ces deux philosophes, Platon et Épicure. Trop souvent, les lecteurs de Sénèque ont tendance à prendre ses citations d'autres philosophes pour des reproductions à l'identique, neutres, de points de doctrines philosophiques grecques, et se servent seulement des commentaires fournis par notre auteur en sa voix propre pour étudier son rapport à ces doctrines. Au contraire, nous essaierons de montrer qu'un élément philosophique, quel que soit le format dans lequel

il est traduit chez Sénèque (terme-clef, *sententia*, citation plus longue, compte-rendu doctrinal), n'entre jamais *intact* dans le texte latin, mais est toujours soumis à un ensemble de manipulations qui en orientent la réception. Les études de traduction nous permettent de proposer une analyse plus fine de ces manipulations, et d'en détailler les effets. Nous avons déjà proposé un échantillon des résultats auxquels peut mener notre méthode à propos des traductions de Démocrite.

Lorsque l'on approche les auteurs, bien plus fréquemment cités dans notre corpus, que sont Platon et Épicure, il faut cependant noter que notre étude est loin d'être isolée. La question de la réception, par Sénèque, de ces deux auteurs a toujours été au cœur des différentes interprétations de sa philosophie. Il ne nous est donc pas possible, en les étudiant, de nous limiter à la question des différents procédés de traduction sénéquien ; nous devons aussi prendre en compte les questions qui se posent autour de l'interprétation philosophique de ses relations avec des auteurs grecs – et même la question plus générale des interactions entre stoïcisme, platonisme renaissant, et épicurisme sur l'ensemble de la période. Ces questions ont été d'autant plus centrales dans l'étude du corpus philosophique de Sénèque que les lecteurs du philosophe ont toujours été surpris de trouver chez lui une approche relativement pacifiée des doctrines adverses, et ont voulu en tirer les conséquences sur sa manière de philosopher. La notion qui a été le plus souvent mobilisée par la recherche moderne pour expliquer les rapports de Sénèque à ses « adversaires » philosophiques a été celle d'**éclectisme**¹⁹⁸.

Le terme ἐκλέγειν (plus souvent ἐκλεγεῖσθαι), utilisé pour désigner une *méthode philosophique*, est rare dans la philosophie post-hellénistique. L'adjectif ἐκλεκτικός est employé par Potamon d'Alexandrie, un philosophe qui, comme Diogène Laërce¹⁹⁹ nous l'apprend, avait formé une école « éclectique » qui reposait sur le rejet de toutes les écoles existantes et la volonté de sélectionner, dans le corpus des doctrines existantes, les meilleures idées. Clément d'Alexandrie décrit, à une reprise, sa méthode de pensée au moyen de ce terme, qui désigne, chez lui, le refus de prêter allégeance à une école philosophique en particulier, de manière à pouvoir choisir chez celles-ci les idées qui lui seront les plus utiles, en fonction d'un critère supérieur, et extérieur à la philosophie hellénistique : la conformité au texte biblique²⁰⁰. Galien utilise le lexique de l'éclectisme pour marquer, lui aussi, son refus de s'engager de plein pied dans les querelles

198 v. ENGBERG-PEDERSEN (2017) pour l'historiographie de la notion ; pour une explication de son rôle dans les études sénéquiennes, BENISTON (2017 : 21-25).

199 Diogène Laërce 1, 21. Cette référence et les suivantes sont citées et commentées par HATZIMICHALI (2011 : 5 ; 14-24).

200 Clément *Strom.* 1, 7, 37.

philosophiques²⁰¹ ; qui plus est, le corpus galénique nous apprend qu'il existait aussi, parmi les différentes écoles médicales, une secte qui se donnait le nom d'éclectique²⁰². Ce petit groupe d'occurrences suggère que le terme d'« éclectisme » désignait un rapport d'extériorité au paysage de la philosophie hellénistique, structuré autour des quatre grandes écoles, soit de la part d'un médecin (Galien), d'un auteur religieux (Clément), ou encore d'un philosophe qui avait choisi de n'intégrer aucune des quatre écoles (mais, paradoxalement, avait créé une nouvelle école à partir de ce choix). Le terme grec ἐκλεκτικός renvoie ainsi à une volonté de faire usage des idées philosophiques de cette tradition hellénistique, combinée à un refus de s'y intégrer de la manière traditionnelle, c'est-à-dire en prêtant allégeance à une école à l'exclusion des autres²⁰³.

Dans le cadre des études modernes sur la philosophie ancienne, cependant, « l'éclectisme » est devenu un terme technique et un modèle explicatif d'une importance que les quelques occurrences originales ne laissaient pas présager. À la fin du dix-neuvième siècle, en particulier suite aux recherches d'Eduard Zeller, l'éclectisme a été identifié comme une caractéristique de toute la philosophie post-hellénistique (commençant avec le sac de la ville d'Athènes par Sylla et l'effondrement probable des cadres institutionnels de la philosophie) antérieure au néoplatonisme, incluant de la sorte des auteurs aussi variés que Sénèque, Plutarque, Cicéron, Posidonius, Philon d'Alexandrie et Antiochus d'Ascalon²⁰⁴. Cette élaboration théorique éloigne le terme de son usage antique, de deux manières. D'abord, elle désigne la pratique de philosophes qui se revendiquent d'une école traditionnelle (la Nouvelle Académie pour Cicéron, le stoïcisme pour Sénèque et Posidonius, le Platonisme pour Plutarque) mais qui, malgré cela, manifesteraient un intérêt intense pour les doctrines d'autres écoles, au point de remettre en cause leur « orthodoxie ». Ensuite, le terme est systématiquement utilisé de manière péjorative, dans la mesure où, dans cette perspective, les thèses empruntées aux doctrines adverses ne sont pas intégrées au sein d'une pensée cohérente²⁰⁵. Cette période de l'histoire de la philosophie se serait ainsi caractérisée par un épuisement intellectuel, dû à la rigidité des cadres doctrinaux imposés par l'héritage de la philosophie

201 Galien *Lib. Prop.* 19, 13 K.

202 Corpus galénique, *Def.Med.* XIX, 353 K et *Int.* XIV,684 K.

203 Sur la notion d'allégeance philosophique, v. SEDLEY (1989).

204 Pour une histoire de la notion moderne d'éclectisme, DONINI (1988).

205 Comme le notent DONINI (1988) et HATZIMICHALI (2011 : 11-12), l'emploi systématiquement péjoratif du terme est en contraste avec son emploi positif, associé à la liberté de pensée et au refus des dogmes, qui était celui des Lumières (en particulier Diderot, v. article « Éclectisme » de l'*Encyclopédie*).

hellénistique ; les philosophes d'alors auraient cherché à réagir à cette situation en adoptant une manière de philosopher faite d'emprunts fréquents aux autres écoles, sans se soucier outre mesure de la cohérence finale de ces différents éléments entre eux²⁰⁶.

Et, en ce qui concerne Sénèque, il faut admettre que la notion semble capturer, à première vue du moins, quelque chose de la manière dont les références philosophiques grecques sont intégrées à sa prose latine. En effet, si celui-ci désigne fréquemment les stoïciens comme *nostri* (« les nôtres »), il semble aussi en mesure de faire preuve d'une attitude accueillante face aux autres écoles, au point d'en importer des éléments dans ses textes. Les commentateurs se sont en particulier beaucoup concentré sur ses citations fréquentes d'Épicure dans les trois premiers livres des *Ep*. Si Sénèque désigne l'école épicurienne, au moyen de métaphores militaires, comme le « camp adverse », il n'hésite pas à leur emprunter de bonnes paroles et même à revendiquer cette liberté de choix. De manière semblable, si l'on trouve dans l'*Ep*. 65 une réfutation en règle des Formes platoniciennes, Sénèque utilise fréquemment un langage dualiste pour désigner les rapports de l'âme et du corps, que certains ont pu identifier comme une tentative de conciliation avec le platonisme renaissant de l'époque²⁰⁷.

Dans le cas de Sénèque, l'éclectisme désignerait donc la reconnaissance d'une autorité principale, celle du stoïcisme, mais accompagnée d'une ouverture à l'importation d'idées venant d'autres écoles. La notion rendrait compte du fait que, si le stoïcisme est reconnu comme central dans la prose de notre auteur, il est insuffisant pour comprendre l'ensemble des positions philosophiques de Sénèque : il devrait être complété d'une dose de dualisme platonicien, ainsi que d'ascèse épicurienne.

Si personne ne remet en question l'existence d'« emprunts » à Épicure et Platon (de fait, c'est à une partie de ces emprunts qu'est consacrée cette première partie), il ne va pas de soi que la notion d'éclectisme soit la plus adaptée pour en rendre compte. Les études plus récentes portant sur la nature de la méthode philosophique de Sénèque ont en effet montré les limites de cette approche, qui peuvent être résumées en deux reproches :

206 ENGBERG-PEDERSEN (2017 : 4) définit cette vision de l'éclectisme comme « the procedure of bringing together heterogeneous philosophical tenets without paying attention to the discrepancies in their meaning in the philosophies from which they derive and with little or no attempt to spell out how they do hang together in the new mix. » En une formule plus frappante, GILL (2003 : 44) parle d'« a kind of individualistic “pick-and-mix” approach to philosophy ».

207 En particulier les derniers paragraphes de *Marc*. Pour un relevé des passages pertinents dans *QNat.*, v. BENISTON (2017 : 43-44).

a/ l'approche éclectique part du principe qu'une citation approuvée d'un philosophe non-stoïcien suffit à remettre en cause l'adhérence de Sénèque aux principes du stoïcisme. De ce fait, elle part d'une mauvaise compréhension des subtilités de la citation, de la traduction, et de l'interprétation dans la culture philosophique latine. En effet, l'incorporation d'un élément philosophiquement « étranger » peut se faire en toute conformité avec le stoïcisme, si ces éléments sont soigneusement « réinterprétés et pleinement intégrés »²⁰⁸ dans leur nouveau contexte stoïcien. Comme on le montrera par exemple, les passages épicuriens que Sénèque cite avec approbation sont en fait soigneusement sélectionnés, traduits, et réinterprétés de manière à éliminer la menace que l'épicurisme pouvait représenter pour un stoïcisme cohérent.

b/ cette même approche représente un déficit interprétatif, dans la mesure où, acceptant d'emblée le manque de cohérence de Sénèque, elle empêche une compréhension pleine et entière de sa perspective philosophique. Il a été selon moi prouvé de manière satisfaisante que les références de Sénèque soit à l'ascèse épicurienne, soit au dualisme platonicien pouvaient être comprises dans le cadre d'un stoïcisme relativement traditionnel²⁰⁹, et l'étude de la traduction de ces références confirmera ces résultats.

Bien que la notion d'éclectisme soit encore régulièrement employée²¹⁰, son abandon semble, dans l'état actuel de la recherche, entériné. Cette évolution est d'autant plus heuristique qu'elle a permis le développement de nouvelles catégories qui permettent de mieux saisir la nature exacte des rapports dessinés par Sénèque vis-à-vis des auteurs canoniques de la philosophie grecque. Je reprendrai dans le chapitre 3 l'une de ces catégories, celle d'appropriation/ subordination²¹¹ pour expliquer l'usage sénéquien des citations épicuriennes dans les *Ep.* 2-29 ; dans le chapitre 4, on verra un cas plus complexe (celui du « platonisme » des *Ep.* 58 et 65) mais qui s'intégrera dans la même approche. On espère montrer ainsi que les études de traduction peuvent apporter leur concours à l'interprétation philosophique de l'œuvre de Sénèque. Pour résumer, notre étude, quoique elle se donne pour but premier l'interprétation des

208 L'expression est de BONAZZI – HELMIG (2007 : ix) à propos de Plutarque, chez qui ils notent un phénomène semblable, vis-à-vis cette fois du stoïcisme.

209 Pour le soi-disant dualisme sénéquien, REYDAMS-SCHILLS (2010) et BENISTON (2017 : 43-47) ; pour l'emploi d'Épicure, WILDBERGER (2014), KAUFMAN (2014), GRAVER (2015), et plus généralement le chapitre 3.

210 SEDLEY (2005) évite l'emploi du mot, mais continue d'utiliser la notion en parlant de « rapprochement », de « syncretism » et de « pooling of philosophical resources », en particulier à propos des *Ep.* 58 et 65 ; CASTELNÉRAC (2017) croit voir en *Ep.* 84 une théorisation de l'éclectisme.

211 Un bon résumé chez ENGBERG-PEDERSEN (2017) ; la notion a été développée par BONAZZI (2016 et 2017) et BOYS-STONES (2019).

traductions sénéquiennes, peut ouvrir de nouvelles ressources aux interprétations *philosophiques* de ce dernier en enfonçant un nouveau clou dans le cercueil de l'éclectisme, et en accompagnant les chercheur-e-s récent-e-s qui ont développé des catégories conceptuelles plus raffinées pour rendre compte du maniement des références philosophiques grecques par notre auteur.

CHAPITRE 3. ÉPICURE ENTRE APPROPRIATION ET POLÉMIQUE

Épicure est l'auteur le plus cité dans l'œuvre philosophique de Sénèque, loin devant les fondateurs du Portique comme Cléanthe, Chrysippe et Zénon, et même devant Posidonius, un stoïcien dont Sénèque était un lecteur assidu²¹². Si ce fait statistique suffit à encourager un questionnement sur l'usage que Sénèque fait des textes épicuriens, celui-ci est d'autant plus intrigant que la majorité des références sénéquiennes à l'épicurisme semblent témoigner d'une approche pacifiée et approbative, loin de la polémique à laquelle on s'attendrait de la part d'un stoïcien (et que l'on retrouve également). Ainsi, dans les trois premiers livres des *Lettres*, Lucilius est encouragé à lire Épicure au moins sous la forme de morceaux choisis, et les maximes que Sénèque lui « paye » à la fin de ces lettres sont traitées comme, pour la plupart, vraies ; Sénèque insiste à plusieurs reprises sur le droit qu'il s'accorde de faire usage des pensées vraies du fondateur de l'école adverse. De même, l'argument épicurien selon lequel « la mort n'est rien pour nous » fait son apparition à de nombreuses reprises dans les *Lettres*, alors même que Sénèque ne souscrit pas univoquement à la thèse de la dissolution de l'âme après la mort.

Cet accueil bienveillant aux thèses épicuriennes chez un auteur qui se proclame régulièrement stoïcien a attiré l'attention des chercheur-e-s, qui se sont efforcé de l'expliquer à l'aide de diverses hypothèses. Une première hypothèse soutient que la philosophie de Sénèque ne peut pas être convenablement expliquée à partir de sa seule allégeance stoïcienne, mais que l'on doit plutôt comprendre son approche comme celle d'un penseur « éclectique », qui sait puiser à diverses sources les idées qu'il estime vraies et ne se soucie pas outre mesure de leur articulation au sein d'un système cohérent²¹³. Nous avons exposé plus haut les présupposés théoriques et les difficultés de cette approche. Une seconde hypothèse accorde à la citation des textes d'Épicure, en particulier dans *Ep.* 2-29, un statut stratégique et pédagogique : elle viserait à soutenir l'attention d'un Lucilius aux convictions épicuriennes, dans le but de le convertir

212 v. TIELEMAN (2007) pour un décompte des références nominales de Sénèque à ces philosophes. On trouvera une liste complète des références sénéquiennes à Épicure et aux épicuriens dans FERGUSON (1990 : 2280-2), et surtout THOMPSON (2016).

213 MOTTO-CLARK (1968 : 37) : « Seneca culls his precepts from every form of doctrine with impartial appreciation. A careful reading of his extant prose work reveals eclecticism as the distinguishing mark of his philosophy. »

progressivement à une perspective stoïcienne²¹⁴. Une troisième hypothèse, proche de la précédente mais ne faisant pas appel à la supposition d'une allégeance épicurienne de Lucilius, insiste sur le fait que les choix de citations épicuriennes de Sénèque sont étroitement liés à la forme littéraire des textes épicuriens, que Sénèque désigne sous le nom de *sententia*²¹⁵. Il s'agit de l'hypothèse à laquelle le texte des *Ep.* donne son soutien le plus explicite. Sénèque insiste en effet sur le rôle pédagogique de la sentence dès *Ep.* 2, lorsqu'il encourage Lucilius à méditer sur les maximes qu'il promet de lui offrir à la fin de chaque lettre ; plus tard, il justifie l'arrêt de cette habitude en expliquant à Lucilius qu'il doit maintenant lire des textes complets (*Ep.* 33, 1-4). Dans des lettres plus tardives, notre auteur détaille également l'impact psychologique propre à ce format littéraire (*Ep.* 94, 25-30). Les sentences courtes et ramassées, qu'elles soient en prose ou en vers, ont le pouvoir de stimuler l'âme et même de réveiller les semences de vertu qui y reposent, inactives²¹⁶. Je reviendrai sur l'importance de la *sententia*, dans la mesure où cette catégorie rhétorique détermine en partie les choix de traduction sénéquiens.

Une quatrième hypothèse s'intéresse plutôt aux questions de définition générique que ne pouvait manquer de susciter le texte épistolaire innovant de notre philosophe : la mention d'Épicure, comme le suggère *Ep.* 21, viserait alors à encourager un rapprochement entre les *Lettres à Lucilius* et les correspondances philosophiques d'Épicure²¹⁷. Enfin, une cinquième hypothèse interprète la présence d'Épicure dans le texte en la replaçant dans le cadre de la censure impériale : dans un contexte marqué par une méfiance du pouvoir impérial vis-à-vis de la « résistance stoïcienne », une

214 v. GRIFFIN (2007). L'hypothèse du « Lucilius épicurien » est cependant contestable, parce qu'elle trouve bien peu de confirmation dans le texte lui-même. v. GRAVER (2015 : 198 n. 14 pour la bibliographie antérieure.) : « This preponderance of Epicurean authors can hardly be ascribed to Epicurean leanings on the part of Lucilius, as has sometimes been inferred. Lucilius is never represented in the *Epistulae morales* or elsewhere as holding any Epicurean beliefs; his commitments are rather to his career in government, to his literary projects, and, increasingly as the letters proceed, to Stoicism. The two remarks that give Lucilius a proprietary interest in Epicurus (*inuideas licet*, 20.9; *Epicuri tui*, 23.9) should instead be recognized as part of a pattern of playful utterance that Seneca develops in connection with the excerpted maxims. [...] When Seneca speaks of “your Epicurus,” then, he is referring to his adherent’s expected “gift,” not to his supposed philosophical adherence. »

215 SETAIOLI (1988), qui insiste sur le fait que Sénèque avait accès à la plupart de ses sentences épicuriennes dans des gnomologies ; SCHIESARO (2015).

216 v. en particulier *Ep.* 94, 29 : *Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur non aliter quam scintilla flatu leui adiuta ignem suum explicat; erigitur uirtus cum tacta est et impulsula*. Les *sententiae* dont il est question en *Ep.* 94 peuvent être en vers, comme celles de Publilius Syrus citée au § 28, ou en prose, comme les sentences catoniennes (§ 27), ou même sous forme oraculaire, comme le *te nosce* de Delphes. La mention de Publilius Syrus, dont nous verrons qu'il est aussi cité en *Ep.* 8 et 9, et mis sur le même plan que les traductions d'Épicure, confirme que cette analyse est valable aussi pour les maximes épicuriennes qui nous occupent. Des réflexions semblables, mais propres à la forme versifiée, se retrouvent en *Ep.* 108, 9-10.

217 INWOOD (2007).

philosophie encourageant le retrait de la vie politique était plus prudente si elle s'exprimait en termes épicuriens que si elle prenait le risque d'utiliser le langage stoïcien²¹⁸.

Ces cinq hypothèses ne sont en rien incompatibles. Il faut cependant remarquer que la première, l'hypothèse de l'éclectisme, est celle qui entraîne les plus grandes conséquences pour une lecture philosophique de l'œuvre sénèque. En tant qu'approche générale de l'œuvre aussi bien que comme interprétation des citations épicuriennes, elle a été critiquée par les recherches plus récentes²¹⁹, qui considèrent maintenant que Sénèque pouvait citer Épicure sans pour autant se mettre dans une position hétérodoxe par rapport au stoïcisme. Selon ces recherches, la présence d'Épicure dans le texte sénèque doit plutôt être envisagée comme un procédé stylistique visant à clarifier et à renforcer ses positions qui sont, dans l'ensemble, stoïciennes²²⁰.

Les études les plus récentes sur les rapports entre Épicure et Sénèque s'accordent ainsi à dire que les citations approbatives n'impliquent aucun conflit avec la doctrine stoïcienne, et même que dans la plupart des cas elles sont mises au service d'un projet fondamentalement stoïcien²²¹. Cette approche d'Épicure par Sénèque peut être selon moi adéquatement décrite par le terme d'« appropriation ». Le principal but de ce chapitre sera d'utiliser les méthodes des études de traduction pour clarifier le sens et le fonctionnement de cette appropriation d'Épicure par Sénèque, mais aussi, et inversement, de me servir de ce cas spécifique de traduction pour ajouter une catégorie, celle d'*appropriation philosophique*, à la typologie de White que j'ai exposée plus haut.

Je définirai l'appropriation philosophique comme un procédé par lequel des citations, des concepts, des arguments, des métaphores appartenant à une école philosophique (ou encore l'autorité associée au nom de son fondateur) sont mis au service d'un projet philosophique qui leur est étranger, parce que ressortissant à une autre école de pensée. Une stratégie d'appropriation, nous le verrons, implique une sélection de certains thèmes, concepts, arguments, *etc.*, une recontextualisation de ceux-

218 WILSON (2015) ; LEFÈVRE (2003) porte la même interprétation sur l'usage de Démocrite dans *Tranq.* Pour une critique de la catégorie de « résistance stoïcienne », v. RIVIÈRE (2017).

219 L'hypothèse de « Sénèque éclectique » ne prend pas en compte l'ensemble du corpus ; le concept d'éclectisme, de plus, a un pouvoir explicatif limité dans le cas de Sénèque ; pour une critique générale de la notion d'éclectisme, v. DONINI (1988) ; le concept reste applicable pour CASTELNÉRAC (2007). v. aussi GRAVER (2015), CASADESUS BORDOY (1997).

220 RIST (1989) ; GRAVER (2015).

221 Il me semble qu'il y a sur ce point un consensus entre WILDBERGER (2014) ; KAUFMAN (2014), et GRAVER (2015) (bien que Graver mette plus l'accent sur l'intérêt intellectuel sincère que Sénèque éprouvait à l'égard d'Épicure que sur ses manipulations et distorsions des textes grecs).

ci, et souvent des distorsions philosophiques. Elle se distingue ainsi de l'éclectisme, en ce qu'elle suppose une subordination claire des objets philosophiques venus de l'extérieur (l'épicurisme dans le cas de Sénèque) à ceux qui viennent de l'intérieur (le stoïcisme).

L'appropriation, bien sûr, n'est pas réservée aux auteurs romains faisant usage de textes grecs en traduction. La tradition hellénophone nous a conservé des cas d'appropriation d'un auteur grec par un autre. Le traité de Galien *De Placitis Hippocrati et Platonis (PHP)*, si on en suit l'interprétation proposée par Teun Tieleman (2004), nous fournit un exemple de double appropriation²²². À un premier niveau, l'utilisation de Platon par le philosophe stoïcien Posidonius peut être qualifiée d'« appropriation » en ce que son but était de présenter la psychologie platonicienne comme un précurseur approximatif de la psychologie stoïcienne, la subordonnant ainsi à cette dernière. L'autorité de Platon était ainsi recrutée au service d'un projet stoïcien, sans que l'influence platonicienne modifie substantiellement la doctrine stoïcienne. À un second niveau, Galien, lui-même influencé par le médio-platonisme, recrute Posidonius au service de sa polémique anti-stoïcienne, en nous le peignant sous les traits d'un stoïcien hétérodoxe abandonnant Chrysippe pour les dogmes des « anciens » (Platon et Hippocrate)²²³. Dans les deux cas, on voit que l'interprétation des textes de l'école adverse est guidée par les présupposés philosophiques de l'école à laquelle souscrit le philosophe « appropriateur » : le stoïcien Posidonius ne voit pas chez Platon une psychologie aboutie, mais une ébauche imprécise de la théorie stoïcienne ; Galien ne voit pas chez Posidonius un stoïcien manipulant Platon, mais un platonicien venu du stoïcisme²²⁴.

De fait, la notion d'appropriation a déjà été élaborée par des chercheur-e-s s'intéressant aux interactions entre écoles philosophiques pendant la période post-hellénistique. Engberg-Pederson, dans l'introduction d'un recueil d'articles portant précisément sur cette question, oppose l'« appropriation irénique » et l'« appropriation subordinante », la seconde correspondant à notre « appropriation philosophique »²²⁵. Il s'appuie pour ce faire sur des études antérieures qui avaient déjà identifié ce phénomène

222 TIELEMAN (2003). L'interprétation de Tieleman est loin d'être acceptée par tous.

223 Sur la manière dont Galien construit l'historiographie philosophique dans cette perspective : VEGETTI (1986).

224 Un autre exemple d'appropriation de Platon par un stoïcien, dont il ne nous reste qu'un titre, devait être le traité d'Antipater de Tarse, ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν (*Que seule la moralité est un bien selon Platon*) (SVF 3, 56 = Clément, *Stromates* 5, 14, 97, 6). v. INWOOD (2014 : 263).

225 ENGBERG-PEDERSON (2017).

chez des médioplatoniciens (par exemple Plutarque). Ces derniers, selon Bonazzi, se seraient approprié le vocabulaire et le concept de « prénotion », originairement stoïciens, dans le but de montrer qu'un tel concept ne pouvait jouer le rôle épistémologique qui lui était assigné dans le système philosophique du Portique s'il n'était pas adossé à une théorie des Formes. Dans ce cas-là, la reprise d'un terme et d'un concept appartenant à une école adverse ne signifie pas accord, ou éclectisme, mais est au contraire la forme que prend une polémique²²⁶ – menée selon ce que Bonazzi appelle la « stratégie perfide ». C'est un cas semblable que nous nous apprêtons à décrire. Similairement, Boys-Stones a décrit différentes formes d'interaction philosophique entre philosophes de la période post-hellénistique, et il emploie le terme de « subordination » pour désigner la manière dont un philosophe peut reprendre à son compte des éléments philosophiques d'une autre école que la sienne tout en les présentant comme des versions primitives, ou propédeutique, de son propre système²²⁷. Boys-Stones utilise le terme, entre autres, à propos de l'usage d'Épicure par Sénèque dans les *Ep.* 2-29, et nous espérons que notre étude des traductions d'Épicure viendra étayer et détailler son intuition.

En effet, les philosophes de langue latine, lorsqu'ils se livraient à une interprétation de ce type de leurs prédécesseurs grecs, disposaient d'un atout supplémentaire, la traduction, qui pouvait être faite de manière à accentuer les aspects du texte-source validant leur appropriation. Dans le cas de Sénèque, on peut dire que l'appropriation philosophique comprend deux processus : du point de vue linguistique et culturel, il s'agit d'une domestication/ romanisation, qui traduit une pensée grecque de manière à la rendre facilement accessible, et acceptable, à un lecteur romain ; du point de vue philosophique, il s'agit d'une stoïcisation de certains aspects de la doctrine épicurienne. Boys-Stones, dans un article important, a déjà suggéré que c'était effectivement à ce type de stratégie de citation philosophique que se livrait Sénèque dans les livres 1-3 des *Ep.* : « In doing this, Seneca is conceding nothing to the truth of Epicureanism. He is simply using Epicurus as a way into philosophical study that is likely to appeal to someone like Lucilius who, as yet, does not know too much about it. »²²⁸. Le cœur de ce chapitre aura pour but de mobiliser les ressources des études de traduction pour confirmer cette position.

226 BONAZZI (2016 et 2017).

227 BOYS-STONES (2019).

228 BOYS-STONES (2013 : 132). Pour une élaboration plus générale de ce phénomène, v. BOYS-STONES (2019).

Les traductions d'Épicure, cependant, ne peuvent pas toutes être caractérisées de la sorte. En effet, l'usage sénèqueien d'Épicure présente, comme l'a noté Graver²²⁹, plusieurs « couches »²³⁰. Ainsi, d'autres traductions présenteront des caractéristiques bien différentes de celles des *Ep.* 2-29, en particulier celles qui se trouvent dans un contexte très polémique, comme en *Vit.* 6-15 ou *Ben.* 4, ou lorsque Sénèque cite, de manière tout à fait exceptionnelle, une phrase de Métrodore en grec (*Ep.* 99, 25). Je me concentrerai, dans ce chapitre, principalement sur les citations des trois premiers livres des *Lettres*, en envisageant d'abord le contexte dans lequel elle s'inscrivent, et qui peut nous aider à mieux comprendre le projet de traduction de Sénèque ; puis les traductions elles-mêmes, afin de montrer en quoi elles sont compatibles avec, et même subordonnées au, stoïcisme. Après avoir brièvement contrasté cette approche propre à Sénèque avec celle qu'avait employée Cicéron avant lui, il sera instructif de comparer entre elles les différentes stratégies de traduction employées par Sénèque dans différents contextes de son œuvre. On se penchera donc sur les citations caractérisées par une approche polémique dans le *De uita beata*, et, pour finir, les deux citations de la dernière lettre d'Épicure, qui occupent une place intermédiaire entre appropriation et polémique²³¹.

1 L'APPROPRIATION : LES TRADUCTIONS D'ÉPICURE EN *EP.* 2-29

Contrairement aux traductions sénèqueiennes abordées dans les autres chapitres de cette thèse, les traductions d'Épicure traitées ici ne sont pas des termes simples, insérés dans des énoncés sénèqueiens, mais des citations consistant en des énoncés complets (en général une seule phrase) introduites comme telles par notre auteur au sein de son propre texte. Qui plus est, ces citations forment une série cohérente : toute placées à la fin d'une lettre, obéissant au même type de lecture « méditative » annoncée en *Ep.* 2²³², et introduites par des métaphores et remarques qui présentent une certaine unité. Avant donc de nous pencher sur la traduction au sens strict (la transformation linguistique), il

229 GRAVER (2015 : 193).

230 Pour une analyse de la répartition des citations d'Épicure effectuée à partir d'une base de donnée numérisée, v. THOMPSON (2016). Sur l'épicurisme romain en général : ERLER (2009).

231 Une approche complémentaire pour comprendre le rapport de Sénèque à l'épicurisme pourrait être l'analyse de ses citations de Lucrèce, qui sont au nombre de six sur l'ensemble du corpus (*Tranq.* 2, 14 ; *Ep.* 86, 5 ; 95, 11 ; 106, 8 ; 110, 6 ; *QNat.* 4, 3, 4). Cependant, je m'accorde avec THOMPSON (2016 : 142-145) pour dire que Sénèque cite Lucrèce avant tout comme un poète épique/ didactique, et que l'épicurisme de ce dernier ne semble pas vraiment jouer dans le choix de ses citations par Sénèque.

232 ARMISEN-MARCHETTI (2013 = 2020 : 255-271).

faudra étudier la manière dont Épicure est cité et intégré dans le texte sénèque. Pour ce faire, on envisagera d'abord le contexte général des trois premiers livres des *Lettres*, et la place qu'y tient l'épicurisme, avant d'analyser les stratégies de citation de Sénèque.

1.1 Citer Épicure : contexte

Il est bien connu que les citations d'Épicure forment un trait caractéristique des trois premiers livres des *Lettres*. En *Ep.* 2, Sénèque annonce qu'il offrira à Lucilius une maxime pour méditation dans chacune de ses lettres, ce qu'il fait effectivement, puisant la majorité de celles-ci chez Épicure, avant de mettre fin à cette convention en *Ep.* 29, et de justifier cette interruption en *Ep.* 33. Comme l'a noté Wildberger, *Ep.* 30 joue également un rôle dans cette césure au sein de la structure des *Lettres*, dans la mesure où elle met en scène l'agonie philosophique d'un épicurien romain, Bassus Aufidius, suggérant ainsi de manière métaphorique une certaine rupture avec l'épicurisme²³³. Cette mort d'un épicurien, qui fournit à Sénèque l'occasion de peindre son second portrait philosophique d'un personnage nommé²³⁴, nous offre un bon point d'entrée pour étudier la place de l'épicurisme dans les trois premiers livres des *Lettres*. En effet, l'équanimité dont fait preuve Aufidius face à la vieillesse, l'approche de la mort et l'effondrement de son propre corps ne peut manquer de rappeler le « bonheur » d'Épicure lors du dernier jour de sa vie, passé dans les souffrances de la maladie, tel qu'il est raconté par sa propre voix dans une lettre conservée en partie par Diogène Laërce, et que Sénèque, comme Cicéron, connaissait bien. Il est possible d'interpréter le portrait de Bassus Aufidius mourant comme une réécriture « à la romaine » de la mort du fondateur du Jardin, et ainsi d'y chercher des indications sur les rapports que Sénèque voulait instituer entre romanité et Épicurisme²³⁵.

Ep. 30 relate une série de visites que Sénèque a rendue à l'historien romain Aufidius Bassus²³⁶, qui était en train de mourir après une vie de mauvaise santé. Elle est marquée par l'admiration : Bassus, parfaitement conscient de sa mort imminente, reste serein et de bonne humeur (*hilaris, alacer*), et ce malgré sa santé physique délabrée (son

233 WILDBERGER (2014 : 450).

234 Le premier étant le cynique Démétrius (*Ep.* 20).

235 Pour un commentaire de cette lettre, v. DAVIES (2010), qui cependant rapproche la mort de Bassus de celle de Socrate et Caton plutôt que de celle d'Épicure (p. 70). Davies reconnaît en revanche que la lettre joue le rôle de médiation entre l'épicurisme grec et le stoïcisme romain (p. 49-50).

236 L'existence du personnage est confirmée indépendamment. v. CASTNER (1988 : 12-15), ainsi que DAVIES (2010 : 458-460).

corps est comparé successivement à un navire qui prend l'eau et fait naufrage, puis à un bâtiment croulant). Cette équanimité (*tranquillitas*) est due à la philosophie, et la lettre est structurée autour de quatre arguments contre la peur de la mort mis dans la bouche de Bassus²³⁷. Le premier (le mort ne peut ressentir la mort) repose implicitement sur l'acceptation de la thèse de la dissolution de l'âme à la mort, et est caractéristique de l'argumentaire épicurien ; le second (l'universalité de la mort devrait nous en ôter le chagrin) n'est pas spécifiquement épicurien et appartient au registre traditionnel de la consolation, y compris sénèque ; le troisième (la douleur liée à la mort sera soit soutenable soit rapide) est désigné par Sénèque comme épicurien²³⁸ ; le quatrième (nous ne craignons la mort que dans certaines conditions alors que celle-ci est toujours présente) n'est de surcroît pas propre à l'épicurisme. Sénèque précise cependant que la force de ces arguments ne réside pas dans leur contenu ou leur forme (qui lui sont bien connus), mais dans le fait qu'ils soient prononcés par quelqu'un qui est si proche de la mort, rapprochant ainsi Bassus du Démétrius d'*Ep.* 20, 9, qui est *non praeceptor ueri sed testis*.

Quoique il existe des différences significatives²³⁹, la mort sereine et philosophique d'un épicurien devait rappeler au lecteur la lettre, conservée par Diogène Laërce et citée par Cicéron, dans laquelle Épicure raconte le dernier jour de sa vie²⁴⁰. La réécriture qu'en fait Sénèque, cependant, est hautement sélective. Selon notre hypothèse, Sénèque propose dans ce passage une version romanisée et « respectable » d'un passage biographique fondamental pour l'école épicurienne, et les modifications qu'il fait subir à cette scène de mort philosophique devraient nous apporter un élément de contexte important pour comprendre l'utilisation des citations d'Épicure dans les lettres précédentes. Pour mieux saisir l'intérêt de cette réécriture, nous devons la comparer avec les références (et traductions) explicites que fait notre auteur à cette lettre d'Épicure plus loin dans le recueil.

En *Ep.* 92, 25, Sénèque cite en latin cette même lettre d'Épicure. Quoique il manifeste un certain degré d'admiration pour le courage d'Épicure face à la maladie qui

237 Les arguments prononcés par Bassus sont exprimés au discours direct ou indirect, mais fréquemment repris en son nom propre par Sénèque, provoquant un rapprochement des deux voix : celle de l'auteur relatant la conversation, et celle du mourant dont l'autorité est tirée de sa situation particulière.

238 *Ep.* 33, 14 : *Dicebat quidem ille Epicuri praeceptis obsequens...*

239 Comme Sénèque le note lui-même (§4), Bassus meurt de son vieil âge et non d'une maladie ; comme le troisième argument le montre, la douleur joue un rôle bien moindre dans les dernières heures de Bassus que dans l'agonie d'Épicure. À propos des différences entre les récits romains stoïciens et épicuriens des dernières heures de personnages célèbres, v. SHEARIN (2012).

240 Diogène Laërce 10, 22.

le tuait, il met surtout en valeur l'incohérence qu'il perçoit entre ses positions hédonistes et cette attitude :

*non aequae incredibile uidetur aliquem in
summis cruciatibus positum dicere "beatus
sum"? Atqui haec uox in ipsa officina uoluptatis
audita est.*

"Beatissimum – inquit – hunc et ultimum diem ago" Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν
ἡμέραν τοῦ βίου (Diogène Laërce 10, 22)

*Epicurus, cum illum hinc urinae difficultas
torqueret, hinc insanabilis exulcerati dolor
uentris. (Ep. 92, 25)*

En *Ep.* 66, 47-48, le même passage de la lettre est cité, cette fois dans une perspective plus positive, puisque Sénèque soutient que les mots d'Épicure prouvent qu'il accordait au bien-être physique le statut d'indifférent. D'autres passages, qui font mention de l'attitude du sage épicurien face aux souffrances physiques, montrent une approche semblable de la part de Sénèque : en *Ep.* 66, 18, le fait que le sage puisse dire *dulce est* lorsqu'il est brûlé dans le taureau de Phalaris est qualifié d'*incredibilis*, « encore plus implausible » que la position stoïcienne qui fait de la douleur un indifférent. De même, cette approche d'Épicure est clairement exprimée en *Const.* 16, 1 :

*Quodsi Epicurus quoque, qui corpori plurimum indulset, aduersus iniurias
exurgit, qui id apud nos incredibile uideri potest aut supra humanae naturae
mensuram? Ille ait iniurias tolerabiles esse sapienti, nos iniurias non esse. Nec
enim est quod dicas hoc naturae repugnare²⁴¹. (Const. 16, 1)*

« Et si même Épicure, qui accorda tant d'importance au corps, est resté droit face aux injures, pourquoi aurons-nous l'air, nous, de dire quoi que ce soit d'incroyable ou d'inaccessible à la nature humaine ? Lui dit que les injures sont supportables aux yeux du sage ; nous, qu'elles ne sont pas même des injures. Et il n'y a pas de raison que tu dises que la nature s'oppose à cela. »

En *Ep.* 67, 15, la critique se précise encore :

241 THOMPSON (2016 : 89-94) note que ce rapprochement entre les deux écoles philosophiques, avec pour but de mettre en valeur la « meilleure solution » que représente le stoïcisme, est régulièrement utilisé dans les trois dialogues « à Serenus » (*Const.*, *De Otio*, et *Tranq.*).

Audi Epicurum, dicet et "dulce est". Ego tam honestae rei ac seuerae numquam molle nomen inponam. (Ep. 67, 15)

« Écoute Épicure, il te dira aussi : 'c'est plaisant'. Mais moi, je ne donnerai jamais à chose si vertueuse et solennelle un nom dénotant la mollesse. »

Dans ces passages, la mort d'Épicure ou l'attitude du sage épicurien face à la torture joue un double rôle au sein de l'argumentation stoïcienne de Sénèque : d'une part, elle met en valeur l'incohérence entre l'axiologie épicurienne, qui fait de la douleur le plus grand mal, et les attitudes pratiques que les épicuriens en dérivait ; d'autre part, en montrant que même un hédoniste peut faire preuve de courage face à la souffrance, Sénèque dispose d'un argument *a fortiori* pour convaincre le non-philosophe qui résiste à l'argumentation stoïcienne.

Ce qu'il est important pour nous de remarquer est que la mort d'Épicure n'est jamais traitée comme un simple *exemplum* ; elle est toujours mentionnée de manière secondaire, pour renforcer une argumentation stoïcienne contre la crainte de la douleur ou de la mort. Qui plus est, la rhétorique de l'efféminement, si présente dans les polémiques romaines contre l'épicurisme, n'est jamais loin dans ces passages, comme l'atteste le *molle nomen* mentionné plus haut. Le respect pour la force d'âme d'Épicure qui filtre malgré tout dans les passages cités s'épanouit pleinement seulement lorsque que le scholarque du Jardin a été remplacé par l'historien romain Bassus Aufidius. Dans l'*Ep.* 30, alors que le suspect Épicure a été mis de côté, le rôle positif de l'épicurisme dans la formation de l'âme peut être loué sans réserve. L'épicurisme de cette lettre, cependant, est étroitement surveillé : si des arguments épicuriens contre la peur de la mort sont mentionnés, aucune mention d'une position doctrinale hédoniste n'est faite, comme si Bassus avait pris soin de mettre de côté ces aspects de la doctrine du Jardin. On n'entendra pas Bassus dire *dulce est* ou *beatus sum*, mais seulement démontrer la sottise de ceux qui craignent la mort sans la comprendre vraiment.

On peut donc considérer que *Ep.* 30 est une réécriture romanisante de la dernière lettre d'Épicure. Cette romanisation de l'épicurisme se caractérise avant tout par sa sélectivité : elle omet tout ce qui pourrait menacer la masculinité ferme de Bassus, à savoir les références à l'hédonisme et à l'origine grecque de l'épicurisme²⁴². On peut

242 GORDON (2012) développe magistralement la manière dont la rhétorique masculiniste propre aux affrontements entre membres de l'élite romaine est fréquemment mobilisée dans le cadre de polémiques anti-épicuriennes, à partir d'une opposition (renforcée par la paronomase) entre *uirtus*,

mesurer toute la retenue dont fait preuve Sénèque dans son traitement d'un épicurien romain si on compare cette lettre aux premières lignes d'*Ep.* 33, dans laquelle Sénèque, rompant définitivement avec son attitude conciliante à l'égard de l'épicurisme, réactive les thèmes de l'efféminement et de l'étranger, déjà bien connus par *Vit.* 6-16, pour critiquer la philosophie du Jardin :

Non fuerunt [sc. nostri procures] circa flosculos occupati : totus contextus illorum uirilis est. Inaequalitatem scias esse ubi quae eminent notabilia sunt : non est admirationi una arbor ubi in eandem altitudinem tota silua surrexit. Eiusmodi uocibus referta sunt carmina, refertae historiae. Itaque nolo illas Epicuri existimes esse : publicae sunt et maxime nostrae, sed <in> illo magis adnotantur quia raras interim interueniunt, quia inexpectatae, quia mirum est fortiter aliquid dici ab homine mollitiam professo. Ita enim plerique iudicant : apud me Epicurus est et fortis, licet manuleatus sit ; fortitudo et industria et ad bellum prompta mens tam in Persas quam in alte cinctos²⁴³ cadit. (*Ep.* 33, 1-2)

« Ils [nos prédécesseurs] ne s'affairèrent pas autour de fleurettes : toute l'architecture de leur œuvre est virile. Tu sauras qu'un texte est inégal là où les plus hauts passages attirent l'œil : on admire pas un seul arbre là où une forêt entière s'élève à la même hauteur. Les poèmes sont remplis de sentences de ce type ; remplis en sont les textes historiques. C'est pourquoi je ne veux pas que tu penses qu'elles appartiennent à Épicure : elles sont publiques, et surtout elles sont à nous : la seule raison pour laquelle on les remarque plus chez lui, c'est que, rares, elles apparaissent à intervalles, c'est qu'elles sont inattendues, c'est qu'on est ébahi de voir une phrase courageuse prononcée par un homme qui s'est adonné à la mollesse. En tout cas, c'est ce que la majorité pense : à mes yeux, Épicure aussi est courageux, quand bien même il porte les manches longues. La bravoure, la vigueur, un esprit prêt au combat : on les trouve aussi bien chez les Perses que chez ceux qui portent la ceinture. »

entendue à la fois comme « virilité » et « perfection morale », et *uoluptas*. Pour un exemple sénéquien, v. plus bas. À propos de ce passage, GIOVACCHINI (2019 : §42) dit à juste titre : « Pour Sénèque, il convient de mettre Lucilius en garde contre ces anthologies qui transforment la pratique virile de la pensée philosophique en un amusement de jeunes filles. »

243 L'expression *alte cinctus* se comprend par opposition avec les tuniques lâches des efféminés (*Ep.* 92, 35 à propos de Mécène) qui les empêchaient de porter correctement l'épée à la ceinture (v. GRAVER (1998), avec bibliographie). L'expression *manuleatus* (« aux manches longues ») que Gordon interprète aussi comme un signe d'efféminement (souci de protéger sa peau du soleil et d'échapper au labeur) s'inscrit dans cette même configuration. Le fait que ces vêtements soient considérés comme caractéristiques des Perses en confirme l'importance dans le cadre du fantasme typiquement romain de l'orient efféminé. Dans cette géographie masculiniste, la position de la Grèce est évidemment ambiguë ; v. aussi DUBUISSON (1985). Pour un commentaire d'*Ep.* 33, v. EDWARDS (2019).

Pour résumer, *Ep.* 30 se caractérise par une romanisation de l'épicurisme qui implique la mise en distance à la fois de son hédonisme et de sa grécité. Cette approche suggère une certaine forme de *domestication* de l'épicurisme. Elle est surtout pertinente pour notre étude en ce qu'elle ne se limite pas au traitement de la narration des derniers jours d'Aufidius Bassus : elle oriente également la manière dont Sénèque cite Épicure dans les vingt-neuf lettres qui précèdent.

1.2 Citer Épicure : pratiques citationnelles²⁴⁴

Dans les *Ep.* 2-29, les citations d'Épicure, quoique elles soient évidemment des traductions, ne sont presque jamais désignées comme telles. Sénèque mentionne le processus de traduction auquel il se livre en coulisse à deux reprises seulement, en *Ep.* 26, 8 (*uel si commodius sic transire ad nos hic potest sensus*) et en *Ep.* 15, 9, où la sentence est qualifiée de *munus Graecum* (bien que le texte des manuscrits soit incertain à cet endroit²⁴⁵). Dans tous les autres passages, les maximes sont proposées en latin sans commentaire sur leur origine grecque ; même lorsque Sénèque se livre à une double traduction, ses commentaires sont formulés d'une manière qui rappelle autant la reformulation intralinguistique des chries qui avait cours dans les écoles romaines que les difficultés d'une traduction²⁴⁶.

Je soutiendrai que cet « effacement » de la traduction est une stratégie consciente de citation. Nous savons en effet, par les *Ep.* 58 et 65, que Sénèque avait à sa disposition d'autres moyens d'intégrer des citations de philosophes grecs à son texte. Dans ces deux lettres, le processus littéraire de la traduction est mis en valeur de multiples manières : la présentation de la doctrine platonicienne de l'être est préfacée (*Ep.* 58) d'un excursus sur les difficultés de la traduction, et ensuite parsemée de notes

²⁴⁴ Sur l'analyse des différentes méthodes de citation chez Sénèque, TISCHER (2017). ARMISEN-MARCHETTI (2013, republié dans ARMISEN-MARCHETTI (2020 : 255-271)) étudie la manière dont les citations d'Épicure servent de support à une forme de méditation dont la recette est exprimée en *Ep.* 2.

²⁴⁵ Le passage est marqué de la *crux desperationis* par Reynolds. La citation d'Épicure y est qualifiée de *munus Graecum*, selon une conjecture de Haase (acceptée et traduite par Graver & Long) établie à partir des témoins manuscrits *unum Graecum* et *munus graecum*. Préchac suggère de conserver *unum graecum* en sous-entendant *dictum* ; WATT (2001) d'émender en *unum <dictum> Graecum*. LELIÈVRE (1966) suggère que l'expression serait issue d'une note marginale annonçant une translittération du grec (reconstruite par le même auteur) et entrée malencontreusement dans le texte ; ce qui le mène à exponctuer *unum Graecum*. SUMMERS (1908 : 25) note avec raison qu'il n'est pas dans l'habitude de Sénèque de mentionner l'origine grecque de ses citations, mais seulement qu'elles sont puisées à des sources non-stoïciennes. Sur ce passage et en général sur les problèmes philologiques des livres 1 et 2, v. aussi MALASPINA (2018 : 97-98).

²⁴⁶ v. *Ep.* 9, 20.

de traduction qui rappellent ces difficultés et encouragent le lecteur à évaluer les traductions proposées par Sénèque. Le processus par lequel Sénèque aboutit à des traductions satisfaisantes du vocabulaire platonico-aristotélécien, incluant translittération, réflexion à partir d'une analogie, périphrase, *etc.* est décrit avec force détails, et impose ainsi au lecteur de réfléchir conjointement aux difficultés de la doctrine et de sa traduction en latin. Rien de tel dans les citations d'Épicure. Pour le lecteur non averti (ou ignorant du grec) la citation d'une maxime épicurienne en latin semble aussi directe et simple que celle d'un auteur de mimes romains.

Qui plus est, les nombreuses métaphores par lesquelles Sénèque introduit ses citations d'Épicure peuvent également suggérer une dépossession par Sénèque du statut d'auteur que pouvait revendiquer Épicure (v. **encadré 1**).

Enfin, le trait le plus marquant de cette romanisation du discours épicurien est la mise sur le même plan des maximes du fondateur du Jardin et de proverbes traditionnels romains. En effet, si l'offre des citations à Lucilius est théorisée et rendue explicite dans la seconde lettre, elle avait déjà commencé dès la première, que Sénèque avait conclue en citant un proverbe romain, attribué sans plus de précision aux *maiores nostri* (*Ep.* 1, 5). Cette mise sur le même plan de la sagesse populaire romaine et des maximes du Jardin n'est pas propre à la première lettre du recueil. Elle est particulièrement visible dans *Ep.* 8 et 9, où Sénèque associe ses habituelles citations d'Épicure à des extraits tirés d'auteurs de mimes romains, comme Publilius²⁴⁷.

247 *Ep.* 8, 8-9 : *Potest fieri ut me interrogas quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum: quid est tamen quare tu istas Epicuri uoces putes esse, non publicas? Quam multi poetae dicunt quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda! Non attingam tragicos nec togatas nostras (habent enim hae quoque aliquid seueritatis et sunt inter comoedias ac tragoedias mediae): quantum disertissimorum uersuum inter mimos iacet! quam multa Publilii non exalceatis sed coturnatis dicenda sunt!* (suivent trois citations d'un vers de Publilius chacune) ; v. aussi *Ep.* 9, 21 : *Vt scias autem hos sensus esse communes, natura scilicet dictante, apud poetam comicum inuenies.* À propos de Publilius Syrus et Sénèque, v. DIOURON (2009).

Encadré 1. Les citations d'Épicure et les métaphores qui les introduisent

Sénèque établit dès le début des *Lettres* une sorte de pacte de lecture avec Lucilius, qui l'engage à partager, à la fin de chaque lettre, une maxime tirée d'une autorité philosophique. Bien que la première lettre contienne une de ces maximes, attribuée aux *maiores*, c'est au cours de la deuxième que Sénèque précise le mode de lecture dont celles-ci doivent être le support, à savoir celui de la méditation quotidienne. Jusqu'à *Ep.* 29 où ce « pacte » sera rompu, Sénèque accompagne chacune de ses offres citationnelles de diverses métaphores. Ces métaphores ont pour but d'éclairer la manière dont Lucilius doit lire et méditer les citations, ainsi que d'établir un rapport (humoristique) entre le personnage-Sénèque et le personnage-Lucilius. Mais c'est aussi dans ces passages que Sénèque saisit l'occasion de clarifier, pour un Lucilius qu'il imagine perplexe, ses raisons de citer Épicure. Nous sommes ainsi encouragés à lire la série de métaphores des lettres 2 à 29 comme autant de manières imagées de définir la place des citations traduites d'Épicure dans le texte de Sénèque. (Mais pas seulement : pour une analyse complémentaire de ce que ces métaphores nous disent sur le rapport non de Sénèque à Épicure, mais de Sénèque à son correspondant, v. Wilcox (2012 : 99-114)).

Sur ces vingt-huit lettres, on peut, schématiquement, distinguer trois types de métaphores. D'abord, celles qui présentent les citations comme la propriété légale d'Épicure, que Sénèque dérobe ou pille. Le terme *compilamus* est utilisé en *Ep.* 8 ; en *Ep.* 2, Sénèque se présente comme un espion (*explorator*) dérobant donc des informations. Les mots *alienis hortulis*, en *Ep.* 4, doivent être compris au sens légal du premier terme : « des jardinets sous la propriété d'autrui », ce qui suggère que Sénèque se livre à du braconnage. Dans ces métaphores, Épicure est dans un rapport de possession légale avec les textes dont il est l'auteur, et Sénèque les lui vole, d'une manière qui rappelle en particulier un pillage d'ordre militaire. Dans un second type de métaphore, Épicure n'est plus le possesseur de ses propres mots, qui sont passés dans le domaine public, en devenant *communia* (*Ep.* 12), ou *publica* (*Ep.* 8). Dans ce cas, Sénèque peut faire la même utilisation de ce texte, mais en toute légalité. Le désintérêt que le philosophe affiche à l'égard de l'auteur de ces citations (*Epicuri est aut Metrodori aut alicuius ex illa officina. Et quid interest quis dixerit?* (*Ep.* 14)) tend à rapprocher les citations d'Épicure du statut de proverbes (comme celui de *Ep.* 1) qui sont par définition anonymes. Enfin, un dernier type de métaphores présente Épicure comme un bienfaiteur, ou un prêteur, qui règle les dettes de Sénèque envers Lucilius. Ainsi en *Ep.* 18, 14, après que Lucilius a réclamé sans ménagement son dû, Sénèque le renvoie à Épicure : *Delegabo te ad Epicurum, ab illo fiet numeratio...* En *Ep.* 19, 10 également, c'est Épicure qui assure la *uersura* de la dette encourue ; et il en va de même en *Ep.* 20, 9 (*pro me Epicurus dependet.*). Cette saynète à trois personnages réapparaît en *Ep.* 26, 8, où Épicure endosse le rôle de prêteur : *Putam me non dicere*

unde sumpturus sim mutuuum: scis cuius arca utar. Dans ce type de métaphores, les citations redeviennent alors la propriété de leur auteur original ; mais celui-ci fait le choix de les employer pour régler les dettes de Sénèque.

Dans toutes les métaphores par lesquelles Sénèque désigne son rapport aux maximes épicuriennes, donc, on peut constater la mise en scène d'un transfert de propriété, d'Épicure à Sénèque (avec la médiation, dans la seconde catégorie, de la possession commune). Ces images doivent être prises au sérieux, si l'on rappelle, comme le fait Robinson, que le vocabulaire légal de la propriété était celui que les auteurs latins employaient pour désigner leur rapport d'autorité aux textes, en particulier en contexte de traduction (Robinson (1992 : 19 et 40-41) ; le contraste entre propriété privée et propriété commune est utilisé par Horace à propos de la traduction (*Ars* 128-135), v. introduction 1. 2. 2.). Sénèque lui-même l'emploie de nouveau en *Ep.* 79, pour désigner cette fois le rapport entre le poème sur l'Etna de Lucilius et les poèmes antérieurs sur le même sujet (de Virgile, Ovide, et Severus Cornelius), qu'il désigne comme la matière commune que doit s'approprier, au sens légal du terme, Lucilius (*Nec illis manus inicit tamquam alienis; sunt enim publica. (Ep. 79, 9)*). Dans la perspective qui est la nôtre, il est important de noter que ces images attirent l'attention sur le pouvoir du propriétaire Sénèque sur ces phrases d'Épicure (ou, lorsque Sénèque est présenté comme un débiteur, sur le rôle que jouent ces phrases dans la relation entre les deux Romains), plutôt que sur un souci de fidélité à leur origine auctoriale. Cette concentration sur l'usage des citations par le citateur, plutôt que sur l'auteur, si on la met en rapport avec d'autres aspects de la technique de citation de Sénèque (l'effacement de l'opération de traduction, l'habitude de reprendre des idées exprimées sous forme de citation en son nom propre) crée un contexte propice à la traduction domestiquante et, comme ce chapitre a pour but de le montrer, à une appropriation d'une partie de la pensée grecque d'Épicure au profit d'un stoïcien romain.

Les différents éléments que nous avons rappelés (la romanisation de l'épicurisme dans *Ep.* 30 ; la mise à distance de la grécité d'Épicure, qui va à rebours des procédés déjà assez codifiés de la polémique anti-épicurienne ; l'effacement de la traduction en tant que telle ; et le rapprochement entre les maximes d'Épicure et des citations de théâtre) suggèrent un contexte propice à une entreprise de domestication de certains aspects de la pensée épicurienne. Cette domestication se retrouve effectivement dans les traductions elles-mêmes, comme nous le verrons ; retenons, pour l'instant, qu'un contexte littéraire, comme celui des *Ep.* 2-30, qui est propice à la domestication culturelle, encourage aussi la mise au service de certaines maximes épicuriennes à un projet stoïcien – c'est-à-dire à l'appropriation philosophique. Il s'agit maintenant de

voir, par une analyse des traductions elles-mêmes, les stratégies de traduction que Sénèque emploie pour enrôler Épicure dans son exhortation à l'ascèse stoïcienne.

1.3 Traduire Épicure

1.3.1 Précautions

Certaines des maximes d'Épicure citées par Sénèque nous ont été conservées dans leur version grecque, ce qui nous offre une occasion inestimable d'observer la manière dont Sénèque traduit. Avant de comparer les versions grecques et latines d'une même sentence, il faut cependant noter que l'identification du texte source n'est pas toujours aussi assurée que l'on pourrait le souhaiter. La traduction de la *Sentence Capitale* 16 est un bon exemple des problèmes que l'incertitude sur le texte source pose à l'étude de traduction :

Sénèque	Cicéron	Épicure
<p>“<i>raro</i> – <i>inquit</i> – “<i>sapienti fortuna interuenit.</i>” (<i>Const.</i> 15, 4)</p>	<p><i>exiguam dixit fortunam interuenire sapienti [...]</i> (<i>Fin.</i> 1, 63)</p>	<p>Βραχέα σοφῶ τύχη παρεμπίπτει (<i>Sentences Capitales</i> 16)</p>
<p style="text-align: center;">Vitruve</p> <p><i>Epicurus uero non dissimiliter ait : pauca sapientibus fortunam tribuere [...]</i> (<i>De Architectura</i> 6, <i>praef.</i> 3)</p>	<p><i>Ita fit beatae uitae domina fortuna, quam Epicurus ait exiguam interuenire sapienti</i> (<i>Fin.</i> 2, 89)</p> <p><i>Quid melius quam : fortunam exiguam interuenire sapienti?</i> (<i>Tusc.</i> 5, 26)</p>	

La principale différence entre les trois traductions latines réside dans le rendu du neutre pluriel βραχέα. Là où Sénèque utilise un adverbe (*raro*), Cicéron emploie un adjectif se rapportant à *fortuna* (*exigua*), et Vitruve un neutre pluriel (*pauca*). Cette divergence pourrait être analysée comme un choix de traduction, Vitruve choisissant de conserver la forme grammaticale du neutre pluriel βραχέα, mais adoptant, sur le plan sémantique, un hyperonyme, tandis que Cicéron adopte une traduction plus proche sémantiquement

mais permutant la catégorie grammaticale du mot en question. Sénèque, quant à lui, s'éloignerait de la lettre du texte-source sur les plans sémantique et grammatical.

Dans ce cas précis, une simple consultation de l'apparat critique suffit à indiquer que la variation ne réside pas dans les choix de traduction des auteurs latins, mais dans le texte grec. La variante βραχεῖα est en effet répertoriée dans la version de Stobée (*Flor.* 2, 8, 28) ainsi que dans le manuscrit P (= Parisinus gr. 1759) sous la forme d'une correction (P²)²⁴⁸. Étant donné cela, Setaioli²⁴⁹ a probablement raison de suggérer que la variante existait déjà dans l'antiquité, et que les auteurs latins ont eu accès à des versions différentes de l'original (Vitruve et Sénèque la version βραχέα, Cicéron βραχεῖα). Les variations des versions latines sont donc pertinentes pour l'histoire du texte original, mais pas pour l'étude des stratégies de traduction de ces trois auteurs²⁵⁰.

Même lorsque le texte manuscrit ne pose pas de tels problèmes, c'est l'identification du texte source qui peut être difficile : ainsi pour la sentence traduite en *Ep.* 21, 7, qui apparaît deux fois, sous deux formes linguistiques différentes, chez le même Stobée, sans que l'on puisse savoir avec certitude laquelle utilisait Sénèque²⁵¹. L'appendice 2, qui recense les traductions d'Épicure pour lesquelles nous avons des parallèles, montre qu'il est toujours risqué de faire le saut du parallèle à la source, et doit nous enjoindre à la plus grande prudence lorsque nous comparons le présumé texte source et sa traduction.

Cette objection, cependant, ne rend pas impossible notre entreprise, et ce pour deux raisons. D'abord, les maximes que traduit Sénèque sont souvent parmi les plus célèbres d'Épicure, et apparaissent dans des textes comme les *Sentences Capitales* ou la *Lettre à Ménécée*, qui étaient déjà en circulation sous cette forme à l'époque de Sénèque²⁵², de sorte que la probabilité qu'il se soit bien servi des versions du texte que nous avons conservées est augmentée. Ensuite, même lorsque le texte source est plus incertain que nous ne le souhaiterions, on peut remarquer certains phénomènes de traduction qui ne sont pas imposés par une version plutôt que par une autre, et qui

248 Selon l'apparat de l'édition Teubner (1922).

249 SETAIOLI (1988 : 231-233).

250 Du point de vue traductologique, la donnée la plus saillante séparant ces traductions n'est pas le rendu de βραχεῖα/ βραχέα, mais la délimitation variable qu'elles imposent à la maxime grecque : tronquée chez Sénèque, traduite intégralement chez Vitruve ; et dans la première version de Cicéron, tronquée puis combinée avec une autre maxime épicurienne (*Sentences Capitales* 19).

251 Usener 135 = Arriguetti 46. *Ep.* 21, 7 (“*Si uis – inquit – Pythoclea diuitem facere, non pecuniae adiciendum sed cupiditati detrahendum est.*”) est à rapprocher à la fois de Stobée, *Flor.* 3, 17, 23 (Εἰ βούλει πλούσιόν τινα ποιῆσαι, μὴ χρημάτων προστίθει, τῆς δὲ ἐπιθυμίας ἀφαίρει.) et de Stobée, *Flor.* 3, 17, 36 (Ἐπίκουρος ἐρωτηθεὶς πῶς ἂν τις πλουτήσῃεν, “οὐ τοῖς οὖσι προστιθεὶς – ἔφη – τῆς δὲ χρείας τὰ πολλὰ περιτέμνων”).

252 Cicéron, *Fin.* 2, 20.

doivent donc être attribuées au choix de Sénèque. Qui plus est, une fois que l'ensemble des traductions a été analysé, nous pouvons remarquer certains points communs entre elles, qui peuvent être dus là aussi aux choix de traduction de Sénèque ; ce sont ces points communs qui nous permettent de définir une stratégie de traduction cohérente. Ces précautions posées, nous pouvons procéder à la comparaison des textes grecs et latin.

1.3.2 Analyse des traductions

Il a été fréquemment remarqué que les traductions de Sénèque avaient pour effet de donner un caractère plus « sentencieux » aux citations épicuriennes, accentuant ainsi leur « force de frappe » rhétorique. Les permutations syntaxiques que ce type de traduction implique sont particulièrement visibles lorsque l'on compare les deux passages suivants :

<p><i>Numquam uolui populo placere ; nam quae ego scio non probat populus, quae probat populus ego nescio. (Ep. 29, 10)</i></p>	<p>οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν, ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν οὐκ ἔμαθον, ἃ δ' ἤδειν ἐγὼ μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων αἰσθήσεως. (Usener 187 = Arrighetti 122 = Parisinus 1168)</p>
---	--

La traduction sénéquienne substitue le présent au passé autobiographique d'Épicure pour les quatre derniers verbes (sur cinq) de la phrase. Surtout, alors qu'Épicure usait de quatre locutions verbales différentes, en rapport de synonymie lâche deux à deux, Sénèque utilise seulement deux verbes, accentuant ainsi la structure chiasmatisque de la phrase²⁵³, qui est de plus soulignée par la répétition du pronom personnel *ego*, absente de l'original (où les particules grecques μέν/ δέ mettaient en relief le parallélisme). Ce choix de la répétition, plus facilement mémorisable peut-être, est également visible lorsque c'est *populus* qui revient par trois fois dans la phrase, alors qu'Épicure lui substituait à deux reprises le pronom anaphorique ἐκεῖνος. Le résultat est un texte traduit bien plus court que ne l'exigent les particularités linguistiques du latin ; une phrase concise, frappante et aisément mémorisable qui s'inscrit dans la catégorie

253 Noter en particulier la manière dont la dernière expression (une variation sur « savoir ») est réduite à sa plus simple expression. Αἰσθήσεως est une conjecture de Usener contre les mss. διαθήσεως, et n'est pas universellement acceptée ; mais la traduction de Sénèque est si loin de la lettre de l'original sur ce point que l'incertitude sur le texte source ne menace pas nos conclusions.

rhétorique impériale de la *sententia*²⁵⁴, mais aussi dans l'usage parénétiq ue que Sénèque fait de cet outil rhétorique²⁵⁵.

Ce type de transformations est opéré de manière cohérente sur la plupart des phrases épïcურიennes traduites par Sénèque pour lesquelles nous avons un texte grec pouvant servir à la comparaison²⁵⁶. Il est insuffisant, cependant, de dire que Sénèque porte plus d'attention qu'Épicure à la forme de ces phrases, et se soucie simplement de « rendre plus efficaces »²⁵⁷ rhétoriquement les maximes épïcურიennes. En accentuant les reprises des mêmes mots et les structures chiasmiques, ainsi qu'en simplifiant le vocabulaire, Sénèque inscrit les citations d'Épicure dans une forme rhétorique contemporaine, celle de la *sententia*, forme qui est anachronique par rapport aux maximes d'Épicure à l'époque de leur rédaction. En effet, les recueils de maximes épïcურიens avaient pour but d'offrir aux disciples un support à la mémorisation des dogmes capitaux du Jardin. Pour accomplir ce but, les maximes devaient être simples et concises, ainsi que réunies ensemble et articulables à un corpus philosophique plus ample, incluant des résumés plus détaillés et des traités apportant les preuves des différents points de doctrine du Jardin²⁵⁸. La *sententia* impériale servait quant à elle à clore un développement au moyen d'une formulation ramassée et brillante. Elle se comprenait à partir d'un texte dont elle formait, en quelque sorte, le faite. C'est ce qui pousse une commentatrice comme Mindt²⁵⁹ à mettre en avant le caractère « épigrammatique » de la *sententia* impériale, un aspect clairement absent des maximes d'Épicure. Les modifications linguistiques que nous avons notées concourent donc à transformer les δόξαι épïcურიennes, supports mémoriels accessibles aux débutants, en *sententiae* fonctionnant comme « pointes » d'un texte artistiquement travaillé.

254 À ce propos v. DINTER (2014), et, sur la *sententia* en général : KIRCHNER (2007 : 190).

255 *Ep.* 94, 43-44.

256 Ainsi, en *Ep.* 14, 17 (= *Ménécée* 130) le mot *diuitiis* est répété, alors qu'Épicure utilisait une fois πολυτελεῖα, puis ταύτης (Setaioli 1988 : 188); en *Ep.* 16, 17 (= *Maxime Capitale* 15 = Usener 201 = Arrighetti 217), l'expression πρὸς τὸ τῆς φύσεως τέλος est traduite par le simple *ad naturam*, et Sénèque recompose la phrase à l'aide d'une formulation en *si* + présent qui en accentue le parallélisme ; en *Ep.* 12, l'infinitif *uiuere* est répété alors qu'il ne l'est pas dans l'original. La répétition est accentuée chez Sénèque au niveau des images aussi : en *Ep.* 22, 13-15 (= *Sentence Vaticane* 60 = Usener 495 = Arrighetti 241), la première traduction file la métaphore spatiale (*exit* traduit ἀπέρχεται mais *intrauerit* traduit le simple γεγωνός).

257 Setaioli (1988 : 226) : « un intervento stilistico del traduttore volto a rendere più efficace il contenuto di pensiero, con conseguente allontanamento dalla lettera dell'originale ». Setaioli note bien ce qui rapproche les recueils de maximes épïcურიens et les sentences sénéquiennes (p. 203), mais pas assez ce qui les sépare.

258 Pour le souci de la mémoire et de la pédagogie dans l'éducation épïcურიenne, v. ASMIS (2004), sur le *tetrapharmakos* en particulier, GIOVACCHINI (2019).

259 MINDT (2017).

Chez Sénèque, qui plus est, l'usage de la *sententia* est motivé par une psychologie stoïcienne : elle a pour but de réveiller les semences de vertu enfouies dans l'âme. Ainsi, Sénèque, en *Ep.* 108, 9 nous explique qu'un texte philosophique sera d'autant plus efficace qu'il joindra à la prose des citations poétiques, qui frapperont plus profondément l'âme du lecteur²⁶⁰. Les traductions d'Épicure, suggérons-nous, ont la même fonction que ces citations en vers mentionnées en *Ep.* 108 et, de fait, utilisées maintes fois par le philosophe. Le fait que notre auteur puisse mettre sur le même plan ses traductions d'Épicure et les citations en vers extraites de Publilius Syrus indique bien, selon nous, que ces phrases d'Épicure avaient acquis, au cours du processus de traduction, un statut rhétorique différent de celui qu'elles avaient dans leur contexte originel.

Ce rapprochement effectué par Sénèque entre les maximes latines de Publilius et celles d'Épicure est riche d'un dernier enseignement. Nous devons prendre garde, en étudiant la traduction des sentences épicuriennes chez Sénèque, à ne pas assimiler, même inconsciemment, son travail au labeur philologique en quoi consiste la traduction d'Épicure dans le contexte universitaire moderne. Dans l'espace culturel où évoluait Sénèque, son modèle pour ce type de pratique littéraire était plutôt, à mon sens, la traduction intralinguistique²⁶¹ des sentences latines, qui formait une partie courante du travail d'un auteur romain. Le talent de ces auteurs, en particulier à époque impériale, était jugé à partir de leur capacité à intégrer des sentences traditionnelles dans un nouveau contexte et à reformuler celles-ci pour leur donner une forme plus brillante et frappante²⁶². Si l'on admet que Sénèque pensait à cet usage là des *sententiae* en citant Épicure, on comprend l'importance relativement faible que la fidélité verbale devait avoir à ses yeux, et on comprend mieux le sens de leur comparaison aux sentences issues des mimes de Publilius Syrus. La traduction sénéquienne ne se contente pas seulement d'améliorer la forme de la sentence grecque, elle l'inscrit dans un contexte littéraire différent.

260 *quanto magis hoc iudicas euenire cum a philosopho ista dicuntur, cum salutaribus praeceptis uersus inseruntur, efficacius eadem illa demissuri in animum imperitorum?* (*Ep.* 108, 9). Comme l'indique la citation de Cléanthe qui suit ce passage, la force persuasive de ces maximes poétiques tient au fait qu'elles soient versifiées. Cependant, le fait que Sénèque attribue (en *Ep.* 8, 8-9 et 9, 21) la même fonction parénétiq ue (la révélation des étincelles de vertu enfouies dans l'âme) aux maximes d'Épicure (en prose) et à celles de Publilius Syrus (en vers) nous permet de soutenir que la citation d'*Ep.* 108 s'applique aussi à des maximes en prose, pour peu qu'elles soient suffisamment « bien frappées ».

261 JAKOBSON (1963). Le contexte sénéquien que nous venons de discuter prouve la pertinence, au moins dans certains contextes, de considérer reformulation intralinguistique et traduction (interlinguistique) ensemble.

262 Sur le rôle de la sentence dans le contexte rhétorique romain, v. SINCLAIR (1995 et 1993).

Les transformations que nous avons mentionnées plus haut ont également pour effet d’homogénéiser les phrases traduites avec le style dont Sénèque est coutumier. Cette tendance est accentuée lorsque Sénèque introduit dans le commentaire dont il accompagne souvent ses citations des traductions d’Épicure sans les désigner comme telles.

accipe quod mihi hodierno die placuit – et hoc quoque ex alienis hortulis sumptum est : “magnae diuitiae sunt lege naturae composita paupertas”. Lex autem illa naturae scis quos nobis terminos statuatur? Non esurire, non sitire, non algere. Ut famem sitimque depellas non est necesse superbis adsidere liminibus nec supercilium graue et contumeliosam etiam humanitatem pati, non est necesse maria temptare nec sequi castra : parabile est quod natura desiderat et adpositum.
(*Ep.* 4, 10)

« Prends ce que j’ai approuvé aujourd’hui – et ceci aussi a été tiré au verger²⁶³ d’autrui : “La pauvreté réglée sur la loi de la nature est une grande richesse.” Cette loi de la nature, sais-tu quelles limites elle nous impose ? Ne pas avoir faim, soif, ou froid. Pour éloigner la faim et le froid, nul besoin de faire la queue aux seuils des puissants ni de subir une arrogance solennelle ni même une charité insultante, nul besoin de prendre la mer ou de suivre les armées : tout ce que réclame la nature est aisé à obtenir, et à portée de main. »

Ce passage prend pour point de départ une maxime épicurienne traduite, la *Sentence Vaticane* 25. Le commentaire insiste sur le peu de chose que demande la nature (ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid) ; la formulation employée, cependant, est elle-même tirée de la *Sentence Vaticane* 33²⁶⁴ : la traduction, en quelque sorte, déborde des limites de la citation pour envahir le commentaire, brouillant ainsi, pour le lecteur familier de cette sentence, la séparation entre les deux voix auctoriales.

En conséquence, la tendance à la domestication que notre examen du contexte nous avait suggérée est bien confirmée par l’analyse de la traduction elle-même. Dans les termes de White, on peut dire que Sénèque a recours à des *procédés* de traduction reposant sur la simplification du vocabulaire et le réarrangement syntaxique, avec pour

263 Je traduit *hortulus* par « verger » pour mettre en valeur l’image du braconnage par laquelle Sénèque décrit sa citation (v. Encadré 1), bien que cela efface la référence au jardin d’Épicure (rendu par Graver & Long *Garden* avec un G majuscule).

264 Ainsi qu’en *Ep.* 16, 7-9, où la métaphore épicurienne de l’opinion « vide » est évacuée de la traduction (*opinionones*) mais refait son apparition dans le commentaire (*retrahe ergo te a uanis*).

effets de traduction une homogénéisation des citations traduites avec le reste de son style, menant plus généralement à une domestication du texte épïcürien, cohérente avec le contexte que nous avons exploré plus haut.

Ces résultats, cependant, restent insuffisants pour justifier l'usage du terme d'« appropriation philosophique » que nous avons suggéré en introduction. Que la voix d'Épïcüre soit domestiquée pour mieux s'assortir au style romain de Sénèque est une chose ; que cette domestication s'accompagne de modifications touchant au contenu philosophique en est une autre. Nous devons donc montrer que les thèses et thèmes épïcüriens que Sénèque accepte, sous forme traduite, dans son texte, sont subordonnés à son projet stoïcien. Ceci implique que la traduction sénéquienne inflige au texte épïcürien un certain nombre de distorsions philosophiques allant dans le sens de ce projet. C'est en effet ce qu'un examen des choix lexicaux et des recontextualisations opérés par le philosophe nous permet de confirmer.

En ce qui concerne les choix lexicaux, Setaioli²⁶⁵ a bien montré que, en plus de la simplification, une autre tendance était à l'œuvre dans les traductions : l'emploi de termes que, par opposition à leur original grec, on peut qualifier de « psychologisant » ou « intériorisant ». Les confrontations suivantes permettent de s'en rendre compte :

ab Epicuro mutuam sumam : "multis parasse diuitias non finis miseriarum fuit sed mutatio". πολλοὶ τοῦ πλοῦτου τυχόντες οὐ τὴν ἀπαλλαγὴν τῶν κακῶν εὔρον, ἀλλὰ μεταβολὴν μειζόνων (Porphyre, *Ad Marcellam* 28)
(*Ep.* 17, 11)

"ideo non prodest latere peccantibus quia latendi etiam si felicitatem habent, fiduciam non habent" (*Ep.* 97, 13) ἀδικοῦντα λαθεῖν μὲν δύσκολον, πίστιν δὲ λαβεῖν ὑπὲρ τοῦ λαθεῖν ἀδύνατον (*Sentence Vaticane* 7).

Rendre κακῶν par *miseriarum* (plutôt que par le *malorum* attendu) a pour effet d'insister sur les tourments de l'âme qui troublent les riches, telle la peur constante des autres, que Sénèque mentionne fréquemment. Le terme insiste ainsi sur le fait que c'est l'état d'esprit entraîné chez l'insensé par la richesse qui est un mal. Un épïcürien, en revanche, s'il aurait effectivement considéré un état d'esprit troublé comme un mal, aurait pu refuser des richesses pour la simple raison qu'elles attireraient les manigances d'autrui, ou se révéleraient trop difficiles à gérer.

265 SETAIOLI (1988 : 216) : « col termine *miseriarum* (invece di *malorum*) tutto viene trasferito sul piano interiore ».

Dans la seconde traduction, le rendu de πίστιν par *fiduciam* (plutôt que par *fidem*) a aussi pour effet d'intérioriser le trouble. Cette substitution est d'autant plus intéressante qu'elle se produit seulement dans la seconde traduction que Sénèque donne de cette phrase, tandis que dans la première, c'était le terme *fides* qui était employé²⁶⁶. Ce choix lexical renvoie à des analyses psychologiques d'ordres différents. Comme l'a bien noté M. Graver à propos de cette lettre²⁶⁷, Sénèque estime que, selon la psychologie épicurienne, l'individu n'est troublé par ses crimes que parce qu'il ne peut être absolument certain d'éviter le châtement. Dans la vision de la psychologie humaine à laquelle souscrit Sénèque, cependant, cette crainte est insuffisante : le trouble de l'esprit est aussi dû au fait que l'individu se place, par ses vices, en contradiction avec sa nature humaine. La suite de la lettre le dit clairement :

*Illic dissentiamus cum Epicuro ubi dicit nihil iustum esse natura et crimina uitanda esse quia uitari metus non posse : hic consentiamus, mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo quod perpetua illam sollicitudo urget ac uerberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere. Hoc enim ipsum argumentum est, Epicure, natura nos a scelere abhorrere, quod nulli non etiam inter tuta timor est. Multos fortuna liberat poena, metu neminem. Quare nisi quia infixata nobis eius rei auersatio est quam natura damnauit? Ideo numquam **fides** latendi fit etiam latentibus quia coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit. (Ep. 97, 15)²⁶⁸*

« Nous devons être en désaccord avec Épicure quand il dit que rien n'est juste par nature et que les crimes doivent être évités parce qu'on ne peut éviter la peur ; nous devons être d'accord, quand il dit que les criminels sont flagellés par leur mauvaise conscience et que le comble de leurs tourments est d'être pressé et fouetté par une anxiété perpétuelle, parce qu'ils ne peuvent se fier à aucun garant en ce qui concerne leur tranquillité. C'est cela même qui est la preuve, Épicure, que la nature nous a éloigné du crime : personne ne peut éviter la peur, même en sécurité. La fortune libère de nombreux criminels de la peine, mais aucun de la peur. Pourquoi, sinon parce qu'est ancrée en nous une aversion de cette action que la nature a

266 Le passage complet (Ep. 97, 13) : *Eleganter itaque ab Epicuro dictum puto: "potest nocenti contingere ut lateat, latendi **fides** non potest", aut si hoc modo melius hunc explicari posse iudicas sensum: "ideo non prodest latere peccantibus quia latendi etiam si felicitatem habent, **fiduciam** non habent"*.

267 GRAVER (2015 : 202-3).

268 L'emploi du mot *fides* dans le commentaire suggère toutefois que l'opposition avec *fiducia* n'est pas aussi importante que notre analyse le suggère.

condamné ? La raison pour laquelle même ceux qui se cachent ne peuvent se fier en leur cachette est que leur conscience les accuse et les révèle à eux-mêmes. »

Cette autocorrection de sa propre traduction par Sénèque nous suggère donc que la deuxième version, loin de respecter plus fidèlement la lettre du texte, en accentue plutôt l'appropriation, encourageant l'interprétation qui s'intégrera le mieux au stoïcisme de notre auteur. Cette appropriation est conclue quelques lettres plus loin, lorsque Sénèque produit une troisième traduction de cette maxime, mais cette fois en l'intégrant complètement à son texte, sans la désigner comme telle : *Nocens habuit aliquando latendi fortunam, numquam fiduciam* (*Ep.* 105, 8).

Un mouvement semblable a été remarqué par J. Wildberger (2014 : 448 *sqq.*) à propos d'autres cas de double traduction.

“nemo non ita exit e uita tamquam modo intrauerit”. [...] Nihil me magis in ista uoce delectat quam quod exprobratur senibus infantia. “Nemo – inquit – aliter quam quomodo natus est exit e uita.” Falsum est : peiores morimur quam nascimur. (*Ep.* 22, 13-15 = Usener 495 = Arrighetti 241) Πᾶς ὡσπερ ἄρτι γεγονὼς ἐκ τοῦ ζῆν ἀπέρχεται. (*Sentences Vaticanes* 60 = Usener 495 = Arrighetti 241)

Chez Sénèque, le sens de la phrase est à comprendre dans le cadre du progrès moral exigé par l'ascèse stoïcienne : comme le commentaire qui précède la seconde traduction l'indique, la plupart des humains ne sont pas plus proches, dans leur vieil âge, de la sagesse qu'ils ne l'étaient quand ils étaient enfants, et que leur raison n'était pas encore formée. Le sens de la phrase dans son contexte épicurien originel, cependant, devait être différent. Schmidt (1955) considère que celui-ci nous est livré en *Ep.* 102, 24 : nous mourrons sans aucune possession, comme nous naissons, nus ; Wildberger estime que la phrase attaque plutôt les sots qui ne savent pas enrichir leur vie de la remémoration des plaisirs passés. Quoi qu'il en soit, l'adverbe utilisé dans la deuxième traduction par Sénèque, *aliter*, renforce son interprétation de la maxime, qui est scellée ensuite par la reformulation qu'il en fait en son nom propre (*peiores morimur...*). Ce mouvement qui rapproche la *seconde* traduction, plus que la première, des préoccupations propres au stoïcisme de Sénèque se retrouve encore dans un autre cas de double traduction, pour laquelle nous avons malheureusement perdu l'original grec :

“*molestum est semper uitam inchoare*” ; aut si hoc modo magis sensus potest exprimi, “*male uiuunt qui semper uiuere incipiunt*”. “*Quare ? – inquis – desiderat enim explanationem ista uox.*” *Quia semper illis imperfecta uita est ; non potest autem stare paratus ad mortem qui modo incipit uiuere.* (Ep. 23, 9 = Usener 493 = Arrighetti 243)

« “Il est pénible d’être toujours au début de sa vie” – ou, si tu penses que le sens peut être mieux extrait de la manière suivante : “ils vivent mal, ceux qui commencent toujours à vivre.” “Pourquoi, demandes-tu ? Car cette parole requiert explication.” C’est parce que leur vie est toujours inachevée : celui qui vient à l’instant de commencer à vivre ne peut pas se tenir prêt face à la mort. »

Le passage de *molestum* à *male uiuere* correspond à un passage du désagrément perçu par l’individu au vice moral identifié par le philosophe, remplaçant une nouvelle fois la maxime épicurienne dans le cadre du progrès moral stoïcien.

Considérons aussi la traduction de la *Sentence Vaticane* 9 et l’interprétation qu’en offre Sénèque :

“*Malum est in necessitate uiuere, sed in necessitate uiuere necessitas nulla est.*” *Quidni nulla sit? patent undique ad libertatem uiae multae, breues faciles.*(Ep. 12, 10) Κακὸν ἀνάγκη, ἀλλ’οὐδεμία ἀνάγκη ζῆν μετὰ ἀνάγκης. (*Sentence Vaticane* 9 = Usener 487)

Aux yeux de Sénèque, il n’y a aucune nécessité de vivre dans la nécessité, parce que le suicide, qui permet de reprendre sa liberté, est toujours possible. Pour Épicure, cependant, cette phrase visait plutôt les déterministes, qui s’obstinaient à s’imposer le joug d’une nécessité à ses yeux fictive. Or la répétition de l’infinitif *uiuere*, si elle fait partie des transformations syntaxiques propre à la traduction sénéquienne, comme nous l’avons noté plus haut, favorise également discrètement cette interprétation, en soulignant que la mortalité humaine garantit paradoxalement la liberté à l’égard de la nécessité²⁶⁹.

Un dernier cas de distorsion philosophique est remarquable, lorsque l’expression épicurienne τὸ τῆς φύσεως τέλος est traduite par le simple *ad naturam* (Ep. 16, 7 = *Maxime Capitale* 15 = Usener 201 = Arrighetti 217), une permutation qui, si elle va

269 Comme l’analyse clairement WILDBERGER (2014 : 440, n. 30).

dans le sens de la simplification du vocabulaire, peut également encourager une lecture providentialiste des deux maximes. Ceci est amplement confirmé par les deux traductions de la même maxime (*Ep.* 4, 10 et 27, 9 = *Sentence Vaticane* 25) qui rendent toutes deux τὸ τῆς φύσεως τέλος par *lex naturae* :

Diuitiae sunt ad legem naturae composita

paupertas. (*Ep.* 27, 9)

Ἡ πενία μετρομένη τῷ τῆς φύσεως τέλει

“*magnae diuitiae sunt lege naturae composita*

μέγας ἐστὶ πλοῦτος” (*Sentence Vaticane* 25)

paupertas” (*Ep.* 4, 10 = Usener 477 = Arrighetti

219)

Là encore, c’est Wildberger qui met en valeur l’importance de cette substitution²⁷⁰ : « Epicurean “nature” is the physiology of each individual human being, which determines the desires that must be fulfilled for that individual to live without bodily pain. Epicurus is talking about *finite* needs – needs with an end point – that set a quantitative *measure*. Someone who speaks of a “law of nature,” on the other hand, whether that of an individual human being’s nature or the law of the cosmos’ universal nature, implies a rationally ordered universe. » Ce choix lexical, de loin le plus « infidèle » de ceux que nous avons examinés jusqu’ici, nous indique bien que la traduction joue le rôle d’un filtre qui, paradoxalement, exclut des citations d’Épicure les aspects les plus spécifiquement épicuriens.

Les pages précédentes auront montré, je l’espère, que les traductions d’Épicure par Sénèque obéissent à un projet cohérent, compréhensible à partir du contexte des *Ep.* 1-33. Pour résumer, on peut dire que Sénèque a recours à des *procédés* de traduction (simplification du vocabulaire, accroissement des répétitions) qui ont pour *effets* de rapprocher les maximes épicuriennes de la forme sénéquienne de la sentence, et ainsi de domestiquer le texte épicurien, c’est-à-dire d’en proposer une version sélective et romanisée. Cette romanisation du texte se double d’une série de distorsions philosophiques, perceptible surtout au niveau des choix lexicaux, qui orientent la manière dont le lecteur envisage les rapports entre Sénèque et Épicure : ce *rapport intertextuel* à Épicure peut être décrit comme une forme d’appropriation, stratégie de

270 WILDBERGER (2014 : 440).

citation philosophique qui, comme nous l'avons dit, se manifeste ici par la traduction. Ces distorsions ont pour principe d'inscrire les citations épicuriennes dans un cadre proprement stoïcien, et d'en éliminer les aspects spécifiquement épicuriens. Cette analyse doit nous conduire à prendre nos distances avec le concept d'éclectisme, comme l'ont fait les recherches les plus récentes : le traitement d'Épicure dans les premières lettres ne suggère aucun compromis avec la pensée épicurienne, mais se caractérise plutôt par la subordination de ces maximes, préalablement filtrées par la traduction, à un projet essentiellement stoïcien.

Au terme de cette analyse, on se demandera légitimement quel était l'intérêt, pour Sénèque, de citer Épicure. Si l'effet des traductions n'est en effet pas, comme nous le soutenons, d'enrichir le stoïcisme sénèque d'un apport épicurien, mais plutôt de stoïciser artificiellement certaines parties de l'épicurisme, pourquoi ne pas traduire directement des textes stoïciens ? Des différentes hypothèses proposées à ce sujet, nous avons vu que la première, celle d'une philosophie sénèque caractérisée par l'éclectisme, n'expliquait pas la nature spécifique des traductions d'Épicure. La troisième hypothèse, en revanche, qui suggère que Sénèque était particulièrement attiré par la forme littéraire courte et ramassée de certains textes épicuriens, nous permet en revanche de mieux comprendre certains de ses choix de traduction. La maxime épicurienne, comme nous l'avons vu, est adaptée par notre auteur à une esthétique impériale de la *sententia*, mais aussi à une psychologie stoïcienne qui accorde à cette forme littéraire le pouvoir de réveiller les semences de vertu semées dans l'âme humaine. Quoique Épicure ne soit pas le seul auteur capable de produire de telles *sententiae* (au fil des lettres on trouve des sentences de Publilius Syrus, Caton, ou encore de poètes comme Horace ou Virgile), Sénèque insiste sur le fait que les stoïciens, eux, produisent peu de sentences utilisables de manière indépendante du reste de leurs textes. Bien sûr, ce défaut qui limite, pour des raisons pédagogiques, leur emploi dans le premier temps de la formation philosophique s'avère finalement provenir d'une qualité supérieure, celle de l'architecture « virile » et cohérente de leurs œuvres (*Ep.* 33, 1-4).

Sur ce point-là, il est également fructueux de poser la question en termes littéraires plus que philosophiques. L'appropriation philosophique à laquelle se livre Sénèque est en effet tout à fait compatible avec les quatrième et cinquième hypothèses proposées pour justifier la forte présence d'Épicure en *Ep.* 1-33. Que l'on considère que ces mentions d'Épicure servent à définir la position générique du texte épistolaire de

Sénèque, en le rapprochant des correspondances épicuriennes²⁷¹, ou que l'on considère qu'une morale du retrait de la vie politique placée sous l'égide d'Épicure était moins suspecte aux yeux du pouvoir impérial que la même morale exprimée en termes stoïciens²⁷², on peut dire que l'appropriation de textes épicuriens sert un but littéraire compréhensible à partir d'un projet propre à Sénèque, mais essentiellement stoïcien.

1.4 Sénèque et Cicéron : deux stratégies différentes de traduction d'Épicure

La spécificité des traductions sénéquiennes ressortira d'autant mieux si on les compare à la manière dont Cicéron avait traduit Épicure. Selon G. White²⁷³, en effet, les traductions épicuriennes de Cicéron emploient des stratégies significativement différentes de celles utilisées pour traduire, par exemple, Platon. Plutôt que de mettre son style éloquent au service d'une traduction qui adapte le texte original au contexte littéraire latin, l'Arpinate produit des traductions d'Épicure qui se caractérisent au contraire par leur littéralité. Cette littéralité, cependant, n'est pas à comprendre comme un transfert fidèle du contenu de la philosophie du Jardin à Rome, mais plutôt comme une stratégie dépayssante qui met en valeur, au niveau linguistique, l'incompatibilité entre l'hédonisme d'Épicure et la morale traditionnelle romaine. Le passage suivant fournit une bonne illustration, et nous permet également de souligner les différences d'avec les traductions de Sénèque :

271 Comme cela est clairement suggéré par Sénèque lui-même en *Ep.* 21, 4-6. Il n'est pas évident, cependant, *pace* INWOOD (2007), que cette hypothèse explique l'ensemble des citations d'Épicure, car celles-ci ne sont pas, dans la plupart des cas, liées à la correspondance philosophique de ce dernier.

272 WILSON (2015).

273 WHITE (2015 : 176 *sqq.*) ; la littéralité des traductions d'Épicure avait déjà été notée par TRAGLIA (1971). LANDOLFI (1996) note que cette annonce de fidélité verbale n'implique pas une fidélité au propos ; en d'autres termes, une stratégie peut en cacher une autre ; DI MATTEO (1999) insiste sur les distorsions ; REINHARDT (2005) étend le refus d'assimilation par la traduction à la traduction du mot ἄτομος. Pour une vue plus générale des rapports de Cicéron et de l'épicurisme, v. GILBERT (2015).

“*si ea, quae sunt luxuriosis efficientia uoluptatum, liberarent eos deorum et mortis et doloris metu docerentque qui essent fines cupiditatum, nihil haberemus <quod reprehenderemus>, cum undique complerentur uoluptatibus nec haberent ulla ex parte aliquid aut dolens aut aegrum, id est autem malum.*”
(*Fin.* 2, 21)

Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοῦ ἀσώτου ἡδονῶν ἔλπε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τοὺς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρασ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἄν ποτε εἶχομεν ὅ τι μεμψαίμεθα αὐτοῖς πανταχόθεν ἐκπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐθαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν, ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν.
(*Maximes Capitales* 10)

Le participe *efficientia*, au neutre pluriel, est une reproduction du grec ποιητικὰ qui conserve avec précision la catégorie grammaticale ; cependant, la formulation *efficientia sunt* est si peu commune en latin que l'on peut raisonnablement penser qu'elle était à la limite du solécisme, et sonnait maladroite aux oreilles des lecteurs de Cicéron (surtout accompagnée du génitif pluriel *uoluptatum*). En traduisant d'une manière bien plus proche du mot à mot qu'il n'en a l'habitude, Cicéron produit un texte qui contraste avec son style habituel et s'intègre mal à la prose littéraire latine de l'époque. L'effet de ce procédé de traduction est ainsi *dépaysant*, et encourage un rapport intertextuel à Épicure fait de distance critique, voire polémique. Le cas n'est pas isolé : en *Tusc.* 3, 42, traduisant un texte épicurien dont l'original n'a pas été conservé²⁷⁴, Cicéron utilise le pluriel *sapientias*, inconnu par ailleurs, pour traduire (selon toute probabilité) le grec σοφίας. La conservation du pluriel dans le texte latin aboutit, là aussi, à un quasi-solécisme, auquel ses lecteurs étaient sans nul doute sensibles.

Comme c'est le cas chez Sénèque (*Ep.* 2-29, v. encadré 1), cette manière de traduire s'appuie sur et est annoncée par une manière de citer spécifique. Celle-ci est bien décrite dans un article de Salamon qui s'intéresse aux mêmes traductions cicéroniennes d'Épicure²⁷⁵. Celui-ci écrit, après avoir noté que l'usage du discours direct dans les *Tusculanes* est propre aux traductions d'Épicure (par opposition aux autres philosophes) : « Mais le plus intéressant est qu'en ce cas le style direct est clairement

274 *Tusc.* 3, 42 : *atque haec quidem his uerbis, quiuis ut intellegat, quam uoluptatem norit Epicurus. deinde paulo infra: "saepe quaesivi – inquit – ex is qui appellabantur sapientes, quid haberent quod in bonis relinquerent, si illa detraxissent, nisi si uellent uoces inanis fundere: nihil ab is potui cognoscere. qui si uirtutes ebullire uolent et sapientias, nihil aliud dicent nisi eam uiam, qua efficiantur eae uoluptates quas supra dixi."* quae secuntur; in eadem sententia sunt, totusque liber, qui est de summo bono refertus est et uerbis et sententiis talibus. Cicéron nous indique avec l'expression *his uerbis* la littéralité délibérée de sa traduction. v. aussi *Tusc.* 3, 41 : *fungar iam enim interpretis munere.*

275 SALAMON (2006). Sur le rôle des citations poétiques dans les *Tusc.*, MICHEL (1983), DUECK (2009) ; CASTON R. R. (2015) s'intéresse en particulier à l'usage différencié des citations grecques et latines.

présenté comme garantissant, aux yeux du lecteur, et des éventuels contradicteurs, la littéralité de la traduction fournie par Cicéron, donc sa connaissance directe des textes et en dernier ressort la validité de la critique qu'il fait, en se fondant sur le passage cité, de la doctrine épicurienne » (p. 75) ; et, plus loin : « Dans ce contexte, la littéralité des citations d'Épicure est avant tout un instrument de polémique, et l'un des plus efficaces : citer littéralement le *peri téloús* est la meilleure façon de souligner, comme Cicéron ne manque pas de le signaler, les 'incohérences' de la doctrine qu'il combat et de justifier du même coup l'acharnement qu'il met à la combattre. » (p. 78-79).

Ce type de traduction, qui insiste sur l'étrangeté de la philosophie épicurienne (ainsi que sur son style notoirement maladroit et dénué de recherche rhétorique) soutient la polémique philosophique qui rejette l'hédonisme épicurien parce qu'il est non seulement incohérent, mais aussi incompatible avec le cœur des habitudes morales romaines. Sénèque, quant à lui, est aussi capable d'avoir recours à ce type de polémique, mais nous avons déjà dit qu'il s'abstient de l'utiliser dans les *Ep.* 1-30, pour se consacrer au contraire à romaniser partiellement Épicure. Il est donc logique que ses procédés de traduction diffèrent de ceux de Cicéron, en ce qu'ils ont tendance à rapprocher Épicure d'un style romain contemporain (les sentences à la Publilius Syrus) plutôt que de dépayser le lecteur à son approche.

2 LA POLÉMIQUE : ÉPICURE DANS LE *DE VITA BEATA*

Le traitement de la philosophie épicurienne dans le *De Vita beata* est fondamentalement différent de ce que nous avons vu jusqu'ici dans les *Ep.* La confrontation, dans le *De Vita beata*, ne se situe plus au niveau des conseils pratiques pouvant soutenir le progressant sur le chemin de l'ascèse philosophique ; elle porte sur les dogmes fondamentaux (la définition du bien suprême, le rapport du plaisir et de la vertu) et sur ce point Sénèque est peu enclin au compromis ou à l'appropriation. Au niveau de l'ascèse pratique, la doctrine épicurienne, une fois filtrée et recontextualisée, pouvait être intégrée au projet parénétiqúe du philosophe romain ; au niveau des dogmes fondamentaux, une telle conciliation n'est pas possible, et Sénèque adopte en conséquence un registre fortement polémique.

Ce registre polémique se caractérise par une forte présence du corps d'Épicure dans le texte sénéqúien. Dans *Ep.* 1-30, Épicure n'était pas représenté en tant que corps, gestes, individualité, *etc.* (Bassus l'était). Au contraire, dans le passage polémique du

De Vita beata, la corporalité d'Épicure est centrale. Cette représentation physique d'Épicure fait partie du registre polémique sénèque (comme le prouve le fait qu'elle resurgit en *Ep.* 33, lors de la rupture avec Épicure, ainsi qu'en *Ben.* 4, autre moment de polémique acharnée contre l'épicurisme²⁷⁶), et mérite d'être analysée pour une bonne compréhension du contexte.

2.1 Le corps étranger d'Épicure

Itaque non dicam quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse, sed illud dico : male audit, infamis est. "At inmerito." Hoc scire qui potest nisi interius admissus? frons eius ipsa dat locum fabulae et ad malam spem inritat. Hoc tale est quale uir fortis stolam indutus : constat tibi pudicitia, uirilitas salua est, nulli corpus tuum turpi patientiae uacat, sed in manu tympanum est. (Vit. 13, 3)
« C'est pourquoi je ne dirai pas, comme beaucoup des nôtres, que la secte d'Épicure est l'enseignante du scandale ; mais je dirai ceci : elle a mauvaise réputation, elle est diffamée. 'Et c'est à tort !' Mais qui peut le savoir, sinon celui qui a été admis à l'intérieur ? La situation est semblable à celle d'un homme de valeur vêtu d'une robe : tu conserves ta pudeur, ta virilité est intacte, ton corps n'est pas soumis à la turpitude d'un autre – mais tu tiens un tambourin à la main. »

Épicure fait irruption dans le texte de Sénèque sous la forme d'un personnage au genre ambigu et à la virilité instable. Son intégrité physique est aussi intacte que se devait de l'être celle d'un *uir* romain (*constat tibi pudicitia, uirilitas salua est, nulli corpus tuum turpi patientiae uacat*), mais il est travesti (*stolam indutus*) et porte à la main un tambourin (*sed in manu tympanum est*), instrument caractéristique des prêtres, rituellement castrés, du culte de la grand Mère de l'Ida à Rome. Cette ambiguïté du fondateur du Jardin que Sénèque convoque avec cette image extravagante nous fournit la clé de la réception duelle de l'épicurisme dans son œuvre : si une certaine partie, sobre et virile, mérite d'être intégrée à la philosophie romaine (comme Sénèque le fait dans les premières lettres à Lucilius), l'ensemble de la philosophie épicurienne ne peut l'être. L'épicurisme est devenu une manière pour les Romains éduqués de voiler leurs vices sous un hédonisme mal compris, et Sénèque entend combattre une telle menace contre les mœurs et la virilité romaine²⁷⁷.

276 *Ben.* 4, 13, 1 et 19, 1.

277 v. *Vit.* 13, 1-2.

Comme l'a bien montré P. Gordon²⁷⁸, cette représentation d'Épicure s'inspire d'une tradition typiquement romaine de polémique anti-épicurienne que Sénèque n'a pas inventée, et que l'on retrouve avant lui chez Cicéron. Elle repose sur une série d'oppositions entre d'une part, la résistance au plaisir et aux souffrances, caractéristique de la virilité et de la romanité vue par ces auteurs, et d'autre part l'abandon au plaisir, perçu comme un manquement aux exigences de la virilité, une forme d'efféminement qui est souvent rattachée aux masculinités imparfaites des hommes du Proche-Orient. La mention du tambourin est particulièrement pertinente de ce point de vue : il est associé aux Galles, prêtres d'un culte qui, s'il avait été introduit à Rome au III^{ème} s. av. J.- C., n'avait jamais perdu sa proximité avec le monde asiatique ; de plus, les Galles, à cause de leurs pratiques de castration rituelle, étaient des figures repoussoir pour la masculinité romaine.

Par l'intermédiaire de la figure de l'efféminement, Sénèque est donc en mesure d'associer l'hédonisme épicurien à une forme de masculinité étrangère, qui se définit précisément par son exotisme et sa non-romanité. On comprend que cet aspect soit pertinent pour notre étude. Alors que dans l'*Ep.* 30 Sénèque avait « romanisé » l'épicurisme en plaçant certains arguments du Jardin dans la bouche d'un historien romain doté d'une grande *auctoritas*, en revanche dans le *De uita beata* l'épicurisme est projeté dans un espace marqué par un fantasme de l'étranger, déficient en romanité aussi bien qu'en virilité. Il est raisonnable de penser que ce contexte favorise un type de traduction radicalement différent de celui que l'on a rencontré dans les *Ep.* 2-29.

2.2 Une traduction polémique ?

Peut-on alors déceler, dans le contexte de la polémique anti-épicurienne du *De uita beata*, des stratégies de traduction qui se caractériseront plutôt par une exotisation, ou dépaysement, de l'épicurisme ?

L'étude du traité livre sur ce point des résultats plutôt décevants. La principale conclusion que l'on peut en tirer, en vérité, est que la citation directe d'Épicure ou sa traduction en latin semblent jouer un rôle mineur dans la polémique sénéquienne, qui privilégie d'autres outils. On trouve dans le texte du traité seulement deux traductions directes de la même maxime d'Épicure (*Sentences Capitales* 5), qui sera étudiée plus

278 GORDON (2012).

bas. Il semble s'agir, là aussi, d'une caractéristique constante de la polémique anti-hédoniste chez Sénèque : ainsi, en *Ben.* 4, les citations précises de textes épicuriens sont également rares (on lira *Ben.* 4, 19, 2-4 et surtout 4, 4, 1, à rapprocher de la toute première *Sentence Capitale*). Un trait plus saillant de la polémique sénéquienne est en revanche les images. Notre philosophe, en effet, retravaille dans une veine polémique des images héritées d'Épicure et reprises, avant lui, par Cicéron.

2.2.1 L'image de la vertu servante

La controverse entre épicuriens et stoïciens sur le souverain bien est avant tout une question de priorité. Il n'est donc pas surprenant que ce débat soit exprimé en utilisant des métaphores hiérarchiques empruntées à la vie militaire, à l'esclavage ou à la domesticité. C'est ainsi que Cicéron accuse les épicuriens de faire des vertus les « parasites et servantes des plaisirs » (*uoluptatum satellites et ministras* : *Fin.* 2, 37). Quoique nous n'ayons pas de preuve positive que l'image ait été employée par Épicure lui-même²⁷⁹, nous savons par le même Cicéron qu'elle appartenait au registre de la polémique anti-hédoniste dès le vivant d'Épicure. En *Fin.* 2, 69, celui-ci attribue en effet à Cléanthe, un contemporain d'Épicure, la description d'un tableau imaginaire représentant le plaisir sous la forme d'un souverain servi par les vertus. Le passage offre une synthèse visuelle et à forte charge polémique de la position épicurienne sur le rapport entre vertu et plaisir :

iubebat eos [sc. Cleanthes], qui audiebant, secum ipsos cogitare pictam in tabula Voluptatem pulcherrimo uestitu et ornatu regali in solio sedentem, praesto esse Virtutes ut ancillulas, quae nihil aliud agerent, nullum suum officium ducerent, nisi ut Voluptati ministrarent [...] (Fin. 2, 69 = SVF 1, 553)

« [Cléanthe] ordonnait à ses auditeurs de se représenter en leur for intérieur un tableau dépeignant la Volupté, habillée des plus beaux vêtements, ainsi que d'insignes royaux, et assise sur un trône ; entourée des vertus, sous la forme de petites esclaves, qui ne font rien d'autre et ne s'attribuent aucune autre tâche que celle d'être au service de la Volupté [...] »

²⁷⁹ [...] *adiunctis uirtutibus, quas ratio rerum omnium dominas, tu uoluptatum satellites et ministras esse uoluisti. (Fin. 2, 37 = Usener 514)*. L'image est énoncée par le personnage Cicéron, mais n'avait pas été employée par Torquatus dans le livre 1. Aucun fragment d'Épicure n'en fait usage explicitement.

Sénèque était familier de cette image, puisque c'est en ayant recours au terme de *ministra* qu'il décrit la position épicurienne dans le *De Beneficiis*²⁸⁰. C'est cependant dans la partie polémique du *De uita beata* qu'il la développe pleinement.

L'image de la vertu-servante fait son apparition au §11, non pas sous sa forme générale, mais sous la forme spécifique du goûteur, un servant ou esclave assigné aux plaisirs les plus luxurieux et débauchés du maître :

Egregium autem habet uirtus apud uos officium, uoluptates praegustare! (*Vit.* 11, 2)
« Elle est grandiose, chez vous, la tâche de la vertu : faire la goûteuse des plaisirs ! »

Quelques pages plus loin, la vertu redevient une servante générique, qui est traînée devant son maître, le plaisir :

Agedum, uirtus antecedit, tutum erit omne uestigium. [...] Et si placet ista iunctura, si hoc placet ad beatam uitam ire comitatu, uirtus antecedit, comitetur uoluptas et circa corpus ut umbra uersetur : uirtutem quidem, excelsissimam dominam, uoluptati tradere ancillam nihil magnum animo capientis est. (*Vit.* 13, 4-5)²⁸¹
« Allons, que la vertu prenne la tête, tout ce qui suit sera en sécurité. [...] Et si l'on accepte cette association, si l'on décide d'aller vers la vie heureuse avec cette escorte, que la vertu prenne la tête, que le plaisir suive et entoure le corps à la manière d'une ombre : car traîner la vertu, la plus excellente des maîtresses, en esclave au plaisir ne convient en rien à une âme qui vise de grandes choses. »

On peut penser que le terme *tradere* accentue la dimension hiérarchique de l'image en renvoyant aux contextes d'asservissement des populations conquises. Au paragraphe suivant, lorsque la hiérarchie naturelle entre vertu et plaisir est rétablie, c'est cette fois sous la forme d'une image militaire :

Prima uirtus eat, haec ferat signa : habebimus nihilominus uoluptatem, sed domini eius et temperatores erimus ; aliquid nos exorabit, nihil coget. (*Vit.* 14, 1)

280 *Ben.* 4, 2, 1 : *In hac parte nobis pugna est cum Epicureis [...] apud quos uirtus uoluptatum ministra est, illis paret, illis deseruit, illas supra se uidet.*

281 On notera que *dominam* est une conjecture de Gertz pour le consensus manuscrit *omnium*.

« Que la vertu passe en premier, que ce soit elle qui porte les enseignes ; nous aurons certes le plaisir, mais nous en serons les maîtres et mitigeurs : il nous implorera, mais ne nous forcera pas. »

La vertu devient général guidant l'armée, et non plus servante du plaisir. Si l'on approfondit la comparaison avec la version cicéronienne de cette image, on peut voir que sa réélaboration par Sénèque présente trois aspects. D'abord, le passage au singulier. Tandis que chez Cicéron les quatre vertus canoniques formaient une *familia* d'esclaves au service du plaisir, chez Sénèque la vertu est une. Le contraste entre les τέλη respectifs des deux écoles philosophiques est ainsi durci. Ensuite, l'image est enrichie et accentuée par le recours à un rôle particulier, celui de goûteur, qui devait faire partie des scènes de banquets débauchés dont Sénèque nous a transmis plusieurs descriptions satiriques. Enfin, un aspect genré : alors que la vertu-servante est décrite au féminin (*ministra*, *ancilla*), son rôle naturel, celui du général menant l'armée, ou du porte-enseigne, est un rôle réservé aux hommes, et donc marqué par le masculin (malgré la conservation du féminin grammatical de *uirtus*).

On peut donc dire que l'on assiste à une intensification de l'image par rapport à son antécédent chez Cléanthe ou Cicéron. Cela ne surprendra pas : l'intensification des images philosophiques est un aspect bien connu du style sénèque²⁸². En ce qui concerne notre étude, on peut remarquer que cette intensification est un utile outil polémique : Sénèque accorde plus d'importance à la traduction d'images issues de la tradition anti-hédoniste qu'à la traduction des passages épicuriens décrivant la position hédoniste elle-même. Comme on l'a déjà remarqué, on trouve, en effet, seulement deux traductions (de la même sentence) dans le *De uita beata*.

2.2.2 La traduction de la *Sentence Capitale 5*

La cinquième sentence capitale, dont Cicéron avait déjà fourni plusieurs traductions, est rendue comme suit dans le *De uita beata* :

282 ARMISEN-MARCHETTI (1989).

Sénèque

Cicéron

Épicure

Itaque negant posse uoluptatem a uirtute diduci et aiunt nec honeste quemquam uiuere ut non iucunde uiuat, nec iucunde ut non honeste quoque. (Vit. 7, 1)

“Dissimulas – inquit – quid a me dicatur; ego enim nego quemquam posse iucunde uiuere nisi simul et honeste uiuit, quod non potest mutis contingere animalibus nec bonum suum cibo metientibus. Clare, inquam, ac palam testor hanc uitam quam ego iucundam uoco non nisi adiecta uirtute contingere.” (Vit. 10, 1)

[...] non posse iucunde uiui, nisi sapienter, honeste iusteque uiuatur, nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde. (Fin. 1, 57)

At negat Epicurus – hoc enim uestrum lumen est – quemquam, qui honeste non uiuat, iucunde posse uiuere. (Fin. 2, 70)

negat quemquam iucunde posse uiuere, nisi idem honeste sapienter iusteque uiuat. nihil grauius, nihil philosophia dignius, nisi idem hoc ipsum “honeste sapienter iuste” ad uoluptatem referret. (Tusc. 5, 26)

Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτῳ δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν. (Sentences Capitales 5)

Notons d’abord la manière dont Épicure est cité dans le texte. Dans les deux passages, la citation est introduite au moyen du *inquit* dont Sénèque est coutumier lorsqu’il souhaite mentionner une objection qu’il réfutera par la suite. Dès l’abord, la traduction de la maxime épicurienne est donc présentée comme une objection venant pour ainsi dire de l’extérieur, et réfutable. Elle est de plus dissociée de l’autorité d’Épicure : le *inquit* est anonyme, comme souvent, et la présence physique importante d’Épicure dans le texte, dont nous avons déjà parlé, reste muette. On mesure donc d’abord au niveau des pratiques citationnelles ce qui sépare le *De uita beata* des *Ep. 2-29*.

En ce qui concerne la traduction elle-même, le premier élément remarquable est la simplification de la phrase chez Sénèque. Les trois adverbes utilisés par Épicure (φρονίμως ; καλῶς ; δικαίως) sont ramenés à un seul chez Sénèque (*honeste*) ; une *réduction* que Cicéron avait utilisé à une seule reprise (*Fin. 2, 70*) et seulement après avoir traduit scrupuleusement les trois adverbes dans le livre précédent (*Fin. 1, 57*). Ce

choix est cohérent avec l’approche générale de la question par chaque auteur : alors que Cicéron détaillait, par l’intermédiaire de son porte-parole épicurien Torquatus, la manière dont chacune des quatre vertus cardinales (sagesse, justice, tempérance, courage) pouvait se rattacher au plaisir, Sénèque se concentre sur une opposition rigide entre la vertu au sens général et le plaisir.

Mais la principale question que doit se poser l’analyse de traduction à propos de ces passages est celle de l’effet produit par le rendu de ἡδέως en *iucunde*, adopté par les deux traducteurs romains. Une telle traduction pourrait apparaître, au premier abord, plutôt innocente : en l’absence d’un adverbe construit sur le substantif *uoluptas*, *iucunde* se présente comme une manière relativement évidente de rendre ἡδέως. P. Gordon a cependant bien montré que, en contexte romain, la traduction d’ἡδονή pouvait difficilement être neutre²⁸³. Les solutions adoptées par les traducteurs de l’époque républicaine varient significativement. Cicéron adopte la traduction par *uoluptas*, mettant en valeur l’opposition entre *uoluptas* et vertu qui était traditionnelle dans le *mos maiorum*. Une bonne partie de la stratégie qu’il déploie dans le *De Finibus* repose, de fait, sur cette traduction. Elle consiste à placer les épicuriens devant un dilemme qui les laisse perdants quelle que soit la solution choisie : soit l’ἡδονή épicurienne correspond à la notion commune de *uoluptas*, et les critiques qui reprochent aux épicuriens leur manque de *uirtus* (masculine ou civique) sont justifiées ; soit Épicure a un concept de plaisir différent de la notion commune, et il est alors incohérent²⁸⁴. Face à de telles critiques, on comprend que certains épicuriens aient choisi de se tenir à distance du terme de *uoluptas*, et même de toute tentative de traduction. C’est le cas de Cassius²⁸⁵, le correspondant converti à l’épicurisme de Cicéron, qui préfère avoir recours à l’emprunt ἡδονή dans son texte latin pour désigner le τέλος épicurien, allant même jusqu’à reprocher aux premiers traducteurs latins d’Épicure d’avoir osé la traduction par *uoluptas* :

Ipse enim Epicurus, a quo omnes Catii et Amafinii, mali uerborum interpretes, proficiscuntur, dicit “οὐκ ἔστιν ἡδέως ἄνευ τοῦ καλῶς καὶ δικαίως ζῆν”. Itaque et Pansa, qui ἡδονήν sequitur, uirtutem retinet et ii qui a uobis φιλῆδονοι uocantur

283 GORDON (2012 : 109-138).

284 Cicéron insiste sur le fait que *uoluptas* soit la seule traduction adéquate et même possible du grec ἡδονή; cette traduction serait même exceptionnelle en ce que les termes de chaque langue se superposeraient parfaitement (*Fin.* 2, 13) – mais c’est pour dire plus tard (*Fin.* 2, 17) que l’emploi de ce terme par Épicure représente une violence faite à la langue (grecque, et par extension latine).

285 v. CASTNER (1988) et DUCOS (1994) pour le personnage ; à propos de cette lettre précisément : GRIFFIN (1995 : 344-346) et AUBERT-BAILLOT (2021 : 168 sq.)

sunt φιλόκαλοι et φιλοδίκαιοι omnisque uirtutes et colunt et retinent. Itaque Sulla, cuius iudicium probare debemus, cum dissentire philosophos uideret, non quaesit quid bonum esset <s>ed omnia bona coemit. (Fam. 15, 19, 3 = lettre de C. Cassius écrite aux alentours du 15 Janvier 45)

« En fait, Épicure lui-même, de qui dérivent tous les Catius et les Amafinius, mauvais interprètes de ses paroles, le dit : « *il n'est pas possible de vivre avec plaisir, sans se conformer au beau et au juste* ». C'est pourquoi Pansa, qui a pour guide l'ἡδονή, reste attaché à la vertu et ceux que vous appelez φιλήδονοι sont amis du beau et amis du juste, pratiquent toutes les vertus et leur restent attachés. C'est pourquoi Sulla, dont nous devons apprécier le jugement, voyant les philosophes en désaccord, n'a pas cherché ce qu'était le bien, mais a acheté tous les biens en bloc ! » (Trad. BEAUJEU (1980) modifiée pour conserver une partie des refus de traduction de Cassius).

D'autres épicuriens, comme le poète Lucrèce (suivant donc dans ce cas les *mali uerborum interpretes*) étaient moins timorés face aux critiques appuyées sur la morale traditionnelle, et conservèrent la traduction par *uoluptas* sans en dissimuler les composantes sensuelles.

Il en va de même en ce qui concerne l'adverbe *iucunde* ou l'adjectif *iucundus*. L'adverbe est utilisé par Cicéron, comme nous l'avons vu ; l'adjectif et l'adverbe sont relativement fréquents chez Lucrèce (qui utilise aussi la clause hexamétrique *iucunda uoluptas*). Dans ces deux cas, le même choix de traduction s'inscrit dans deux approches philosophiques très différentes.

Une fois replacé dans ce contexte, on comprend que le choix que fait Sénèque de reprendre la traduction ἡδέως = *iucunde* est tout sauf neutre. Il semble raisonnable de penser qu'il s'inscrit (comme le reste du texte du *De uita beata*) dans la tradition anti-hédoniste à laquelle le *De Finibus* appartient également. Le terme *iucunde* met en valeur les nuances sensuelles du plaisir épicurien, et permet donc d'établir un lien entre la position philosophique de l'hédonisme et les thèmes satiriques de la débauche, représentés dans le texte sénéquien par les personnages de Nomentanus et Apicius (*Vit.* 11, 4). La conciliation tentée par la *Sentence Capitale* 5 est ainsi rendue plus difficile par la traduction même qu'en propose Sénèque²⁸⁶.

286 Hypothétiquement, on peut imaginer les effets différents qu'une traduction employant le mot *gaudium* (un terme suffisamment proche de *uoluptas* pour en être soigneusement distingué en *Ep.* 59, 1-4) aurait entraînés.

Pour récapituler. Les traductions épicuriennes du *De Vita beata* se distinguent de celles des *Ep.* 2-29 d'abord par le contexte dans lequel elles sont intégrées, un contexte que nous avons pu décrire comme *dépaysant*, tandis que celui des *Lettres* était *domestiquant*. Elles s'en distinguent également par leur place dans l'économie générale du texte : alors qu'en *Ep.* 2-29 les traductions des maximes épicuriennes (au nombre d'une vingtaine) jouaient un rôle central dans ce que nous avons décrit comme une appropriation de certains aspects de la philosophie épicurienne, au contraire dans le *De uita beata* ce sont plutôt les images qui portent la charge polémique, les deux traductions étant reléguées à un rôle plus marginal. De plus, ces traductions sont inscrites dans le texte sous la forme d'objections faites par un épicurien anonyme. La sélection des maximes est elle aussi différente : elle se concentre sur le point central de l'hédonisme épicurien, tandis que les maximes des *Lettres* ne mentionnaient jamais le terme de « plaisir ». Enfin, les choix de traduction sénéquiens sont, dans le *De uita beata*, gouvernés par une intention polémique comparable à celle de Cicéron. Ces différents éléments justifient, on l'espère, notre thèse selon laquelle les traductions du *De uita beata* obéissent à une stratégie de traduction *polémique*, significativement différente de la stratégie *appropriative* que nous avons rencontrée dans les *Lettres à Lucilius*.

3 LA TRADUCTION DE LA DERNIÈRE LETTRE D'ÉPICURE

Avant de conclure, il vaut la peine de revenir aux deux traductions sénéquiennes de la dernière lettre d'Épicure (Diogène Laërce 10, 22) et d'en proposer une analyse plus complète. Ce passage est en effet intéressant dans la mesure où nous avons conservé non seulement le texte original, mais aussi une version cicéronienne.

Sénèque	Cicéron	Épicure
<p><i>Ait enim se uesicae et exulcerati uentris tormenta tolerare ulteriorem doloris accessionem non recipientia, esse nihilominus sibi illum beatum diem.</i> (Ep. 66, 47-8 = Usener 434 = Arrighetti 186)</p> <p>“<i>Beatissimum – inquit – hunc et ultimum diem ago</i>”</p> <p><i>Epicurus, cum illum hinc urinae difficultas torqueret, hinc insanabilis exulcerati dolor uentris.</i> (Ep. 92, 25)</p>	<p>“<i>Epicurus Hermarcho salutem. Cum ageremus – inquit – uitae beatum et eundem supremum diem, scribebamus haec. tanti autem aderant uesicae et torminum morbi, ut nihil ad eorum magnitudinem posset accedere.</i>” <i>Miserum hominem!</i></p> <p><i>Si dolor summum malum est, dici aliter non potest. sed audiamus ipsum :</i></p> <p>“<i>Compensabatur – inquit – tamen cum his omnibus animi laetitia, quam capiebam memoria rationum inuentorumque nostrorum. Sed tu, ut dignum est tua erga me et philosophiam uoluntate ab adolescentulo suscepta, fac ut Metrodori tueare liberos.</i>”</p> <p>(<i>Fin.</i> 2, 96)</p>	<p>Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. σὺ δ’ἀξίως τῆς ἐκ μειρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παίδων Μητροδόρου.</p> <p>(Diogène Laërce 10, 22)</p>

Ep. 66 est la première lettre qui développe la conception stoïcienne du bien suprême et l’appuie sur la théorie des indifférents. Dans les § 45-48, Sénèque cherche à montrer qu’une telle distinction (entre bien au sens plein et indifférents positifs), si elle peut paraître contre-intuitive au premier abord, et en vérité suffisamment plausible pour représenter un point d’accord entre Épicure et les stoïciens²⁸⁷. Ainsi Épicure accorde le statut de bien au sens plein à l’aponie (*indolentia*) et à l’ataraxie (*tranquillitas*)²⁸⁸ ; ce qui signifie que ces biens ne sont pas susceptibles de degrés. Sénèque le prouve en traduisant (sans le reconnaître) un terme typiquement épicurien tiré de la *Sentence Capitale* 18 : le plus grand bien est susceptible de variations (ποικίλλεται = *condiunt et*

287 *Ep.* 66, 45 : *nec est quare hoc inter nostra placita mireris : apud Epicurum...*

288 On trouve également les traductions plus explicatives *corpus sine dolore, animus sine perturbatione* (*Ep.* 66, 45) et *corporis quietem ab omni incommodo liberam et animi remissionem bonorum suorum contemplatione gaudentis* (*Ep.* 66, 47), v. chp. 1.

oblectant) mais pas d'augmentation ou diminution (*non augent* = οὐκ ἐπαύξεται)²⁸⁹. Pourtant, à côté de ces biens au sens plein, Épicure reconnaît l'existence de biens « de seconde zone », qu'il préférerait éviter mais qu'il acceptera si les circonstances l'exigent, comme la résistance à la douleur. Sénèque trouve une preuve de cette hiérarchie dans la dernière lettre d'Épicure, où celui-ci s'estime heureux malgré la douleur.

Il s'agit d'un argument *a fortiori* : si l'école épicurienne, qui accorde la plus grande place au plaisir, peut reconnaître que la résistance à la souffrance a sa valeur, et que la souffrance n'empêche pas le bonheur, alors une telle position sera d'autant plus facile à soutenir pour les stoïciens, qui n'accorde pas tant de valeur au plaisir pour commencer (cet argument avait déjà été formulé en *Ep.* 66, 18, mentionnant la phrase d'Épicure à propos du bonheur du sage au milieu des souffrances du taureau de Phalaris, v. plus haut). Le passage d'*Ep.* 92, qui fait appel au même texte source, présente le même type d'argument, si ce n'est que l'incohérence de la pensée épicurienne sur ce point est plus fortement soulignée, et que le rejet de cette école y est plus palpable²⁹⁰. Philosophiquement, le rapport à l'épicurisme est donc ambigu : Sénèque met en avant un point commun, mais ce point commun est pertinent seulement parce que les épicuriens doivent se mettre en contradiction avec eux-mêmes pour le soutenir.

Un tel usage de la lettre finale d'Épicure reste cependant plutôt clément envers le Jardin. Nous savons, en effet, par une lettre de Cicéron adressée à l'épicurien M. Fabius Gallus (*Fam.* 15, 9, 2-3, fin 46), qu'il existait une autre tradition stoïcienne qui consistait à interpréter, de manière bien moins charitable, la dernière lettre d'Épicure comme un aveu des risques physiques d'une vie hédoniste : la maladie intestinale d'Épicure était alors perçue comme un résultat de son intempérance en matière de table, sa rétention urinaire comme la conséquence de ses excès sexuels²⁹¹. Sénèque ne propose pas une telle interprétation, même si, étant donné son intérêt pour la diététique et les liens entre hédonisme et débauche alimentaire, il devait certainement la connaître, ou être capable de la réinventer.

289 *Animus constat sibi et placidus est: quid accedere ad hanc tranquillitatem potest? [...] Si qua extra blandimenta contingunt, non augent summum bonum, sed, ut ita dicam, condiunt et oblectant* (*Ep.* 66, 46), cp. Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἐνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται (*Sentence Capitale* 18). v. SETAIOLI (1988 : 233-240).

290 L'épicurisme est décrit comme *officina uoluptatis* (*Ep.* 92, 25).

291 AUBERT-BAILLOT (2021 : 241-245).

Le statut de ces deux citations est de plus bien différent de celui des citations que nous avons rencontrées en *Ep.* 2-29. Il ne s'agit plus d'une sentence à méditer, mais d'une preuve, d'où Sénèque veut tirer une conclusion précise, à savoir la compatibilité, chez Épicure, entre un bien au sens plein et la souffrance physique.

La manière dont Sénèque insère sa traduction dans le texte reflète ce changement de statut. Dans la première citation (*Ep.* 66), le texte est rapporté au moyen d'une infinitive marquant le discours indirect, ce que Sénèque ne faisait pas dans les lettres des trois premiers livres. Si la seconde citation (*Ep.* 92) est rapportée au style direct, c'est seulement partiellement : la seconde partie est isolée dans une circonstancielle en *cum*, comme s'il s'agissait d'un élément de contexte obtenu par ailleurs et non pas de la même citation.

Mais cette différence de statut se marque aussi dans le détail de la traduction. Les différentes permutations auxquelles Sénèque se livrait pour rendre plus semblable à une sentence la note autobiographique d'Épicure (Usener 187 = Arrighetti 131, v. plus haut) ne sont pas employées ici ; les détails de la maladie d'Épicure sont conservés et rendus à l'aide du vocabulaire technique de la médecine dont Sénèque était familier. De même, l'expression qui décrit l'intensité de la douleur intestinale du philosophe hédoniste est rendue au moyen d'une expression grammaticalement proche (*ulteriore doloris accessionem non recipientia*), malgré le fait qu'un tel emploi du participe présent soit plus inhabituel en latin qu'en grec.

Mais c'est surtout l'opposition entre douleur et bonheur qui est mise en valeur par la traduction. Cicéron, qui interprétait cette opposition comme une contradiction flagrante, la soulignait en interrompant sa traduction pour insister sur le fait que, pour un hédoniste, bonheur et souffrance physique n'étaient pas compatibles. Sénèque recompose lui aussi la première phrase pour mettre en valeur cette opposition au moyen de l'adverbe *nihilominus* (là où Épicure disait seulement καὶ ἄμα, « et en même temps »). Dans la seconde traduction, la sortie du discours direct que nous avons déjà notée a aussi pour rôle d'insister, avec le *cum* adversatif, sur l'opposition entre les circonstances difficiles d'Épicure et son état mental. De manière encore plus marquée, l'ajout d'un superlatif dans la seconde traduction (*beatissimum* traduisant l'adjectif au degré simple μακαρίαν) nous indique cette interprétation de la part de Sénèque²⁹².

292 ANDRÉ (1970 : 475) note que l'ajout de ce superlatif « durcit le propos ». Le même phénomène se retrouve dans la traduction d'*Ep.* 66, avant le passage cité : *illam quam paulo ante dicebam malae uoletudinis et dolorum grauissimorum perpersionem, in qua Epicurus fuit illo summo ac fortunatissimo die suo.*

Ces deux dernières citations se caractérisent donc par une approche stylistique différente (une confession autobiographique plutôt qu'une sentence à méditer) ainsi qu'un but philosophique différent (la mise en valeur d'une certaine *diuisio* dans la philosophie d'Épicure). En termes d'effets, la traduction n'intègre pas les mots épicuriens au reste du texte de Sénèque aussi bien que les citations des premières lettres : il est clair que la philosophie épicurienne reste ici indépendante des raisonnements stoïciens, et que le rapprochement, ponctuel, vise seulement à étayer une thèse stoïcienne. Pourtant, on est loin de la polémique caractéristique du *De uita beata* : l'hédonisme épicurien, s'il est reconnu comme tel, n'est pas particulièrement attaqué. On peut estimer que ces traductions occupent une place intermédiaire entre la stratégie appropriative des *Ep.* 2-29 et la stratégie polémique, dépaysante du *De uita beata*. Ce phénomène est à nos yeux significatif car il nous indique que dépaysement et domestication, plutôt que des catégories imperméables, sont des pôles sur un continuum d'appropriation de la parole d'autrui susceptible de nombreuses nuances²⁹³. Il importe d'autant plus de le noter que l'on rencontrera au chapitre suivant, dans l'étude des traductions sénéquiennes du lexique métaphysique platonicien (*Ep.* 58 et 65), un ensemble de stratégies plus divers qui nous montrera qu'il est possible de passer, dans le même texte, d'un dépaysement maximal à une romanisation efficace du même texte source.

4 CONCLUSION

La variété des contextes et des différents types de traduction dont nous avons pu tracer la carte dans les œuvres conservées de Sénèque montre, selon nous, qu'une traductologie qui se contenterait de poser la question du rapport, plus ou moins fidèle, au texte-source, serait condamnée à être très limitée et, finalement, insatisfaisante. Pour comprendre une citation traduite comme un acte de création littéraire, il est important de s'interroger d'abord sur le contexte de cette citation. Ce contexte, qu'il soit compris au sens restreint (contexte immédiat, méthode de citation) ou au sens large (les 33

293 Un phénomène semblable, dans la mesure où il concerne des citations plus ou moins bien intégrées dans le discours, mais dans un cadre majoritairement intralinguistique, est développé dans AUTHIER-REVUZ (1995 : 109-136). L'autrice y explique, dans son analyse des boucles réflexives, qu'une parole extérieure peut être intégrée à un discours de manière tout à fait explicite (auquel cas les possibilités d'opacification du terme « cité » seront maximales) ou de manière plus discrète et laissée à l'interprétation du lecteur (auquel cas la transparence du terme à la chose jouera plus facilement).

premières lettres) contient en effet des indices sur le projet de traduction. Dans le cas des citations d'Épicure, nous avons cru pouvoir identifier, notamment à travers la figure d'Aufidius Bassus, une volonté de présenter une version romanisée de l'épicurisme.

L'analyse des traductions elles-mêmes est ensuite venue confirmer ce projet. Pour cela, nous avons dû étudier non seulement les choix linguistiques de Sénèque (réduction de la diversité lexicale, utilisation du présent, simplification syntaxique, *etc.*) mais aussi nous interroger sur les effets que ces choix produisaient (domestication, accentuation du caractère sentencieux des citations) ainsi que sur le rapport intertextuel qu'ils établissaient entre Sénèque et son prédécesseur Épicure.

C'est seulement après une telle analyse que l'on peut proposer une synthèse. Dans le cas des citations épicuriennes traduites par Sénèque dans les *Ep.* 2-29, la synthèse est faite au moyen de la notion d'appropriation philosophique. Celle-ci présente plusieurs avantages pour une analyse de ces traductions. D'une part, elle représente une alternative plus satisfaisante à la notion d'éclectisme – plus satisfaisante au sens où elle prend mieux en compte les phénomènes de traduction. D'autre part, elle permet de mieux contraster les différents types de traduction, que ce soit au sein de la même œuvre ou dans les différentes œuvres. Ainsi, nous avons pu voir que si Cicéron et Sénèque étaient tous les deux familiers d'une tradition de polémique anti-hédoniste, et l'utilisaient tous les deux contre Épicure, l'originalité de Sénèque consistait à ne pas se limiter à cette seule approche, mais à en développer, plus tard dans sa carrière, une seconde, appropriative. Appropriation et polémique doivent être contrastées lorsque l'on compare les traductions de Sénèque et de Cicéron, mais aussi les différents contextes à l'intérieur du corpus sénéquien.

CHAPITRE 4. PLATON CONTRE LE LATIN

Les lettres 58 et 65 sont exceptionnelles à plus d'un titre. À l'échelle du corpus sénèque, elles représentent les seuls textes où l'on voit Sénèque s'intéresser, de manière explicite, aux aspects les plus caractéristiques de la philosophie platonicienne. Replacées dans le cadre général de la philosophie du Haut-Empire, ces deux lettres sont donc parmi les rares traces conservées d'une réplique stoïcienne à la réapparition, vers le premier siècle après J.-C., d'un platonisme dogmatique²⁹⁴. Pour cette raison, *Ep.* 58 et 65 sont aussi, au même titre que les citations d'Épicure étudiées plus haut, des témoins privilégiés quand il s'agit d'étudier la manière dont Sénèque traite ses sources grecques non-stoïciennes. Enfin, il faut noter que Sénèque a fait le choix de traiter simultanément de la philosophie platonicienne *et* du problème de la traduction, auquel est consacré la longue introduction de la première lettre (*Ep.* 58, 1-7) – le passage du corpus où notre philosophe aborde le plus directement les problèmes posés par son projet général d'écrire de la philosophie en latin. Ce choix, comme nous essaierons de le montrer, est en soi significatif, et il laisse à penser qu'une étude des méthodes de traduction dans ces deux lettres peut éclairer non seulement la question de la traduction sénèque en général, mais aussi la nature de son rapport à Platon.

La question de ce rapport à Platon, ou au médio-platonisme contemporain, a été abondamment étudiée, et a donné lieu à des questionnements divers et à des réponses encore plus variées.

Du point de vue de la traditionnelle question des sources, les opinions sont partagées. À peu près tous les noms de médio-platoniciens qui nous sont connus ont été proposés comme source d'un aspect ou d'un autre de ces deux lettres²⁹⁵, suggérant que Sénèque se serait appuyé sur des sources contemporaines pour développer sa critique du platonisme. Dans ce cas, *Ep.* 58 et 65 pourraient nous en apprendre beaucoup sur les interprétations de Platon ayant cours à l'époque de la rédaction des *Ep.*, mais bien peu sur la lecture que Sénèque faisait des dialogues de Platon eux-mêmes. Il n'aurait eu

294 Comme le note SEDLEY (2005). Pour lire les lettres dans le contexte des sources médio-platoniciennes conservées, v. BOYS-STONES (2017). Pour un bon résumé de la doctrine platonicienne présente dans les lettres, FERRARI (2005).

295 DONINI (2011) y voit l'influence d'Antiochus d'Ascalon, reprenant l'hypothèse de THEILER (1930) ; BICKEL (1960) soutient une origine posidonienne. L'hypothèse la plus populaire est que le gros de l'interprétation du platonisme trouvée en *Ep.* 58 proviendrait d'un commentaire médio-platonicien au *Timée* expliquant en particulier la distinction entre être et devenir en 27d5-28a4. Ce commentaire aurait été écrit par Eudore selon WHITTAKER (1969 et 1975), par Eudore ou Alkinoos selon ISNARDI PARENTE (1995) ; par un commentateur inconnu selon SETAIOLI (1988 : 126-140).

accès à la doctrine de ce dernier que filtrée par les commentaires médio-platoniciens²⁹⁶. Bien que cette position ait été longtemps dominante, plus récemment B. Inwood a soutenu que la connaissance de la doctrine platonicienne telle qu'elle est présentée dans *Ep.* 65 peut être comprise à partir des seules sources suggérées par Sénèque lui-même : à savoir les conversations avec des amis platoniciens, mis en scène dans les deux lettres, la lecture directe du *Timée* (cité en *Ep.* 65, 10) et celle du *Phédon*, auquel *Ep.* 65 semble fréquemment renvoyer²⁹⁷.

Du point de vue de la question, plus importante pour nous, du rapport de Sénèque au platonisme, les désaccords sont tout aussi nombreux. Certains ont vu dans ces deux lettres la preuve non seulement d'un vif intérêt de Sénèque pour la métaphysique platonicienne, mais aussi d'une inflexion plus générale de son stoïcisme vers un dualisme inspiré du platonisme²⁹⁸. Un commentateur est même allé jusqu'à interpréter l'échelle des degrés de l'être d'*Ep.* 58 comme l'armature du progrès philosophique selon Sénèque²⁹⁹. Pour autant, il est aussi possible de voir ces lettres comme des textes polémiques à l'égard des théories platoniciennes³⁰⁰, voire de la manière de philosopher platonicienne. Boys-Stones suggère ainsi que les deux lettres ont pour but de montrer à Lucilius les confusions auxquelles pouvait mener une dialectique qui accordait trop d'importance à des distinctions verbales. La référence à Platon dans ces deux lettres serait alors à comprendre comme une stratégie pédagogique visant à éloigner Lucilius des dialecticiens pour lesquels il commençait à manifester de l'intérêt, plutôt que comme une marque d'intérêt philosophique sérieux, et encore moins d'éclectisme, de la part de Sénèque.

Cette étude n'a pas pour but de résoudre ni la question des sources ni celle de l'existence douteuse d'un « platonisme sénéquien »³⁰¹. Je ne lirai pas non plus *Ep.* 58 et 65 comme des répliques stoïciennes à la réapparition, contemporaine de Sénèque, d'un platonisme dogmatique appuyé sur une théorie des Formes³⁰². Mon premier but dans ce chapitre sera d'expliquer pourquoi Sénèque a choisi d'aborder Platon à travers des réflexions sur la

296 Par exemple, NATALI (1992) estime que la distinction entre *ιδέα* et *εἶδος* est caractéristique de l'interprétation médioplatonicienne de Platon, mais SCARPAT (1965) la fait remonter à *Timée* 48e.

297 INWOOD (2007). Pour une liste plus détaillée des parallèles entre *Ep.* 65 et le *Phédon*, v. BOYS-STONES (2013 : 145-6).

298 Par exemple DONINI (1982).

299 DI PAOLA (2016).

300 INWOOD (2010 : *ad loc.*).

301 Comme le note WILDBERGER (2010), en l'absence d'une étude complète des renvois, explicites ou non, à Platon, dans l'œuvre de Sénèque, la question n'est pas vraiment tranchable. En attendant, la position la plus convaincante est REYDAMS-SCHILS (2010), qui soutient que les références apparemment dualistes de Sénèque, dans ces deux lettres et dans d'autres passages, peuvent en réalité être comprises sans recours à une influence platonicienne, dans le cadre du stoïcisme. BENISTON (2017) rejette de manière similaire l'explication par l'éclectisme dans le cas du langage platonicien de *QNat*. En ce qui concerne les références nominales à Platon, on consultera TIELEMAN (2007).

302 Pour cette approche, v. SEDLEY (2005) et plus généralement ENGBERG-PEDERSON (2017a).

nature de la traduction philosophique et l'histoire de la langue latine – réflexions qui ouvrent *Ep.* 58 sous la forme d'une « préface » en occupant les sept premiers paragraphes. En effet, les commentateurs de Sénèque se sont souvent concentrés sur le contenu « doctrinal » de ces deux lettres, sans étudier son rapport avec les réflexions traductologiques qui les précèdent ; ou, au contraire, ont commenté ces réflexions traductologiques sans expliquer que Sénèque les ait développées à l'occasion d'une lettre prenant Platon comme sujet³⁰³. À rebours, il me semble important de proposer une interprétation globale de ces deux lettres qui rende justice à la fois au contenu philosophique et à l'intérêt exceptionnel qu'elles manifestent à l'égard de la traduction philosophique.

Je soutiendrai que les réflexions traductologiques de Sénèque lui permettent de développer une critique à la fois philosophique et stylistique de Platon. Cette critique est analogue à celle d'Épicure (*Ep.* 33), ainsi qu'à celle de Zénon (*Ep.* 82-83), dans la mesure où, à chaque fois, c'est à la fois les positions philosophiques, les styles philosophiques et, en dernière instance, la grécité de ces auteurs qui sont attaqués. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le philosophe romain critique tour à tour, au fil des *Ep.*, trois fondateurs d'écoles de pensée hellénistiques.

Je montrerai que c'est en dramatisant les difficultés de la traduction du vocabulaire platonicien (pour, finalement, remettre en cause son utilité) que Sénèque opère cette critique. En d'autres termes, la traduction est l'*outil stylistique* de la polémique anti-platonicienne. En effet, on peut voir un parallèle entre la critique philosophique des causes platoniciennes, qui consiste à accuser Platon d'un excès de causes (la fameuse *turba causarum*), et l'obstacle principal à la traduction de ce dernier, le manque de mot (l'encore plus fameuse *uerborum paupertas*). Si Sénèque ne lie pas explicitement les deux, il semble cependant naturel de suggérer qu'il attend du lecteur qu'il les mette en relation. Pour le dire plus simplement, une fois que Sénèque a montré, à la fin de son raisonnement (*Ep.* 65, 11-14), que les termes platoniciens difficiles à traduire (ἰδέα et εἶδος) n'ont aucune valeur explicative, le lecteur peut revenir au déficit lexical du latin (*Ep.* 58, 1-7) et s'en estimer, somme toute, satisfait. Si Platon souffre d'un excès de causes, et qu'en conséquence son grec souffre d'un excès de mots, alors la pauvreté de la langue latine est, peut-être, une vertu. La conséquence suggérée par Sénèque est que c'est à travers la traduction que le philosophe (romain) peut mettre au jour l'excès, le superflu, à la fois du grec et de la théorie platonicienne. Le latin peut bien manquer de mots : on apprend avant longtemps que ces mots sont superflus.

303 À ma connaissance, le seul article faisant le lien entre les deux est BOYS-STONES (2013), et il deviendra rapidement évident à la lecture que ce chapitre lui doit beaucoup. v. aussi GUNDERSON (2015).

Pour défendre cette interprétation, je commencerai par étudier dans le détail la manière dont Sénèque traduit les deux termes qui lui posent le plus de problèmes, ἰδέα et εἶδος. Ces deux instances de traduction sont parmi les plus longues du corpus, et elles ont pourtant été sous-étudiées³⁰⁴. Elles peuvent cependant nous livrer des informations importantes sur la manière dont un philosophe romain pouvait latiniser des termes rétifs à la traduction (bien que, comme dit plus haut, la situation soit plus complexe, dans la mesure où c'est le choix même de latiniser ces termes qui pose problème). Confronté à deux termes (ἰδέα et εἶδος) qui sont, de son propre aveu, propre non seulement au grec mais au grec de Platon (et Aristote) et donc difficiles à exprimer en latin, Sénèque développe une variété de procédés (translittération, analogie, périphrases) qui lui permettront d'aboutir à une latinisation de ce lexique métaphysique³⁰⁵. Nous verrons surtout que les méthodes employées dans ces deux lettres sont bien différentes de celles que nous avons déjà étudiées, à propos d'Épicure notamment. C'est, dans la cas de la traduction de Platon, une attitude *dépaysante* qui domine.

Dans un second temps, je me pencherai sur la « préface » (*Ep.* 58, 1-7), qui développe des réflexions d'ordre plus général sur la traduction. J'en détaillerai les problèmes d'interprétation, avant de finalement montrer comment, rapprochée comme Sénèque nous encourage à le faire de la critique de Platon, elle permet de développer une critique stylistique de Platon. Dans l'ensemble, ce raisonnement confirmera la difficulté de soutenir une lecture éclectique des passages où Sénèque traduit ses prédécesseurs grecs.

1 D'ΙΔΕΑ À *EXEMPLAR*, D'ΕΙΔΟΣ À *FORMA* : UN PARCOURS DE TRADUCTION

Je commencerai ce chapitre, comme les précédents, par une description des *procédés* de traduction mis en place dans les *Ep.* 58 et 65 pour rendre les termes du lexique philosophique platonicien (et à moindre mesure aristotélien) ἰδέα et εἶδος. Le premier point remarquable est que ces procédés évoluent au fil des deux lettres. On ne trouve, au sein de ces quelques pages, pas d'unité dans les procédés de traduction employés, mais une progression réglée qui suit, selon moi, quatre étapes : commençant avec (1) les termes non-traduits, mais seulement translittérés, et intégrés dans des

304 Les quelques articles qui se sont penchés sur le travail de latinisation du lexique platonicien dans ces deux lettres se sont empressés d'établir des comparaisons avec les autres traductions de ce même lexique que l'on trouve chez Cicéron et Apulée (ainsi AUVRAY-ASSAYAS (1999) et FLETCHER (2015)). Une telle approche est compréhensible, étant donné que de telles comparaisons sont rarement possibles dans l'état de nos sources, et elles sont certainement heuristiques. Telles qu'elles ont été pratiquées jusqu'ici, cependant, elles ont tendance à obscurcir le raisonnement traductologique propre à chaque auteur plutôt qu'à l'expliquer.

305 L'incertitude qui plane sur les sources qu'utilisait Sénèque nous prive certainement d'informations pertinentes sur ses stratégies de traduction, mais cette incertitude n'est pas rédhibitoire. En effet, Sénèque nous indique lui-même les termes qu'il est en train de traduire, et surtout, comme je le soutiendrai, nous donne des informations précises sur le parcours intellectuel qui lui permet d'arriver à ses traductions finales.

citations les associant au grec de Platon, se poursuivant avec (2) le développement d'une analogie ayant pour but d'expliquer leur fonction et (3) de traductions par périphrases, donnant lieu à de premières propositions de traduction, avant de s'achever sur (4) une dernière étape terminologique, où les mots *exemplar* et *forma* peuvent fonctionner comme traduction d'ἰδέα et εἶδος respectivement, de manière indépendante de l'analogie qui leur a donné naissance. Ce parcours est interrompu, en *Ep.* 58, après la troisième étape, et est achevé (quoique de manière encore limitée) seulement en *Ep.* 65. Nous pouvons ainsi décrire un processus intellectuel par lequel Sénèque aboutit à des traductions de termes apparemment rétifs à la latinisation. Nous verrons également que ces traductions sont intégrées à une réflexion sur l'interprétation du sens de ces termes chez Platon, qui se fait avant tout au moyen d'une analogie artistique. Dans ces deux lettres, comme dans d'autres passages du corpus³⁰⁶, la traduction n'est pas séparable de la réflexion philosophique ; au contraire, elle fonctionne comme commentaire et interprétation.

Je propose, avant de détailler les différentes phases de ce processus, une version du texte d'*Ep.* 58, 18-21 dont la mise en page mettra en valeur les étapes de (1) translittération, (2) analogie et (3) périphrases, qui se manifestent successivement, d'abord pour ἰδέα puis pour εἶδος. Les lettres minuscules entre parenthèses désignent les notes de traducteur (en italique) dont nous soulignerons par la suite l'importance³⁰⁷.

Tertium genus est eorum quae proprie sunt; innumerabilia haec sunt, sed extra nostrum posita conspectum. Quae sint interrogas?

(1) *Propria Platonis supellex est : “ἰδέας” uocat (a), ex quibus omnia quaecumque uidemus fiunt et ad quas cuncta formantur. Hae immortales, inmutabiles, inuiolabiles sunt. Quid sit idea, id est quid Platoni esse uideatur (b), audi : “idea est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum”.*

(2) *Adiciam definitioni interpretationem, quo tibi res apertior fiat. Volo imaginem tuam facere. Exemplar picturae te habeo, ex quo capit aliquem habitum mens nostra quem operi suo inponat ; ita illa quae me docet et instruit facies, a qua petitur imitatio, idea est.*

³⁰⁶ Notamment *Ep.* 9, 2-4, commentée plus haut.

³⁰⁷ Le texte est celui de Reynolds, mais les choix quant à la translittération ou non du grec ont été faits en suivant les hypothèses de VOTTERO (1974).

(3) *Talia ergo exemplaria infinita habet rerum natura, hominum, piscium, arborum, ad quae quodcumque fieri ab illa debet exprimitur.*

(1) *Quartum locum habebit ἴδος. Quid sit hoc idos adtendas oportet, et Platoni inpuces, non mihi, hanc rerum difficultatem (c) ; nulla est autem sine difficultate subtilitas.*

(2) *Paulo ante pictoris imagine utebar. Ille cum reddere Vergilium coloribus uellet, ipsum intuebatur. Idea erat Vergilii facies, futuri operis exemplar ; ex hac quod artifex trahit et operi suo inposuit idos est.*

(3) *Quid intersit quaeris? Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi inposita ; alteram artifex imitatur, alteram facit. Habet aliquam faciem statua : haec est idos. Habet aliquam faciem exemplar ipsum quod intuens opifex statuam figurauit : haec idea est. Etiamnunc si aliam desideras distinctionem, idos in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus.*

« Le troisième genre contient les objets qui sont au sens propre : ceux-ci sont innombrables, mais situés au-delà de notre regard. Que sont-ils, tu demandes ?

(1) *Le mobilier propre de Platon : il les appelle idéa (a) : à partir d'elles est créé tout ce que nous voyons, et sur leur modèle toute chose est formée. Elles sont immortelles, inaltérables, incorruptibles. Ce qu'est une idéa, c'est-à-dire ce que Platon pense qu'elle est (b), écoute : "l'idéa est le modèle éternel de ce qui est créé par la nature".*

(2) J'ajouterai à cette définition une explication, qui clarifiera le sujet à tes yeux. Je veux faire un portrait de toi. Comme modèle de la peinture, je t'ai, toi, d'où notre esprit tire une certaine allure qu'il applique à son œuvre. Ainsi, ce visage qui m'enseigne et m'instruit, que je cherche à imiter, c'est l'idéa.

(3) La nature de l'univers contient un nombre infini de tels modèles : des humains, des poissons, des arbres, et par leur imitation tout ce qui doit être créé par la nature est formé.

(1) En quatrième lieu se trouve l'*idos*. Il convient que tu prêtés attention à ce qu'est cet *idos*, et que tu imputes à Platon, plutôt qu'à moi, la difficulté du sujet (c) : aucun raffinement théorique, en effet, n'est obtenu sans difficulté.

(2) J'utilisais juste auparavant l'image du peintre. Celui-ci, quand il veut rendre Virgile au moyen de pigments, l'observe directement. L'*idée*, c'était le visage de Virgile, modèle de l'œuvre à venir ; ce que l'artiste extrait de ce visage et applique à son œuvre, c'est l'*idos*.

(3) Quelle différence, tu demandes ? La première est le modèle, la seconde la forme prise sur le modèle et appliquée à l'œuvre. La première est imitée par l'artiste, la seconde produite. La statue a un visage : c'est l'*idos*. Le modèle lui-même a aussi un visage, que l'artiste a observé pour donner forme à sa statue : c'est l'*idée*. Ou encore, si tu souhaites une autre distinction : l'*idos* est dans l'œuvre, l'*idée* en dehors de l'œuvre ; et non seulement en-dehors de l'œuvre, mais antérieure à elle. »

On aura remarqué que les étapes que nous avons mentionnées emmènent le lecteur d'un dépaysement maximal, où les mots grecs ne sont pas traduits et sont étroitement associés à un philosophe étranger, à une domestication plus prononcée, où les traductions sénéquiennes sont susceptibles d'intégrer le lexique philosophique latin. La description de ce parcours en quatre étapes nous permettra donc aussi d'esquisser une première analyse des *effets* produits par ces traductions.

1.1 Translittération³⁰⁸

La manière dont Sénèque aborde la théorie platonicienne de l'être n'est pas neutre. Long a noté l'ironie qui courait dans l'ensemble de la présentation des degrés de l'être, comme lorsque Sénèque qualifie l'*idée* de « mobilier propre à Platon » ou lorsqu'il attribue à ce dernier la difficulté du sujet³⁰⁹. La notion d'ironie suppose d'encourager une distance entre le lecteur et la théorie rapportée ; or on remarque en effet que

308 Les mots *ιδέα* et *εἶδος* n'apparaissent jamais en caractères grecs dans l'œuvre de Sénèque telle que publiée par Reynolds ; cependant il est toujours possible que la translittération en caractères latins soient due aux scribes et non à Sénèque. v. encadré 2.

309 LONG (2017 : 219).

plusieurs traits de style présents dans les deux lettres permettent une distanciation d'avec le « contenu platonicien ».

La citation. Les paragraphes 16-22 de la cinquante-huitième lettre, qui résument la doctrine des six sens de l'être, s'ouvrent sur le nom de Platon. Celui-ci reviendra périodiquement au cours de ces paragraphes, Sénèque prenant soin de rappeler constamment l'origine platonicienne (et grecque) des concepts qu'il manie. Lorsque ce dernier prend la parole en son nom propre, c'est pour proposer une explication de ces notions (*adiciam definitioni interpretationem*, §19) ou se défausser sur Platon de la difficulté du sujet (*Platoni inputes, non mihi, hanc rerum difficultates*, §20). L'apparition des mots *ιδέα* et *εἶδος* dans la lettre se fait donc dans un contexte hautement citationnel, où Sénèque ne semble pas à un seul moment reprendre à son compte les notions abordées.

En vérité, le montage citationnel d'*Ep.* 58 est encore plus étagé que cela. Entre Platon et le résumé que Sénèque en fait s'interpose un des *amici* venus rendre visite à Sénèque pour partager avec lui un *sermo* philosophique (*Ep.* 58, 1), et qui est à l'origine de ce résumé de la doctrine platonicienne, bien que son rôle soit seulement mentionnée au § 8³¹⁰. Platon est donc séparé du lecteur non seulement par la présentation sénèque, mais par un autre intermédiaire, dont la personnalité n'est en rien détaillée. Il est possible, comme l'a suggéré Berno, que cet aspect du texte vise à rappeler, de manière discrète, le genre du dialogue platonicien³¹¹ ; son effet est cependant d'ajouter une nouvelle couche d'ironie et de distance critique à la présentation de l'ontologie platonicienne.

La translittération. Dans *Ep.* 58, cette distance critique s'accroît lorsque l'on en vient aux troisième et quatrième niveaux de l'être, les plus caractéristiques de la philosophie platonicienne. Ceux-ci sont décrits sous les termes d'*ιδέα* et *εἶδος* respectivement, et le plus notable à ce stade est le refus de traduction auquel se livre Sénèque. D'ordinaire, lorsque notre auteur cite un terme grec, il le traduit immédiatement (comme en *Ep.* 9, 2-4) ou bien il justifie de leur emploi en latin en arguant que ceux-ci ont reçu le « droit de cité » et peuvent donc être utilisés directement en latin (*Ep.* 120, 4). Lorsque le terme n'a tout simplement pas d'équivalent en latin, comme c'est le cas de certains vents identifiés par les savants grecs (*QNat.* 5, 16-17),

310 *Ep.* 58, 8 : *Sex modis hoc a Platone dici amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat.*

BICKEL (1960) avait suggéré qu'*amicus* soit lu comme un nom propre, mais la proposition n'a pas été retenue par les éditeurs, ou les commentateurs.

311 BERNO (2018) a montré que l'existence d'un cadre dialogique est caractéristique du groupe formé par les *Ep.* 57-66, et interprète ce trait stylistique comme une émulation discrète du dialogue platonicien.

l'asymétrie lexicale est explicitement notée. Dans cette lettre, pourtant, la traduction n'est pas immédiatement proposée, et le lecteur devra attendre que les deux concepts soient définis et illustrés avant qu'une traduction en soit faite. En *Ep.* 65, la situation est différente, dans la mesure où le lecteur a déjà rencontré les traductions sénéquiennes *forma* et *exemplar* ; pourtant, là aussi, les termes grecs sont rappelés, ainsi que leur origine platonicienne³¹². Cet emploi persistant de la translittération suggère que la distance critique encouragée chez le lecteur ne tient pas seulement au contenu métaphysique de la doctrine, mais aussi à sa *grécity*. À travers son refus initial de traduire, Sénèque semble marquer son souci de ramener constamment ces idées à leur origine platonicienne, au double sens de « non romaine » et « non stoïcienne ».

Les notes de traducteur. Les commentaires que le philosophe romain insère dans sa présentation accentue cet aspect, dans la mesure où ils portent plus sur les termes que sur le contenu. La phrase notée (a) plus haut est caractéristique : à une question sur la nature d'un objet ontologique, Sénèque répond par un énoncé métalangagier, qui explique que le terme est issu du grec, et plus précisément du grec de Platon. Le mot *idéa* fait partie de son « mobilier personnel », une expression à nuance péjorative qui désigne ici un terme technique platonicien³¹³. L'emploi de cette note de traducteur³¹⁴ concourt, comme nous avons eu l'occasion de le détailler, à *opacifier* l'emploi du terme, c'est-à-dire à attirer l'attention sur le terme et à ainsi « troubler » le rapport habituel entre le mot et sa référence. L'effet, à ce stade, est de rappeler que la définition donnée par Sénèque ressort plus du commentaire du texte de Platon que de l'analyse du sens de l'être en soi. Même phénomène dans la phrase que nous avons notée (b), qui appartient également à la catégorie des « gloses opacifiantes » : elle suggère, discrètement, qu'il n'y a pas de différence entre le sens du mot et le sens du mot chez Platon. La phrase (c), si elle ne présente pas de terme en autonymie, concourt à produire cet effet général, en établissant une distance entre Sénèque et les concepts platoniciens. Une manière d'interpréter cela, qui pourrait sembler excessive à ce stade de l'analyse mais qui sera, en dernière instance, défendue, consisterait à dire que les concepts d'*idéa* et *εἶδος* ne

312 À deux reprises en *Ep.* 65, 7.

313 Le terme *supellex* désigne le mobilier d'une maison, ou l'ensemble des outils et objets nécessaires à une certaine occupation. L'OLD réserve cependant un troisième sens pour les emplois métaphoriques, surtout dans le domaine rhétorique, où le terme est toujours utilisé de façon péjorative pour désigner l'excès d'une qualité superflue (on apprend par exemple chez Sénèque le père que Porcius Latro qualifiait les *sententiae* trop banales de *supellex* (*Con.* 1 *pr.* 23) ; surtout, on trouve ce mot, qualifié par *superuacuus*, en *Ep.* 88, 36 : *Tantum itaque ex illis retineamus quantum necessarium est. An tu existimas reprendendum qui superuacua usibus comparat et pretiosarum rerum pompam in domo explicat, non putas eum qui occupatus est in superuacua litterarum supellectile ?*)

314 NICOLAS (2009).

peuvent pas être décrits sans opacifier le rapport à la référence parce qu'ils n'ont pas de référence. Ils ne sont, en dernière analyse, que des fantasmes platoniciens, sans substrat dans la réalité.

La première étape du traitement des notions platoniciennes d'ἰδέα et d'εἶδος se caractérise donc par l'usage combiné d'un montage citationnel à deux niveaux, du refus de traduire que montrent les termes grecs translittérés en autonymie³¹⁵, et de notes de traductions. Ces divers procédés permettent à Sénèque de rappeler constamment au lecteur que les termes employés appartiennent à une langue qui n'est pas le latin, à une philosophie qui n'est pas le stoïcisme, et à un genre philosophique qui n'est pas le registre coutumier des *Ep*³¹⁶. Cette manière de présenter une notion philosophique est inhabituelle chez Sénèque, en ce qu'elle détourne constamment l'attention des choses vers les mots, contrairement à ce que revendique le philosophe par ailleurs. Anticipant quelque peu, il semble raisonnable de décrire l'*effet* produit par ces procédés de traduction comme *dépaysant*. Mais le plus important, pour l'instant, est que Sénèque n'en reste pas là, mais développe rapidement d'autres procédés de traduction.

**Encadré 2. Graphie grecque ou latine :
le problème de la translittération des mots grecs**

J'ai fréquemment attiré l'attention sur les passages au cours desquels Sénèque utilise des mots grecs, comme *Ep.* 9, 2, *Tranq.* 3, 2, *Ep.* 111, 1, *Ep.* 58 et 65 *passim*, *Ep.* 82, 10 ou 87, 39-40. Il faut préciser que notre auteur se trouvait alors face au choix d'utiliser, pour le mot grec, une graphie grecque, ou une version translittérée. Si la mention d'un mot grec, comme nous l'avons dit, est souvent le signal d'une stratégie traductive dépaysante, il est évident que cette dernière pouvait être accentuée par l'usage de l'alphabet grec, ou adoucie par la translittération. Le choix de graphie est pertinent pour notre étude. Peltari (2011) a ainsi raison de noter que « the script in which a word is written necessarily affects the way in which that word works within its context ». O'Sullivan (2018), dans une étude portant sur l'*alphabet-*

315 L'appendice 1 permettra de confirmer que les *Ep.* 58 et 65 sont celles où les notes de traduction sont de loin les plus fréquentes.

316 Le même phénomène se retrouve dans l'*Ep.* 65, où l'on trouve deux exemples de ce qu'Authier-Revuz appellerait une glose opacifiante (bilingue) : (*Ep.* 65, 7 : *Plato adicit exemplar, quam ipse uocat idean [...] plenus his figuris est quas Plato ideas appellat...*).

switching chez Cicéron, soutient que ce dernier pouvait utiliser l'alphabet grec comme un outil stylistique – choisissant une graphie en fonction de ses objectifs rhétoriques. Il y explique par exemple que le mot *ironia*, qui apparaît translittéré dans certains traités rhétoriques (*Brut.* 292, 293, 296, en 55 av. J.-C.), est plus tard écrit en caractère grec dans les traités philosophiques (*Luc.* 15, en 45 av. J.-C.), suggérant ainsi un désir de Cicéron de mettre en valeur la technicité du terme et, en retour, son propre travail de latinisation.

L'analyse stylistique de la graphie d'un terme est évidemment compliquée par le fait que celle-ci est un élément particulièrement instable dans la transmission manuscrite. Il était fréquent que les scribes médiévaux, peu familiers du grec, translittèrent un terme en alphabet grec (souvent de manière erronée) : ainsi on trouve plusieurs graphies latines du mot *ἀπάθεια* en *Ep.* 9, 2. Quoique cela soit moins fréquent, le phénomène inverse existe, au cours duquel un scribe essaie de rétablir le grec d'un mot translittéré dans son manuscrit. Nous savons en effet que, si les connaisseurs du grec étaient rares à l'époque carolingienne (de laquelle datent les plus anciens manuscrits), ils existaient (v. Contreni (1978 : 69-72 et 120-121) pour le cas de Martin de Laon) et les scribes moins éduqués pouvaient avoir recours à des dictionnaires ou des tables de conversion alphabétiques (Dionisotti (1988) ; Berschin (1988)). On ne peut donc pas non plus partir du principe qu'un terme en grec dans les manuscrits l'était nécessairement dans l'archétype.

Pour progresser malgré tout sur cette question, deux méthodes sont disponibles.

La première consiste, à partir d'un examen détaillé des manuscrits, et des erreurs de transcription que l'on peut y repérer, de rétablir la graphie vraie partout où cela est possible. Par exemple, l'apparat critique de l'édition de Reynolds indique que le mot *ἐγκυκλίους* (*Ep.* 88, 23) a été déformé par des confusions entre l'épsilon initial et un sigma lunaire erroné, ou entre le lambda et un alpha erroné ; ces erreurs se sont probablement produites sur la base d'un script grec onciale, suggérant ainsi que le grec était bien dans le texte original. Dans la mesure cependant où les apparats critiques sont en général avares d'informations sur les graphies grecque ou latine dans les différents manuscrits, une telle approche n'est pas possible dans le cadre de ce travail (Holtz (2007) pour un exemple de cette approche appliquée à la terminologie grammaticale).

La seconde consiste à s'appuyer sur le texte de manière à retrouver la logique de l'auteur dans l'usage des graphies grecques et latines. Vottero (1974), reprenant une hypothèse de Bickel (1905), suggère ainsi que les emplois de termes grecs en autonymie (du type *Graeci εὐθυμίαν uocant* ou *exprimere ἀπάθειαν uno uerbo...*) étaient susceptibles d'entraîner l'emploi de la graphie originale : il s'agit de citations. Au contraire, l'emploi d'un mot en tant qu'emprunt était plus probablement en graphie latine, la translittération marquant ainsi le « droit de citoyenneté » accordé au mot. Si cette hypothèse se vérifie, alors elle relève un

certain intérêt pour l'étude du vocabulaire platonicien des *Ep.* 58 et 65. Selon Vottero, en effet, les termes *ιδέα* et *εἶδος* apparaissent d'abord en caractères grecs (*Ep.* 58, 18 : *ιδέας uocat*) et sont dans un second temps seulement translittérés : *quid sit idea*... La translittération viendrait alors amorcer le processus progressif de latinisation de ces termes, et s'inscrirait de manière cohérente dans la séquence que nous avons décrite.

1.2 Analogie

Si l'*ιδέα* et l'*εἶδος* sont présentés dès l'abord comme des notions étranges, il faut reconnaître que Sénèque se donne la peine d'en clarifier le sens pour ses lecteurs. La bonne compréhension de la nature de ces deux degrés de l'être est assurée, dans un premier temps, non par la traduction mais par une explication qui sera, en fait, une analogie. La nature des troisième et quatrième sens de l'être, ainsi que des causes de l'univers, est illustrée au moyen d'une comparaison avec l'œuvre d'art (portrait peint ou sculpté). Celle-ci est introduite d'abord pour expliquer le sens de l'*ιδέα*, puis de l'*εἶδος* en tant que degrés de l'être en *Ep.* 58, puis le sens de ces mêmes termes, entendus cette fois comme causes, en *Ep.* 65.

Dans les deux lettres, Sénèque annonce clairement son intention d'utiliser une analogie. La comparaison s'ouvre, en *Ep.* 58, 19, avec *Adiciam definitioni interpretationem, quo tibi res apertior fiat* (à propos de l'*ιδέα*), puis, au § 20, par *Paulo ante pictoris imagine utebar* (l'*εἶδος*) ; en *Ep.* 65, la comparaison est introduite à propos des causes aristotéliennes (*quid sit hoc aperiam, Ep.* 65, 5), et est rappelée plus clairement lorsque l'*ιδέα* platonicienne est ajoutée (*tamquam in statua (quia de hac loqui coepimus)... Ep.* 65, 8). Il faut remarquer, cependant, que le premier terme utilisé, *interpretatio*, n'est pas le mot latin le plus habituel pour désigner une analogie ou une comparaison (*similitudo*, ou *imago* que l'on retrouve juste après, sont plus courants) ; le terme désigne plutôt l'explication d'un texte difficile, telle que devaient la pratiquer les grammairiens de l'époque, et telle que Sénèque en mentionne la possibilité à propos de certaines sentences d'Épicure³¹⁷. Mais *interpretatio*, évidemment, peut aussi désigner la traduction, et dans un tel contexte le second sens du terme ne pouvait pas ne pas être présent à l'esprit du lecteur. Sénèque suggère ainsi que l'analogie artistique peut jouer le double rôle d'*explication* d'un concept difficile et de *traduction* de ce même concept.

³¹⁷ Par exemple *Ep.* 21, 8. Varron parle ainsi (*Ling.* 7, 2) d'une *interpretatio carminum Saliorum* écrite par Aelius. Il devait s'agir d'un commentaire de ce texte dont la langue, à l'époque de Varron, n'était plus compréhensible par les Romains (*ThLL* VII, 1, 2254, 73).

C'est bien, en effet, ce qui se passe dans la suite du texte : on verra que les comparants se révéleront aussi être les traductions.

Dans le cadre de cette analogie, le dieu-démiurge est comparé à un artiste qui, au moment de créer son œuvre (un objet naturel) aura recours à un modèle éternel (l'ἰδέα) d'où il tirera une forme qu'il imposera dans un second temps à la matière (elle sera alors l'εἶδος). En *Ep.* 65, cette forme de l'objet créé sera soigneusement distinguée de sa matière, ou encore du but qu'il doit servir. Le comparant de l'ἰδέα est ainsi l'*exemplar* (le « modèle » d'un artiste), tandis que le comparant de l'εἶδος est la *forma* (la forme que prend l'œuvre). L'analogie, en renvoyant au domaine palpable et bien connu de la création artistique, permet de mieux comprendre le rôle de ces deux concepts ; elle permet surtout de clairement les distinguer l'un par rapport à l'autre. L'*exemplar* est extérieur ou intérieur à l'artiste, la *forma* lui est extérieure ; dans la séquence créative, l'*exemplar* vient avant, la *forma* après. Ce souci de distinguer les deux termes (parfois glosés en français comme « forme transcendante » et « forme immanente ») ne se retrouve pas associé chez Platon aux termes ἰδέα et εἶδος, et relève peut-être plutôt d'une formalisation des commentateurs de l'époque de Sénèque. On a en particulier vu dans la distinction entre ἰδέα et εἶδος une exégèse de l'opposition que l'on trouve dans le passage suivant entre « modèle » et « copie du modèle »³¹⁸ :

τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν. (*Timée* 48e)

« En effet, nous avons alors distingué deux genres d'être ; or, il nous faut maintenant en découvrir un autre, un troisième. Ces deux genres suffisaient pour notre exposé antérieur ; l'un, nous avons supposé que c'était l'espèce du modèle, espèce intelligible et demeurant toujours identique, et le second, nous avons supposé que c'était la copie du modèle, sujette à la génération et visible. » (Trad. Brisson (2017))

Que ce passage puisse être considéré ou non comme une source sénèqueenne, ou comme la base d'un commentaire dont il se serait servi, on peut en tout cas dire que son usage de l'analogie a pour but de fournir une *clarification terminologique*: l'analogie permet

318 SCARPAT (1965 : 100).

de distinguer les deux notions, et la latinisation qui en est tirée aidera elle aussi à garder les deux types de « Forme » séparés.

1.3 Périphrases et premières propositions de traduction

Ce lien entre l'analogie et la latinisation des concepts grecs est bien marqué dans le texte de Sénèque, car c'est seulement *après* avoir introduit l'analogie artistique qu'il propose des équivalents latins aux deux notions.

(2) *Paulo ante pictoris imagine utebar. Ille cum reddere Vergilium coloribus uellet, ipsum intuebatur. Idea erat Vergilii facies, futuri operis exemplar ; ex hac quod artifex trahit et operi suo inposuit idos est. (3) Quid intersit quaeris? Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi inposita ; alteram artifex imitatur, alteram facit. Habet aliquam faciem statua : haec est idos. (Ep. 58, 19)*

« (2) J'utilisais juste auparavant l'image du peintre. Celui-ci, quand il veut rendre Virgile au moyen de pigments, l'observe directement. L'*idée*, c'était le visage de Virgile, modèle de l'œuvre à venir ; ce que l'artiste extrait de ce visage et applique à son œuvre, c'est l'*idos*. (3) Quelle différence, tu demandes ? La première est le modèle, la seconde la forme prise sur le modèle et appliquée à l'œuvre. La première est imitée par l'artiste, la seconde produite. La statue a un visage : c'est l'*idos*. »

Tertia causa est forma ; neque enim statua ista "doryphoros" aut "diadumenos" uocaretur, nisi haec illi esset impressa facies. [...] His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse "idean" uocat ; (2) hoc est enim ad quod respiciens artifex id quod destinabat effecit. Nihil autem ad rem pertinet utrum foris habeat exemplar ad quod referat oculos an intus, quod ibi ipse concepit et posuit. [...] Tamquam in statua (quia de hac loqui coepimus) [...], id in quo (3) forma est quae aptatur illi, id ad quod exemplar est quod imitatur is qui facit ... (Ep. 65, 5-8)

« La troisième cause est la forme ; en effet telle statue ne serait pas appelée "porteur de lance" ou "jeune homme à la couronne", si ces apparences ne lui étaient pas imposées. [...] à celles-ci, Platon en ajoute une cinquième [sc. cause], le modèle, qu'il appelle *idée* ; il s'agit en effet de ce que regarde l'artiste en produisant ce qu'il a décidé de fabriquer. Peu importe, en ce qui concerne notre sujet, que ce modèle vers lequel il dirige son regard soit à l'extérieur ou qu'il s'agisse d'un modèle qu'il ait lui-même composé et déposé à l'intérieur de sa

pensée. [...] De même que dans une statue (puisqu' nous avons commencé à parler d'elle) [...] « celle en laquelle » est la forme qui lui est imposée, « celle selon laquelle » est le modèle qu' imite celui qui fabrique... »

L'analogie artistique implique de traduire, dans les deux passages, ἰδέα et εἶδος d'abord par des périphrases relativement longues (mais explicites) ou encore par un terme général s'appliquant aux deux concepts (*facies*).

L'usage des périphrases permet de distinguer l'ἰδέα et l'εἶδος en ce qu'elles font appel à deux activités différentes de la part de l'artiste-démiurge (l'imitation du modèle d'une part, exprimée par *id ad quod respiciens, quod imitatur*, et la fabrication de l'œuvre de l'autre, rendue par *facit, operi imposita*) ; et en ce qu'elles font aussi appel à des temporalités différentes, la contemplation de l'ἰδέα étant antérieure (*futuri operis exemplar*) à son transfert dans la matière.

L'emploi du terme *facies* renvoie à la dimension visuelle de l'analogie employée (la peinture ou la statuaire) ; elle est insatisfaisante, dans le cadre de l'interprétation sénèqueenne, dans la mesure où *facies* peut renvoyer aussi bien à l'ἰδέα qu'à l'εἶδος. Sénèque clarifie donc l'opposition en renvoyant à la première par le terme d'*exemplar*, à la seconde par celui de *forma*, et en maintenant la distinction entre les deux (*quid intersit quaeris?*)³¹⁹. L'emploi des deux mots s'insère naturellement dans le cadre de l'analogie choisie, puisqu'ils sont tous deux employés dans le langage courant de la statuaire ou de la peinture³²⁰.

Pour récapituler : le recours à une traduction qui s'appuie sur une analogie artistique implique des procédés de traduction bien différents de ceux que l'on a vus plus haut (étape 1), et qui se résument à la translittération. Ces procédés peuvent être qualifiés de *métaphoriques*, dans la mesure où ils utilisent le langage concret de la production artistique pour rendre compte de notions qui, dans la langue de Platon, n'étaient pas liées à la production artistique sur le plan du lexique ou de l'étymologie. Ce choix d'une traduction métaphorique a pour conséquence un *effet* de traduction que nous avons déjà qualifié de clarification terminologique. Les deux termes ἰδέα et εἶδος, proches par la forme en grec, sont mieux distingués par la traduction latine qui les éloigne en ayant recours à deux substantifs sans relations morphologiques³²¹.

319 Le terme *figura* apparaît également pour traduire ἰδέα en *Ep.* 65, 7.

320 Pour ces emplois d'*exemplar*, v. TLL 5, 2, 1322, 80 *sqq.*

321 Il faut ajouter à cela que Sénèque utilise, pour traduire ἰδέα, le mot qui était plus souvent utilisé pour traduire παράδειγμα, terme que Platon employait pour la distinguer (v. *Timée* 48e plus haut, et Cicéron *Timée* 4 = 28a pour la traduction).

À la fin de son *interpretatio*, Sénèque semble donc mieux équipé pour débattre en latin de ces notions platoniciennes qu’il ne l’était au début du texte. La pauvreté de la langue latine, qui se faisait particulièrement sentir dans la conversation lorsque Platon était abordé³²², semble en partie surmontée. Il reste à montrer que les termes *exemplar* et *forma*, bien qu’élaborés à partir d’une analogie bien précise, peuvent être utilisés en dehors de cette analogie ; en d’autres termes, qu’ils peuvent intégrer le lexique philosophique latin³²³. C’est une dernière étape que, cependant, Sénèque se refuse à franchir dans la première lettre. En effet, ces tentatives de traduction n’y réapparaissent pas. Après les avoir énoncées, Sénèque achève en quelques lignes son explication des cinquième et sixième sens de l’être, et tire de l’ensemble de la discussion une leçon morale sur l’instabilité de toute chose (*Ep.* 58, 22-24). Finalement il se détourne de l’ensemble du sujet, au moyen de ce qu’Inwood a appelé une « rupture pragmatique »³²⁴ :

“*Quid ista – inquis – mihi subtilitas proderit?*” *Si me interrogas, nihil.* (*Ep.* 58, 25)
 « “En quoi, dis-tu, cette subtilité peut-elle m’être utile ?” Si c’est à moi que tu poses la question, à rien. »

L’effet de domestication qui avait été amorcé par la latinisation du langage platonicien se trouve en quelque sorte annulé par une dévaluation, cette fois, du contenu de la discussion. Celle-ci ne trouve sa valeur qu’en ce qu’elle permet de relaxer l’âme après un dur labeur, un peu à la manière du vin ou des blagues que Sénèque recommande à la fin du *De Tranquillitate animi*³²⁵. À première vue, cette rupture pragmatique semble reléguer l’ensemble du traitement des différents sens de l’être à une position marginale dans l’économie philosophique des *Ep.*, et l’entreprise de latinisation de cette question, à un jeu verbal. La rupture pragmatique semble, en fin de compte, venir confirmer l’effet dépaysant obtenu par les procédés de traduction détaillés dans la première étape. Alors que le texte s’était ouvert sur une tonalité dépaysante, puis avait progressivement

322 *Ep.* 58, 1.

323 CONSO (2015) s’est livrée à une étude extensive du sens et de l’étymologie de *forma*, où elle note notamment le rôle du calque sémantique dans l’évolution de son sémantisme (2015 : 1, 540-544 et 2, 112-120 ; la concurrence entre *forma* et *species* pour exprimer les Idées platoniciennes est explorée en 2, 120-121).

324 INWOOD (2007 : *ad loc.*).

325 *Tranq.* 17.

développé la possibilité d'une latinisation efficace, Sénèque met brusquement fin à cette entreprise et la réduit à une *subtilitas* sans intérêt.

Cet effet général de mise à distance du langage et de la doctrine platonicienne qui ressort, selon moi, de l'*Ep.* 58 est d'autant plus flagrante si on le compare à la discussion terminologique qui ouvre la lettre suivante. En *Ep.* 59, 1-4, Sénèque cherche à cerner, dans les termes de la psychologie stoïcienne, la nature du plaisir que lui fournit la lecture d'une nouvelle lettre de Lucilius. Cette émotion n'est pas une joie au sens stoïcien du terme : celle-ci en effet est réservée au sage, que Sénèque n'est pas. Dans la mesure où Sénèque est un insensé, cette émotion ressort nécessairement du plaisir, qui est un vice. Pourtant elle n'est pas totalement réductible à cette catégorie, car elle prend pour objet la correspondance de deux progressants qui s'entraident sur le chemin de la sagesse, et manifeste donc un rapport précis à celle-ci. Lucilius doit admettre que Sénèque s'est exprimé avec l'imprécision du langage commun, sans utiliser le lexique précis des stoïciens³²⁶.

Un tel souci d'exactitude terminologique ne peut être compris que replacé dans le contexte de la psychologie stoïcienne, qui distinguait d'une part le plaisir (ἡδονή), émotion caractéristique de l'âme éloignée de la sagesse, et d'autre part la joie (χαρά), eupathie réservée au sage³²⁷ ; deux états émotionnels donc qui ne pouvaient coexister chez le même individu et qui visaient des objets différents : des éléments du monde extérieur, placés sous le joug de la fortune, pour le plaisir (d'où sa propension à toujours se retourner en chagrin), l'état parfait de sa propre âme pour la joie du sage. Ces lignes ne peuvent être pleinement comprises, donc, que si l'on sait que Sénèque traduit ἡδονή par *uoluptas* et par *gaudium χαρά*. Ce passage, pour le dire autrement, est tout aussi dépendant du langage philosophique grec que les distinctions des différents degrés de l'être dans la lettre précédente. Pourtant, ce n'est pas ainsi que Sénèque présente les choses : il oppose en *Ep.* 59, 1-4 le langage technique propre à la philosophie stoïcienne et l'usage courant, et non une manière de s'exprimer qui serait dépendante du grec par opposition à une expression purement latine; le texte se distingue d'*Ep.* 58 par l'absence de mots grecs translittérés et de notes de traduction. Il est raisonnable de penser que cette différence de traitement est due à l'attitude différenciée de Sénèque par rapport au platonisme et au stoïcisme. C'est le sujet platonicien d'*Ep.* 58 qui justifie que la

326 *Ep.* 59, 1 : *permitte enim mihi uti uerbis publicis nec illa ad significationem Stoicam reuoca*. Pour une étude plus approfondie des transformations du concept de joie chez Sénèque et de ce passage en particulier, v. GRAVER (2016).

327 Sur cette catégorie psychologique : EVENEPOEL (2014), GRAVER (2016), GILL (2016), REED (2017).

traduction y soit problématisée à ce point ; et une possible conclusion que l'on peut tirer de cela est que la doctrine platonicienne ne *mérite pas* d'être exprimée en latin.

La situation se révèle cependant plus complexe quand on arrive à *Ep.* 65. Si cette lettre reprend en effet les trois premières étapes du parcours de traduction, comme nous l'avons vu, elle va également plus loin en faisant usage des traductions obtenues à travers la réflexion analogique dans un contexte différent, celui d'une réfutation générale de la théorie des causes aristotélo-platonicienne.

1.4 Terminologie

Haec quae ab Aristotele et Platone ponitur turba causarum aut nimium multa aut nimium pauca comprehendit. [...] Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. Haec simplex esse debet; nam et materia simplex est. Quaerimus quid sit causa? ratio scilicet faciens, id est deus ; ista enim quaecumque rettulistis non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit. (4) Formam dicis causam esse? hanc inponit artifex operi : pars causae est, non causa. Exemplar quoque non est causa, sed instrumentum causae necessarium. Sic necessarium est exemplar artificii quomodo scalprum, quomodo lima : sine his procedere ars non potest, non tamen hae partes artis aut causae sunt. "Propositum – inquit – artificis, propter quod ad faciendum aliquid accedit, causa est." Ut sit causa, non est efficiens causa, sed superueniens. Hae autem innumerabiles sunt : nos de causa generali quaerimus. (Ep. 65, 11-14)

« Cette foule de causes établie par Aristote et Platon contient soit trop, soit pas assez d'éléments. [...] Mais nous, c'est la cause première et générale que nous cherchons. Celle-ci doit être simple, car la matière, elle, est simple. Nous demandons quelle est la cause ? Certainement la raison agissante, c'est-à-dire le dieu : toutes ces choses en effet que vous avez mentionnées ne sont pas des causes, multiples et différenciables, mais elles dérivent toutes d'une seule, de celle qui crée. Tu dis que la forme est une cause ? Mais c'est l'artisan qui impose celle-ci à l'œuvre : elle est une partie de la cause, pas une cause. Le modèle non plus n'est pas une cause, mais un instrument nécessaire à la cause. Le modèle est nécessaire à l'artisan au même titre que le marteau, que la lime : sans eux, l'art ne peut progresser, mais ils n'en sont pas pour autant des parties de l'art ou des causes. "Le but, dit-il, de l'artisan, la raison pour laquelle il s'est lancé dans la fabrication de quelque chose, est une cause." Quand bien même elle serait une cause, elle ne

serait pas une cause efficiente, mais additionnelle. Mais celles-ci sont innombrables : nous, c'est la cause générale que nous cherchons. »

Ce passage, qui suit la reprise, dans *Ep.* 65, de l'analogie de la statue, est une réfutation des théories des causes d'Aristote et de Platon. Elle repose sur une critique principale : Platon et Aristote ont confondu les conditions et les causes, ce qui les a conduit à identifier une foule de causes (*turba causarum*) et ainsi à rendre le sujet plus confus. Sénèque au contraire veut clarifier la question en se concentrant sur la seule cause générale (à savoir, dans le cadre de l'univers, dieu). Il lui faut donc montrer que les types de causes propres à Aristote et Platon, à savoir le but (*τέλος* - *propositum*), l'idée (*ιδέα* - *exemplar*) et la forme (*εἶδος* - *forma*), ne sont pas des causes ; tout au plus des conditions *sine qua non*³²⁸.

Le plus important pour notre étude est que les mots *forma* et *exemplar* sont utilisés de manière encore différente de ce que l'on a vu plus haut. Ils ne sont plus adossés à leurs équivalents grecs, ou renvoyés à leur auteur par des notes de traducteur ; l'analogie artistique, si elle apparaît encore, joue le rôle d'exemple, et non plus d'outil heuristique pour l'élaboration d'une traduction. Les deux mots ont été suffisamment expliqués, et leur équivalence avec *ιδέα* et *εἶδος* suffisamment rappelée, pour pouvoir fonctionner comme termes philosophiques latins à part entière ; ils ont été, pour reprendre une expression de Cicéron, « usés » ou « rabotés » par l'usage³²⁹. En les utilisant dans cette réfutation des théories causales platonicienne et aristotélicienne, Sénèque prouve au lecteur qu'il a su surmonter la difficulté de la traduction qu'il mentionnait au début de la lettre. Malgré la pauvreté du latin qui, au début du parcours de traduction, semblait contraindre Sénèque à la translittération du grec, il est maintenant possible (grâce au talent de l'auteur-traducteur) de mener une critique de Platon en un latin qui n'est plus mâtiné de grec.

Cette victoire sur la pauvreté de la langue est, cependant, une victoire à la Pyrrhus : les deux termes si délibérément, si savamment traduits ne réapparaîtront plus dans ce sens par la suite³³⁰. Les traductions *exemplar* et *forma* ne sont utilisées que dans le passage cité ci-dessus, qui a une conclusion simple : les notions, et donc les termes

328 Pour une analyse détaillée de l'argument, v. INWOOD (2010 : *ad loc.*)

329 *Acad.* 27 à propos de la traduction *qualitas* pour *ποιότης* ; *Luc.* 17. à propos de la traduction *uisum*, pour *φαντασία*. *Nat. D.* 1, 95 emploie le terme *mollire* dans un sens similaire (à propos de *beatitas* et *beatitudo*).

330 L'écart entre *exemplar* = *ιδέα* et *exemplar* dans la langue habituelle de Sénèque est perceptible dès *Ep.* 66, 4, où le mot est utilisé pour désigner un modèle de vie philosophique, l'individu bien réel et concret Claranus.

qui les désignent, sont superflues aux yeux de Sénèque. La fin d'*Ep.* 65 suggère, par contraste avec le début de notre parcours, que Sénèque n'a jamais été particulièrement intéressé par l'idée d'enrichir le vocabulaire latin en traduisant le lexique platonicien ; il semble que ses traductions n'étaient qu'un prélude à une réfutation philosophique. Cela confirme que le but de ces traductions n'était pas une élaboration terminologique, mais plutôt un commentaire critique.

Les phénomènes de traduction des *Ep.* 58 et 65 nous laissent ainsi sur un paradoxe : Sénèque semble d'abord (étape 1) dépenser une certaine énergie à prendre ses distances avec les notions platoniciennes d'ἰδέα et d'εἶδος, et dans un second temps dépenser tout autant d'énergie à en proposer des latinisations intéressantes (étapes 2-4) – avant de simplement abandonner l'affaire, la qualifier de simple distraction (*oblectamentum*), et ne plus y revenir. Il met en scène, au cours d'un prologue que nous allons étudier, la difficulté à traduire en latin le vocabulaire platonicien, avant de simultanément surmonter cette difficulté *et* démontrer qu'une telle entreprise de traduction n'en vaut pas la peine, dans la mesure où elle ne servirait qu'à transférer en latin une *subtilitas* grecque dont le philosophe doit savoir se départir. La dernière phrase de la réfutation des formes mentionnée ci-dessus :

Illud uero non pro solita ipsis subtilitate dixerunt, totum mundum et consummatum opus causam esse ; multum enim interest inter opus et causam operis. (Ep. 65, 14)
« Ils n'ont pas fait preuve de leur raffinement doctrinal habituel, quand ils ont dit que l'univers entier et achevé était une cause : il y a grande différence, en effet, entre l'œuvre et la cause de l'œuvre. »

doit être lue de manière ironique : Aristote et Platon ont en fait fait preuve précisément de leur subtilité habituelle en proposant leurs théories des causes ; une *subtilitas* qui a pour effet de multiplier les catégories sans augmenter la puissance explicative.

Pour mieux comprendre ce paradoxe, nous devons maintenant nous pencher sur l'introduction d'*Ep.* 58, au cours de laquelle Sénèque s'attarde sur les problèmes que pose la traduction de certains termes philosophiques grecs en latin. Il s'agit du seul passage de notre corpus dans lequel Sénèque semble s'intéresser de manière générale au problème de la traduction philosophique ; nous verrons, cependant, que cette problématisation de la traduction philosophique doit être comprise dans le cadre de la

lettre, comme témoignant de son attitude par rapport à un langage et un style philosophique spécifiques, celui des platoniciens – plutôt que comme une réflexion générale sur la situation traductive de la philosophie romaine à son époque.

2 *Ep.* 58, 1-7

Nous avons déjà rencontré plusieurs « notes de traduction » qui éclairaient la difficulté à traduire un mot précis (*Ep.* 9, 2, *Ep.* 117, 5), ou donnaient, à l’occasion d’une traduction précise, une méthode généralisable (*Tranq.* 2, 4). Le début d’*Ep.* 58 pourrait être rangé avec ces notes de traduction, dans la mesure où la réflexion de Sénèque a trouvé son origine dans la traduction d’un terme précis, τὸ ὄν, « à cause duquel j’ai lancé des accusations contre notre langue », comme il nous l’indique³³¹. Le raisonnement y est cependant différent, dans la mesure où la lettre s’ouvre non sur ce terme précis qui pose problème (comme c’était le cas en *Ep.* 9) mais sur des considérations générales à propos de la langue latine et du manque de mots dont elle est affligée.

Pour cette raison, ce passage a été fréquemment utilisé comme porte d’entrée sur le problème de la traduction chez Sénèque³³², ou même comme résumé de ce que Sénèque pouvait avoir à dire sur la question³³³. Je m’efforcerai ici, à rebours, de ne pas généraliser les déclarations de Sénèque sur la traduction, mais de m’interroger plutôt sur les raisons qui ont pu le pousser à préfacer sa première lettre « platonicienne » de réflexions sur la traduction – alors même que ses traductions du stoïcisme ou de l’épicurisme tendent plutôt à effacer la traduction comme lieu de réflexion philosophique.

Quelle que soit l’approche adoptée, cependant, les premiers paragraphes de cette lettre posent des problèmes d’interprétation qui ont tenu les commentateurs en échec depuis longtemps ; l’ensemble du passage a récemment été qualifié de « hopeless mess »³³⁴. Résumons-le avant d’en décrire les difficultés.

2.1 La pauvreté de la langue latine

331 *Ep.* 58, 7 : *propter quod linguae nostrae conuicium feci [...]*.

332 Par exemple chez MCEL DUFF (2015), qui dans son exploration des différentes « théories romaines de la traduction » consacre la section sur Sénèque surtout à ce passage.

333 BENJAMIN (1989), qui commente uniquement ce passage ; FÖGEN (2005), dans la perspective de la traduction du lexique technique.

334 BOYS-STONES (2013 : 186).

Ep. 58 s'ouvre sur la pauvreté de la langue latine (*Quanta uerborum nobis paupertas, immo egestas sit*), misère lexicale qui est immédiatement associée à la difficulté de traduire un philosophe en particulier, Platon (*cum forte de Platone loqueremur*)³³⁵. Cette pauvreté se caractérise par un déficit lexical qui laisse certains objets philosophiques sans nom en latin (*res [...] quae nomina desiderarent*). Ce déficit se manifeste de deux manières : soit la chose n'a jamais eu de terme latin pour la désigner, soit elle en avait un qui a été abandonné. Ce second cas de figure est développé au moyen d'une explication : le snobisme (*fastidium*) des Romains les a conduits à délaissé des mots utilisables dès qu'ils étaient perçus comme archaïques. Trois exemples sont proposés pour appuyer cette explication :

a/ Le mot *asilus* (taon), qui correspondait au grec οἴστρον, est mort (*hunc uerbum interisse*) ;

b/ Des verbes simples, comme *cernere*, sont tombés hors d'usage au profit du verbe composé correspondant (*decernere*) ;

c/ L'usage d'une forme syncopée pour certains futur antérieurs (*si iusso*) a disparu au profit de la forme complète (*si iussero*).

Cette évolution de la langue est un phénomène rapide, car l'état ancien de celle-ci, dans les trois exemples, est trouvé chez Virgile, auteur qui n'était pas encore vieux d'un siècle. Sénèque le note lui même, en disant que si la langue a évolué depuis Virgile, il est d'autant plus logique que des auteurs comme Ennius et Accius fasse usage de mots perçus à son époque comme « rouillés » (*ex hoc intellegas quantum apud Ennium et Accium uerborum situs occupauerit*).

Quelle est le but de tout cela ? demande alors Lucilius. Le but, répond Sénèque, est de lui faire admettre la nécessité d'user d'un archaïsme, *essentia*, pour traduire le grec οὐσία. Nous devons en déduire que ce mot a été victime du *fastidium* romain, alors qu'il était utilisé dans le passé ; sa remise en usage se justifie d'autant plus qu'il a parmi les auteurs antérieurs à Sénèque deux *auctores*³³⁶, Fabianus et Cicéron. Sénèque estime que le mot choquera les oreilles de Lucilius, et il l'utilisera aussi peu que possible ; peut-être même se contentera-t-il d'avoir le droit de l'utiliser sans en faire usage (*Nihilominus dabo operam ut ius a te datum parcissime exerceam; fortasse contentus*

335 Concernant l'emploi de ce topos, on consultera FÖGEN (2013), qui examine son emploi chez Cicéron, Lucrèce, Quintilien, et Aulu-Gelle.

336 L'*auctoritas* est le troisième critère (en ordre hiérarchique) dans le choix des mots, selon Quintilien (1, 6, 42). v. RENER (1989) : 71-73.

ero mihi licere.) La bienveillance de Lucilius (*facilitas tua*) ne suffira cependant pas à surmonter les limites de la langue latine, car Sénèque est tenu en échec par un mot d'une seule syllabe, qui est celui qui l'a poussé à se plaindre de la langue latine en premier lieu (*propter quod linguae nostrae conuicium feci*) : τὸ ὄν. La traduction par *quod est*, si elle est évidente (*in medio positum*) ne satisfait pas Sénèque, car elle implique de changer la catégorie grammaticale du terme à traduire (*multum interesse uideo: cogor uerbum pro uocabulo ponere*). Et pourtant, *quod est* devra faire l'affaire. Une fois cette équivalence posée, Sénèque est équipé pour se lancer dans la description de la théorie platonicienne de ce *quod est*, ce qu'il fait à partir du §8³³⁷.

L'ensemble de cette *praeparatio* (§1-4) semble donc avoir un résultat concret, l'établissement d'une traduction qui, si elle a ses défauts, est suffisante pour la discussion à venir. L'expression est en effet reprise en *Ep.* 58, 11 (*illud cui nomen modo parum proprium inposuimus, "quod est"*), puis utilisée encore en *Ep.* 58, 11, 12, 14, 16. On peut se demander en quoi ce problème de traduction précis mérite de condamner la langue latine dans son ensemble ; mais, avant cela, il convient de noter que le détail du développement sénèqueien est particulièrement difficile à suivre.

Dès les exemples du *fastidium* romain. La disparition d'un mot de racine latine, *asilus*, au profit d'un mot emprunté (et, dans la citation virgilienne, adapté à la flexion latine), *oestrum*, peut être perçue, avec une touche de chauvinisme, comme une diminution des ressources lexicales de la langue latine. Il fait écho, en tout cas, au cas d'*essentia* : le latin avait un mot pour cette chose, mais maintenant en est dépourvu et risque donc de devoir employer le mot grec. Cet exemple peut annoncer aussi l'usage des mots grecs translittérés *idea* et *idos*. Mais les exemples b/ et c/ ne sont, dans ce cadre-là, absolument pas pertinents : la substitution du mot composé au mot simple, ou de la forme complète à la forme syncopée, ne mène pas à un appauvrissement de la langue, et ne laisse aucune chose sans *nomen* – mais c'était justement l'existence de choses sans dénomination propre qui avait en premier lieu poussé Sénèque à se plaindre de la pauvreté de la langue. Le passage semble, sur ce point, confus, et pour le comprendre nous devons admettre que les trois exemples ne soutiennent pas la même thèse : alors que les exemples b/ et c/ soutiennent la position générale selon laquelle « la langue change », l'exemple a/ est le seul à soutenir la thèse plus précise, et discutable, selon laquelle « la langue s'appauvrit ».

337 Le lien est bien mis en valeur par la première phrase de ce paragraphe : *Sex modis hoc a Platone dici amicus noster, homo eruditissimus, hodierno die dicebat, où hoc reprend τὸ ὄν = quod est.*

Ensuite, le but même de la *praeparatio*. Sénèque nous explique qu'il développe la question du *fastidium* linguistique pour justifier de son emploi d'un archaïsme *essentia* – qu'il n'emploie pas. C'est *quod est* qui sera utilisé pour traduire la notion d'être ; mais puisque *quod est* n'a rien d'un archaïsme, c'est toute la réflexion sur la pauvreté de la langue latine qui semble privée de sa raison d'être. Le passage, s'il y perd certainement en cohérence, y gagne en humour : les louvoiements de Sénèque – qui d'abord propose un mot qu'il est prêt à défendre contre la colère de Lucilius (*dicam et iratis*), lui procure des garants (*auctores*), puis finalement s'estime satisfait d'avoir gagné la discussion et renonce à utiliser le mot (*contentus ero mihi licere*) – impliquent un jeu avec les attentes du lecteur, qui doit nous faire réfléchir à deux fois avant de prendre au sérieux ce que Sénèque dit de la prétendue « pauvreté » de la langue latine – et réfléchir d'autant plus que ces louvoiements rappellent le traitement des traductions d'εἶδος et d'ἰδέα, savamment élaborées puis simplement abandonnées.

Enfin, la traduction par *quod est*. Sénèque se montre insatisfait de celle-ci parce qu'elle le contraint à rendre un substantif (*uocabulum*) par un verbe/ une proposition (*uerbum*)³³⁸. Mais il n'y a rien, ni chez Sénèque ni dans les théories de la traduction romaine, qui justifie un tel souci de la catégorie grammaticale. Sénèque lui-même nous dit ailleurs qu'il ne faut pas se soucier de la forme (*facies*), mais de l'impact du mot (*uis, Tranq. 2, 4*), et nous avons vu que dans la culture latine en général le respect de la lettre du texte-source était le plus souvent fustigé comme le travail d'un auteur sans style. Pourquoi Sénèque s'en soucierait-il alors, dans le cas de τὸ ὄν ? Pour le dire avec Boys-Stones³³⁹ : « Seneca never tells us, and I am yet to find the commentator who can do it for him. »

Pour résumer : nous sommes face à un passage qui amplifie le problème de la traduction en le liant à une attitude morale des Romains (le *fastidium*) ; cette approche problématisée de la traduction mène à un premier échec de traduction, l'abandon du mot *essentia* (échec qui n'est pas justifié, sinon par une référence ambiguë à la délicatesse des oreilles de Lucilius) ; pour finalement nous conduire à un pis-aller, *quod est* (qui est critiqué par référence à une notion inédite d'équivalence grammaticale) ; le tout face à un Lucilius qui semble avoir peu de patience envers ce genre de discussion (il accuse Sénèque d'être *duri ingenii*) et qui contraint le lecteur à s'interroger sur l'utilité du passage. C'est cet ensemble qui a fait dire à Boys-Stones que le passage était non

³³⁸ On traduit généralement par « verbe », mais pour le sens plus général de *uerbum* (« énoncé »), v. BETTINI (2012).

³³⁹ BOYS-STONES (2013 : 136).

seulement confus, mais *délibérément* confus : selon lui, Sénèque nous met en garde, dès cette introduction, contre les dangers d'une philosophie qui confond l'analyse lexicale et l'étude du cosmos. Je suivrai, pour interpréter les stratégies de traduction de Sénèque, cette ligne générale d'interprétation, en soutenant qu'*Ep.* 58, 1-7 joue le rôle d'une mise en garde précédant l'examen des thèses platoniciennes. Sénèque suggérerait, par sa *praeparatio*, que les Romains peuvent rivaliser avec les Grecs sur le terrain de la métaphysique ; mais pour ce faire il leur faudra faire violence à la langue latine, dont la pauvreté est peut-être, en dernière analyse, une vertu.

Avant cela, cependant, il vaut la peine de se pencher sur un autre aspect de cette introduction : la possibilité de la lire dans un rapport d'émulation avec le principal prédécesseur de Sénèque dans la traduction du vocabulaire des Formes platoniciennes, à savoir Cicéron.

Encadré 3. Sergius Plautus et *essentia* : problèmes de texte et d'histoire des mots

Parmi les étrangetés du texte de Sénèque se trouve la comparaison entre les mots *asilus* et *essentia*, deux mots latins qui, victimes du *fastidium* moderne, auraient été abandonnés au profit d'emprunts grecs. Du point de vue lexicologique, la comparaison est surprenante : *asilus* est un mot latin courant (peu utilisé dans les textes littéraires, mis à part le passage cité de Virgile et les textes encyclopédiques ou lexicographiques ; peut-être d'un registre familier, v. *ThlL* s. u. *asilus* ; selon HORSFALL (1979 : 81) l'équivalence entre *asilus* et οἴστρον a été formalisée par Nigidius Figulus dans son *Liber de Animalibus*, v. frg. 114 Swoboda) et ensuite abandonné au profit d'οἴστρον ; *essentia* est une création lexicale due à des philosophes qui cherchaient un équivalent au grec οὐσία, mais qui n'a jamais vraiment perdu son statut de curiosité verbale.

L'histoire de ce mot pose cependant d'autres problèmes, liés à des sources contradictoires, et dont Sénèque n'est pas responsable. En effet, l'usage du mot par Cicéron est confirmé par Calcidius (*In Tim.* 27) ; Sidoine Apollinaire, quant à lui, nous informe que Cicéron aurait

inventé le mot (*Carm.* 14, lettre dédicatoire : *Lecturus es hic etiam nouum uerbum, id est, essentiam; sed scias hoc ipsum dixisse Ciceronem; nam essentiam necnon et indoloriam nominauit, addens: Licet enim nouis rebus noua nomina imponere; et recte dixit.* v. sur la question BRAUN (1962, 168-9)). Le mot n'apparaît pas dans les œuvres conservées de Cicéron. Cependant, Quintilien (8, 3, 33) soutient que le mot est un néologisme de Sergius Plautus. Ce dernier est un stoïcien (10, 1, 124 : *Plautus in Stoicis rerum cognitioni utilis*) que Quintilien mentionne à plusieurs reprises pour ses traductions et ses néologismes (3, 6, 23 ; 2,14, 12 ; v. GARBARINO (2003 : 143-4) ; le *praenomen* de ce Plautus est mentionné seulement en 8, 3, 33, où il faut restaurer *Plauto*, contre le *Flauio* des mss. (BARWICK 1936, *pace* ARAGOSTI (2009 : 312-313), qui souhaite lire à cet endroit *Verginio Flauo*, et attribuer le néologisme *essentia* à Plaute le comique). AUVRAY-ASSAYAS (2020 : 95) suggère à titre d'hypothèse que le contexte de cette traduction n'était pas l'ontologie platonicienne, mais « l'enseignement de la grammaire, de la topique et de la rhétorique, domaine où prévaut la méthode stoïcienne ».

L'existence de ce Sergius Plautus est confirmée indépendamment par les index de Pline l'Ancien (livres 2 et 18) ; plus intéressant pour nous, il est aussi cité, sous le simple nom de Plautus, par Apulée (*Herm.* 1, 190, 1-7), qui lui attribue la traduction d'ἄξιωμα par *effatum* (contre *proloquium* chez Varron et *enuntiatum* chez Cicéron). De plus, Quintilien nous indique que celui-ci aurait aussi inventé le mot *queentia*. Les mss., sur ce point, sont aussi incertains, et on peut lire, en 2, 14, 12 *essentia atque entia* aussi bien que *essentia et queentia*. Dans le second cas, *queentia* serait un déverbal de *queor*, employé pour traduire, probablement, δύναμις; dans le premier, *entia* serait un substantif abstrait, possiblement créé à partir du participe *ens* (cité, sur la base d'un raisonnement analogique, par César (*De analogia* frg. 31 GARCEA, avec commentaire) comme alternative à *essentia*).

Les quelques mentions de Plautus, malgré les incertitudes qui les entourent, témoignent d'une pratique de la traduction du vocabulaire philosophique assidue. Elle nous rappelle l'importance des pertes dans ce domaine, et suggère que la manière dont Sénèque exprime les idées stoïciennes dans toute son œuvre devait se détacher, pour les lecteurs romains plus familiers du contexte, sur d'autres manières de traduire.

Pour revenir à l'histoire d'*essentia*, la question qui se pose avant tout est celle de la date de Sergius Plautus. Sa mention par Pline nous fournit un *terminus ante quem* ; nous sommes plus démunis pour le *terminus post quem*. Les seules indications que nous ayons, en effet, sont : 1/ la liste des auteurs romains philosophiques de Quintilien, qui suit un ordre approximativement chronologique, et où Sergius est cité après Cornelius Celsus, un disciple de l'école des Sextii. L'argument est cependant fragile, dans la mesure où juste après Plautus est cité Catus, un contemporain de Cicéron (Barwick estime que celui-ci échappe à l'ordre chronologique parce qu'il est épicurien) ; 2/ le fait qu'il ne soit pas mentionné par Cicéron ou ses contemporains. Si

l'on accepte, comme c'est le consensus parmi les commentateurs, de le dater après Cicéron, alors on doit estimer que Quintilien a fait une erreur, et que Cicéron a effectivement inventé le mot dans un texte perdu. Celui-ci aurait été ensuite repris (ou réinventé indépendamment) par Sergius Plautus. Une datation antérieure à Cicéron peut cependant s'appuyer sur la réponse que Cassius fait à Cicéron, qui s'était moqué du style de l'épicurien Catus : *tot rusticos Stoicos regeram ut Catium Athenis natum esse dicas* (*Fam.* 15, 19, 1), ce qui suggère qu'il existait bel et bien des traducteurs du grec stoïcien antérieur à Cicéron, que celui-ci s'abstient de nommer, mais que Cassius menace de citer, sans, malheureusement pour nous, le faire (LEEMAN (1963 : 207)).

Tout récemment, Auvray-Assayas (2020) a proposé une reconstruction bien différente de l'histoire de ce mot. Selon elle, Sergius Plautus aurait inventé le mot, qui aurait ensuite rejoint les lexiques, listes de synonymes ou de curiosités linguistiques au titre de néologisme intéressant, mais pas de création verbale philosophiquement motivée. En donnant plus de poids que je ne le ferais à l'argument *e silentio* que ni Macrobe, ni Apulée, ni Augustin, qui utilisent tous le mot *essentia*, ne l'attribuent à Cicéron, qu'ils avaient tous lu, Auvray-Assayas suggère que la traduction d'οὐσία n'avait tout simplement pas fait l'objet d'actives réflexions traductologiques, parce qu'elle n'était pas un lieu d'intenses débats philosophiques ; c'est seulement lorsque les questionnements autour de la Trinité se développeront que la question de la traduction d'οὐσία sera dotée d'une toute autre importance (pour une vision plus générale des mots de l'« être » dans l'Antiquité, COURTINE (2004)).

Cette reconstruction se heurte bien évidemment aux trois témoignages cités plus haut. Selon elle, la mention du mot dans les gloses et lexiques devait être accompagnée de commentaire issus de Cicéron justifiant la création de mots nouveaux, comme l'expression citée par Sidoine Apollinaire ; Calcidius et Sidoine auraient fait erreur en croyant que ce n'était pas seulement la défense de l'invention lexicale, mais *essentia* lui-même qui était reprise à Cicéron. Le passage de Sidoine serait alors un montage de trois citations : une citant attestant l'usage d'*essentia*, l'autre d'*indoloria*, et la troisième citant une défense de l'invention lexicale par Cicéron, qui pourrait venir d'un passage indépendant (semblable à *Fin.* 3, 5). Si les trois passages sont bien indépendants, alors Sidoine atteste seulement l'usage du terme *essentia* par Cicéron, et non son invention. L'hypothèse d'Auvray-Assayas s'appuie sur une connaissance fine des conditions matérielles de transmission et de lecture des textes dans l'Antiquité ; elle consiste de fait à poser, sur la base du silence de trois auteurs, les erreurs de deux autres, là où l'hypothèse adverse exigeait l'erreur du seul Quintilien.

La manière dont Auvray-Assayas se débarrasse du troisième témoignage faisant de Cicéron l'*auctor* du terme, celui de Sénèque, est encore plus radicale : elle consiste à réfuter l'émendation de MURET (1580 : 15, 20), qui a le premier lu le *quid sentiam* des mss. comme

une erreur pour *essentiam* (bien qu'en s'appuyant en partie sur une confusion entre Fabianus et Sergius Plautus). Auvray-Assayas défend donc le terme des mss., éliminant ainsi le mot *essentia* ; pour ce faire, cependant, elle doit aussi soutenir que la phrase *quomodo dicetur οὐσία, res necessaria, natura continens fundamentum omnium?* est elle-même une glose entrée dans le texte, et l'expurger en conséquence.

Lu ainsi, ce passage de la lettre a une saveur quelque peu différente : l'ensemble de la *praeparatio*, et de la complainte de Sénèque à propos de la langue latine, repose sur la seule difficulté à traduire τὸ ὄν, et son humour réside principalement dans le suspense que fait durer Sénèque sur presque une page : après que Lucilius se soit impatienté, il continue d'entourer de précaution sa volonté d'user de *hoc uerbum* – expression employée deux fois avant qu'il ne dise effectivement quel est ce *uerbum* !

Mais le texte ainsi expurgé est-il suffisamment cohérent, indépendamment de la volonté d'écrire une histoire particulière du mot *essentia*, pour être lu ainsi ? Je n'ai pas d'objection à l'emploi de *hoc uerbum* sans antécédent, si l'on admet l'effet comique rendu par ce type d'anticipation, et je reconnais que le passage assez brusque du futur de l'indicatif *fiet* au présent du subjonctif *dicetur* s'accorde assez bien avec l'hypothèse d'Auvray-Assayas d'une glose entrée dans le texte.

Pour autant, je pense que le texte conservant *quid sentiam* et expurgeant *quomodo* [...] *omnium* est moins satisfaisant que la version de Muret. D'abord, parce le commentateur anonyme que l'on doit supposer avoir écrit en marge la note me semble à la fois trop et pas assez sénéquien. Trop, parce que tous les termes employés se retrouvent chez Sénèque, et dans des emplois semblables : *res necessaria* est une expression que l'on trouve en *Const.* 14, 2 ; *fundamentum* est une métaphore courante chez Sénèque, qui est synonyme de *causa* en *Ep.* 87, 41 ; de *principia* en *Ep.* 88, 88, d'*initium* en *Ep.* 124, 6 et de *semina (uirtutis)* en *Ep.* 108, 8 ; on trouve également *fundamentum mundi* en *QNat.* 6, 1, 5 ; le participe *continens* est également relativement courant (v. *Ep.* 12, 6 et *QNat.* 6, 20, 3). En particulier, l'occurrence de *QNat.* 3, 27, 9, où l'on voit, sous l'effet du Danube les cimes des plus hautes montagnes « s'arracher à leur socle (*continenti recesserunt*) tandis que leurs fondations croulent (*fundamentis laborantibus*) me laisse à penser que l'expression d'*Ep.* 58, 6 doit être comprise par une discrète assimilation de la terre et de la *natura* : celle-ci (au nominatif donc) contenant les fondations (complément à l'accusatif de *continens*) de toute chose ; étant ainsi figurée comme en quelque sorte « les fondations des fondations » (sur l'interprétation de cette phrase, SEDLEY (2005 : 123) et INWOOD (2010 : *ad loc.*)). Mais notre hypothétique commentateur n'est pas assez sénéquien, car les expressions ne sont pas suffisamment fidèles à un passage précis de Sénèque pour avoir été recopiées ou adaptées d'un autre texte sénéquien. J'ajouterais que la phrase en question « présente toutes les caractéristiques d'un commentaire marginal

composé d'une question et de deux tentatives de définition » (Auvray-Assayas (2020 : 98)) seulement si on lit *res necessaria* au sens de « chose importante » ; mais le sens de « sujet incontournable », comme le dit Inwood, est aussi disponible, et s'adapte mieux au contexte métalinguistique.

Si la justification de l'émendation par un « commentaire marginal » me semble difficile, je pense aussi que le texte ainsi retrouvé/ transformé pose des problèmes de compréhension : en effet, si *essentia* n'apparaît pas et que l'ensemble de la problématisation lexicale qui ouvre la lettre est liée à l'équivalence τὸ ὄν/ *quod est*, alors Cicéron et Fabianus sont les garants de cette dernière expression. L'*auctoritas*, cependant, est un critère employé par les grammairiens latins pour justifier ou rejeter l'emploi d'un mot que la *consuetudo* ne vient pas approuver, comme un archaïsme ou un néologisme : même employée dans un sens précis en contexte platonicien issu de la traduction, il me semble difficile d'accepter que l'association de deux des mots les plus courants du latin ait requis une justification par l'*auctoritas*.

En conséquence, si l'on souhaite accepter l'histoire du mot *essentia* reconstruite par Auvray-Assayas, alors on doit interpréter le texte sénèqueen lui aussi comme une erreur ; en l'absence d'une autre interprétation du *quid sentiam* des mss., il me semble devoir continuer d'être le plus ancien document latin sur l'existence, au moins au titre de curiosité, du terme *essentia*.

2.2 Le rapport d'*aemulatio* avec Cicéron

Sénèque, dans son œuvre, fait plusieurs fois référence à Cicéron comme à un traducteur du lexique philosophique grec, à propos de mots plus ou moins anodins³⁴⁰. La mention de cet auteur en *Ep.* 58, 6, peut revêtir une épaisseur particulière, dans la mesure où Cicéron avait consacré une partie importante de son travail de traducteur à rendre des passages platoniciens en général, et le vocabulaire des Formes en particulier.

McElduff a bien noté que la référence à Cicéron comme à un *auctor*, associée au refus d'utiliser précisément le terme dont il est le garant, peut être lue comme une tentative d'émulation du projet de traduction cicéronien. Comme elle le montre dans l'ensemble de son livre, la dynamique d'*aemulatio*, qui est caractéristique de la littérature latine, est aussi présente dans le domaine de la traduction ; le désir de

340 Par exemple *Ep.* 111, 1, où *cauillatio* est censé être la traduction cicéronienne de σόφισμα (le mot, comme *essentia*, ne se trouve pas dans l'œuvre conservée de ce dernier).

surpasser les traductions antérieures fait partie de la manière dont traduisent les auteurs romains. Dans le cas d'*Ep.* 58, en mentionnant le nom de Cicéron, Sénèque montrerait qu'il connaît le travail de son prédécesseur ; en choisissant d'utiliser une traduction alternative, il mettrait en valeur son désir de repartir à neuf et de faire mieux. « Cicero is shown not to be the last word in Latin philosophy but is an authority who needs to be corrected, and his language amplified and augmented. In doing that, Seneca shores up his own glory and linguistic legacy. »³⁴¹

Les traductions de Sénèque s'éloignent effectivement de celles de Cicéron. Ce dernier avait commencé à élaborer ses traductions du terme *ιδέα* dans les années 50, avec le *De Republica*, où une discussion de la « forme » de la tyrannie (2, 51)³⁴² emploie déjà l'expression *forma et species*, que l'on retrouvera dans la suite de l'œuvre. Mais la première traduction explicite (c'est-à-dire : avec mention du terme grec), et la plus célèbre, apparaît dans l'*Orator*, alors que Cicéron déclare être à la recherche de la Forme de l'éloquence, forme qui ne se trouve dans aucun orateur particulier mais peut être conçue par l'esprit seulement. L'emploi du terme est associé à Platon :

itaque et Phidiae simulacris quibus nihil in illo genere perfectius uidemus et iis picturis quas nominavi cogitare tamen possumus pulchriora. nec uero ille artifex cum faceret Iouis formam aut Mineruae, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Vt igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatum speciem imitando referuntur ea quae sub oculis ipsa non cadunt, sic perfectae eloquentiae speciem animo uidemus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat ιδέα ille non intellegendi solum sed etiam dicendi grauissimus auctor et magister Plato easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intellegentia contineri ; cetera nasci occidere, fluere labi nec diutius esse uno et eodem statu. (Or. 10-11)

« Ainsi pour ce qui est des statues de Phidias, auxquelles nous ne voyons dans leur genre rien de supérieur en perfection, et pour les peintures que j'ai citées, nous pouvons cependant en imaginer de plus belles, et cet artiste, lorsqu'il créait son type de Jupiter ou de Minerve, n'avait sous les yeux personne pour lui servir de modèle, mais c'est dans son propre esprit que résidait une vision à part de la beauté

341 McELDUFF (2017 : 164).

342 GILDENHARD (2013) pour ce texte. Gildenhard note, comme plus récemment SCHOFIELD (2017) que le traitement cicéronien de Platon évolue significativement entre les années 50 des dialogues politiques et les années 40 du retrait philosophique.

qu'il contemplait et sur laquelle il fixait son regard en dirigeant selon la ressemblance de celle-ci son art et sa main De même donc que dans les formes et les figures il y a quelque chose de parfait et d'excellent, une vision perçue seulement par l'imagination à laquelle nous nous référons pour imiter ce dont le propre est d'échapper à notre regard, de même il y a une vision de l'éloquence parfaite que nous voyons en esprit et dont nos oreilles attendent le reflet. Ce sont ces modèles des choses qu'appelle *ιδέα* le garant et le maître le plus profond non seulement de la spéculation intellectuelle mais aussi de l'expression, Platon ; il dit qu'elle ne sont pas engendrées mais éternelles et qu'elles résident dans notre raison et notre intelligence : les autres choses naissent, meurent, s'écoulent et passent, et ne restent pas longtemps dans un seul et même état. » (Trad. Yon A. (1964) modifiée.)

Comme on le voit, Cicéron compare la forme de l'éloquence à la forme de la statue qui se trouve dans l'esprit de l'artiste qui s'apprête à sculpter, utilisant ainsi la même analogie que Sénèque. Il continue d'osciller entre *species* et *forma* tout au long du même texte, utilisant parfois *species* seul (*Or.* 18 et 61), parfois *species* et *forma* (*Or.* 43 et 101). Dans les dialogues philosophiques de la dernière période, c'est le terme *species* qui prédomine : il est le seul employé dans les *Tusculanes* (1, 58, dans le cadre d'une explication du *Ménon*) ainsi que dans les *Académiques* (1, 30 et 33). Ainsi, bien que Cicéron utilise le mot *forma*, son choix de prédilection est *species*³⁴³, un mot qui, chez Sénèque, ne désigne jamais les Formes, mais la représentation stoïcienne, ou encore, comme en *Ep.* 58, l'espèce par opposition au genre – terme que Cicéron préfère inversement rendre par *forma*³⁴⁴. On remarque ainsi que les traductions sénéquiennes ne sont pas reprises à Cicéron. La question que l'on peut se poser est alors de savoir si cette différence est une indépendance stricte (Sénèque, ignorant des traductions cicéroniennes, aurait développé les siennes propres) ou un rapport émulateur (Sénèque, connaissant les traductions cicéroniennes, en aurait inventé de nouvelles pour montrer sa supériorité sur son prédécesseur)³⁴⁵.

Il faut noter, en effet, que cette émulation notée par McElduff n'implique pas nécessairement une lecture attentive des textes cicéroniens pertinents, ni un rapport

343 *Luc.* 30 (*hanc illi ιδέα* appellabant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere).

344 *Top.* 30.

345 Pour une comparaison plus approfondie, AUVRAY-ASSAYAS (1999). FLETCHER (2015) insiste plutôt sur les similarités entre les deux groupes des traductions, en insistant sur le fait que les deux auteurs arrivent à leurs traductions en s'appuyant sur le verbe *formare*.

intertextuel marqué à ces textes. Graver a récemment remis en cause l'idée, communément admise par les commentateurs, que Sénèque était un lecteur assidu des textes philosophiques de la dernière période de Cicéron (notamment *Acad.*, *Tusc.*, *Fin.*), et elle a raison de noter que la présence d'intertextes cicéroniens chez notre auteur est difficile à établir avec certitude³⁴⁶. Je ne souhaite donc pas suggérer que Sénèque avait en tête, en écrivant *Ep.* 58 et 65, les textes précis de Cicéron ; tout ce dont on a besoin pour établir une dynamique émulative, selon moi, est d'admettre que Sénèque était suffisamment familier de l'œuvre générale de Cicéron (notamment, de l'existence d'une traduction partielle³⁴⁷ du *Timée*, et d'un projet général de traduction de la philosophie grecque dans lequel Platon jouait un rôle important) pour ressentir le besoin de rappeler à son lecteur l'indépendance de son propre projet, et sa possible supériorité. Il n'est pas absurde, selon moi, de penser que Sénèque était soucieux de se distinguer de son prédécesseur sans pour autant être suffisamment intéressé pour lire attentivement les traductions de ce dernier. Si cette idée (l'existence d'une dynamique d'émulation sans lecture précise ou renvoi intertextuel identifiable) choque, on rappellera que Sénèque consacre une lettre entière à commenter le style de Fabianus (le second *auctor* d'*Ep.* 58, 6) alors même qu'il n'a pas, de son propre aveu, lu une ligne de cet auteur depuis qu'il avait écouté ses cours plusieurs décennies auparavant³⁴⁸.

On peut donc raisonnablement estimer que Sénèque souhaite, dans l'introduction d'*Ep.* 58, marquer sa rivalité vis-à-vis des traducteurs antérieurs de Platon, et mettre en valeur la qualité de ses propres traductions. On retrouve donc, selon mon interprétation de cette introduction, la double orientation que nous avons identifiée dans notre étude des procédés de traduction : d'une part, la mise en valeur de la grécité des notions traduites, et de la difficulté de les intégrer à la prose philosophique latine ; de l'autre, un souci de latiniser malgré tout ces termes. On peut selon moi rendre compte de cette tension, si l'on prend en compte le fait que cette stratégie de traduction, qui mêle dépaysement et latinisation, est propre à la traduction de Platon et Aristote, et d'aucun autre philosophe grec.

3 UNE INTERPRÉTATION GLOBALE

3.1 Les vertus de la pauvreté du latin

346 GRAVER (2021).

347 SEDLEY (2013).

348 *Ep.* 100, 12.

Reprenons l'interprétation de nos deux lettres proposée par Boys-Stones. Selon lui, la confusion présente dans l'introduction d'*Ep.* 58 est délibérée, mais non gratuite : elle met en valeur les difficultés que rencontre la philosophie lorsqu'elle confond l'analyse linguistique des différents sens du mot « être » (la dialectique au sens strict du terme) et l'exploration métaphysique des différents degrés de l'être. Le but de cette « préface » est alors de montrer que : « Plato's inflated ontology is the unfortunate result of his dialectical preoccupations. The suggestion would be that Plato got so carried away by his work on logical division, in particular in distinguishing senses of 'being', that he ended up confusedly supposing that some of those senses corresponded to real types of entity. Platonic metaphysics on this view turns out to be a monstrous hypostasization of what the Stoics correctly recognized to be merely classificatory categories. »³⁴⁹

Cette lecture peut être approfondie en prenant en compte la manière dont Sénèque présente la latinisation de ces catégories. Si les catégories causales/ontologiques de la tradition platonicienne sont des excroissances sans raison d'être, comme la critique réductionniste de Sénèque nous encourage à le penser, alors l'absence de moyens d'expression adéquats dans la langue latine pour ces catégories n'est peut-être pas aussi dommageable qu'on aurait pu le penser à première vue. Le philosophe est gêné dans l'expression de notions qui, en dernière analyse, ne méritent pas d'être exprimées. Ainsi, le choix de traiter dans le même texte de la pauvreté de la langue et de l'excès conceptuel du Platonisme n'est pas anodin : il suggère qu'une notion difficile à exprimer en latin est aussi une notion superflue ; que la langue latine possède, en définitive, tous les mots dont elle a besoin, et ne cède au grec que l'inutile.

Une telle approche n'est pas absolument isolée dans l'œuvre sénèqueenne : on en trouve un parallèle, de manière incidente, dans une note de traduction concernant le mot *σόφισμα*.

Quid uocentur Latine sophismata quaesisti a me. Multi temptauerunt illis nomen inponere, nullum haesit; uidelicet, quia res ipsa non recipiebatur a nobis nec in usu erat, nomini quoque repugnatum est. Aptissimum tamen uidetur mihi quo Cicero usus est : 'cauillationes' uocat. (Ep. 111, 1)

« Tu me demandes comment on appelle en latin les *sophismata*. Nombre d'auteurs a tenté de leur donner un nom, mais aucun n'a duré ; de toute évidence, c'est parce

349 BOYS-STONES (2013 : 137).

que la chose elle-même n'était pas adoptée chez nous ni d'usage courant, que l'on a aussi rechigné à lui donner un nom. Il me semble toutefois que le plus adapté est celui que Cicéron a utilisé : il les appelle balivernes. »

La difficulté à trouver au grec σοφισμα un équivalent durable n'est pas un simple accident du lexique, une dissymétrie contingente entre les deux langues : elle renvoie à une différence d'attitude entre les deux peuples concernant la chose en question. Les Romains n'ont pas de mot pour les sophismes, parce qu'ils ne les pratiquent pas, et se méfie de la dialectique pratiquée pour elle-même ; les Grecs, au contraire, sont coutumiers de cette pratique, et donc ont un mot pour elle³⁵⁰. De manière plus générale, cette idée peut renvoyer à l'opposition fréquente, dans l'imaginaire linguistique romain, entre la volubilité et le trop-plein du grec d'une part, et le *pondus* et la *grauitas* propres au latin de l'autre (Quintilien 12, 10, 35-38). Quintilien associe même explicitement la *subtilitas* aux Grecs : *subtilitate uincimur, ualeamus pondere* (12, 10, 36). Sénèque lui-même peut opposer la *potentia* du latin et la *gratia* du grec (*Pol.* 2, 6).

Pour contextualiser ce type de rhétorique, il peut être utile de faire appel à la manière dont Trapp (2013 : 42-45) voit la position de la philosophie dans la culture gréco-romaine impériale. Selon lui, les auteurs grecs comme latins avaient développé une batterie de stratégies rhétoriques visant à contenir le caractère subversif de la philosophie et à restreindre son ambition de régier la vie humaine dans son ensemble. C'est ce sens culturel général que prennent les fréquentes accusations d'hypocrisie envers les philosophes ainsi que les refus de voir les critères philosophiques s'appliquer à d'autres disciplines. Si cette préoccupation est commune aux auteurs écrivant en latin comme en grec, les Romains disposaient de l'atout supplémentaire consistant à faire passer la philosophie pour une discipline toujours étrangère, toujours trop grecque, dont l'ambition devait être rabattue au nom de la Romanité.

Revenant à Sénèque, je suggère que ce que l'on trouve dans les *Ep.* 58 et 65 est une application de cette stratégie rhétorique, établie et disponible à l'époque, à la polémique *entre* écoles philosophiques. Ce n'est plus la philosophie dans son ensemble,

350 On trouve une version inversée de cet argument chez Cicéron (*De Or.* 2, 18), à propos du mot *ineptus* : *Hoc uitio cumulata est eruditissima illa Graecorum natio; itaque quod uim huius mali Graeci non uident, ne nomen quidem ei uitio imposuerunt; ut enim quaeras omnia, quo modo Graeci ineptum appellent, non reperies.* Cette fois, le manque lexical du grec est un indice de la difficulté que les Grecs ont à identifier les vices de l'intellect ; dans les deux cas, cependant, la dissymétrie lexicale pointe vers une attitude morale (et les Romains sortent vainqueurs de la comparaison).

mais la philosophie *platonicienne* qui est incompatible avec la sobre parcimonie de la langue des ancêtres.

Car l'on comprend alors que la pauvreté, dans ce cas précis et par opposition à la volubilité grecque, est plutôt parcimonie, qualité de celui qui sait être économe dans le domaine intellectuel. Parallèlement, je suggère que la pauvreté dont fait preuve le latin dans le vocabulaire ontologique (plus précisément, des *platonicae ideae*) est aux yeux de Sénèque la marque d'un réductionnisme naturel au latin que les Romains auraient tort d'abandonner pour rivaliser avec les Grecs.

Cette interprétation explique le choix de préfacier les lettres platoniciennes du long développement sur la pauvreté de la langue latine ; elle explique aussi l'opacification du processus de traduction que nous avons notée (étape 1) ; elle est cohérente avec la critique d'ordre philosophique que Sénèque fait finalement des formes, et qui conduit à leur élimination au profit d'une théorie plus économe. Elle n'explique pas, en revanche, le choix de traduire malgré tout les termes τὸ ὄν, εἶδος et ἰδέα. Si Sénèque avait seulement voulu seulement rejeter les Formes dans le domaines des inepties grecques, un refus de traduire, tel qu'on le voit au début de la réflexion, lorsque les termes sont simplement translittérés, aurait suffi ; mais Sénèque propose tout de même des équivalents latins pour ces termes. Cette latinisation prouve au lecteur que la pauvreté de la langue n'est pas à confondre avec l'incompétence des traducteurs, ou leur paresse : une expression latine des Formes est possible, et son absence générale est plutôt la marque d'un choix philosophique que d'une faiblesse proprement romaine. De ce point de vue-là, la latinisation des notions platoniciennes renforce la suggestion selon laquelle la pauvreté de la langue est plutôt une épargne raisonnable.

Il est aussi raisonnable de penser que Sénèque se souciait de prouver au lecteur ses compétences de traducteur, en choisissant un champ lexical particulièrement difficile à traduire, en amplifiant rhétoriquement cette difficulté, et en la résolvant finalement. De ce point de vue-là, la lettre n'est pas seulement un commentaire sur la place à accorder à l'ontologie platonicienne en latin, mais aussi un *tour de force* traductif.

Finalement, on peut dire que les stratégies de traduction de Sénèque combinent, en *Ep.* 58 et 65, deux orientations distinctes : d'une part, la mise en valeur de ses compétences de traducteur et de sa capacité à enrichir la langue latine, à travers la latinisation *ιδέα-exemplar* et *εἶδος-forma* ; d'autre part, une réflexion critique sur la tradition métaphysique platonicienne et son rapport au latin, qui conduit à son

exclusion. Une telle combinaison ne doit pas nous surprendre : elle est caractéristique de la manière dont Sénèque traite les autres fondateurs des écoles philosophiques hellénistiques, Épicure et Zénon.

3.2 Platon, Épicure, Zénon

Boys-Stones (2013 : 132) a eu raison de comparer le traitement de Platon dans les deux lettres qui nous intéressent et celui d'Épicure dans *Ep.* 2-29. Dans les deux cas, on retrouve une approbation marquée pour le fondateur d'une école adverse (quoique celle-ci soit plus mesurée dans le cas de Platon) ; puis une rupture avec ce philosophe, qui entraîne sa disparition subséquente des lettres³⁵¹ ; finalement, la critique adressée à Épicure comme à Platon relève du style philosophique, dans la mesure où le premier a un style trop dissolu et efféminé (*Ep.* 33) tandis que le second, on l'a vu, est trop « subtil ». Selon Boys-Stones, cette réception en deux temps permet à Lucilius de découvrir, à travers ces philosophes, ce qu'il y a de souhaitable et d'intéressant dans la philosophie, avant d'être mis en garde contre les excès possibles. Ainsi Sénèque offre à Lucilius, avec Épicure, une « promise of withdrawal and emancipation », avant de lui montrer à quel point l'hédonisme est incapable de réaliser pleinement cette promesse ; de même, il lui présente les possibilités d'élévation psychique que Platon offre, avant de le mettre en garde contre les ornières dans lesquelles un trop grand attrait pour la dialectique peut faire tomber.

Selon moi, on peut encore mieux comprendre ce phénomène de rapprochement et de mise distance en étendant la comparaison initiée par Boys-Stones aux *Ep.* 82-83, où la figure du fondateur du stoïcisme, Zénon, est la plus présente. On explorera plus en détail ces lettres dans le chapitre suivant, mais l'on peut déjà noter les parallèles. Les quatre lettres (*Ep.* 58/ 65 et *Ep.* 82/83) présentent une structure semblable, dans la mesure où dans chacune un développement construit autour d'un philosophe grec (l'être selon Platon ; les causes selon Platon ; les syllogismes de Zénon) est interrompu brusquement par une « rupture pragmatique » qui en remet radicalement en cause la valeur, et contraint le lecteur à s'interroger sur la nature du traitement de ce philosophe grec. On peut noter le parallèle entre *Ep.* 82, 19 et la rupture pragmatique d'*Ep.* 58, 25, déjà citée :

351 Après *Ep.* 33, la présence d'Épicure ne retrouve plus l'importance et la fréquence qu'elle avait dans les trois premiers livres, bien qu'elle se manifeste encore par endroits, comme on a pu le voir ; après *Ep.* 65, celle de Platon reparait (plus discrètement) en *Ep.* 102 notamment (v. WILDBERGER 2010).

Ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii ueternosissimi nodos : totum genus istuc exturbandum iudico quo circumscribi se qui interrogatur existimat et ad confessionem perductus aliud respondet, aliud putat. (Ep. 82, 19)

« Quant à moi, je ne ramène pas ces sujets aux règles de la dialectique ni à ces nœuds d'une technique bonne pour les pires des paresseux : j'estime que c'est toute cette activité par laquelle celui qui est questionné se trouve encerclé et, conduit à admettre son erreur, répond autrement qu'il ne pense, qui doit être rejetée. »

On voit Sénèque y abandonner ce qui faisait la spécificité du développement précédent (les syllogismes et leur analyse), de même qu'en *Ep.* 58 il avait mis de côté l'exploration ontologique.

Les stratégies de traduction présentent également des similarités, en particulier lorsque Sénèque, pour traduire ἀδιάφορα, emploie un calque morphologique *indifferentia* à effet dépaysant; et plus généralement quand il met en valeur l'artificialité de la forme syllogistique adoptée par Zénon.

Plus central encore, les deux groupes de lettres soumettent un philosophe grec à une critique d'ordre *stylistique*. Platon comme Zénon est accusé de faire montre d'une *subtilitas* qui fait obstacle au progrès de l'âme plutôt qu'elle ne le soutient. Le reproche, et les termes employés, sont semblables, bien que dans le cas du premier la *subtilitas* soit liée au raffinement théorique de son ontologie et à la multiplication de ses concepts explicatifs, tandis que dans le second ce soit le choix d'une forme d'expression syllogistique qui est critiquée. Plus intéressant pour nous encore, Sénèque identifie, dans les deux groupes de lettres, cette *subtilitas* comme un défaut typiquement grec. Dans le premier groupe, cela est suggéré par la comparaison des langues grecque et latine en *Ep.* 58, 1-7 ; dans le second, Sénèque est plus direct :

Libet enim, Lucili, uirorum optime, ridere ineptias Graecas, quas nondum, quamuis mirer, excussi. (Ep. 82, 8)

« Car il me plaît bien, mon très excellent Lucilius, de moquer les sottises des Grecs – elles que pourtant, quoique je m'en étonne, je n'ai pas encore laissées derrière moi. »

La comparaison se justifie ainsi dans la mesure où Sénèque adopte une stratégie semblable dans les deux groupes de lettres. Il met en valeur sa parfaite connaissance de

la *doctrina* grecque et sa capacité à l'exprimer dans une prose latine de qualité ; mais aussi l'usage sélectif et, surtout, romain qu'il fait de ce savoir grec. Le gain pédagogique de cette manière de faire est indéniable, dans la mesure où elle permet à Lucilius de se familiariser à ses auteurs tout en les gardant à distance. Les trois groupes de lettres forment, finalement, une leçon d'assimilation sélective du savoir philosophique grec.

4 CONCLUSION

Les difficultés rencontrées par les commentateurs dans l'explication des *Ep.* 58 et 65, qui ont parfois été perçues comme des exemples d'éclectisme, parfois comme des réfutations du platonisme contemporain, sont selon moi dues au fait que Sénèque y combine deux mouvements distincts: la latinisation du lexique platonicien, désigné d'emblée comme étranger, et son rejet final. Ces deux mouvements, cependant, ne doivent pas être vus comme contradictoire. C'est en dramatisant la latinisation possible du grec de Platon que Sénèque peut ensuite montrer que cette latinisation est superflue.

Pour simplifier, le raisonnement mené au fil des deux lettres est le suivant. D'abord, Sénèque se plaint du manque de mots de la langue latine. Ensuite, il pointe du doigt, par des notes de traducteur judicieusement disposées, les mots particuliers dont le latin manque. Il latinise ensuite ces mots, pour montrer que le latin pourrait se les incorporer s'il le souhaitait – mais c'est pour mieux prouver, en fin de compte, dans la seconde lettre, que ces mots sont superflus, ainsi que les concepts qu'ils désignent, parce qu'ils relèvent d'une conception erronée de la causalité. La boucle est bouclée lorsque le lecteur est en mesure de saisir le lien entre la critique philosophique (excès de causes) et la critique stylistique/ linguistique (manque de mot). On comprend que l'on est loin d'un quelconque éclectisme.

Les deux approches différentes (la latinisation d'une part, le dépaysement de l'autre) peuvent donc être comprises comme un tout. Pour cela, il faut accepter, comme le faisait Sénèque, que la langue n'est pas seulement un outil plus ou moins performant, plus ou moins riche, d'expression, mais qu'elle exprime aussi des valeurs – et que les valeurs de la langue latine sont supérieures à celles de la langue grecque. Lorsqu'un certain champ lexical grec se révèle difficile à traduire, comme c'est le cas des Formes, cela nous dit quelque chose, peut-être, sur la compétence du traducteur individuel –

mais cela nous dit surtout quelque chose sur la valeur intrinsèque des notions en question. Si la langue latine est rétive à l'assimilation de certaines notions, c'est peut-être parce que celles-ci relèvent de la *subtilitas* étrangère plutôt que de la bonne morale latine. Le traducteur, s'il est compétent, peut alors user de son talent pour apprivoiser malgré tout la notion ; mais si en plus d'être compétent il est soucieux de ne pas encombrer la langue et la philosophie, de ne pas dissoudre la *grauitas* propre au latin dans la *subtilitas* grecque, il s'en abstiendra. Et Sénèque est, évidemment, à ses propres yeux, un traducteur à la fois compétent et soucieux des valeurs romaines.

CHAPITRE 5. ZÉNON, UNE SUBTILITÉ TROP GRECQUE

Dans le chapitre 3, nous avons vu Sénèque passer dans le « camp adverse », à la manière d'un espion (mais pas d'un transfuge!), alors qu'il traduisait des sentences d'Épicure. Nous avons établi que sa manière de traduire était alors caractérisée par l'appropriation, une stratégie qui lui permettait d'accaparer certains aspects de l'épicurisme qui l'intéressaient (une forme pédagogique matérialisée par la *sententia* ; le genre littéraire de la correspondance philosophique ; une certaine ascèse) sans pour autant s'abstenir d'en critiquer les fondamentaux. Dans ce chapitre, nous le retrouvons dans son propre « camp », en compagnie de Zénon, le fondateur du stoïcisme. Pourtant, ce compagnonnage est tout sauf apaisé. Son rapport à Zénon est loin d'être irénique, et l'expression de ce dernier vient sous le feu de nombreuses critiques, aussi surprenantes, pour le lecteur habitué à penser en termes de traditions philosophiques héritées de l'ère hellénistique, que son attitude (apparemment) conciliante à l'égard Épicure.

L'animosité envers Zénon est sans aucun doute liée au fait que celui-ci soit étroitement associé à une forme d'expression philosophique en particulier, le syllogisme. De fait, les *Ep.* 82 et 83 sont parmi les seules lettres où le nom de Zénon est associé à une position philosophique précise³⁵² et, comme nous allons le voir, dans ces deux lettres il est présenté comme l'auteur d'un syllogisme. Or la place exacte de la dialectique dans les *Ep.* a toujours fait débat chez les commentateurs de Sénèque. D'une part, Sénèque réserve à l'égard de la dialectique, notamment stoïcienne, des critiques d'une virulence telle qu'il serait malvenu de les ignorer ; de l'autre, il cite, commente et discute un si grand nombre de syllogismes dans les *Ep.* (douze sur les quatre *Ep.* 82, 83, 85 et 87) qu'il est difficile de croire qu'il les jugeait aussi inutiles qu'il le dit. Il semblerait, en fait, que Sénèque accorde autant d'importance à la dénonciation de la dialectique qu'à sa maîtrise³⁵³.

352 Le nom de Zénon le stoïcien apparaît 33 fois sur l'ensemble du corpus (TIELEMAN (2007)). On peut distinguer trois cas de figure : soit Zénon est associé à une thèse philosophique, comme c'est le cas en *Ep.* 82-83 ainsi que dans le *De Otio*, ou encore *QNat.* 7, 19 ; soit il est mentionné comme un *exemplum* (par exemple *Ep.* 64, 10 ; *Helu.* 12, 4 ; *Ep.* 6, 6 et 104, 21 ; dans ces cas, l'appartenance d'école perd de son importance, et il peut être associé à Platon ou Socrate) ; soit son nom désigne, par métonymie en quelque sorte (et souvent accompagné de celui de Cléanthe et de Chrysippe), l'école stoïcienne comme groupe (*Tranq.* 1, 10 ; *Ep.* 33, 4). On notera que c'est seulement dans le premier cas que Zénon est qualifié de *noster*.

353 Une tension interprétée comme une contradiction par COOPER (2004). Une interprétation plus bienveillante du rapport de Sénèque à la logique est proposée par BARNES (1997 : 12-23) qui décrit ce dernier comme un « utilitariste logique ».

Au cours de ce chapitre, je voudrais montrer que cette tension autour de la place à accorder aux syllogismes stoïciens est caractéristique de la manière dont Sénèque négocie l'héritage culturel grec le plus important à ses yeux, celui du stoïcisme. Le traitement des syllogismes était un point à propos duquel la question de la dépendance ou de l'affranchissement par rapport aux Grecs, de la traduction et de la non-traduction, se faisait saillante et incontournable.

Pour développer ce point, je me placerai d'abord au niveau philosophique, en détaillant l'intérêt que Sénèque pouvait accorder aux syllogismes comme forme d'expression philosophique, ainsi que les critiques qu'il en formule. Nous verrons dans les mêmes passages à quel point sa discussion de la dialectique est inextricablement liée à des jugements de valeur sur la Grèce et Rome qui mènent, de manière plus ou moins explicite, à la question de ce qu'est la philosophie *romaine*.

Cette tension se retrouvera également dans la manière dont Sénèque traite la langue (technique) de Zénon. Certes, les *Ep.* 82, 83 85 et 87 ne semblent pas, *a priori*, un lieu textuel prometteur pour l'étude de la traduction : à l'exception d'un seul, les syllogismes cités ne peuvent pas être comparés à leurs versions originales, perdue ; de plus, un seul terme technique est traduit ($\alpha\delta\iota\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\omicron\nu$ = *indifferens*) – auquel s'ajoute, de manière révélatrice, le refus de traduire $\alpha\nu\pi\alpha\rho\rho\acute{\iota}\alpha$. Pourtant, une analyse détaillée de l'équivalence $\alpha\delta\iota\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\omicron\nu$ = *indifferens*, ainsi que des nombreux indices que Sénèque nous laisse à propos de son rapport à Zénon, au discours philosophique grec, et à la forme du syllogisme (et sur la manière dont il lie les trois) peut nous en apprendre beaucoup sur ses stratégies de traduction, et compléter le tableau obtenu dans les chapitres précédents.

1 *INEPTIAE GRAECAE* : UNE APPROCHE BIEN ROMAINE DE LA SYLLOGISTIQUE STOÏCIENNE

1.1 Les syllogismes stoïciens en *Ep.* 82-87

1.1.1 Syllogismes et réfutations

La série de lettres sur lesquelles nous attirons l'attention dans ce chapitre ne sont pas les premières à aborder la question de la dialectique³⁵⁴. Un ensemble de trois lettres du livre 5 (*Ep.* 45, 48 et 49) traite déjà, sur un ton à la fois tranché et humoristique, de la place à accorder ou non à la dialectique dans la recherche de la sagesse. Il vaut donc la peine de

354 Sur la question de la dialectique stoïcienne en général, v. GOURINAT (2000).

faire un détour par ces lettres, en insistant sur le fait qu'elles forment une première étape de la réflexion sénèqueenne sur ce sujet, et en tant que telle annoncent certains thèmes d'*Ep.* 82-87 tout en s'en distinguant par certains aspects importants³⁵⁵.

Ep. 45 introduit la pratique de la dialectique comme une question de *gestion du temps*. « Avons-nous tant de temps libre ? demande Sénèque. Savons-nous déjà vivre, savons-nous déjà mourir ? » (*tantum nobis uacat? iam uiuere, iam mori scimus?* *Ep.* 45, 5). La réponse à cette question est clairement « non » : la *uerborum cauillatio* et les *captiosae disputationes* (*Ep.* 45, 5) nous font perdre un temps précieux qui serait mieux consacré à une philosophie plus proche des choses. De manière cohérente, Sénèque s'abstient donc dans cette première série de lettres de se livrer lui-même à un quelconque exercice de la sorte.

Cela ne veut pas tout à fait dire que Sénèque ne mentionne aucun syllogisme dans ces lettres. Le sophisme du Cornu est mentionné en *Ep.* 45, 8 et celui de la souris et de la syllabe (Souris (*mus*) est une syllabe ; or la souris ronge le fromage ; une syllabe ronge donc du fromage) en *Ep.* 48, 6. Mais dans les deux cas, Sénèque ne les réfute ni ne les résout : il montre l'inanité de chacun au moyen de blagues. À ce stade, les syllogismes ne méritent rien de mieux que d'être tenus à distance au moyen de l'humour ; un humour qui a pour but de montrer que de tels sophismes ne sont pas dignes d'intégrer la prose philosophique des *Lettres*³⁵⁶.

L'origine auctoriale des syllogismes n'intéresse pas non plus Sénèque – à ce stade de la réflexion, toujours. Contrairement à ce que l'on verra dans les *Ep.* 82 et 83, et, surtout, 87, ici Sénèque ne cite pas l'auteur du sophisme ou de sa réfutation. Tout ce que nous savons, c'est que ses prédécesseurs en philosophie (entendre : les Grecs) ont perdu trop de leur temps dans l'exercice de la dialectique. Pour nous, le point crucial est que les syllogismes ne sont pas présentés comme une forme d'expression associée au stoïcisme grec, comme ce sera le cas dans les lettres postérieures.

Un autre aspect important d'*Ep.* 45 est l'opposition entre *res* et *uerba*. Le vrai travail philosophique, selon Sénèque, consiste à savoir distinguer entre les choses, non les mots ; par exemple, entre l'ami et le flatteur. Le philosophe doit donc savoir faire cette distinction non au niveau de la définition verbale, mais dans la vie concrète, lorsqu'un individu se présente devant lui avec un discours flatteur (*Ep.* 45, 7). Dans *Ep.* 46, ce sera entre les vertus et les vices qui leur ressemblent que le philosophe devra

355 Pour une brève comparaison des deux groupes de lettres, HAMACHER (2006 : 22-27).

356 Sur l'emploi de l'humour dans l'ensemble des *Lettres*, GRANT (2000) ; plus spécifiquement sur *Ep.* 48, GRAVER (2023).

être capable de distinguer. Les syllogismes/ sophismes ne peuvent pas nous y aider, puisqu'ils ne consistent en rien d'autre que des jeux verbaux.

Sur ce point, cependant, Sénèque, qui sait bien que l'on ne peut pas philosopher en dehors du langage (*Ep.* 75, 2), nuance rapidement son propos. En *Ep.* 45, 9, il suggère que les syllogismes pourraient malgré tout avoir une certaine utilité, à condition de porter sur des termes significatifs sur le plan éthique. Il écrit ainsi :

Si utique uis uerborum ambiguitates diducere, hoc nos doce, beatum non eum esse quem uulgus appellat, ad quem pecunia magna confluit, sed illum cui bonum omne in animo est [...] (Ep. 45, 9)

« Si tu veux vraiment clarifier les ambiguïtés des mots, alors apprend-nous ceci : que le bienheureux n'est pas celui que la foule appelle ainsi, vers lequel l'argent coule à flot, mais celui qui tient tout son bien en son âme [...] »

Si le syllogisme peut nous aider à comprendre que le vrai sens du mot *beatus* n'est pas le sens vulgaire mais celui que révèle la doctrine stoïcienne, alors, peut-être, on aura su en faire un usage pertinent. Cette possibilité, ouverte à la fin d'*Ep.* 45, est importante, car elle annonce, de loin, exactement les discussions auxquelles Sénèque soumettra les syllogismes stoïciens dans les *Ep.* 82, 83, 85 et 87. Résumons donc à grands traits ces discussions.

Les lettres 82 et 83, 85 et 87 se caractérisent non seulement par la présence (surtout en *Ep.* 82 et 83) d'une méta-discussion portant sur la valeur et l'utilité de la dialectique (ce qui est aussi le cas dans la première série de lettres sur la question), mais aussi par des discussions approfondies de ces syllogismes (ce qui n'était pas le cas dans la première série). Sénèque nous présente des échantillons de la manière dont la dialectique était utilisée pour prouver, réfuter et défendre des thèses éthiques stoïciennes, en particulier au cours de débats avec les péripatéticiens.

Les quatre lettres sont organisées en deux paires. La première discute deux syllogismes de Zénon, mais discute surtout de l'utilité parénétique des syllogismes, par contraste avec le style de la harangue ; les syllogismes (*interrogationes*) sont opposés à un style plus vigoureux, désigné par le terme *contio*, qui renvoyait pour les Romains au discours du politicien sur le forum, ou du général à son armée³⁵⁷. Cette opposition est

357 Il serait intéressant de mettre en relation ces deux registres philosophiques et les méthodes de travail concrètes de Sénèque. Un indice nous est fourni en *Ep.* 72, 1 : *Ergo hoc in praesentia differamus ;*

enrichie en *Ep.* 83, où un troisième style, celui des *declamationes*, est également critiqué³⁵⁸. Dans la seconde paire, le débat dialectique s'intensifie, les syllogismes sont plus nombreux et leurs discussions plus longues. Les deux tableaux ci-dessous résument la structure de ces deux paires de lettres³⁵⁹.

Tableau 3. Les syllogismes stoïciens et leurs réfutations en *Ep.* 82 et 83³⁶⁰

Référence	Syllogisme	Syllogisme de réfutation (<i>opposita interrogatione</i> , <i>Ep.</i> 83, 9)	Mot ambigu à clarifier
<i>Ep.</i> 82, 9-10	Aucun mal n'est glorieux ; Or la mort est glorieuse ; Donc la mort n'est pas un mal. (Zénon)	Aucun indifférent n'est glorieux ; or la mort est glorieuse ; donc la mort n'est pas un indifférent. (Zénon)	<i>bonum</i> <i>malum</i> <i>indifferens</i>
<i>Ep.</i> 83, 9	Personne ne confie un secret à un homme ivre ; Or on confie un secret à l'homme de bien ; Donc l'homme de bien ne sera pas ivre. (Zénon)	Personne ne confie un secret à un homme qui dort ; Or on confie un secret à l'homme de bien ; Donc l'homme de bien ne dormira pas.	<i>Ebrius</i> (Posidonius fig. 175 E.-K.)

Tableau 4. Les syllogismes stoïciens et leurs réfutations en *Ep.* 85³⁶¹ et 87³⁶²

multum enim operae, multum diligentiae poscit. [...] Quaedam enim sunt quae possis et in cisio scribere, quaedam lectum et otium et secretum desiderant. Ce passage suggère que le traitement des *questiunculae* les plus techniques exigeait d'avoir à disposition les textes grecs des prédécesseurs, en plus du calme de l'*otium*, tandis que le registre de l'exhortation philosophique pouvait être développé à partir de la mémoire seule de l'auteur, dans un contexte plus « improvisé », comme le voyage en voiture mentionné dans cette lettre. Il me semble cependant que nous disposons de trop peu d'information pour poursuivre cette hypothèse, d'autant plus que les quelques passages qui nous renseignent sur les méthodes de travail concrètes des auteurs antiques concernent surtout les encyclopédistes, et pas les auteurs de prose littéraire comme Sénèque. v. DORANDI (2000).

358 Il faut prendre garde à ne pas considérer l'opposition entre *contio* et *interrogationes* comme l'alpha et l'oméga de la position sénèqueenne sur le style philosophique ; *Ep.* 38 avait déjà proposé une opposition entre *sermo* et *disputatio/ contio*. Les deux oppositions ne se recoupent pas, car le *sermo*, dans cette lettre, ne se caractérise pas par sa technicité, mais au contraire par sa douceur et sa capacité à s'insinuer sans heurt dans l'âme de l'auditeur.

359 Les tableaux proposés insistent sur les discussions lexicales qui nous semblent importantes dans ces passages. Pour une approche plus formelle des syllogismes cités par Sénèque, v. INWOOD (2010 : *ad loc.*).

360 HAMACHER (2006) pour un commentaire d'*Ep.* 82 ; MERRY (2021) est une analyse utile des raisons philosophiques du rejet sénèqueen de l'expression dialectique.

361 Pour un commentaire suivi de cette lettre, MARINO (2005)

362 Pour un commentaire suivi de cette lettre, ALLEGRI (2004).

Référence	Syllogisme	Réfutation péripatéticienne	Mot au sens controversé
Ep. 85, 2	Celui qui a la vertu de prudence a aussi celle de tempérance ; Celui qui a celle de tempérance, de constance aussi ; Celui qui a la vertu de tempérance est aussi apathique ; Celui qui est apathique est sans tristesse ; celui qui est sans tristesse est heureux ; Ainsi celui qui a la vertu de prudence est heureux, et la prudence suffit à la vie heureuse.	Une vertu comme l'apathie ne peut être comprise dans un sens pleinement négatif	<i>Inperturbatus</i>
Ep. 85, 24	Celui qui est courageux est sans peur ; Celui qui est sans peur est sans tristesse ; Celui qui est sans tristesse est heureux.	Idem	<i>fortis</i>
Ep. 85, 30	Ce qui est un mal nuit ; Ce qui nuit rend quelqu'un pire ; La douleur et la pauvreté ne rend personne pire ; Donc elles ne sont pas des maux.	Une tempête nuit au capitaine ; Mais la tempête ne rend pas le capitaine pire ; Donc ce qui nuit ne rend pas pire.	<i>malum</i>
Ep. 87, 12	Ce qui est un bien rend les gens bons ; Les dons de la fortune ne rendent pas les gens bons ; ils ne sont donc pas des biens.	Réfutation de la majeure	<i>bonum</i>
Ep. 87, 15	Ce qui peut être possédé par un individu méprisable et vicieux n'est pas un bien ; Or les richesses peuvent l'être ; Elles ne sont donc pas des biens.	Réfutation de la majeure	
Ep. 87, 22	Les biens ne peuvent provenir d'un mal ; Mais les richesses proviennent de la cupidité ; Elles ne sont donc pas des biens.	Réfutation de la majeure	<i>bonum</i>
Ep. 87, 28	Ce dont le désir mène à des malheurs n'est pas un bien : Or le désir de richesses mène à des malheurs ; Donc elles ne sont pas des biens.	Ambiguïté de la majeure	<i>bonum</i>
Ep. 87, 35	Ce qui ne produit pas de vertu psychique n'est pas un bien ; Or les richesses, la santé et leurs semblables ne produisent pas de vertu psychique ; Elles ne sont donc pas des biens. (Posidonius) Ce qui ne produit pas de vertus psychique, mais au contraire produit des vices, est un mal ; Or les dons de la fortune nous poussent dans les vices ; Ils ne sont donc pas des biens. (Posidonius)	La seconde version du syllogisme doit logiquement conclure que les dons de la fortune sont des maux, ce qui est contraire à l'orthodoxie stoïcienne.	<i>Bonum / commoda</i>
Ep. 87, 38	Un bien ne peut être composé de maux ; Or les richesses sont composés de nombreuses pauvretés ; Les richesses ne sont donc pas un bien. (Péripatéticiens)	La richesse n'est pas une accumulation de pauvreté (Posidonius et Antipater)	<i>paupertas</i>

Malgré les différences entre les deux paires, on voit que la discussion d'un syllogisme obéit à chaque fois au même schéma :

- un syllogisme stoïcien (en latin) ;
- suivi d'une réfutation ; dans les deux premières lettres, la réfutation prend la forme d'une παραβολή, syllogisme qui prouve l'absurdité du premier en reprenant sa forme et en changeant un seul mot ; dans la seconde paire de lettre, la réfutation, souvent issue des péripatéticiens, prend la forme soit d'une remise en cause soit de la majeure, soit du sens que les stoïciens donnaient à un mot, soit encore d'un autre syllogisme qui a pour but de montrer l'absurdité du premier ;
- et enfin une contre-réfutation, qui fait parfois appel aux travaux de stoïciens postérieurs, comme Posidonius et Antipater, et qui est parfois acceptée, parfois réfutée par Sénèque lui-même.

La réfutation et la contre-réfutation, dans les Ep. 85 et 87 notamment, ne portent pas sur la validité formelle du syllogisme, mais sur l'emploi adéquat d'un terme philosophiquement significatif. Wildberger (2006 : 97-98) résume bien cette particularité sénéquienne en écrivant : « [Seneca] does not discuss whether the conclusion is correctly drawn from the premises. What he discusses extensively are the terms and the corresponding concepts used in the premises. He is interested in the concepts and in how to apply them correctly. »

Wildberger estime en conséquence que si le syllogisme a une place dans les *Ep.*, c'est d'aider le lecteur à clarifier ses représentations. Pour cela, la dialectique doit le pousser à prendre conscience de l'incohérence de ses préconceptions, qui ont été formées au cours d'une enfance à la fois baignée de discours faux et sensible à la tromperie des choses, et de le convaincre en retour de la supériorité des définitions stoïciennes.

De ce point de vue-là, la structure d'*Ep.* 82 est particulièrement intéressante. Si les commentateurs se concentrent souvent, comme nous le ferons dans la section suivante, sur l'opposition structurante entre dialectique et harangue, la lettre fait aussi parcourir à son lecteur les différentes étapes de l'élaboration du sens philosophique du mot *malum*, depuis son sens vulgaire, qu'il faut abandonner, jusqu'à une compréhension philosophiquement plus solide du terme.

Le second paragraphe de la lettre est révélateur :

Male mihi esse malo quam molliter – <“male”> nunc sic excipe quemadmodum a populo solet dici : dure, aspere, laboriose. Audire solemus sic quorundam uitam laudari quibus inuidetur : “molliter uiuit” ; hoc dicunt, “mollis est”. (Ep. 82, 2)

« Je préfère une vie mauvaise à une vie molle ! Prends le mot “mauvais”, ici, en son sens vulgaire : une vie dure, une vie difficile, une vie pleine de labeurs. Nous entendons régulièrement louée de la sorte la vie de ceux que l’on jalouse : “il vit dans la mollesse”, c’est-à-dire : “il est mou” ».

Sénèque suggère dès l’abord que le sens courant de *male* est insatisfaisant. Ce mot est compris par les non-philosophes comme un terme négatif, associé à la souffrance physique et à la pauvreté, tandis que *molliter* est compris, à l’inverse, positivement. Ces non-philosophes, comme nous le montrera Sénèque, se trompent sur la définition comme sur la valence de ces mots.

Or le syllogisme de Zénon qui est cité et discuté plus tard dans la lettre porte précisément sur le sens du mot *malum*, et vise à dissiper l’erreur qui consiste à confondre « le mal » avec les indifférents négatifs. Reprenant donc la suggestion sur laquelle s’était achevée l’*Ep.* 45, Sénèque consent à employer les syllogismes pour nous aider à mieux cerner le sens de certains termes – en particulier des termes fondamentaux liés à notre évaluation des choses, comme *bonum*, *malum*, *indifferens*.

La mort, objet que les non-philosophes qualifient sans hésitation de *malum*, n’est pas un mal ; elle est seulement un indifférent. Ce qui est un mal (resp. un bien) c’est de mourir sans gloire (resp. avec). La mort en elle-même est dénuée de valeur morale ; la manière dont on l’accueille révèle l’état de notre âme, qui est le seul siège du bien et du mal.

La distinction est importante, car c’est grâce à elle que l’on peut comprendre l’erreur sur laquelle repose le syllogisme de réfutation opposé à celui de Zénon (v. tableau 3 plus haut). Et pour bien comprendre le statut axiologique de la mort (et donc, de tous les indifférents), il faut non seulement saisir la différence entre un indifférent et un mal, mais aussi celle entre un indifférent négatif et un indifférent absolument neutre. C’est pourquoi Sénèque développe cette distinction au cours d’un passage qui n’a rien à envier aux analyses les plus minutieuses conservées par Stobée,

Diogène Laërce et Sextus Empiricus³⁶³. Selon les stoïciens grecs et Sénèque, en effet, le mot « indifférent » peut être compris de deux manières :

- par opposition au mal ou au bien, il s'agit d'un objet qui n'a pas de valeur en soi ; il pourra malgré tout faire l'objet d'un choix, et susciter chez l'être rationnel une impulsion, soit attirance soit répulsion. Dans le vocabulaire du stoïcisme grec, ces indifférents ne sont ni αἰρετόν ni φευκτόν (dignes de choix en fonction de leur valeur propre), ils sont en revanche προηγμένον ou ἀποπροηγμένον (dignes de sélection ou non en vue de la vie bonne)³⁶⁴.
- par opposition au mal et au bien, mais aussi au type d'indifférent précédent, on peut dire qu'un indifférent est absolument neutre lorsqu'il n'évoque même pas chez l'être rationnel un mouvement d'attraction ou de répulsion (il est, dans les mots de Stobée, μήτε ὀρμηῆς μήτε ἀφορμηῆς κινητικόν, «moteur ni d'attraction ni de répulsion»). Les doxographes donnent pour exemple d'indifférent absolu le nombre de cheveux pair ou impair sur la tête, un exemple que Sénèque leur reprend en *Ep.* 82, 15.

La mort, donc, fait partie des indifférents du premier type, qui provoquent en nous un mouvement de répulsion. Sénèque écrit qu'elle nous évoque une *naturalis [...] metus*³⁶⁵, liée au fait que nous sommes des animaux et que nous avons en tant que tels une horreur naturelle de la dissolution de notre propre corps en quoi consiste la mort (*amor est et permanendi conseruandique se insita uoluntas atque aspernatio dissolutionis*, « il existe un amour et une volonté innée de persister et de se conserver, ainsi qu'un rejet de la dissolution »). Le commun des mortels laissera ce mouvement de répulsion se transformer en peur et traitera de fait la mort comme un mal ; seul le sage, qui aura pris soin d'endurcir son âme face à elle (*magna exercitatione durandus est animus*), saura maintenir cette réaction naturelle au niveau infra-passionnel.

Une fois le statut de la mort ainsi clarifié par l'analyse du mot *indifferens*, on comprend que la majeure du syllogisme de réfutation est fausse. Cette compréhension est nécessaire pour atteindre la vertu :

363 Respectivement SVF 3, 118, 119 et 122.

364 Pour ce vocabulaire, SVF 3, 118.

365 Plus précisément, dans le texte de Sénèque, cette peur est celle des ténèbres que nous évoque la mort.

Quae [sc. mens humana] numquam ad uirtutem exsurget si mortem malum esse crediderit : exsurget si putabit indifferens esse. (Ep. 82, 17)

« Laquelle [sc. âme humaine] ne s'élèvera jamais jusqu'à la vertu si elle croit que la mort est un mal : elle s'y élèvera si elle juge qu'elle est indifférente. »

Mais elle n'est pas suffisante ; cette compréhension doit être transformée en conviction infrangible. C'est *alors seulement* (Ep. 82, 19) que Sénèque durcit sa critique des syllogismes pour les confronter à un autre mode d'expression, abondant en maximes bien frappées et en *exempla*. Malgré la virulence des critiques, le syllogisme joue donc un rôle philosophiquement significatif chez Sénèque, dans la discussion des concepts fondamentaux, en particulier de l'axiologie.

Ce développement sur la fonction des syllogismes chez Sénèque a pu sembler assez éloigné de notre préoccupation initiale, la traduction. Il est cependant difficile de comprendre la manière dont Sénèque traite le genre grec des syllogismes si l'on ne montre pas d'abord que ceux-ci jouent un rôle cohérent dans le progrès philosophique. Certains commentateurs, en effet, ont compris le mélange d'exercices syllogistiques et de critique de la dialectique des Ep. 82-87 comme une incohérence. Mais l'expression de Sénèque (*ineptias Graecas, quas nondum, quamuis mirer, excussi*) sur laquelle nous allons revenir, qui présente son intérêt pour la dialectique comme une forme d'incontinence intellectuelle, ne doit pas être prise trop au pied de la lettre. Sénèque, ici comme ailleurs, sait ce qu'il fait : il négocie l'inclusion d'un genre philosophique grec dans un texte littéraire qui se revendique purement romain. Voyons la forme que prend cette tension en nous penchant sur le passage où Sénèque introduit pour la première fois les syllogismes, qui domineront ensuite les Ep. 82, 83, 85 et 87.

1.1.2 Ep. 82 : à quoi bon un syllogisme ?

1.1.2.1 La place des syllogismes selon Ep. 82, 8

Le premier syllogisme de notre séquence de lettres est introduit par les lignes suivantes :

Faciet autem illud firmum adsidua meditatio, si non uerba exercueris sed animum, si contra mortem te praeparaueris, aduersus quam non exhortabitur nec attollet qui cauillationibus tibi persuadere temptauerit mortem malum non esse. Libet

enim, Lucili, uirorum optime, ridere ineptias Graecas, quas nondum, quamuis mirer, excussi. (Ep. 82, 8)

« Or une méditation assidue affermira cette conviction, à condition que tu n'exerces pas ta maîtrise des mots mais celle de ton âme, à condition que tu te prépares à l'avance contre la mort. Contre elle, il est bien incapable de t'exhorter ou de t'élever, celui qui use de sophismes pour essayer de te convaincre que la mort n'est pas un mal. Car il me plaît bien, mon très excellent Lucilius, de moquer les sottises des Grecs – elles que pourtant, quoique je m'en étonne, je n'ai pas encore laissées derrière moi. »

L'énoncé est évidemment paradoxal. Les *cauillationes* sont à la fois le sujet des paragraphes suivants, et un objet présenté comme extérieur à la prose latine des *Lettres* (*ineptus*, on le rappellera, veut dire étymologiquement « hors sujet », « hors propos », ou « inconvenant »³⁶⁶). Cette phrase peut rappeler le commentaire de Sénèque sur le mot *essentia*, qui, comme on l'a vu au chapitre précédent, était simultanément mentionné et exclu du vocabulaire philosophique des *Ep*. Comme beaucoup d'énoncés paradoxaux, celui-ci ne doit pas être pris pour argent comptant. Nous avons montré dans la section précédente que le syllogisme en question, pour inepte qu'il soit, faisait partie d'une réflexion cohérente qui permettait d'aboutir à une meilleure compréhension de l'axiologie stoïcienne, en éclairant le sens du mot latin *malum*.

Un tel énoncé a surtout pour but d'introduire une opposition entre deux styles d'expression philosophique, la dialectique stoïcienne et la harangue sénèqueienne, la seconde étant placée au-dessus de la première³⁶⁷. La structure d'*Ep*. 82 reflète bien cette hiérarchie : après avoir consacré plusieurs paragraphes à la défense du syllogisme de Zénon (*Ep*. 82, 8-19), Sénèque change brusquement de style :

[...] *totum genus istuc exturbandum iudico quo circumscribi se qui interrogatur existimat et ad confessionem perductus aliud respondet, aliud putat. Pro ueritate simplicius agendum est, contra metum fortius. (Ep. 82, 19)*

« [...] j'estime que c'est toute cette activité par laquelle celui qui est questionné se trouve encerclé et, conduit à admettre son erreur, répond autrement qu'il ne pense,

366 La capacité à désigner certaines pratiques intellectuelles par ce terme avait déjà été désignée par Cicéron comme culturellement et linguistiquement propre à Rome : *De Or.* 2, 17.

367 ARMISEN-MARCHETTI (2012) a montré que, dans la lettre suivante, cette opposition était raffinée par l'introduction d'un troisième style, celui de la déclamation qui était alors en vogue dans les écoles de rhétorique (*Ep*. 83, 16 : *itaque et declamationes istas de medio remoueamus*).

qui doit être rejetée. Au nom de la vérité c'est avec plus de simplicité, contre la peur avec plus de courage, qu'il faut s'exprimer. »

Pour notre travail, le plus important est de montrer que cette opposition entre deux styles recoupe une opposition entre Grec et Romain. Sénèque est clair sur ce point : le syllogisme fait partie des *ineptiae Graecae*, le nom de Zénon est cité, et pour expliquer ce syllogisme Sénèque a recours à une note de traduction qui lui permet de citer un terme technique stoïcien en grec dans le texte. Dans l'autre partie de la lettre, le style de la harangue est décrit au moyen du terme *contio* (*Ep.* 82, 21), qui désigne le discours du général romain à ses troupes ou du politicien au peuple réuni sur le forum – bien que la romanité de cette pratique soit floutée par l'exemple du général spartiate.

Il faut être attentif, dans ces passages, non pas à l'origine réelle des *exempla*, chries ou mots utilisés par Sénèque mais à la manière dont celui-ci les associe à la Grèce ou à Rome. M. Armisen-Marchetti (2012) a bien montré que Sénèque traduisait autant de grec dans les deux sections de la lettre. Si le syllogisme de Zénon, le mot *indifferens*, et l'exemple des cheveux pairs ou impairs, sont tous traduits du grec des stoïciens ou des doxographes, la chrie du général spartiate Léonidas avant la bataille des Thermopyles est elle aussi issue de la tradition grecque (cette fois des rhéteurs et historiens), comme le montre les mises en parallèles ci-dessous :

“*Sic – inquit – conmiliones, prandete tamquam apud inferos cenaturi.*” (*Ep.* 82, 21)

τούτοις παρήγγειλε ταχέως ἀριστοποιεῖσθαι, ὡς ἐν ἔθου δειπνησομένων (Diodore de Sicile 11, 9, 4)

“*sic prandete, conmiliones, tamquam apud inferos cenaturi*” (Valère Maxime 2, 3 ext. 3)

<ἀριστοποιεῖσθε ὡς ἐν Ἴαιδου δειπνησόμενοι>³⁶⁸. (Dorion chez Sénèque Père, *Suas.* 2, 11

Τοῖς δὲ στρατιώταις παρήγγειλεν ἀριστοποιεῖσθαι ὡς ἐν Ἴαιδου δειπνοποιησομένων.

(Plutarque, *Apoph. Lac.* 225d7)

Cette chrie était donc, à l'époque de Sénèque, bien connue des auteurs aussi bien grecs que romains. Sénèque le Père, qui citait en grec de Dorion, nous indique même dans le

368 Cette maxime n'est pas conservée dans les mss. de Sénèque, et contrairement à ce qu'il dit plus haut (*hoc [...] quod puto etiam apud Herodotum esse*) ne se trouve pas non plus chez Hérodote ; elle nous a été conservée en version originale par Diodore de Sicile (11, 9, 4) et Plutarque (*Apoph. Lac.* 225D7), v. RACINE (2016 : 198).

paragraphe suivant (*Suas.* 2, 12) qu'Attale (le philosophe sous lequel avait étudié son fils, notre Sénèque) avait traduit cette phrase en la rendant encore plus brillante que son original – malheureusement le texte incomplet des *Suasoires* nous prive de ce tour de force. Sénèque devait donc connaître cette phrase à la fois par son père et par son maître de philosophie. La traduction qu'il en propose (identique, à l'ordre des mots près) à celle de Valère-Maxime, est particulièrement proche de son original, au sens où les classes grammaticales de tous les mots sont conservées, ainsi que les modes et temps des verbes. Elle se caractérise surtout par l'ajout du vocatif *conmiliones*. Il est certain, en tout cas, que Sénèque devait avoir la version grecque clairement en tête en écrivant ces lignes.

De part et d'autre du changement de style annoncé par Sénèque au paragraphe 19, donc, les *quantités* de traduction semblent équivalentes. Il ne faut pas opposer, d'une part, une prose technique dépendant des textes grecs stoïciens et de l'autre une prose purement latine et autonome par rapport à ses antécédents hellénistiques. *Qualitativement*, en revanche, les traductions se distinguent. Dans la première section, la traduction est exhibée comme telle, notamment par l'emploi d'un calque morphologique sur lequel nous reviendrons ; dans l'autre, le travail de traduction est au contraire invisibilisé.

Cette association construite par le texte entre un élément formel (le syllogisme) et la Grèce (plus précisément les stoïciens) ne tient donc pas à la présence ou non d'éléments textuels issus d'intertextes grecs dans la prose de Sénèque ; elle est un effet de la traduction elle-même et du contexte dans lequel celle-ci est insérée. Nous reviendrons sur la manière dont la traduction concourt à présenter les syllogismes comme des éléments toujours étrangers, « trop grecs ». Avant cela, il faut cependant noter que cette association n'est pas propre à *Ep.* 82 ; elle se retrouve dans toute l'œuvre de Sénèque, et, quoique de manière moins certaine, chez ses prédécesseurs.

1.2 Antécédents romains

1.2.1 Cicéron

1.2.1.1 *La critique rhétorique des syllogismes*

Il existe avant Sénèque, chez Cicéron, une critique des syllogismes d'ordre rhétorique. Si cette critique n'est pas la même que celle de notre philosophe, ce sont les similitudes qui sont saillantes : dans les deux cas, deux styles d'expression philosophique sont

comparés sur la base de leur capacité à convaincre l’auditoire ; dans les deux cas, le style qui échoue est celui des anciens stoïciens, Zénon et Chrysippe notamment ; et dans les deux cas, l’impuissance de ce style, caractérisé par son emploi des syllogismes, est associée aux thèmes métaphoriques de l’étroitesse, de l’épine et de la pointe. Chez Cicéron, en revanche, l’opposition entre la Grèce et Rome n’est pas aussi apparente que chez Sénèque. Cicéron se sert de ce contraste avant tout pour opposer deux traditions philosophiques helléniques, plaçant d’un côté les stoïciens, et de l’autre la tradition académicienne et parfois aristotélicienne. Une étude complète du thème de l’*acutum dicendi genus*, le style épineux des Stoïciens, a été menée par Moretti (1985)³⁶⁹ ; je me contente ici d’un survol lapidaire.

Un des passages les plus explicites à propos de ce contraste se trouve dans le *De Natura Deorum* :

Atque haec cum uberius disputantur et fusius, ut mihi est in animo facere, facilius effugiunt Academicorum calumniam ; cum autem, ut Zeno solebat, breuius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendum. Nam ut profluens amnis aut uix aut nullo modo, conclusa autem aqua facile conrumpitur, sic orationis flumine repressoris conuicia diluuntur, angustia autem conclusae rationis non facile se ipsa tutatur. Haec enim quae dilatantur a nobis Zeno sic premebat : “Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione non utitur ; nihil autem mundo melius ; ratione igitur mundus utitur”. Similiter effici potest sapientem esse mundum, similiter beatum, similiter aeternum ; omnia enim haec meliora sunt quam ea quae sunt his carentia, nec mundo quicquam melius. Ex quo efficietur esse mundum deum. (Nat. D. 2, 20)

« Quand on expose ces idées en des développements plus amples et coulants, comme je me propose de le faire, elles échappent plus facilement aux chicanes des Académiciens, mais quand elles sont ramassées en des raisonnements brefs et serrés, comme ceux de Zénon, elles sont plus exposées à la critique. De même que le flot d’une rivière ne se corrompt pas ou presque pas mais que l’eau stagnante se corrompt facilement, de même les reproches du critique sont noyés dans le flot du discours mais un raisonnement concis et trop serré a peine à se défendre seul. Voici en effet comment Zénon condensait les idées que je développe : “Ce qui use de raison est meilleur que ce qui n’use pas de raison ; or rien n’est meilleur que l’univers ; donc l’univers use de raison.” De la même manière on peut établir que l’univers est sage, qu’il est heureux, qu’il est éternel car tout ce qui possède ces

369 v. aussi AUBERT-BAILLOT (2008).

qualités est meilleur que ce qui en est privé ; or rien n'est meilleur que l'univers. Il en résultera que l'univers est dieu. » (Trad. Auvray-Assayas (2002) modifiée).

Rappelons avant tout une différence : la harangue sénèqueienne, caractérisée par l'emploi de sentences brèves et frappantes, dont la chrie de Léonidas nous a donné un exemple, n'est pas identique à la *copia* cicéronienne. Les deux auteurs romains, toutefois, opposent leur propre style à celui de Zénon, et plus particulièrement à ses syllogismes. Bien que les syllogismes cités par Sénèque et Cicéron appartiennent à des parties différentes de la philosophie (éthique pour le premier, physique pour le second), ils relèvent clairement de la même forme d'expression, celle de la dialectique stoïcienne.

Chez Cicéron, les syllogismes se caractérisent par leur étroitesse (*premebat, breuius angustiusque*) par opposition à l'ampleur (*dilatantur, uberius et fusius*) du mode d'exposition cicéronien ; une opposition illustrée par le contraste entre la citerne remplie d'eau stagnante (*conclusa aqua*) et le fleuve torrentiel (*profluens amnis*). Paradoxalement, ce sont les syllogismes qui se trouvent être les plus « ouverts » (*apertiora*) aux critiques³⁷⁰.

Cicéron, en effet, ne reproche pas aux syllogismes d'être faux, et sur ce point est en accord avec Sénèque. Il leur reproche, en revanche, d'être plus vulnérables aux critiques et réfutations dans le cadre de discussions philosophiques comme celles que mettent en scène ses dialogues. Par contraste, l'expression rhétorique que privilégie Balbus a le pouvoir de dissoudre (*diluuntur*) les objections. Notons que cette critique n'est pas exactement la même que celle de Sénèque, qui reproche aux syllogismes non d'être ouverts aux critiques, mais d'être incapables de changer en profondeur l'âme du lecteur.

La critique que propose Sénèque, cependant, n'est pas absente de chez Cicéron. Ainsi, en *Fin.* 4, 7, il décrit de la sorte le style de Zénon et de ses successeurs :

Pungunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo et idem abeunt, qui uenerant. Res enim fortasse uerae, certe graues, non ita tractantur, ut debent, sed aliquanto minutius. (Fin. 4, 7)

370 On notera le double sens de *concludere* dans le passage : à la fois terme technique désignant la conclusion d'un syllogisme (*Acad.* 1, 5 ; *Fin.* 2, 105, v. *ThlL* 4, 0, 77.7 – 78. 14 s. u. *concludo*) et enfermement d'une eau qui en devient stagnante (même si le passage est une des rares occurrences de ce sens, v. *ThlL ibidem* 73. 75). *Tusc.* 4, 33 propose aussi une métaphore aquatique, avec d'une part le plan d'eau parsemé de rochers qui rend la navigation difficile, et de l'autre le large où le navire peut déployer les voiles ; dans l'ensemble de la structure de ce livre, la navigation à rame figure les raisonnements et définitions stoïciennes, les voiles leur formulation selon les règles rhétoriques.

« Ils vous piquent, comme avec des aiguilles, avec de petites interrogations pointues. Même quand vous leur donnez votre accord, il n’y a rien de changé en vous, vous repartez comme vous êtes venu. Les idées peut-être vraies, en tout cas importantes, ne sont pas traitées comme elles le devraient, mais un peu trop mesquinement. » (Trad. Kany-Turpin (2010) modifiée)

Même une fois les objections dissipées, même une fois l’assentiment de l’interlocuteur emporté, les stoïciens sont incapables de laisser une impression durable dans l’âme, et la laisse partir comme elle est venue. Nous verrons que Sénèque exprime la même critique des syllogismes dans les lettres qui nous occupent.

1.2.1.2 *Les métaphores décrivant la syllogistique stoïcienne*

Le filet d’eau ou la citerne ne sont pas les seules, ni même les plus courantes des métaphores qui désignent chez Cicéron le style trop dialectique des stoïciens. Le passage suivant, qui est un commentaire du style de Chrysippe (opposé, ici aussi, à ses rivaux académiciens) fournit un échantillon représentatif des images par lesquelles Cicéron cerne le style des stoïciens anciens :

Etenim uidemus eisdem de rebus ieiune quosdam et exiliter, ut eum, quem acutissimum ferunt, Chrysippum, disputauisse neque ob eam rem philosophiae non satis fecisse, quod non habuerit hanc dicendi ex arte aliena facultatem. (De Or. 1, 50)

« Nous voyons en effet des philosophes qui sur les mêmes matières ont écrit d’un style maigre et aride, Chrysippe par exemple, ce disputeur réputé si subtil ; et l’on ne voit pas que Chrysippe ait trahi les intérêts de la philosophie, pour n’avoir point eu un mérite qui se tire d’ailleurs, celui de bien dire. » (Trad. Courbaud (1967) modifiée)

Cicéron commence par noter le caractère « maigre » et sans ornement de Chrysippe, avec les adverbes *ieiune* et *exiliter*, qui sont dans la prose cicéronienne étroitement associés au style humble. L’adjectif *acutissimum* nous emmène dans une autre direction, celle d’un style à la fois pointilleux et inoffensif, à la manière des épines (*spinae*) rencontrées dans la citation du *Fin.* plus haut. Cette image des épines ou de la pointe est particulièrement fréquente chez Cicéron, et on a des raisons de penser qu’elle est

motivée par l'importance de la dialectique dans le style des premiers stoïciens, comme Zénon et Chrysippe. Ainsi, Cicéron peut parler d'*acumen dialecticorum* (*De Or.* 1, 128), ou comparer la pratique, selon lui excessive, de la classification et de la définition des émotions, à des épines (*spinas partiendi et definiendi*, *Tusc.* 4, 9). En *Fin.* 4, 78-9, on apprend que Panétius avait renoncé à ce mode d'expression de ses prédécesseurs : [...] *nec disserendi spinas probavit...* Au contraire, la mention du stoïcien Diogène, qui fait profession d'enseigner la dialectique, conduit l'Arpinate à dire que les stoïciens « se piquent eux-mêmes sur leurs pointes » (*ipsi se compungunt suis acuminibus*, *De Or.* 2, 158).

Cette image est particulièrement intéressante pour nous. D'abord, parce que Sénèque la reprend avec une fréquence égale. Bien qu'il n'utilise pas exactement les mêmes mots, Sénèque compare fréquemment, dans la série de lettres qui nous intéresse, les syllogismes à des poinçons (*subula*, *Ep.* 82, 24 et 85, 1), armes pointues et insuffisantes, ou à des épis de blés, très fin mais inoffensifs (*aristae*, *Ep.* 82, 24). Les syllogismes de Zénon sont *minuta ac spinosa* (*Ep.* 82, 22) et reçoivent le qualificatif que Cicéron accordait à Chrysippe, *acutus* (*acuta sunt ista quae dicis*, *Ep.* 82, 24). La métaphore de la pointe se retrouve également dans le jugement que Sénèque porte sur Chrysippe en *Ben.* :

Tu modo nos tuere, si quis mihi obiciet, quod Chrysippum in ordinem coegerim, magnum mehercules uirum, sed tamen Graecum, cuius acumen nimis tenue retunditur et in se saepe replicatur; etiam cum agere aliquid uidetur, pungit, non perforat. (*Ben.* 1, 4, 1)

« Toi seulement défends-moi si l'on me reproche d'avoir mis à sa place Chrysippe, un grand homme par Hercule, mais après tout un Grec, dont l'esprit trop subtil s'émousse et se replie souvent sur lui-même ; lors même qu'il semble produire quelque effet, il enfonce sa pointe, mais sans percer ». (Trad. PRÉCHAC (1926) modifiée)

Ensuite, ces images vont de pair avec un concept plus abstrait, mais fondé sur la même base métaphorique, la *subtilitas*. Chez Cicéron, la *subtilitas* est la qualité principale des stoïciens – une qualité qui les rend supérieurs aux épicuriens, qui en sont dénués (*Acad.*

5), mais inférieurs aux académiciens, qui en plus de la posséder également, sont aussi doté du *flumen orationis* (*Nat. D.* 2, 1)³⁷¹.

1.2.1.3 *La grécité des syllogismes ?*

Ainsi, si Cicéron déploie dans ses œuvres rhétoriques comme philosophiques une critique précise de la dialectique stoïcienne, et un vocabulaire tout aussi précis visant à la décrire et la disqualifier, il n'est pas évident qu'il la caractérise comme « grecque ». Comme on l'a vu, Cicéron se sert du terme *subtilitas* et des métaphores associées pour contraster différents styles helléniques ; et en ce sens il ne semble pas renvoyer particulièrement les syllogismes à la Grèce.

Avant de quitter Cicéron, toutefois, il vaut la peine de revenir à notre premier texte (*Nat. D.* 2, 20) et de mentionner au moins la lecture qu'en fait Schofield. Selon ce dernier, en effet, l'usage de l'opposition entre Zénon et les Académiciens, plutôt qu'entre Rome et la Grèce, serait une stratégie de Cicéron visant à rassurer les lecteurs romains tout en minimisant les différences entre les cultures littéraires grecque et romaine ; ainsi, malgré les termes apparemment strictement rhétoriques dans lesquels Cicéron pose la comparaison, la véritable interrogation reposerait de la possibilité, et en dernier instance du refus, d'un transfert culturel précis, celui d'une forme philosophique « trop grecque » à Rome. Schofield analyse ainsi le passage en écrivant : « Balbus' Roman urbanity seems barely to conceal Cicero's acute consciousness of fundamental and radical differences between Greek and Roman taste, culture, and national temperament. The Greekness of philosophy is a subject on which he shows himself capable of considerable embarrassment. [...] The introduction of Zeno's syllogisms surely marks a point in his account of Stoic theology where the issue can scarcely fail to obtrude itself, even if the preceding paragraphs (especially the examples in paragraphs 5-14) have been designed to assure the reader that philosophy is at home at Rome and in Latin. Nonetheless Cicero deftly avoids treating this subliminal subject, transmuting it into the question, worthy of interest in its own right, of the relative merits of dialectic (a very Greek activity) and rhetoric (a very Roman and Ciceronian preoccupation). » (1983 : 31-32)

371 Le terme est aussi associé à Socrate (*Brut.* 31, *De Or.* 3, 60, *Rep.* 1, 16), ou encore à la philosophie dans son ensemble par opposition à la rhétorique (*Off.* 2, 35) ; mais il peut aussi être utilisé dans la critique des orateurs, en particulier des orateurs attiques comme Lysias (*Or.* 76 et 110).

Schofield rappelle que le souci de défendre l'intérêt d'une philosophie d'expression latine, face à un public présumé soit hostile soit dédaigneux, est une constante des préfaces aux dialogues philosophiques (*Acad.* et *Fin.* en particulier), de sorte qu'il aurait été naturel pour l'Arpinate de vouloir rassurer les lecteurs quant au style de ses dialogues (les syllogismes n'y ont pas leur place, ou en tout cas sont étroitement circonscrits à certaines portions de l'œuvre, comme c'est le cas en *Tusc.* 4) sans pour autant attirer l'attention sur cette difficulté dans le transfert culturel d'une discipline entière. Schofield postule ici une dissimulation, sinon un refoulement, ce qui est évidemment difficile à prouver en l'absence de corroboration externe. Je m'accorderai toutefois avec Schofield pour dire que Cicéron écrivait à une époque où l'intérêt même d'écrire de la philosophie en latin était encore sujet à débat dans les cercles littéraires romains, et l'enjeu de ces dialogues des années 40 est justement d'asseoir la valeur d'une telle entreprise littéraire. Dans une telle optique, insister sur la grécité des syllogismes aurait été contre-productif. Formuler la question comme un choix entre deux formes d'expressions disponibles aussi bien aux Romains qu'aux Grecs permettait de rassurer le lecteur romain, que l'on imagine peu disposé à des lectures trop dialectiques, sans pour autant entrer en conflit avec le projet central de Cicéron, celui d'une philosophie grecque exprimée en latin. Comme le note Schofield, cependant, l'élégance du passage dissimule mal le conflit de normes culturelles qui se jouait autour du traitement de la dialectique. Une « very Greek activity » comme la dialectique ne pouvait se manifester dans un texte latin sans être aussitôt l'objet de critiques, et promise à une occultation rapide (effectuée par le passé *premebat*, renvoyant à Zénon, par opposition au présent *dilatantur*, associé à la prose cicéronienne).

Si Cicéron fait le choix, dans ce passage, de minimiser l'opposition entre les préférences littéraires des Romains et des Grecs, il est cependant raisonnable de penser que cette opposition était présente à son esprit comme à celui de ses lecteurs. Même le talent d'un Cicéron n'aurait pas suffi à rendre les discussions syllogistiques acceptables à un public romain.

On retiendra, en tout cas, qu'il existe chez les deux philosophes une critique rhétorique des syllogismes qui s'appuie sur un ensemble métaphorique largement partagé, bien que la manière dont ces critiques s'appuient ou non sur le statut grec des syllogismes diffère chez Sénèque d'une part, chez Cicéron de l'autre.

1.2.2 Fabianus

Fabianus, le déclamateur devenu philosophe dont Sénèque était familier dans sa jeunesse, semble aussi avoir fait preuve de méfiance envers la pratique de la dialectique, et les images qu'il emploie recourent celles de Sénèque :

Solebat dicere Fabianus, non ex his cathedrariis philosophis sed ex ueris et antiquis, contra adfectus impetu, non subtilitate pugnandum, nec minutis uulneribus sed incursum auertendam aciem; [non probat cauillationes] <uitia> enim contundi debere, non uellicari. (Breu. 10)³⁷²

« Fabianus, qui n'était pas un de ces philosophes professeurs mais un vrai et égal aux anciens, avait coutume de dire que c'était par un franc assaut, et non par la subtilité qu'il fallait combattre les passions, et que ce n'étaient pas de petites égratignures, mais une charge qui pouvait dérouter le front ennemi ; car les vices devaient être broyés, et non harcelés d'escarmouches. »

Le terme *subtilitas* est ici associé à l'image des blessures superficielles (*minutis uulneribus*), comme celles de la *subula* dont nous avons parlé. Bien sûr, Sénèque est notre principale source sur cet aspect du style de Fabianus, et la manière dont il introduit ces mots (*solebat dicere*) n'encourage pas à y voir une citation particulièrement littérale – d'autant plus que Sénèque nous informe qu'à l'époque des *Lettres* il n'avait pas de familiarité bien établie avec les écrits de Fabianus, mais seulement de vagues souvenirs de ses conférences (*Ep.* 100, 12). Sans spéculer donc sur l'attitude que Fabianus adoptait vis-à-vis des syllogismes, nous pouvons nous pencher sur celle de Sénèque.

1.3 La subtilitas des Grecs

1.3.1 Lexique et métaphores de la syllogistique chez Sénèque

Nous avons déjà rencontré, en *Ep.* 58 et 65, le terme *subtilitas*. Il y désignait le raffinement des théories causales et ontologiques de Platon et d'Aristote, caractérisées

372 Je garde le texte de Reynolds ; <uitia> est dû à SHACKLETON BAILEY (1970 : 359) ; la suppression de *non probat cauillationes* au titre de glose à CASTIGLIONI (1946). RUSSO (2019) reprend l'ensemble du dossier ; bien que je ne sois pas convaincue par sa tentative de sauver *non probat cauillationes* (ou, dans la version de BOURGERY (1972), *non probabat cauillationes*), qui me semble, en plus de présenter les caractères d'une glose rédigée par un lecteur médiéval familier de *Ep.* 111, 1, couper l'infinitive de manière inacceptable, je suis en revanche séduite par sa seconde proposition : <uim>.

par la multiplication, en dernière analyse excessive, des catégories. La *subtilitas*, cependant, n'est pas l'attribut exclusif de Platon et de son disciple. Sénèque l'emploie aussi pour désigner les aspects de la philosophie stoïcienne qui lui semblent excessifs ou superflus (*inrita, superuacua*). C'est souvent la dialectique qu'il décrit par ce terme : en *Ep.* 111, les sophismes (*cauillationes*) présentent le risque de saisir l'esprit du lecteur par leur apparence de subtilité (*specie subtilitatis, Ep.* 111, 5) ; en *Ep.* 117, c'est la *quaestio* à laquelle Sénèque a consacré sa lettre (la différence entre *sapientia* et *sapere*) qui est désignée comme d'une « subtilité complètement inane » (*subtilitatem uanissimam, Ep.* 117, 25)³⁷³.

Graver (2012 : 91) note que le mot est fréquemment utilisé par Sénèque lorsqu'il souhaite couper court à une discussion trop élaborée à son goût : « *Subtilitas*, 'subtlety, precision' can refer either to a quality of discussions or to an argument itself. Seneca uses it with disapprobation, even scorn, when his point is that more time has been spent on an inquiry than is morally justifiable. It is 'your fancy syllogism' (*subtilissima collectio, Ep.* 45, 8), 'those splitters of hair' (*istis subtilibus, Ep.* 48, 4), 'pointless pathways of scholarly sophistication' (*hanc subtilitatem inutilem, Ep.* 65, 16). But the word is neutral in itself, and its connotations can be reversed. In *Ep.* 58, 20 [...] Seneca remarks that it is Plato who is responsible for the difficulty of the discussion there. 'Nulla est autem sine difficultate subtilitas', he says, 'without difficulty there is no fineness of distinction' – as if *subtilitas* were a desirable quality well worth the effort needed to achieve it. In all cases, the term picks out the technical studies of the committed philosopher, whether in logic or in other theoretical studies, and in all cases it makes the point that these studies require both time and energy. If there is a shift of valence, it is because that expenditure of time is sometimes regarded as justified and sometimes not. » La manière dont le terme permet de réguler la présence des syllogismes dans l'économie des *Lettres* est important à noter, même si j'aurais tendance à affirmer que le terme est systématiquement utilisé par Sénèque avec une valence négative (en *Ep.* 58, 20, *subtilitas* peut être compris avec ironie : la discussion est difficile, et la difficulté n'est que l'une des conséquences néfastes de ce défaut cardinal du style platonicien, la *subtilitas*, dont la lettre est à la fois une illustration et une réfutation, v. chp. 3).

373 Quoique cette dernière ne s'appuie pas sur une forme syllogistique, elle est discutée au moyen des mêmes distinctions lexicales et des mêmes échanges de réfutation et contre-réfutation que l'on rencontre dans les *Ep.* 82, 83, 85 et 87.

Il est tout aussi important de noter que la *subtilitas* est fréquemment liée, chez Sénèque, à la grécité. L'analyse lexicale de ce terme que nous menons dans cette sous-section met ainsi au jour deux thèmes importants : d'une part, le lien établi entre une caractéristique formelle (le syllogisme) et une origine culturelle (la Grèce) ; de l'autre, l'accusation constante d'inutilité que Sénèque réserve à ce style philosophique.

L'association du mot *subtilitas* et de la philosophie grecque est faite sans ambiguïté par Sénèque dans un passage des *Naturales Quaestiones* qui traite de la manière dont Attale a su croiser plusieurs influences philosophiques :

Quanto simplicior diuisio est qua utebatur Attalus noster, uir egregius, qui Etruscorum disciplinam Graeca subtilitate miscuerat. (QNat. 2, 50, 1)

« Combien plus simple la classification adoptée par notre Attale, cet homme excellent, qui a su mêler la science des Étrusques à la subtilité grecque. »

Comme on le voit, la *subtilitas* semble propre à la Grèce, par opposition aux enseignements étrusques. Ce n'est pas non plus l'intellect d'Attale qui fait preuve de *subtilitas* ; ou alors, seulement dans la mesure où il a su reprendre celle-ci aux Grecs (et la reprendre, notons-le, en la simplifiant (*simplicior diuisio*)). *Ep.* 113 reprend ce thème dans une veine plus caustique :

Desideras tibi scribi a me quid sentiam de hac quaestione iactata apud nostros, an iustitia, fortitudo, prudentia ceteraque uirtutes animalia sint. Hac subtilitate effecimus, Lucili carissime, ut exercere ingenium inter inrita uideremur et disputationibus nihil profuturis otium terere. Faciam quod desideras et quid nostris uideatur exponam ; sed me in alia esse sententia profiteor : puto quaedam esse quae deceant phaecasiatam palliatumque. (Ep. 113, 1)

« Tu me demandes de t'écrire quel est mon avis sur cette dispute souvent agitée par les nôtres : la justice, le courage, la prudence et les autres vertus sont-elles des êtres animés ? C'est par une telle subtilité, mon très cher Lucilius, que nous avons donné l'impression d'entraîner notre intelligence sur des questions inutiles et d'user de notre temps libre à des controverses sans nul bénéfice. Je ferai ce que tu me demandes et exposerai la position de notre école ; mais je dois avouer que ma thèse est différente : je pense que certaines questions conviennent à ceux qui portent chaussures et vêtements grecs. »

Le *pallium* était un manteau grec, comme l'opposition bien connue entre comédie *togata* et *palliata* nous le rappelle. Quant aux chaussures appelées *phaecasia* (ou *phaecasiae*), leur origine grecque est inscrite dans leur nom, qui est un emprunt. L'ambiguïté que pouvait laisser la citation de *QNat.* est également levée : la *subtilitas* n'est pas grecque seulement par son origine ou son manque de latinisation préalable, mais par un choix de Sénèque de la laisser aux Grecs. Il n'est guère surprenant, dans ce contexte, que sur les dix-sept occurrences du mot dans ce sens dans les *Ep.*, cinq se concentrent dans les lettres qui discutent d'auteurs grecs, comme Platon, Aristote et Zénon.

Subtilitas fait ainsi partie d'un métalangage par lequel Sénèque exprime la différence entre un registre généraliste (la harangue) et un registre technique qui est celui des philosophes grecs. Il revient à T. Habinek³⁷⁴ d'avoir montré que cette opposition entre deux formes d'expression ne relevait pas exclusivement du style, mais d'enjeux de pouvoir propres à la Rome impériale. Selon ce dernier, en effet, les caractéristiques générales de l'œuvre de Sénèque (choix du latin, adresse à des proches d'un niveau social équivalent, posture moralisante) l'inscrivent dans une tradition « exhortatoire » étroitement liée à une position sociale aristocratique : il s'agit de la posture du *paterfamilias* donnant des conseils à son fils (Caton, Cicéron), ou du noble distribuant des conseils à ses *amici*. À partir d'une telle posture rhétorique, il est loin d'être évident pour notre auteur d'utiliser le vocabulaire technique de la philosophie d'école : celui-ci est associé aux professeurs de philosophie, souvent des Grecs, s'exprimant en grec, et n'ayant pas accès à la citoyenneté. La solution de Sénèque consiste non pas à abandonner l'exhortation, ni à renoncer au vocabulaire technique, mais à jouer de ce métalangage pour distinguer clairement les deux registres et montrer sa préférence pour le premier. Les passages techniques délimités par les « ruptures pragmatiques » sont ainsi présentés comme des excursions en terrain étranger, prouvant les compétences extraordinaires de leur auteur sans remettre en cause sa *grauitas* aristocratique.

Cette mise à distance de la *subtilitas* ne s'appuie cependant pas seulement sur une association avec la Grèce. Elle repose également sur une évaluation stylistique. Là encore, c'est *Ep.* 82 qui éclaire ce point pour nous. La lettre, en effet, se clôt sur le mot *subtilitas* :

374 HABINEK (2000 : 289-290 et 1998 : 139-140) ; sur les rapports entre connaissances techniques et discours moral traditionnel à l'orée du Principat, v. aussi WALLACE-HADRILL (1997).

Acuta sunt ista quae dicis : nihil est acutius arista; quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit. Vale. (Ep. 82, 24)

« Toutes ces choses que tu me dis sont bien pointues ; rien n'est plus pointu que la pointe d'un épi de blé ; mais c'est parfois sa subtilité même qui rend un trait inutile et inefficace. Salut. »

Le mot, ici, est employé par syllepse de sens : il désigne à la fois la finesse d'un trait (il s'agit du sens concret de *subtilitas*³⁷⁵) et du raffinement intellectuel des syllogismes. En effet, les derniers paragraphes de la lettre sont consacrés à une longue analogie qui condense l'opposition, sur laquelle le texte est construit, entre subtilité des syllogismes et efficacité de la harangue. Dans cette analogie, la peur de la mort prend l'aspect d'un serpent géant rencontré par les légions romaines en Afrique. Contre ce serpent, les flèches se révélèrent inutiles, à la manière des syllogismes qui, pour vrais qu'ils soient, sont incapable de vaincre le monstre émotionnel qu'est la peur de la mort ; il a fallu, pour abattre le dragon, l'écraser sous une masse rocheuse – la harangue sénèque, qui, pour manquer de subtilité, en remplit au moins son but éthique. On voit dans ce passage judicieusement placé la métaphore de la « pointe » venir justifier la critique stylistique des syllogismes.

Cette critique de l'efficacité des syllogismes est rarement exprimée de manière non-métaphorique dans l'œuvre de Sénèque. On ne trouve pas de passage qui explique en détail le processus cognitif par lequel la harangue provoquerait le changement mental (l'adoption de nouveaux jugements) qui abolirait la peur de la mort, tandis que les syllogismes en seraient incapables. Cela ne veut pas dire, cependant, que cette position n'était pas fondée sur une théorie psychologique détaillée, que Sénèque aurait simplement choisi de ne pas développer. Au contraire, on peut établir qu'il existe une certaine cohérence entre la psychologie stoïcienne et la position stylistique de Sénèque.

1.3.2 La critique sénèque de l'efficacité des syllogismes

Selon la psychologie stoïcienne, le sage donne son assentiment à des représentations vraies et seulement à elles. L'assentiment caractéristique de l'âme du sage, cependant, ne se distingue pas seulement par son objet (des représentations vraies) mais aussi par

375 v. *Ep.* 57, 8 et *QNat.* 7, 30, 4 pour des emplois sénéquiens de ce sens concret.

une qualité qui lui est propre, la fermeté³⁷⁶. Il doit être stable, durable, et non faible. Sénèque est parfaitement conscient des vicissitudes et des intermittences qui caractérisent l'assentiment faible qui est celui de l'insensé. Au début d'*Ep.* 16, par exemple, il note que Lucilius a donné son assentiment à un *tenet* fondamental du stoïcisme, à savoir que l'on ne peut atteindre le bonheur sans poursuivre la sagesse (*neminem posse beate uiuere [...] sine sapientiae studio*, *Ep.* 16, 1). Cette proposition vraie est claire aux yeux de Lucilius (*liquere hoc tibi*, *Ep.* 16, 1). Mais l'assentiment correct est insuffisant, s'il se dissout au fil du temps. Sénèque ajoute ainsi :

Sed hoc quod liquet firmandum et altius cotidiana meditatione figendum est : plus operis est in eo ut proposita custodias quam ut honesta proponas. (*Ep.* 16, 1)

« Mais cette évidence doit être affermie et ancrée plus profondément en toi par une méditation quotidienne : il faut plus de travail pour conserver le cap que l'on s'est fixé que pour se donner un but honnête. »

Sénèque, en tant qu'écrivain et « directeur de conscience » s'est donné pour but d'aider Lucilius à affermir ses jugements vrais, et ce but oriente son style. Or, pour que l'assentiment soit ferme, il doit être issu d'une représentation forte, qui a un impact important sur l'âme. C'est précisément de cette force dont manquent les syllogismes. Comme l'écrit J. Wildberger : « The movement will, of course, last longer, the memory will be retained for a longer time, if the impression which caused it was very strong. This may be one reason why Seneca criticizes ethical instruction by syllogisms as ineffective. In addition to the fact that uttering syllogisms often does not cause impulse-generating impressions at all, because they normally do not contain directive expressions [...], instruction of this kind generally is “slippery because of its subtlety” and, therefore, quickly forgotten. Non-wise readers must be pushed on with blunt but strong language utterances. » (2006 : 90).

La citation à laquelle elle renvoie met bien en valeur ce lien entre la *subtilitas* et l'assentiment faible, qui ne dure pas une fois que le progressant a refermé le livre :

quemadmodum, mi Liberalis, quaedam res semel perceptae haerent, quaedam, ut scias, non est satis didicisse (intercidit enim eorum scientia, nisi continuetur),

376 Stobée oppose ainsi « l'assentiment instable et faible » par opposition à celui donné « de façon sûre et ferme » (2, 111, 18 = SVF 3, 548 = LS 41G). À ce propos, v. GOURINAT (2017 : 96-101).

geometriam dico et sublimium cursum et si qua alia propter subtilitatem lubrica sunt. (Ben. 3, 5, 1)

« Certaines notions, mon cher Liberalis, une fois qu'on les a bien saisies, restent gravées ; d'autres, pour constituer un savoir véritable, exigent plus qu'un simple apprentissage (car on perd la science que l'on en a, si l'étude en est interrompue) : je parle de la géométrie et du cours des astres et de toutes les autres connaissances que leur subtilité fait glisser hors des prises de notre esprit. » (Trad. Préchac (1926) modifiée)

C'est précisément à cause de leurs caractéristiques formelles que les syllogismes sont « glissants » ; ils n'impressionnent pas l'âme de manière suffisamment durable pour que leur conclusion, même vraie, soit applicable à tous les moments de la vie où le progressant en aurait besoin.

De même, en *Ep.* 82, les syllogismes sont opposés à la méditation assidue (*assidua meditatione*, *Ep.* 82, 8) qui a pour résultat de rendre la conviction que la mort n'est pas un mal *firmum*, c'est-à-dire d'ancrer cet assentiment de manière à ce qu'aucune représentation terrifiante ne puisse le déloger. Le reste de la lettre, on l'a vu, conteste la capacité des syllogismes à atteindre ce but.

Les critiques sénéquiennes des syllogismes peuvent donc être replacées dans le contexte d'une psychologie stoïcienne tout à fait orthodoxe, pour qui se donne la peine de mettre ces critiques en lien avec les concepts d'assentiment et de représentation. Cette conclusion nous permet d'identifier une nouvelle couche du traitement par Sénèque de son héritage stoïcien. En effet, si celui-ci prend ses distances avec une manière de s'exprimer qui était étroitement associée aux fondateurs du Portique, les raisons philosophiques qui motivent cette prise de distance sont elles-mêmes issues de la psychologie du Portique. La réception des textes stoïciens est nuancée et sélective. Comme la seconde partie de notre travail le montrera, les récriminations de Sénèque contre ses prédécesseurs, Zénon et Chrysippe notamment, se dégagent sur un fond de consensus discrètement assumé.

1.4 Conclusion partielle : un contexte dépaysant

Nous espérons avoir montré que Sénèque, quand il discute des syllogismes stoïciens, même s'il leur accorde un rôle bien défini, ne le fait pas de manière neutre. Les

sylogismes de Zénon n'entrent pas dans la prose des *Epistulae* à la manière d'une citation de Virgile ; au contraire, leur présence doit être abondamment justifiée, mais tout aussi soigneusement délimitée, circonscrite – séparée, pour ainsi dire, du flot habituel des lettres.

Si Sénèque dispose de justifications formelles et psychologiques pour mettre à distance les syllogismes, notre analyse du vocabulaire a montré que c'était aussi la grécité de ces syllogismes qui motivait, à ses yeux, ce traitement particulier. Celui-ci les présente comme, en quelque sorte, des îlots de grécité dans un texte autrement très romain. Cette disparité entre les deux registres d'expression n'est évidemment pas un fait objectif : c'est le résultat du refus de Sénèque (et de ses prédécesseurs) d'acclimater le syllogisme au monde romain. En d'autres termes, son refus de les *domestiquer*. Pour cette raison, il semble raisonnable de considérer que la séquence de lettres 82, 83, 85 et 87 forme un contexte propice à la traduction *dépaysante*, en tout cas des syllogismes et des termes qu'ils mobilisent. Le lecteur est averti : il s'apprête à lire des *ineptiae Graecae*.

2 OÙ L'ON TRADUIT ENCORE DES ALPHAS PRIVATIFS

Nous avons étudié au cours de cette première partie le contexte des traductions des syllogismes, ou termes individuels contenus dans des syllogismes, dans les *Ep.* 82, 83, 85 et 87. Nous avons vu que ce contexte pouvait être qualifié de dépaysant. Si cette analyse est juste, alors on devrait pouvoir retrouver dans les mécanismes impliqués dans les traductions elles-mêmes (procédés de traduction, effets de traduction, rapport intertextuel) des phénomènes encourageant à leur tour une lecture distanciée des syllogismes. Pour confirmer ce point et approfondir l'étude des traductions que Sénèque propose de Zénon (en tout cas de Zénon dialecticien), nous pouvons nous appuyer sur trois exemples : le syllogisme de l'ivresse, parce qu'il nous a été conservé en grec par Philon d'Alexandrie, le terme ἀδιάφορον, traduit par *indifferens*, et le mot ἀνπαρξία, qui se distingue par le fait que Sénèque refuse de le traduire. Si ces trois cas représentent certes une partie minime de l'activité dialectique de Zénon, et même des syllogismes effectivement traduits par Sénèque, il nous permettront cependant de voir que les stratégies de traduction choisies par Sénèque ont pour effet de bloquer la possibilité d'une étude « de bonne foi » de cet aspect de la philosophie stoïcienne (dans le cas du syllogisme de l'ivresse et d'ἀνπαρξία notamment) ou de présenter les mots de

Zénon comme particulièrement artificiels, excessivement techniques et, en dernière analyse, « étrangers » (pour *indifferens*).

2.1 Le syllogisme de l'ivresse (*Ep.* 83, 8-15)

Il est juste de dire, avec Inwood (2010), que Sénèque avait une bonne connaissance de ces *ineptiae* qu'il dénonce avec tant de vigueur. Les aspects les plus techniques de la philosophie, y compris dialectiques, ne lui sont pas inconnus, comme le montre le simple nombre de syllogismes discutés dans les lettres en question, et la précision avec laquelle Sénèque le fait. La petite foule de protagonistes qui se pressent dans ces discussions (Zénon, Posidonius, Antipater, les péripatéticiens, et certainement Alexinos) prouve que Sénèque s'était donné les moyens d'avoir accès sinon aux ouvrages de tous ces dialecticiens, du moins à un recueil de syllogismes accompagnés de leurs réfutations et contre-réfutations.

Pour autant, nous ne devrions pas oublier que le but des lettres, en particulier d'*Ep.* 82 et 83, n'est pas de traiter des questions dialectiques selon leur propres termes, mais au contraire de justifier le refus de faire de la dialectique stoïcienne une pièce maîtresse du dispositif de direction des âmes. On peut s'attendre à ce que la présentation des syllogismes mette ainsi en valeur ce que leur reproche Sénèque, à savoir leur incapacité à entraîner une adhésion ferme et sincère, plutôt que les qualités logiques qui avaient justifié leur formulation initiale. On peut aussi s'attendre à ce que la traduction en latin soit un moment important de cette présentation.

Pour examiner ce point à partir du texte, nous pouvons nous pencher sur le syllogisme de l'ivresse mentionné dans l'*Ep.* 83. Celui-ci, en effet, nous a été conservé en grec. De plus, la recherche antérieure, menée en particulier par Schofield (1983) et Setaioli (1986), nous permet d'avoir une vision assez précise de l'histoire de ce type d'argumentation.

La « partie dialectique » de cette lettre (*Ep.* 83, 8-15) forme le cadre d'une pièce en trois actes. Le premier est un syllogisme de Zénon, cité plus haut en traduction, et dont je donne ici la version de Sénèque en regard de la version grecque conservée par Philon d'Alexandrie³⁷⁷ :

³⁷⁷ Les deux passages ont pour la première fois été rapprochés par VON ARNIM (1888) ; la référence à Philon se trouve chez THEILER (1982 : frg. 445), mais pas dans le commentaire d'E.-K. Pour un commentaire du traité, partiellement conservé, de Philon, GELJON-RUNIA (2019).

Sénèque, Ep. 83, 9-10

*“ebrio secretum sermonem nemo committit,
uero autem bono committit ;
ergo uir bonus ebrius non erit”.*

Philon, Plant. 176-177

εἰ τῷ μεθύοντι οὐκ ἄν τις εὐλόγως λόγον
ἀπόρρητον παρακατάθοιτο,
<τῷ δὲ ἀστείῳ παρακατατίθεται>,
οὐκ ἄρα μεθύει ὁ ἀστεῖος.

Bien que Sénèque nous indique que le but de Zénon était de « nous détourner de l’ivresse » (*ab ebrietate deterrere*, Ep. 83, 9), il est peu probable que, dans son contexte original, le passage ait eu le statut de précepte ; comme le note Setaioli à la suite d’Arnim, le syllogisme devait avoir pour objet de définir la figure du sage dans son rapport aux actions de la vie courante. Il est également possible que ce syllogisme ait fourni le point de départ du débat qui opposa les deux scholarques ayant succédé à Zénon autour de la question de savoir si la vertu pouvait être perdue ou non. Selon Diogène Laërce, en effet, Cléanthe soutenait que la vertu, une fois acquise, ne pouvait être perdue, tandis que Chrysippe soutenait qu’elle pouvait l’être à cause du vin et de la folie (διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν, DL 7, 127 = SVF 3, 237). Le fait que Philon, parmi les réfutations du syllogisme de Zénon, cite aussi la folie, nous semble confirmer ce point.

Le deuxième acte de la pièce consiste justement en cette réfutation du syllogisme, elle aussi conservée, avec plus de détail, par Philon :

Sénèque, Ep. 83, 9-10 (SVF 1, 229)

*Quemadmodum opposita interrogatione simili
derideatur adtende (satis enim est unam
ponere ex multis) :*

*“dormienti nemo secretum sermonem
committit,
uero autem bono committit ;
uir bonus ergo non dormit”.*

Philon, Plant. 176-177 (SVF 1, 229)

[...] τὴν γὰρ ἀγωγὴν τοῦ λόγου μιμησάμενος
ἐφαρμόσει τὸν τρόπον τοῦτον τῷ
μελαγχολῶντι ἢ κοιμωμένῳ ἢ ἀποθνήσκοντι·

οὐκ ἄν τις εὐλόγως λόγον ἀπόρρητον τῷ
τοιούτῳ παρακατάθοιτο,
τῷ δὲ σοφῷ εὐλόγως·
οὔτ’ ἄρα μελαγχολᾷ οὔτε κοιμᾶται οὔτε
ἀποθνήσκει ὁ σοφός.

Le syllogisme original est censé être réfuté parce qu'une version formellement identique aboutit à une conséquence impossible : que le sage ne dort pas ou ne meurt pas. Le texte de Philon nous a conservé plusieurs de ces versions : une où le secret est remplacé par le sommeil, une autre par la mort, une dernière par la folie, bien que cette version ne devait probablement pas être, originellement, un syllogisme de réfutation, mais plutôt un syllogisme que Zénon soutenait au même titre que celui sur l'ivresse) ; comme Sénèque indique avoir passé sous silence une partie des *interrogationes* (*satis enim est unam ponere ex multis*), on peut raisonnablement déduire, avec Setaioli, que notre philosophe avait lui aussi accès à plusieurs versions, comme Philon.

La facture formelle du syllogisme de réfutation est identique à celle de la réfutation du syllogisme sur la mort d'*Ep.* 82 : en changeant un seul mot du raisonnement originel, et en aboutissant à une conclusion absurde, ou du moins à une conclusion que Zénon ne souhaitait pas faire sienne, le contradicteur apporte une réfutation efficace, sans avancer aucune thèse de son cru qui pourrait elle-même prêter flanc à la réfutation, et avec un minimum d'effort.

Schofield (1983) a brillamment reconstitué l'histoire de ce type de réfutation, en s'appuyant sur un texte de Sextus Empiricus que je cite à son tour au regard de sa version latine, cette fois traduite par Cicéron :

[Syllogisme] Καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησὶν·
 “[εἰ] τὸ λογικὸν τοῦ μὴ λογικοῦ κρεῖττον
 ἐστίν·

οὐδὲν δέ γε κόσμου κρεῖττον ἐστίν·

λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος.

καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τοῦ νοεροῦ καὶ ἐμψυχίας
 μετέχοντος. [...]

[Contre-syllogisme] Ἄλλ’ ὅ γε Ἀλεξίνος τῷ
 Ζήνωνι παρέβαλε τῷδε·

“τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ
 γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττον
 ἐστίν, καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας
 θεωρούμενον κρεῖττον ἐστίν τοῦ μὴ τοιούτου·

οὐδὲ ἐν δὲ κόσμου κρεῖττον ἐστίν·

ποιητικὸν ἄρα καὶ γραμματικὸν ἐστίν ὁ
 κόσμος.”

[Syllogisme] Zeno enim ita concludit :
 “Quod ratione utitur id melius est quam id
 quod ratione non utitur ;
 nihil autem mundo melius ;
 ratione igitur mundus utitur”.

[Contre-syllogisme] Hoc si placet, iam
 efficies ut mundus optime librum legere
 uideatur ; Zenonis enim uestigiis hoc modo
 rationem poteris concludere:

“quod litteratum est id est melius quam quod
 non est litteratum;

nihil autem mundo melius;

litteratus igitur est mundus”

– isto modo etiam disertus et quidem
 mathematicus musicus, omni denique doctrina
 eruditus, postremo philosophus.

Le syllogisme de réfutation ici mentionné par Sextus présente les mêmes caractéristiques que celui d’*Ep.* 83 : la substitution d’un seul mot pour un autre, avec pour but d’exposer la faiblesse logique du syllogisme originel. Le texte de Sextus nous enseigne de plus que de telles réfutations étaient qualifiées de παραβολή, et que l’auteur de celle citée par Sextus s’appelait Alexinos, un auteur dont nous savons qu’il avait écrit un livre contre Zénon, probablement intitulé ἀντιγραφαί (DL 2, 110 et 7, 163, v. Schofield (1983 : 37)). Schofield suggère que la raison pour laquelle nous avons conservé tant de syllogismes de Zénon est précisément qu’ils étaient cités dans le texte d’Alexinos, accompagnés de leurs παραβολαί. Ce dialecticien oublié serait donc la

raison pour laquelle Zénon est si fréquemment associé à des syllogismes, et pourquoi des stoïciens romains comme Sénèque ressentent le besoin de s'en distancier.

Mais la prise de distance n'était pas la seule stratégie ; d'autres stoïciens ont préféré défendre *mordicus* la validité des syllogismes du premier scholarque. Ainsi, selon Sextus, des stoïciens anonymes (οἱ Στωϊκοί, *AM* 9, 109) avaient soutenu que Zénon aurait employé le terme « meilleur » en son sens absolu (καθάπαξ κρεῖττον), sens qui peut être appliqué à une propriété comme la rationalité mais pas à une qualité comme le talent poétique. Sénèque nous informe que le stoïcien Posidonius avait adopté une approche semblable, et il s'agit de notre troisième acte : selon *Ep.* 83, celui-ci aurait essayé de défendre le syllogisme contre sa παραβολή en introduisant une distinction entre l'ivresse au sens d'ébriété (*ebrius*, dans le latin de Sénèque) et l'ivrognerie au sens d'addiction (*ebriosus*). Selon Posidonius, Zénon aurait voulu dire que l'on ne confie pas un secret à un ivrogne, mais que l'on peut en revanche en confier à un homme qui est, par exception, ivre (frg. 175 K.-E).

C'est sur ce point que l'intrigue de notre pièce devient quelque peu embrouillée. Il n'y a, certes, aucun problème à ce que Posidonius ait proposé une telle distinction : les stoïciens avaient développé bien avant lui une théorie distinguant les états psychologiques de longue durée, qualifiés de maladies de l'âme, des mouvements passagers de l'âme, qualifiés de passions ; et ils citaient parmi les premières l'ivrognerie, ou amour excessif du vin (οἰνοφλυγία, *SVF* 3, 97 = Stobée *Ecl.* 2, 70, 8). L'usage répété que fait Sénèque du mot *uitium*, qui, comme nous le verrons au chapitre 8, est une de ses traductions pour les « maladies » de l'âme, semble confirmer que c'est bien à ce point de doctrine que fait référence cette distinction. Ce qui est plus perturbant, en revanche, est que la distinction attribuée à Posidonius ne représente pas une solution au problème en question. En effet, comme Sénèque est trop heureux de le noter, personne ne confie un secret à un homme présentement ivre, et le terme *ebrius* renvoie bel et bien au présent (et non pas à un homme sobre qui serait susceptible d'être ivre dans le futur, par vice ou par exception : *Ep.* 83, 11). On ne confie de secret ni à des hommes présentement ivres ni à des ivrognes, et il est ainsi difficile de voir en quoi la distinction de Posidonius peut aider Zénon à sortir de l'ornière où l'a poussé Alexinos (Sénèque va plus loin en disant que l'on ne confie pas des secrets à des hommes ivres, mais parfois à des ivrognes, suggérant par là que Posidonius a rendu le syllogisme zénonien encore pire).

Il est, bien sûr, possible que Posidonius ait tenté de sauver le syllogisme de Zénon en désambiguant son terme principal, et échoué. Mais un tel échec serait d'autant plus troublant qu'il existait, dans les textes stoïciens, une autre distinction concernant l'ivresse : celle entre le simple fait de prendre du vin (οἶνον/ οἰνωθήσεσθαι) et le fait d'être véritablement ivre (μέθη/ μεθυσθήσεσθαι), avec tous les comportements associés, dont le bavardage (*SVF* 3, 644 = *DL* 7, 118 et *SVF* 3, 643 = Stobée 2, 7). Or cette distinction, si elle ne répond pas explicitement, dans nos sources, à la παραβολή, est au moins pertinente par rapport au problème soulevé : le sage pourra boire du vin avec modération (et ainsi participer pleinement aux activités sociales de la cité), mais ne boira pas au point que ses capacités mentales en soient dérégées.

Cette seconde distinction n'est pas explicitement attribuée à Posidonius. Toutefois, il me semble raisonnable de proposer, à titre de reconstruction du débat autour du syllogisme zénonien, que Posidonius avait effectivement élaboré, pour corroborer le syllogisme, cette distinction lexicale. Il reviendrait alors à Sénèque de lui en avoir attribué une autre. Parce que le traitement sénéquien des syllogismes est principalement négatif et n'encourage pas leur examen attentif et honnête, il est plus probable qu'une telle erreur lui revienne plutôt qu'à Posidonius.

Nous avons, au cours de la première section de ce chapitre, étudié les procédés employés par Sénèque pour mettre à distance les syllogismes du premier scholarque du Portique, et les raisons qui motivaient cet éloignement ; le paragraphe précédent a été l'occasion de reconstituer, avec l'aide de Philon, le débat à quatre voix autour du syllogisme de l'ivresse inventé par Zénon. Nous sommes maintenant mieux équipés pour poser la question qui nous intéresse : dans quelle mesure la critique sénéquienne des syllogismes se retrouve-t-elle dans la manière dont celui-ci est traduit ?

On peut, je pense, distinguer trois points d'intérêt.

D'abord, Sénèque passe sous silence une partie des παραβολαί, comme l'indique la comparaison avec le texte de Philon. La source a été traduite de manière sélective. La sélectivité est, certes, une caractéristique de toutes les traductions sénéquiennes, puisqu'il n'a jamais rendu de texte complet en latin ; cependant, dans ce cas précis, cette réduction de la source est explicitement mentionnée, d'une manière qui rappelle le temps excessif consacré par les Grecs à ces *ineptiae*, ainsi que la souveraineté de l'auteur romain qui n'en sélectionne qu'un seul exemple.

Ensuite, la manière dont Sénèque traduit le syllogisme lui-même, en le simplifiant. En effet, la version originale indique « nul ne confie *raisonnablement* (εὐλόγως) un secret à un homme ivre ». L’adverbe importe, parce qu’il s’agit d’un terme de l’art stoïcien qui apparaît notamment dans la définition du καθῆκον. Selon le témoignage d’Arius Didyme chez Stobée (II.7 8-8a, p. 85, 12 – p. 86, 16 W.) l’action convenable était en effet décrite comme ὁ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία ἔχει, « ce qui, une fois fait, dispose d’une justification raisonnable »³⁷⁸. Bien que le sens du mot ait fait l’objet de plusieurs interprétations, il est probable qu’il visait à prendre en compte l’inévitable incertitude de certaines actions humaines : ainsi, refuser de confier un secret à un homme ivre est une action dotée d’une justification raisonnable, dans la mesure où il était raisonnable de penser que l’alcool déliait les langues ; cela ne veut pas tout à fait dire que, dans certains cas plus ou moins exceptionnels, on ne pouvait pas confier des secrets à des hommes ivres avec de bons résultats. En traduisant par une phrase en apparence purement factuelle (*nemo committit*), Sénèque efface cette référence à l’action raisonnable. Dans une discussion de bonne fois, il est possible qu’une telle simplification ne porte pas à confusion ; cependant, Sénèque tire justement avantage de sa propre traduction dans la réfutation qu’il propose aux paragraphes 12-15. En effet, la majeure, dans sa formulation latine, peut être réfutée par un seul contre-exemple, et Sénèque en fournit plusieurs, comme celui des conspirateurs des Ides de Mars qui avaient confié leurs plans, sans en souffrir quelque dommage, à un ivrogne notoire, Tillius Cimber. Ces contre-exemples auraient été moins efficace contre la version grecque de la majeure, où l’on aurait pu arguer que ces cas de figure, pour avoir eu des conséquences heureuses, n’en avaient pas moins été menés de manière déraisonnable. Du point de vue de la stratégie rhétorique de Sénèque, on peut remarquer l’intérêt de la manœuvre, car c’est précisément en attirant l’attention sur l’importance des *exempla* que Sénèque amorce la transition du style inefficace de la dialectique zénonienne au style conseillé et valorisé de la harangue³⁷⁹. En rendant le syllogisme plus vulnérable aux contre-exemples qu’il n’aurait pu l’être, Sénèque suggère déjà la supériorité du style qu’il s’apprête lui-même à développer.

Enfin, la substitution d’une distinction entre l’ivresse et l’ivrognerie à une opposition entre la boisson et l’ivresse. Si notre interprétation est correcte et que Sénèque a effectivement traduit οἰνωθήσεσθαι/ μεθυσθήσεσθαι par *ebrius/ ebriosus*,

378 Sur la question du καθῆκον, FLAMIGNI (2022) ; p. 74 sq. pour cet aspect de la définition.

379 *Ep.* 83, 13 : *unum tamen exemplum [...] referam [...]. Instruenda est enim uita exemplis inlustribus ; Ep.* 83, 19 : *Refer Alexandri Macedonis exemplum [...]*

alors il a fragilisé le camp stoïcien du débat – de fait, aucune vision étendue de la fidélité traductive ou de la traduction comme réinterprétation et création philosophique ne pourra, je pense, sauver ce passage de l'accusation de falsification. Si Lucilius, à ce stade de la correspondance, était pris du désir d'en avoir le cœur net et d'évaluer la validité du syllogisme selon ses propres termes, selon les règles de la dialectique stoïcienne, il devrait fournir un travail considérable de reformulation et de recherche des sources originales avant de pouvoir juger du syllogisme sur la base de sa version la plus robuste.

En conséquence, il me semble raisonnable de soutenir, sur la base de cette comparaison, et avec toutes les précautions rendues nécessaire par l'absence d'autres syllogismes en langue originale, que la manière dont Sénèque traduit les mots de Zénon est conforme à son dédain pour l'expression syllogistique, et encourage leur mise à distance au profit d'une autre forme d'expression philosophique, aux yeux de Sénèque plus convaincante et plus romaine. J'espère maintenant confirmer cette usage de la traduction comme outil critique en m'appuyant sur d'autres instances de traduction, ou de refus de traduction, présentes dans le même groupe de lettre, à savoir les cas d'ἀδιάφορον et d'ἀνυπαρξία.

2.2 ἀδιάφορον

2.2.1 La note de traduction (*Ep.* 82, 10) et les emplois d'*indifferens*

Comme nous l'avons déjà dit, le premier syllogisme de Zénon suscite un commentaire d'ordre traductif. Le terme *indifferens*, qui apparaît dans le premier syllogisme de réfutation, est la traduction du grec ἀδιάφορον :

Nam et ipse interrogationem contrariam opposuit ex eo natam quod mortem inter indifferentia ponimus, quae ἀδιάφορα Graeci uocant. (Ep. 82, 10)

« Car il a lui-même inventé un syllogisme contraire, issu de ce que nous plaçons la mort parmi les indifférents, que les Grecs appellent ἀδιάφορα. »

La traduction *indifferens* est un calque morphologique, composé d'un préfixe négatif (ἀ- = *in-*), d'un verbe lui-même composé (διαφέρω= *differo*) et enfin d'une terminaison substantive (-ov = -*ens*). Ce calque semble être, contrairement à celui que nous avons

rencontré dans le chapitre 2 (*impatientia*), un succès. En effet, il résulte en un terme qui n'existe pas indépendamment en latin (il s'agit d'un néologisme de forme, même si ce néologisme est l'œuvre de Cicéron, comme nous allons le voir), et qui ainsi ne pose pas le problème d'ambiguïté qui avait mené à l'abandon d'*impatientia* (*Ep.* 9, 2).

Et de fait, le terme est utilisé régulièrement au cours de cette même lettre. Ainsi, en *Ep.* 82, 14, le terme apparaît dans une boucle réflexive qui permet de lui accoler un synonyme, *media*³⁸⁰. Ce nouveau terme est lui aussi traduit directement du grec μέσα³⁸¹, même si cette nouvelle traduction est faite de manière silencieuse.

Nous avons donc affaire, à première vue, à une note de traduction d'ordre *terminologique*. Elle a pour but d'établir une équivalence entre un terme technique grec et sa traduction latine, cette dernière devant ensuite fonctionner de manière autonome.

Pourtant, on note que le terme *indifferens* ne réapparaît pas dans les *Ep.* 83, 85 et 87. La raison n'en est pas que le concept correspondant n'est pas requis, car *Ep.* 87 insiste longuement sur la distinction entre indifférents et véritables biens ; en fait, nous verrons que d'autres traductions sont employées. Inversement, lorsque Sénèque introduit la notion pour la première fois en *Ep.* 31, 4, il la désigne par la périphrase *quae neque bona sunt neque mala* (*Ep.* 31, 4), de loin l'expression la plus fréquente dans les lettres pour rendre compte du concept en question. *Ep.* 66 est elle aussi consacrée à cette distinction fondamentale au stoïcisme ; mais, là aussi, *indifferens* n'apparaît pas. Il en va de même en *Ep.* 94, 8³⁸² et 95, 35 : la notion est clairement définie sans que le mot soit donné, ni en grec ni en latin. Il est clair qu'*indifferens* ne fonctionne pas dans l'ensemble de l'œuvre comme une traduction systématique du grec ἀδιάφορον, mais seulement comme une possibilité parmi d'autres.

Sénèque réemploie, sur l'œuvre conservée, *indifferens* en trois contextes :

1. *Ep.* 117. Il s'agit d'une lettre extrêmement technique, qui s'attache, comme *Ep.* 82, à de subtiles distinctions du lexique technique stoïcien. Dans cette lettre, on ne trouve pas de note de traduction rattachant le terme latin à son original grec ; en revanche, on trouve une note réflexive qui rappelle la définition du terme, son équivalent *medium*, ainsi que le fait qu'il s'agisse d'un terme propre aux stoïciens : *Id autem medium atque indifferens uocamus quod tam malo*

380 [...] *istis quae a nobis indifferentia ac media dicuntur* [...] (*Ep.* 82, 14)

381 Traduction cicéronienne, encore une fois. Les indifférents sont souvent décrits, dans les sources grecques, comme μεταξὺ τούτων (*sc.* τοῦ κακοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ) ; l'adjectif μέσα était utilisé comme un synonyme de ἀδιάφορον, comme l'atteste Aulu-Gelle (2, 7, 18-20, v. plus bas). v. *SVF* 3, 118-119.

382 *Cum* [...] *reliqua omnia – diuitias, honores, bonam ualeitudinem, uires, imperia – scierit esse mediam partem nec bonis adnumerandam nec malis* [...] (*Ep.* 94, 8)

contingere quam bono possit, tamquam pecunia, forma, nobilitas. (« Nous appelons moyen et indifférent ce qui peut advenir tant à l'homme de bien qu'à l'homme mauvais, comme l'argent, la beauté, la noblesse. »)

2. *Vit.* 22, 4. Là aussi, le terme se trouve dans une boucle réflexive, qui attire l'attention sur le fait qu'il s'agisse d'un terme technique dont l'emploi est à comprendre à partir de la théorie stoïcienne de la valeur : *Quis porro sapientium [...] negat etiam haec quae indifferentia uocamus habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora?* (« Et quel sage [...] nie que ces choses que nous appelons les indifférents ont quelque prix intrinsèque et ne valent pas tous la même chose ? »)
3. Frg. 23 Vottero (= 45 Haase). La conservation fragmentaire de ce texte (issu du *De Matrimonio*) pose plusieurs problèmes, que détaille l'**encadré 4**. Il est clair, cependant, que le terme *indifferentia* y est exprimé avec les précautions déjà rencontrées ailleurs : le mot apparaît encore une fois dans une boucle réflexive, qui le démarque comme propre à la terminologie stoïcienne, et il est accompagné d'une définition proche de celles d'*Ep.* 117 et 31, 4, qui en rappelle avec précision le sens, suggérant de la sorte qu'il ne pouvait pas être compris sans un minimum d'explication.

Il s'agit des seules occurrences sur l'ensemble de l'œuvre. Comme on le voit, elles présentent une caractéristique commune : à chaque fois que le mot apparaît, et surtout si ce n'est pas dans un contexte technique, Sénèque l'enferme dans une boucle réflexive, comme s'il craignait que le mot soit mal compris (d'où les fréquents rappels de définition), ou que son apparition sans « mise en suspens » réflexive soit perçue comme une faute de style. Cette pratique a une conséquence : le mot n'est jamais pleinement intégré à la prose de Sénèque, mais toujours en retrait, comme hésitant. La glose réflexive, comme le dit Authier-Revuz (1995) a ici son rôle *opacifiant* : elle suspend un moment le flot des paroles pour encourager le lecteur à se pencher sur les mots, et non plus leur référence. Et elle laisse voir, par là, l'activité d'un traducteur qui plie sa langue à la morphologie du grec.

On peut dire que la traduction par *indifferens* est dépayssante, en ce qu'elle visibilise le travail du traducteur, et en ce qu'elle encourage, à travers le calque morphologique, à se référer mentalement au grec. Cela apparaîtra clairement quand on comparera ce mot aux autres traductions sénéquiennes. Mais avant cela, il faut nous pencher sur les autres occurrences d'*indifferens* dans le corpus philosophique romain.

Encadré 4. Sénèque, frg. 23 Vottero (*De Matrimonio*)

Tous les fragments conservés du *De Matrimonio* de Sénèque se trouvent dans l'*Aduersus Iouinianum* de Jérôme, un texte chrétien explorant les mérites relatifs de la virginité et du mariage pour les femmes. Le premier recueil de ces fragments date de 1852 (HAASE, qui incluait 43 fragments), suivi d'un autre recueil en 1915 (BICKEL, 29 fragments). Le recueil faisant autorité aujourd'hui est celui de VOTTERO (1998), qui reprend avec très peu de changements les 29 fragments de l'édition de Bickel, en ajoutant les trois *incerta* de ce dernier, pour un total de 32 fragments. Il faut cependant noter que le « dossier » du *De Matrimonio* a été repris par DELARUE (2001), qui considère que seuls douze des trente-deux fragments traditionnellement attribués à ce texte doivent être retenus. Un recueil des fragments avec traduction anglaise peut être trouvé chez GLOYN (2017 : 207-223), qui fournit aussi une bonne introduction aux problèmes textuels touchant ce traité.

On considère généralement que le frg. 23 (correspondant à Jérôme, *Iouin.* 1, 48, 317d-318a) se trouvait au début du traité, dans une partie doxographique reprenant les opinions des principaux philosophes sur la question du mariage. Le frg. 23 développe la critique sénéquienne de la position d'Épicure (correspondant à Usener 19, p. 98, à rapprocher de Diogène Laërce 10, 119 ; le frg. ne figure pas dans le recueil d'Arrighetti) ; il peut être lu en tandem avec sa critique de la position de Chrysippe (frg. 24). Le frg. 23 est retenu dans toutes les reconstructions du *De Matrimonio*, y compris la version réduite de Delarue, de sorte que son authenticité n'est pas à mettre en doute – ce qui ne veut pas dire que chaque mot remonte à Sénèque, car, comme on le verra, Jérôme avait pour habitude de retravailler les textes qu'il citait. Voici le texte tel qu'édité par Vottero, avec les variantes proposées par BELLANDI (2004), que je discuterai par la suite :

Epicurus, uoluptatis adsertor, quamquam Metrodorus, discipulus eius Leontion habuit uxorem, raro dicit sapienti ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sint nuptiis ; et (Bellandi sed) quomodo diuitiae et honores et corporum sanitates et cetera quae indifferentia nominamus, nec bona nec mala sunt, sed uelut in meditullio posita usu et euentu uel bona uel mala fiunt, ita et uxores sitas (Bellandi sitae) in bonorum malorumque confinio ; graue autem esse uiro sapienti uenire in dubium, utrum malam an bonam ducturus sit.

« Épicure, le champion du plaisir – bien que Métrodore, son disciple, eut pour épouse Léontion – dit que le sage ne doit se marier qu'exceptionnellement, parce que de nombreuses gênes sont mêlées au mariage ; et de même que les richesses, honneurs, santés des corps et tout ce que nous appelons indifférents ne sont ni des

biens ni des maux, mais, comme posés au milieu, deviennent des biens ou des maux selon l'usage ou le hasard, de même les épouses se situent sur la frontière entre les biens et les maux ; pourtant, il est grave pour l'homme sage de ne pas savoir s'il s'apprête à épouser une femme mauvaise ou bonne. »

Le texte, comme la plupart des fragments, pose plusieurs problèmes. Le premier d'entre eux consiste à évaluer dans quel mesure le texte sénèqueien a été remanié par Jérôme. Il est communément admis que l'expression *uoluptatis adsertor* (en droit ci-dessus) est un ajout de l'auteur chrétien (comme Bickel l'a noté le premier) ; plus important pour notre sujet, dans l'expression de la notion d'indifférent, le mot *meditullio* semble être aussi une modification de Jérôme, en lieu et place de l'expression fréquente chez Sénèque, *in medio positus*. Il en va de même des pluriels *sanitates* et *coniugia* (TORRE 2000 : 142-150, Delarue 2001 : 178).

Du point de vue de la structure et du sens du passage, deux autres problèmes se posent.

D'abord, la proposition concessive concernant le mariage de Métrodore (*quamquam ... uxorem*) a surpris les commentateurs et éditeurs. Comme le note Bellandi (2014 : 177-8), il serait plus logique, en effet, que la concession fonctionne dans le sens inverse (Métrodore s'est marié *malgré* les préceptes d'Épicure), d'autant plus que l'adverbe *raro* indique la possibilité d'une exception à cette règle (comme le confirme le texte le plus proche d'Épicure, DL 10, 119) qui prive d'objet une critique portant sur Métrodore comme exception. On peut penser que cette concessive est une version raccourcie par Jérôme d'un développement plus long consacré par Sénèque au mariage de Métrodore, et qui pourrait prendre en compte le fait qu'Épicure ait accepté de prendre soin des enfants et de la femme de ce dernier après sa mort.

Ensuite, l'attribution à Sénèque ou non de la dernière phrase (*grauē... sit*). Bellandi, Torre et Delarue s'accordent à dire qu'elle n'est pas sénèqueienne, le premier arguant d'une misogynie qui ne pourrait être due qu'à l'auteur chrétien. Cependant, Gloyn (2017 : 82) intègre cette phrase à la vision sénèqueienne du mariage sans encombre. L'innovation principale de Sénèque, en effet, est de faire du mariage un lieu de culture de la sagesse de l'âme, un site propice au progrès philosophique. Dans cette optique, le sage ou le *proficiens* qui se marie doit savoir si son épouse est susceptible d'être une partenaire propice à un tel projet ; il doit donc savoir si elle est disposée à la vertu (*bonam*) ou déjà moralement perdue (*malam*). La phrase peut être incluse dans le fragment sénèqueien.

Du point de vue de notre étude, cependant, le problème principal que pose le fragment concerne la manière dont le vocabulaire des indifférents est ici étroitement associé à Épicure. En effet, le fragment se présente sous la forme d'un discours rapporté attribué à Épicure, dépendant de la principale *Epicurus ... dicit* ; cependant les verbes à l'indicatif (*nominamus, fiunt, sunt*) nous sortent de ce discours indirect pour développer la notion d'indifférent avec

des expressions dont nous avons déjà noté les parallèles sénéquiens. Le texte peut être compris de trois manières : soit Sénèque a délibérément choisi de faire s'exprimer Épicure avec un vocabulaire stoïcien ; soit la fusion de la parole épicurienne et de la terminologie stoïcienne est due à Jérôme ; soit la tradition manuscrite est responsable de cette confusion ; les émendations de Bellandi permettent alors de rectifier le passage en mettant fin à la proposition infinitive à *nuptiis*, le reste du fragment étant énoncé à l'indicatif, en la voix propre de Sénèque. Cette dernière solution est improbable, parce qu'elle ne résout que partiellement le problème (*incommoda* est un terme technique stoïcien, qui resterait énoncé par Épicure) et parce qu'elle laisserait l'infinitive qui clôt le passage (*uenire in dubium*) sans principale. Bien que le remaniement par Jérôme d'un passage plus long de Sénèque ne soit pas à exclure, il est possible que Sénèque lui-même ait choisi de mêler citation d'Épicure et terminologie stoïcienne ; nous avons en effet montré que l'attitude de notre philosophe vis-à-vis de son rival hédoniste ne se réduisait pas à la polémique, mais pouvait prendre des formes plus complexes. L'exégèse en termes stoïciens d'une position épicurienne sur le mariage pourrait être une forme (isolée sur le corpus) d'appropriation philosophique, dont nous avons vu des exemples moins flagrants dans les premiers livres des *Ep*. En l'absence d'un contexte complet, la question ne peut pas vraiment être tranchée, mais le chp. 2 nous encourage à ne pas exclure le fait que la lecture sénéquienne d'Épicure puisse nous réserver encore des surprises.

2.2.2 Histoire du mot *indifferens*

Sénèque n'est ni le premier ni le dernier à utiliser ce mot. Son certificat de naissance nous est fourni par Cicéron :

quoniam autem omne, quod est bonum, primum locum tenere dicimus, necesse est nec bonum esse nec malum hoc, quod praepositum uel praecipuum nominamus. Idque ita definimus : quod sit indifferens cum aestimatione mediocri ; quod enim illi ἀδιάφορον dicunt, id mihi ita occurrit, ut indifferens dicerem. (Fin. 3, 53)

« Tout ce qui est bien occupe la première place, disons-nous. Nécessairement, donc, ce que nous nommons “préférable” ou “avantage” n'est ni bien ni mal. Nous en donnons cette définition : ce qui est indifférent, avec une valeur moyenne, oui, ce que les Stoïciens appellent ἀδιάφορον, il me vient à l'esprit de l'appeler “indifférent” ». (Trad. Kany-Turpin (2010))

Le calque morphologique, chez Cicéron, est souvent un pis-aller³⁸³, et reflète surtout sa difficulté à trouver un meilleur équivalent au terme grec. Dans ce cas précis, le commentaire désinvolte, *id mihi ita occurit*, suggère que Cicéron ne se livre pas à un travail de fixation terminologique, mais plutôt à un exercice d'inventivité lexicale ; cela est confirmé par le fait qu'il ne réemploie jamais le terme. Même en *Luc.* 130, où la mention de l'ἁδιαφορία selon Ariston aurait justifié l'invention du substantif *indifferentia*³⁸⁴, il se garde de traduire et se contente de la seule citation du mot grec. *Indifferens*, chez Cicéron, conserve donc le caractère artificiel et jargonnant d'un néologisme récent, et il n'est pas surprenant de voir l'Arpinate utiliser plus fréquemment des périphrases ou encore le terme, plus courant, *medium*.

Après Sénèque, ce calque morphologique fait son apparition dans un autre corpus de prose philosophique, chez Aulu-Gelle.

Zeno censuit uoluptatem esse indifferens, id est neutrum, neque bonum neque malum, quod ipse Graeco uocabulo ἁδιάφορον appellauit. (Aulu-Gelle 9, 5, 1)

« La position de Zénon est que le plaisir est un indifférent, c'est-à-dire ni l'un ni l'autre, ni un bien ni un mal, qu'il baptisa lui-même du mot grec ἁδιάφορον. »

L'emploi du mot par Aulu-Gelle est cohérent avec ce que nous avons vu chez Sénèque et Cicéron. *Indifferens* est en général utilisé dans le cadre d'une note de traduction explicitant son sens et son origine stoïcienne (c'est le cas dans le texte cité, ainsi qu'en 2, 7, 18-20) ; quand l'original grec n'est pas cité, *indifferens* est malgré tout inséré dans une boucle réflexive et accompagné d'une définition (Aulu-Gelle 12, 5, 4 : *cur dolor apud Stoicos indifferens esse dicitur, non malum?*).

Que nous apprend cette petite dizaine de textes, répartis sur trois *corpora* ? Surtout, que ce terme, s'il était disponible à tous les auteurs de prose technique et philosophique à partir de Cicéron, n'a jamais été pleinement intégré au lexique philosophique latin. Les auteurs qui l'utilisent l'accompagnent systématiquement d'une définition, preuve qu'ils estimaient qu'*indifferens* n'était pas suffisamment ancré dans la langue pour être directement compris par les lecteurs. Plus encore, ils l'accompagnent souvent de locutions autonymisantes (*dicitur, nominamus, appellamus, etc.*) qui rappellent que le mot est et reste étroitement associé au discours des stoïciens grecs.

383 NICOLAS (2000).

384 *Indifferentia* est attesté chez Aulu-Gelle dans un sens grammatical (*ThlL* VII, 1, 1169, 10). Le terme ἁδιαφορία apparaît aussi dans la correspondance de Cicéron, sans traduction (*Att.* 2, 17, 2, lettre datée d'entre le 2 et le 5 Mai 59, v. AUBERT-BAILLOT (2021 : 572-573)).

Grimal écrivait, à propos des emprunts lexicaux : « Le mot ainsi créé serait un pur symbole ; il n'éveillerait dans l'esprit du lecteur ou de l'auditeur aucun écho, aucune harmonique, intellectuelle ou affective. » (1992 : 141) Il ne semble pas exagéré de penser que ce jugement s'applique aussi aux calques morphologiques, en tout cas quand ils aboutissent à des néologismes de forme. Ceux-ci, s'ils traduisent avec exactitude la morphologie d'un mot, échouent à l'inscrire dans des réseaux sémantiques propres à la langue latine. Ils existent dans la langue cible, mais à la manière d'un latin « grécisé », et encore perçu comme tel. Ce type de traduction fait ainsi preuve de peu d'efficacité rhétorique – au même titre que les syllogismes de Zénon, selon Sénèque et Cicéron.

Cet « échec » de la traduction n'est pas dû aux difficultés traductologiques particulières que poserait le terme ἀδιάφορον. Il s'agit d'une stratégie de traduction, qui vise à mettre en valeur le refus d'intégrer au monde romain le discours technique et dialectique stoïcien. De même que les syllogismes sont à la fois intégrés aux *Epistulae* et rejetés comme inefficaces, ἀδιάφορον est traduit, mais d'une manière insatisfaisante et temporaire. Pour prouver cela, il faut maintenant nous pencher sur les autres traductions que propose Sénèque de ce même mot.

2.2.3 Les autres traductions sénéquiennes

Les autres traductions du terme ἀδιάφορον ne sont pas explicites, au sens où Sénèque ne les présente pas comme telles au moyen d'une note de traduction. Elles reposent, le plus souvent, sur des procédés de traduction d'ordre métaphorique, et pour cette raison le meilleur point de départ pour leur étude est le paragraphe que M. Armisen-Marchetti leur consacre dans sa recherche sur les images de Sénèque.

« Sénèque utilise largement *indifferens*, qui n'est plus alors un néologisme, ainsi que *medium* ; mais il y ajoute *aduenticia*, sous l'influence sans doute du grec τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. L'adjectif signifiait jusque là “étranger”, “qui vient de l'extérieur”. Sénèque en fait l'image des biens qui ne dépendent pas de nous : aux *uera bona* il oppose les *aduenticia et nutum fortunae sequentia*, ou, expression synonyme, *non propria*³⁸⁵. Une

385 Le passage en question est *Const.* 5. Il s'agit d'une chreia dans laquelle Stilbon explique à Demetrius Poliorcète, qui vient de réduire en cendre sa cité de Mégare, qu'il n'a rien perdu : *At ille uictoriam illi excussit et se urbe capta non inuictum tantum sed indemnem esse testatus est ; habebat enim uera secum bona, in quae non est manus iniectio, at quae dissipata et direpta ferebantur non iudicabat sua, sed aduenticia et nutum fortunae sequentia. Ideo ut non propria dilexerat ; omnium enim extrinsecus adfluentium lubrica et incerta possessio est.* Ce passage (= frg. 151G Döring) est réécrit en *Ep.* 9, 18-19 (frg. 151H Döring).

autre expression synonyme apparaît dans la *Lettre* 71, 4, avec les *adulterina bona*. *Adulterina* s'applique à ce qui est falsifié, faux, en parlant de monnaies, de cachets, de clés. Ici, c'est une façon de signifier que les indifférents sont des imitations, des falsifications du bien véritable. Sénèque, à côté du terme spécialisé mis à sa disposition par Cicéron, crée donc des images reposant sur le vocabulaire courant. » (Armisen-Marchetti (1989 : 221))

Armisen-Marchetti identifie deux images principales qui permettent à Sénèque d'exprimer ἀδιάφορον : celle de l'extériorité (nationale) et celle de la dépendance à l'égard de la fortune. Dans les paragraphes suivants, j'approfondirai la manière dont ces deux images se déploient chez Sénèque, et j'ajouterai une image qui, il me semble, peut aussi traduire le même terme grec, celle de la dette.

2.2.3.1 *L'image de l'extériorité (externa, aduenticia)*

L'image de l'extériorité des indifférents peut s'appuyer sur une vision « nationale » de ce qui est intérieur ou extérieur. Le terme *aduenticius* désigne ainsi l'étranger au sens légal du terme, celui qui n'est pas né sur place³⁸⁶. En *Helu.* 5, Sénèque nous explique que les *res aduenticiae* sont dotées de peu d'influence (*leue momentum*) ; elles peuvent nous pousser à en choisir l'une plutôt que l'autre, mais ne peuvent pas contraindre le sage à ressentir des émotions positives (*nec secunda sapientem euehunt*) ou négatives (*nec aduersa deprimunt*). Il s'agit de la fonction qu'accordaient les stoïciens aux indifférents : si ceux-ci pouvaient mériter d'être choisis ou rejetés, en ce qu'ils étaient conformes ou non à la nature humaine, le sage ne leur accordait aucun pouvoir sur lui, et ne faisaient pas des indifférents l'objet de ses émotions. Les réactions émotionnelles du sage doivent être liées uniquement à sa propre perfection morale, ce que Sénèque suggère à la fin du même passage (*ut a se omne gaudium peteret*).

Mais l'image de l'extériorité peut se faire plus générale, auquel cas on peut parler d'extériorité spatiale. C'est alors l'adjectif substantivé *externus, a, um* qui est généralement utilisé. Ainsi, en *Ep.* 92, 5, nous apprenons que le stoïcien Antipater se serait rapproché de la position péripatéticienne en accordant une certaine importance aux indifférents : *aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum*. Cette même

386 *ThlL* I, 0, 834, 83-fin pour cet emploi ; *ThlL* I, 0, 834, 54-82 pour les emplois sénéquiens métaphoriques et leurs parallèles.

image peut-être précisée sous la forme d'un tableau complet, comme c'est le cas en *Ep.* 82, 5 :

Philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus, quem fortuna multis machinis lacessitum non transit. In insuperabili loco stat animus qui externa deseruit et arce se sua uindicat ; infra illum omne telum cadit. (Ep. 82, 5)

« Nous devons nous entourer de la philosophie, muraille inexpugnable, que la fortune, l'assiégeant de ses nombreux engins de siège, ne peut transpercer. Elle se dresse en un lieu inatteignable, l'âme qui a fui l'extérieur et s'est retrouvée en sa citadelle ; tous les traits tombent à ses pieds. »

On retrouve là l'expression métaphorique de la paix psychique du sage sous la forme de la « citadelle intérieure » comme l'a bien nommée P. Hadot (2014). Notons également que cette expression métaphorique du concept d'indifférent se trouve dans la section d'*Ep.* 82 qui précède l'exposé technique des *ineptiae Graecae*, confirmant ainsi que Sénèque choisit ses traductions en fonction des enjeux propres à un contexte précis.

Cette extériorité spatiale peut, par endroit, être redoublée d'une extériorité *légale*. Se déploie alors une opposition entre les objets situés dans la sphère des droits du possesseur, sur lequel le citoyen mâle (le seul à avoir accès à un droit de propriété pleine et entière) avait pouvoir, et les objets situés en-dehors de son contrôle. C'est alors le terme *aliena*, désignant la propriété d'autrui, qui est employé, par exemple en *Ep.* 66, 35 :

Ratio ergo arbitra est bonorum ac malorum ; aliena et externa pro uilibus habet, et ea quae neque bona sunt neque mala accessiones minimas ac leuissimas iudicat ; omne enim illi bonum in animo est. (Ep. 66, 35)

« La raison est l'arbitre des biens et des maux ; tout ce qui lui est extérieur et ne lui appartient pas, elle le juge de peu de valeur, et les objets qui ne sont ni des biens ni des maux, elle les considère comme des ajouts minimes et inconsistants. »

Cette métaphore nous entraîne dans une réflexion économique, où le rapport entre les indifférents et la vertu est exprimé en termes de prix : ainsi la vertu représente le patrimoine du citoyen, tandis que les indifférents sont des biens extérieurs qui n'ont que peu de valeur (*pro uilibus*), verroterie qui ne représenterait qu'un ajout infime (*accessio minima*) à sa richesse.

2.2.3.2 *L'image de la fortune (fortuita)*

L'autre métaphore notée par Armisen-Marchetti, celle du pouvoir de la fortune, se retrouve un peu plus loin dans la même lettre :

illa enim quae fortuita sunt plurimum discriminis recipiunt ; aestimantur enim utilitate sumentium. (Ep. 66, 41)

« En effet, tous les dons de la fortune comptent de grandes différences entre eux, car on les estime à l'aune de l'utilité de ceux qui s'en saisissent. »

C'est alors le terme *fortuita* qui est employé, dont l'expression citée plus haut (*nutum fortunae sequentia*) est la version développée. Ce même mot peut aussi être employé pour traduire le concept d'indifférent dans un syllogisme, en *Ep. 87, 12*³⁸⁷. Cette métaphore met en valeur la manière dont les indifférents peuvent changer subitement de valeur : de biens qu'ils semblaient, ils adoptent en l'espace d'un instant un aspect négatif. Les textes sénéquiens abondent ainsi en images satiriques d'hommes riches qui ont été rendus malheureux par leur propre fortune.

2.2.3.3 *L'image de la dette*

Les indifférents peuvent ainsi être représentés comme des objets venus de l'extérieur (*aliena, aduenticia, externa*) et dont la possession pouvait être subitement être retirée à l'individu, parce que la fortune en est, en dernière analyse, la véritable détentrice (*fortuita*). L'image de la dette permet de croiser ces deux thèmes : celle-ci est en effet une somme d'argent qui nous vient de quelqu'un d'autre, le prêteur (elle est ainsi, à l'origine, *aliena*, comme l'expression latine *aes alienum* le rappelle), et elle sera, en fin de compte, reprise. Le sage doit garder en tête que tous les indifférents dont il peut jouir, y compris son propre corps, ont ce statut.

Nihil dat fortuna mancipio. Sed haec quoque fortuita tunc delectant cum illa ratio temperavit ac miscuit : haec est quae etiam externa commendet, quorum avidis usus ingratus est. (Ep. 72, 7)

³⁸⁷ *Quod bonum est bonos facit (nam et in arte musica quod bonum est facit musicum) ; fortuita bonum non faciunt ; ergo non sunt bona. (Ep. 87, 12)*

« La fortune n’offre rien en possession inaliénable. Mais même ses dons sont source de réjouissance quand la raison les tempère et les équilibre : c’est elle qui s’approprie ce qui lui est extérieur, et dont l’usage n’est insatisfaisant qu’à ceux qui en veulent trop. »

Nec habet ubi illam timeat [sc. sapiens], quia non mancipia tantum possessionesque et dignitatem sed corpus quoque suum et oculos et manum et quidquid cariorem uitam facit seque ipsum inter precaria numerat uiuitque ut commodatus sibi et reposcentibus sine tristitia redditurus. (Tranq. 11, 1)

« Il n’a aucun lieu de la craindre, puisque ce ne sont pas seulement ses esclaves, ses propriétés et sa situation qu’il compte au nombre des biens temporaires, mais aussi son corps, ses yeux, ses mains, tout ce qui donne du prix à sa vie – sa propre personne enfin ; il vit dans l’idée que tout cela lui a été prêté et qu’il est disposé à le rendre sans amertume à ceux qui le lui réclameraient. » (Trad. DROSS (2014) modifiée).

C’est ici le vocabulaire juridique qui est mis à profit par Sénèque. *Mancipium* désigne en effet la possession inaliénable³⁸⁸, contrairement aux autres termes employés. *Precarius* était utilisé de tous les biens qui étaient accordés par bienfaisance mais pouvaient être rappelés sans délai (au contraire des *donationes*)³⁸⁹ ; *commodatum* désignait un objet prêté pour qu’il en soit fait usage³⁹⁰, tandis qu’un *depositum* était un dépôt en confiance³⁹¹. Les indifférents (en particulier les indifférents positifs), en ce qu’ils sont accordés par la fortune, sont toujours susceptibles d’être rappelés, à la manière d’une dette ou d’un dépôt. Il s’agit d’une métaphorisation du rapport entre le sage, la fortune (elle-même personnifiée), et les biens extérieurs que celle-ci dispense, sous la forme du rapport entre, respectivement, le créancier, le créancier (ou bienfaiteur) et la somme ou l’objet prêté. Mais il est aussi pertinent de noter qu’il ne s’agit pas, dans ce passage de *Tranq.*, seulement d’une expression métaphorique de la notion d’indifférent, mais aussi d’une correction et reformulation du langage quotidien³⁹² : ce que l’on appelle couramment *mancipia*, possessions, n’en sont pas ; elles ne sont que les prêts de la fortune.

388 *ThL* VIII, 0, 254, 74-256, 38.

389 *ThL* X, 2, 1145, 24-43.

390 *ThL* III, 0, 1921, 18-40, s. u. *commodo*.

391 *ThL* V, 1, 584, 23-32, s. u. *depono*.

392 À propos de ce processus, v. ALBRECHT (2008a : 84-85 et 2008b : 130-135). Pour un autre exemple de reformulation à partir de la métaphore de la dette, *Ep.* 87, 6-8.

2.2.4 Effets de traduction

Les traductions d'ἀδιάφορον se divisent donc en deux groupes distincts selon le *procédé de traduction* employé : d'une part le calque morphologique *indifferens*, de l'autre les traductions métaphoriques (*externa, aliena, fortuita, etc.*). Les deux types de traductions ne sont pas interchangeables. Nous avons vu que le premier apparaissait dans des contextes relativement techniques, tandis que le second est employé, typiquement, dans des contextes très imagés et émotionnellement chargés (comme *Ep.* 82, 5, v. plus haut)³⁹³. De plus, ils sont, en tant que mots, traités différemment. Sénèque nous explique qu'*indifferens* est une traduction du grec, et accompagne souvent ce mot de sa définition, ou de boucles réflexives qui avaient pour but, on peut le penser, de mettre en valeur l'artificialité de cette construction verbale. Les traductions métaphoriques, en revanche, entrent dans le texte de Sénèque sans remarque particulière.

À titre de parallèles, on notera qu'il existe d'autres phénomènes de double traduction chez Sénèque. Setaioli (2000 : 105, 109) a montré que le grec ἄλογος, lorsqu'il s'appliquait aux animaux non-humains, pouvait être traduit soit par calque morphologique (*inrationalis*, anticipé mais non exprimé par Cicéron³⁹⁴) ou par métaphore (*mutus*, muet au sens de « dénué de langage articulé »). Dans ce cas précis, les deux traductions peuvent sembler plus ou moins interchangeables ; par exemple, en *Ep.* 124, où la discussion porte toute entière sur les animaux non-humains, les deux termes sont employés pour les besoins de la variation. Pourtant, même là, on note des différences d'emploi. Le calque morphologique est plus souvent employé quand il s'agit d'établir une opposition stricte, mise en valeur par le préfixe, avec *rationalis* (c'est le cas en *Ep.* 113, 17-19, où l'argument repose sur le fait qu'il n'y ait pas de tierce option³⁹⁵, ainsi qu'en *Ep.* 124, 9). L'usage sénéquien est dans ce cas plus indifférencié que dans celui qui nous occupe, mais l'on peut remarquer que, là où affleure la classification stoïcienne traditionnelle des animaux en rationnels et irrationnels, le terme *inrationalis* est plus souvent utilisé ; là où le propos ne convoque pas cette classification, c'est plutôt *mutus* qui est employé.

Autre parallèle, plus discret : Sénèque utilise couramment, pour désigner les indifférents positifs, ou « préférables », le mot *commodum*, dont Cicéron avait déjà fait

393 Il faut cependant nuancer, car *fortuita* est utilisé dans le cadre des syllogismes stoïciens d'*Ep.* 87.

394 STANG (1937) et *ThL* VII, 2, 391, 4-5.

395 Mais noter que le mot est, selon Reynolds, une conjecture médiévale ; certainement vraie, mais sans autorité. v. aussi *Ep.* 118, 14, où les deux mots sont opposés à propos de l'enfant humain qui acquiert la raison avec l'âge.

grand usage³⁹⁶. Pourtant, il existe un passage où Sénèque montre qu'il connaissait une traduction alternative de ce terme, elle aussi cicéronienne, et elle aussi reposant sur le calque morphologique : *producta* (calqué du grec προηγμένον)³⁹⁷. En *Ep.* 74, 17, Sénèque écrit :

itaque commoda uocentur et, ut nostra lingua loquar, producta (Ep. 74, 17)
« C'est pourquoi appelons-les commodités et, pour parler notre langue, promotions »

Si l'on considère que *noster* renvoie ici à la langue technique des stoïciens, par opposition à un latin plus largement partagé, il semble clair que Sénèque associe la traduction par calque morphologique à un discours technique, et celle par *commodum* à une manière plus générale de s'exprimer, qui n'est pas étroitement associée au stoïcisme. Le choix du registre, technique ou non, joue donc là aussi sur la traduction.

Pour revenir à *indifferens* : Sénèque peut mettre en valeur par ce terme sa maîtrise de la lettre des textes grecs qu'il manie (Zénon en particulier). Sa compétence de lecteur est établie ; sa critique, quelle qu'elle soit, ne sera pas due à son ignorance, ou à des difficultés de traduction qu'il n'aurait pas su surmonter (nous avons vu à propos du vocabulaire de Platon le même souci de montrer sa maîtrise du sujet en le traduisant *avant* d'en proposer une critique). En même temps, ce type de traduction, tant par sa morphologie faisant écho à celle du grec que par les commentaires qui l'accompagnent, souligne la dépendance à l'égard du texte original de l'auteur qui s'exprime ainsi. La traduction par le calque morphologique *indifferens* a un effet *dépaysant* en deux sens : elle visibilise le fait qu'il y ait traduction, et elle plie la langue cible à la forme de la langue source. Le calque morphologique est, dans ce cas, une concession à la technicité

396 Les mots *commodum* et *incommodum* traduisent respectivement, selon Cicéron, le grec εὐχρήστημα et δυσχρήστημα, deux catégories d'indifférents étroitement associés aux indifférents positifs et négatifs (*commoda autem et incommoda in eo genere sunt quae praeposita et reiecta diximus, Fin.* 3, 69 et note suivante). Dans la mesure où ces mots grecs n'apparaissent pas dans les textes stoïciens conservés, il est difficile d'obtenir plus de précisions. On peut noter, en revanche, que le mot δύσχηστα, une forme légèrement différente mais potentiellement synonyme, apparaît dans la correspondance de Cicéron (*Att.* 7, 5, 3 (vers le 15 décembre 50)). Ce terme trouve un parallèle dans les fragments stoïciens : Plutarque (*de Stoic. Repugn.* 1050E = *SVF* 2, 1176) nous informe que, selon Chrysippe dans le second livre de son *Sur les Dieux*, les dieux imposent des δύσχηστα aux gens de bien non en guise de punition, comme pour les méchants, mais selon une rationalité autre. La lettre du texte ne suggère pas que l'usage de ce mot soit réduit aux malheurs qui surviennent aux gens de bien ; il pourrait s'agir d'un terme désignant tous les indifférents négatifs (v. AUBERT-BAILLOT (2021 : 570 n. 172)).

397 Ce calque avait été proposé par Cicéron en *Fin.* 3, 52, avec deux alternatives, *promota* et *praeposita*. Cicéron décrit ces deux dernières formes comme *uerbum e uerbo*, une expression qui peut, dans ce cas précis, sinon en général, désigner le « calque morphologique » en latin.

des textes que Sénèque maniait ; et il se soucie bien de faire savoir au lecteur que cette concession est temporaire.

La traduction métaphorique, au contraire, a pour effet d'invisibiliser le phénomène de traduction (puisque les mots *aliena*, *externa*, *aduenticia* et *fortuita* sont courants en latin et que Sénèque n'indique pas qu'il s'agit de traduction) en même temps qu'ils évoquent des échos avec des notions proprement romaines. *Alienus*, par exemple, peut bien avoir été influencé, comme le suggère Armisen-Marchetti pour *aduenticia*, par le grec τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, il reste un terme de droit latin (*ThLL* I, 0, 1567, 17 – 1568, 11), et cette nuance devait être présente à l'esprit du lecteur. C'est donc aussi en un double sens que l'on peut alors parler de traduction *domestiquante*. Celle-ci consiste ici à exprimer, sans l'explicitier, des notions stoïciennes au moyen d'images courantes à Rome.

2.2.5 Rapport intertextuel

Qu'en est-il de la manière dont Sénèque relit, et encourage Lucilius à relire, les textes stoïciens ? Il est clair que Sénèque encourage Lucilius (le « lecteur interne » des *Ep.*) à lire Zénon ; celui-ci est, après tout, *uir maximus, huius sectae fortissimae ac sanctissimae conditor*. Mais il est tout aussi clair que *n'importe quelle* lecture ne fera pas l'affaire. Dans l'*Ep.* 33, Sénèque avait déjà expliqué qu'une lecture d'un philosophe grec devait être libre : « nous ne vivons pas sous un roi » (*Ep.* 33, 4). Les lettres commentées plus haut peuvent être interprétées comme la réalisation concrète, à partir d'exemples, de cette déclaration d'indépendance intellectuelle.

La lecture encouragée par Sénèque doit être *stylistiquement critique*, au sens où elle prête attention au registre littéraire propre à la dialectique stoïcienne. Le lecteur doit être en mesure de comprendre et de maîtriser les subtilités des syllogismes stoïciens, développés sur une histoire de plusieurs siècles (de Zénon à Posidonius, en passant par Alexinos et Antipater) ; Sénèque donne de nombreux exemples (v. les tableaux ci-dessus) de ce à quoi peut ressembler une telle connaissance spécialisée, et la capacité à traduire, avec la précision permise par le calque morphologique, des termes techniques, fait partie de cette maîtrise. Mais surtout, le lecteur doit savoir distinguer ce mode d'expression philosophique des exigences, plus importantes dans les *Ep.*, de l'ascèse stoïcienne. S'il est légitime pour un philosophe romain de faire étalage de sa maîtrise des points les plus techniques de la doctrine stoïcienne, il est tout aussi important pour

ce dernier de montrer que ces points ne forment pas le cœur de l'enseignement philosophique, mais plutôt une forme d'ex-cursus – c'est, de fait, ce qui ressort de notre lecture des *Ep.* 82, 83, 85 et 87. On pourrait prolonger cette lecture en montrant que, dans les lettres suivantes, des points de doctrines précis continuent d'être abordés, tout en voyant leur importance pour la vie bonne relativisée, et ce jusqu'aux premiers paragraphes de la *Lettre* 124, la dernière du corpus conservé.

Mais plus fondamentalement, la lecture encouragée par Sénèque est *une lecture romaine d'un texte grec*. Le lecteur des *Ep.* est encouragé à faire la distinction entre ce qui, dans le texte grec, relève du *publicum* (pour reprendre un terme employé à propos des sentences d'Épicure) et ce qui relève des *ineptiae Graecae*. Tous les aspects de la philosophie grecque, fût-elle la plus vraie (celle de l'école stoïcienne) ne sont pas dignes du philosophe romain. Une bonne lecture saura faire la part entre les éléments grecs qui méritent d'être intégrés à la culture littéraire latine, et ceux qui devraient être laissés aux Grecs. L'écueil à éviter absolument est d'être, pour reprendre une expression du *De Beneficiis*, l'esclave des Grecs (*Graecis emancipatus*, *Ben.* 1, 3, 6).

Cette lecture sélective encouragée par Sénèque est particulièrement importante dans le cas des auteurs stoïciens, puisque c'est avec eux que Sénèque partage le plus de positions théoriques. Elle ne leur est pas réservée, cependant ; c'est le même genre de lecture qui est conseillée quand il s'agit de Platon ou d'Épicure, dans les passages déjà explorés. Nous reviendrons dans la conclusion de la première partie sur les similarités entre ces différents « conseils de lecture ».

2.3 ἀνυπαξία (*Ep.* 87, 40)

Nous avons dit que les *Ep.* 82, 83, 85 et 87 formaient une séquence, unifiée surtout par la présence de syllogismes stoïciens. Cette séquence s'ouvrait en *Ep.* 82, 8, avec la mention des *ineptiae Graecae*, ainsi que d'une note de traduction que nous avons abondamment commentée. Il est donc intéressant de noter que lorsque Sénèque clôt cette séquence syllogistique, à la fin d'*Ep.* 87, on voit réapparaître des notes de traductions. On lit ainsi :

Ait autem Posidonius hoc sophisma, per omnes dialecticorum scholas iactatum, sic ab Antipatro refelli: "paupertas non per possessionem dicitur, sed per detractationem" (uel, ut antiqui dixerunt, orbationem ; Graeci κατὰ στέρησιν dicunt)

[...] *Facilius quod uolo exprimerem, si Latinum uerbum esset quo ἀνυπαρξία significaretur. Hanc paupertati Antipater adsignat : ego non uideo quid aliud sit paupertas quam parui possessio. De isto uidebimus, si quando ualde uacabit, quae sit diuitiarum, quae paupertatis substantia ; sed tunc quoque considerabimus numquid satius sit paupertatem permulcere, diuitiis demere supercilium quam litigare de uerbis, quasi iam de rebus iudicatum sit. (Ep. 87, 39-40 = Antipater frg. 54 SVF)*

« Mais Posidonius dit que ce sophisme, agité dans toutes les écoles de dialecticiens, est ainsi réfuté par Antipater : “on ne dit pas pauvreté à cause de la possession, mais à cause de l’omission (ou, comme le disent les anciens, la privation ; les Grecs disent κατὰ στέρησιν).” [...] J’exprimerais plus facilement ce que je veux dire, s’il existait un mot latin qui signifiait ἀνυπαρξία. Antipater assigne ce mot à la pauvreté ; moi, je ne vois pas ce que la pauvreté peut être, sinon la possession de peu. Mais nous aborderons plus tard le sujet de la nature des richesses et de la pauvreté, si nous avons un jour du loisir en abondance. Mais alors, nous devons aussi voir s’il ne vaut pas mieux adoucir la pauvreté et arracher aux richesses leur arrogance, plutôt que de disputer sur le sens des mots, en faisant semblant d’avoir déjà jugé des choses. »

Le sophisme en question était d’origine péripatéticienne, et prenait la forme suivante : « Un bien ne peut être composé de maux ; or les richesses sont composés de nombreuses pauvretés ; les richesses ne sont donc pas un bien. » (Ep. 87, 38). Il semble que ce syllogisme n’ait pas été composé, contrairement aux autres raisonnements péripatéticiens de la lettre, comme une réfutation des positions stoïciennes, mais comme une manière de raffiner les positions aristotéliciennes, ou comme simple exercice (*Peripatetici et fingunt illam [sc. interrogationem] et soluunt, Ep. 87, 39*). Les stoïciens semblent avoir adopté deux approches différentes face à ce syllogisme, la première consistant à ne pas chercher à le réfuter ni à l’expliquer (*hanc interrogationem nostri non agnoscunt, Ep. 87, 38*) – une attitude raisonnable puisque, comme le note Inwood (2010 : 257), le syllogisme utilise le terme de bien et de mal en leur sens large et non-stoïcien, ce qui le rendait, aux yeux d’un stoïcien, dès l’abord nul et non avenu. De plus, on comprend mal pourquoi un stoïcien se serait donné la peine de le réfuter, dans la mesure où la conclusion (les richesses ne sont pas un bien) semble plutôt aller dans le sens de l’axiologie stoïcienne.

Malgré cela, le stoïcien Antipater de Tarse avait proposé une réfutation du sophisme, selon la ligne suivante : il est impossible de définir la richesse comme une accumulation de pauvreté, car la pauvreté se définit par le manque, non par la petite quantité³⁹⁸. En d'autres termes, il y a une différence qualitative, et non quantitative, entre la richesse et la pauvreté, semblable à celle entre le plein et le vide. Pour exprimer cette différence, Sénèque explique que « pauvreté » doit être compris *per detractioem*. L'expression est synonyme de l'archaïsme³⁹⁹ *per orbationem*, ajoute-t-il, il traduit le grec κατὰ στέρησιν. Le fait que Sénèque ait recours à un archaïsme, pratique peu courante chez lui, et peu susceptible de clarifier un point de définition, laisse supposer que la traduction est à ses yeux insatisfaisante ; que le latin, malgré son redoublement, lui fait défaut.

Plus intéressante encore est la seconde note de traduction, qui concerne toujours le lexique par lequel on pourrait décrire cette qualité négative de la pauvreté. Antipater utilisait le grec ἀνυπαρξία, un terme pour lequel Sénèque énonce clairement que le latin n'a pas d'équivalent. Cela n'a rien de surprenant en soi ; Sénèque disait la même chose à propos de σόφισμα (*Ep.* 111, 1) et d'οὐσία (*Ep.* 58, 7). Ce qui est plus surprenant en revanche, c'est qu'alors que Sénèque donnait malgré tout, dans ces deux cas, des équivalences, ici il abandonne tout simplement la discussion. Celle-ci ira aussi loin que le latin peut l'emmenner – pas plus loin.

Inwood a bien noté que cette note de traduction ne représentait pas tant un problème de traduction qu'une stratégie rhétorique visant à mettre fin à la conversation. « Since Antipater's point seems perfectly clear without a Latin neologism, one might wonder why Seneca takes this view here. It helps in detaching himself and the reader from engagement with the dialectic and in returning to what he portrays as practically applicable morality. Perhaps the theme of a need for something beyond Latin words to capture the sense of this sophism and solution suggests that for serious moral dialectic Latin terms suffice, that it is only frivolities that require neologisms and Greek technical

398 On rappellera que dans ses analyses de la privation (στέρησις), Chrysippe avait identifié des termes grecs qui exprimaient la privation sans alpha privatif, et donnait pour exemple de ceux-ci πηνία, la pauvreté (v. Hülser 938 apud Simplicius, *In Arist. Categ.*). Il est possible que l'emploi du mot ἀνυπαρξία par Antipater s'appuyait sur ces analyses et avait pour but de rectifier cette « anomalie » linguistique, montrant ainsi que le sophisme était incorrect, parce qu'il dissimulait une négation.

399 Il se trouve que le mot *orbatio* n'a pas été conservé chez un auteur antérieur à Sénèque (*ThLL* IX, 2, 905, 4 sq.). En contexte latin, l'expression κατὰ στέρησιν est souvent mobilisée avec un sens grammatical (Cicéron, *Top.* 48 ; Aulu-Gelle 2, 6, 14 et 5, 12, 10) ; toutefois, le chapitre 1, 26, 11 des *Nuits Attiques* montre que le terme était aussi employé pour décrire l'idéal d'apathie par opposition à la métriopathie (*mediocritas/ μετριότης*). Dans ces cinq passages où apparaît l'expression κατὰ στέρησιν (στερητικά chez Cicéron), la traduction est à chaque fois *priuatio* (*priuantia* chez Cicéron), sauf chez Sénèque.

terms. » (2010 : 258) L'insurmontable problème de traduction que s'invente Sénèque a pour principal effet d'amorcer une rupture pragmatique et de mettre fin à la discussion des *ineptiae Graecae*.

Il est important de noter la manière dont le paragraphe qui suit prend le contre-pied de ces discussions techniques grécisantes. Sénèque ne se contente pas de revenir à une morale plus concrète ; il le fait de la manière la plus romaine possible. D'abord, en ayant recours au langage du droit (*litigare de uerbis, quasi de rebus iudicatum sit*, *Ep.* 87, 40), ensuite en s'imaginant quels arguments il pourrait utiliser pour défendre une loi contre la richesse au cours d'une *contio* – une situation de communication évidemment aussi éloignée que possible des discussions dialectiques entre les péripatéticiens, Antipater et Posidonius :

Putemus nos ad contionem uocatos : lex de abolendis diuitis fertur. His interrogationibus suasuri aut dissuasuri sumus? His effecturi ut populus Romanus paupertatem, fundamentum et causam imperii sui, requirat ac laudet [...] ? (Ep. 87, 41)

« Imaginons-nous appelés à la tribune : on doit défendre une loi d'abolition des richesses. Est-ce au moyen de ces syllogismes que nous allons convaincre ou dissuader ? Est-ce grâce à eux que nous ferons en sorte que le Peuple Romain recherche et loue la pauvreté, fondement et cause de son empire [...] ? »

Cette fiction de la parole publique rappelle également la pratique des *suasores*, courantes dans les écoles de rhétorique de l'époque. La rupture pragmatique opère ainsi un triple déplacement : de la dialectique à la rhétorique, de la conversation interpersonnelle à la parole publique, et de la Grèce à Rome. Le sénateur a consacré son *otium* à des discussions dialectiques bilingues, mais il est maintenant en retard pour le forum.

Cette dernière note de traduction nous en apprend peu sur la manière de traduire de Sénèque ; elle nous informe en revanche sur l'importance que prend dans son œuvre l'intraduisibilité, ou plus précisément, le refus de traduire. Elle confirme ce que nous avons dit à plusieurs reprises, à savoir que la distinction, plusieurs fois réitérée dans l'œuvre, entre le mode d'expression propre aux dialecticiens stoïciens et celui que Sénèque identifie comme le sien correspond aussi à une distinction entre ce qui mérite d'être traduit et ce qui doit être laissé aux Grecs.

3 CONCLUSION

Les traductions du grec dans les *Ep.* 82, 83, 85 et 87 sont particulièrement « bruyantes », au sens où Sénèque les rattache à des textes grecs et les met en valeur, même si elles sont peu nombreuses. Sénèque souligne par là à quel point la dialectique n'est pas une pratique romaine ; il fait étalage de ses difficultés à traduire et, plus important, de ses réticences à traduire. Ceci se fait par recours à différents procédés : le refus explicite de traduire, le calque morphologique, et la critique générale de la syllogistique.

Évidemment, ces protestations ne changent rien au fait que Sénèque traduit malgré tout (en priorité, les syllogismes). Mais ces procédés de mise à distance de la langue technique stoïcienne ont pour effet de *construire*, en exhibant les limites de la traduction, une vision romaine de ce qu'est la philosophie. Celle-ci pourrait être résumée par l'expression : la philosophie, sans la subtilité.

PARTIE 1 : CONCLUSION

Nous avons au cours des trois chapitres précédents examiné les traductions des principaux philosophes grecs pour lesquels Sénèque manifeste de l'intérêt, dans la mesure où les textes originaux étaient disponibles pour la comparaison. Nous espérons avoir convaincu de quelques points généraux :

- Plutôt que d'identifier les mécanismes généraux et uniformes de traduction que Sénèque appliquerait à n'importe quel concept grec, nous avons préféré les catégories des études de traduction pour mettre en valeur les différentes stratégies traductives de Sénèque. Ce parti-pris de l'hétérogénéité, on l'espère, se révèle fructueux en nous permettant de mettre en dialogue la traduction et les autres composantes du texte sénèque. En effet, c'est précisément parce que la traduction n'est pas une opération mécanique d'ordre purement linguistique qu'elle peut jouer le rôle de commentaire ou d'interprétation. La traduction est toujours immergée dans les dynamiques culturelles, littéraires et philosophiques qui font la complexité de la réception latine de la philosophie grecque. Ainsi, nous avons voulu montrer que Sénèque n'aborde pas un texte à traduire à partir de « principes généraux » ou de « théories », mais plutôt à partir d'une position théorique ou stylistique (par exemple, le rejet de la *turba causarum* de Platon ou de l'expression syllogistique de Zénon) ou de l'enjeu philosophique propre à un contexte donné (pour l'appropriation d'Épicure, dans les *Ep.*, ou la polémique vis-à-vis du même, dans le *Vit.*) qui informeront aussi ses traductions ;
- En retour, l'étude détaillée de ses traductions nous donc permet de mieux comprendre les options philosophiques de notre philosophe, qu'il s'agisse de développer une meilleure compréhension de sa pensée, bien éloignée d'un éclectisme que nous avons eu l'occasion de réfuter à plusieurs reprises (en ce qui concerne Platon et Épicure), ou de saisir avec précision son traitement de certaines notions (comme l'apathie, l'ataraxie et l'euthymie, dans notre chapitre 2) ;
- Elle nous permet également de mieux comprendre la manière dont Sénèque négocie son héritage grec, et ainsi d'identifier les exigences propres à l'exercice romain de la philosophie.

Sans s'attarder sur ces points, on peut profiter de l'espace offert par cette conclusion pour réfléchir sur les liens entre les lectures sénèqueennes d'Épicure, Platon et Zénon dans les *Epistulae*. En effet, il doit être maintenant évident que ces trois philosophes se succèdent dans les *Ep.* selon une progression qui ne peut être due au hasard : Épicure est le principal philosophe mentionné dans les trente premières lettres ; Platon est le point focal des *Ep.* 58 et 65, et Zénon (accompagné de ses commentateurs stoïciens, comme Posidonius et Antipater, et de ses contradicteurs péripatéticiens), des *Ep.* 82 et 83. Il existe, comme l'a écrit Boys-Stones (2013), des parallèles entre le traitement d'Épicure et celui de Platon ; j'ai déjà expliqué que le traitement de Zénon était lui aussi fait selon un schéma semblable.

Dans les trois groupes de lettres, en effet, Sénèque permet à son lecteur de s'intéresser de près à ces philosophes. Il attend de Lucilius qu'il digère avec soin les maximes d'Épicure ; qu'il prête attention aux concepts platoniciens et à leur traduction ; et qu'il soit en mesure de suivre un exposé détaillé sur les syllogismes stoïciens. Dans un second temps, il critique ces philosophes, dans une perspective stylistique et philosophique : Épicure n'est pas utile sinon pour ses maximes ; Platon est d'une complexité excessive, et Zénon emploie un mode d'expression philosophique inapproprié. J'ai insisté sur la manière dont Sénèque mettait toujours en valeur ce qui était, chez ces philosophes, le plus caractéristiquement grec. Pour le dire de manière à peine caricaturale, il semblerait que ces trois philosophes présentent tous aux yeux de Sénèque quelque chose d'*inacceptablement grec*. Chez Épicure, il s'agit de son hédonisme ; chez Platon, de sa *subtilitas* ; chez Zénon, sa *subtilitas* également, même si celle-ci est en définitive moins embarrassante, en ce qu'elle porte plus sur la forme que le fond.

Il y a ainsi une progression sur l'ensemble des *Ep.*, qui nous emmène d'Épicure, l'hédoniste avec lequel Sénèque a des différences irréconciliables ; à Platon, un philosophe avec lequel il présente des désaccords théoriques, à Zénon, dont il critique la forme mais rarement le fond. Cette progression peut être comprise de deux manières.

Il s'agit d'une part d'une progression intellectuelle, qui permet au lecteur de mieux cerner les positions théoriques de l'auteur, qu'il s'agisse de sa position sur le souverain bien, sur la causalité, ou sur le style le plus approprié à l'exhortation philosophique.

Il s'agit aussi d'une progression pédagogique, dans la mesure où elle encourage Lucilius à lire d'un œil critique des auteurs dont il est de plus en plus proche. De ce

point de vue là, les lettres 82 et 83 sont importantes, dans la mesure où elles conseillent au lecteur de ne pas abandonner son esprit critique, même lorsqu'il lit des textes issus du fondateur du stoïcisme. Fidèle à ses déclarations d'indépendance intellectuelle de l'*Ep.* 33, Sénèque rappelle au lecteur, que l'on peut à ce stade de la correspondance supposer proche des stoïciens, de ne pas faire allégeance sans réflexion à une école philosophique grecque, de ne pas accepter « en bloc » l'autorité d'un corpus de texte.

On peut ainsi dire que Sénèque propose à son lecteur, au fil des *Ep.*, un programme de lectures philosophiques grecques. Ce programme encourage le lecteur à se familiariser avec ces philosophes, mais aussi à les juger depuis sa perspective romaine et de savoir rejeter ce qui est, chez eux, trop grec pour une saine assimilation à l'empire. Il s'agit d'un programme de lecture sélective au cours duquel Lucilius doit apprendre à faire le tri entre ce qui est trop grec pour lui être utile, et de l'autre ce qui est appropriable, importable dans le contexte intellectuel romain.

Ceci compris, on peut saisir la logique qui fait que les termes traduits qui jouent le rôle conceptuel le plus important chez Sénèque sont rarement associés à un auteur grec comme Chrysippe ou Zénon. Des mots fondamentaux comme *species*, *affectus*, *adsensio*, *morbus*, ou *uitium*, tout à fait nécessaires à une compréhension stoïcienne de la psychologie humaine, sont utilisés avec un grand naturel par Sénèque, sans que celui-ci ne reconnaisse sa dette – et cela, même quand il semble être l'auteur d'une traduction jusqu'ici inconnue. Cela ne veut pas dire, bien sûr, que ces traductions soient moins intéressantes que les traductions explicites – au contraire, elles sont sûrement plus révélatrices des positions théoriques profondes de Sénèque. Pour notre auteur, exprimer une notion avec laquelle il est profondément en accord consiste bien souvent à en dissimuler l'origine, pour la présenter comme l'expression de la sagesse des ancêtres. C'est pourquoi nous consacrons la deuxième partie de ce travail à ces traductions silencieuses.

PARTIE 2 : INTRODUCTION

La partie 1 a envisagé les traductions sénéquiennes en fonction de leur origine : nous avons vu que la manière de traduire de Sénèque n'était pas la même selon qu'il traduise Zénon, Épicure ou Platon. Malgré leurs différences, les traductions de ces trois auteurs présentaient comme point commun un effet globalement dépaysant – dans le cas d'Épicure et de Platon, parce qu'il s'agit de philosophes extérieurs aux allégeances privilégiés par Sénèque, dans le cas de Zénon, parce qu'il est traduit et cité principalement à propos de points de style que Sénèque considère inassimilables à Rome. S'il est vrai que l'on ne peut séparer la manière sénéquienne de traduire un auteur donné et sa position vis-à-vis de cet auteur, alors on peut s'attendre à ce que les traductions des Stoïciens, en particulier des concepts les plus fondamentaux de leur doctrine, présentent une certaine unité, dont l'effet principal sera d'encourager leur acclimatation à Rome ; en d'autres termes, on doit s'attendre à une approche dans l'ensemble *domestiquante* ou *romanisante*.

Les trois chapitres qui constituent cette seconde partie représentent des études de cas. Leur but principal sera de poursuivre la thèse méthodologique déjà abordée dans la partie 1, à savoir qu'une étude traductologique de l'œuvre de Sénèque permet de mieux comprendre l'originalité philosophique de ce dernier, ainsi que la nature de sa réception de la philosophie grecque ; et qu'afin de réaliser ce but la méthode tripartite que j'ai reprise à White nous fournit un cadre et un ensemble d'outils heuristiques.

Bien que chaque concept, chaque terme, ait sa spécificité, sa manière de nous entraîner dans des directions inattendues (quoique souvent restreintes par les sources disponibles), il vaut la peine de mentionner dès l'abord quelques bonnes pratiques qui se sont révélées pertinentes dans l'analyse des différents termes. D'abord, la comparaison avec les traductions alternatives du même terme attestées en latin est souvent éclairante : même quand l'alternative est postérieure à notre auteur, et n'était pas disponible à son époque (comme c'est le cas de *passio* pour *πάθος*), une comparaison entre les deux permet de mieux comprendre la spécificité de la traduction retenue. Dans le cas de Sénèque, si les comparaisons avec le vocabulaire philosophique d'Apulée, d'Augustin ou d'Aulu-Gelle peuvent se révéler précieuses, nous avons la chance de pouvoir comparer ses choix à ceux de Cicéron, et de pouvoir replacer chacun dans le cadre de la réflexion globale qui a mené à sa sélection – opportunité dont il sera

fait usage dans chaque chapitre. De plus, une lecture fine de notre corpus nous montre que, même lorsque Sénèque adopte, ce qui n'est pas toujours le cas, une seule traduction pour un terme grec, et s'y tient, on peut trouver dans ce corpus des alternatives plus ou moins discrètes. L'étude du contexte de ces occurrences nous permet alors d'explicitier en quoi leur exclusion du champ des traductions possibles est révélateur de la perspective traductive sénéquienne.

Ensuite, il importe de ne pas cloisonner les différents domaines de la prose intellectuelle latine. De fait, les faits lexicaux rendent cela impossible : nous verrons que chacun des termes employés par Sénèque pour désigner des concepts fondamentaux de la psychologie stoïcienne (*adfectus*, *species*, *impetus*) sont aussi des termes importants dans le domaine de la médecine et de la rhétorique. Or il ne s'agit pas simplement d'homonymie : les concepts circulent entre les disciplines, adaptés par les praticiens à leurs buts propres – même si, parfois, l'état des sources rend difficile l'établissement de la chronologie et du sens des influences.

Le second but de cette partie sera de montrer que les traductions des concepts fondamentaux du stoïcisme obéissent à une logique cohérente et relativement unifiée. Les études successives seront l'occasion de montrer comment la position littéraire de Sénèque – celle de médecin des âmes ou de *pater familias* ordonnant la vie de ses subalternes – orientent ses traductions ; pour l'instant, on se contentera de mettre en valeur quelques points communs des traductions étudiées par la suite et de les mettre en rapport avec la manière dont Sénèque conçoit lui-même sa relation avec le stoïcisme⁴⁰⁰.

D'un point de vue formel d'abord, les termes envisagés ici ne font jamais l'objet de NdT ; lorsqu'ils sont définis ou suscitent des raffinements théoriques, ceux-ci ne sont pas rattachés à un auteur grec, ni au stoïcisme en général. Pourtant, il est indubitable que l'emploi sénéquien de ces termes, comme cela a été reconnu depuis longtemps, est directement inspiré par les sources grecques stoïciennes. L'absence de questionnement traductologique peut certes être lié au fait que les concepts grecs en question avaient déjà reçu, à l'époque de Sénèque, une traduction canonique dont notre auteur ne souhaitait pas s'éloigner (je soutiendrai que c'est le cas d'*adfectus*). Pour autant, nous n'avons pas de raison de penser que cela soit toujours le cas ; comme j'essaierai de le

400 Un point commun entre les traductions envisagées ici est qu'elles sont relativement univoques : Sénèque utilise de manière quasi-systématique *species* pour φαντασία, *impetus* pour ὁρμή et *adfectus* pour πάθος. Je n'estime cependant pas qu'il s'agisse d'un procédé particulièrement sénéquien : une étude des traductions de termes tout aussi importants, comme συνατάθεις ou οικείωσις, aurait montré une diversité de traductions qu'il aurait fallu interpréter comme telle.

montrer, ni *impetus* ni *species* ne semblent les mots les plus évidents pour dire (resp.) l'ὄρμη et la φαντασία dans le latin du Haut-Empire. Plus profondément, je pense que l'on a affaire à une stratégie d'effacement des sources stoïcienne et de la grécité originelle de ces concepts.

Selon mon interprétation, Sénèque est désireux d'effacer l'origine précisément des concepts qu'il utilise le plus, c'est-à-dire des notions fondamentales de l'éthique stoïcienne (φαντασία, ὄρμη, πάθος, συγκατάθεσις, ἡγημονικόν, οἰκείωσις, ἀγαθόν, etc.). Une telle approche de l'héritage grec est cohérente avec la manière dont Habinek décrit la *persona* littéraire de Sénèque : celle d'un auteur qui modèle sa prédication philosophique d'après des formes relationnelles propres au monde romain, comme celle du *pater familias* aristocratique entouré de subordonnés et/ ou d'*amici* auxquels il prodigue des conseils depuis une position d'autorité. Si la maîtrise de la culture grecque faisait partie de l'apanage d'une telle position sociale, elle pouvait être mise en œuvre seulement au prix d'une romanisation, effectuée par exemple par le moyen d'un appel à l'autorité des ancêtres. En d'autres termes, si le savoir pouvait être grec, l'autorité depuis laquelle ce savoir était prodigué devait être romaine.

Il me semble que la cohérence de cette vision de l'écriture sénéquienne, de la nécessité pour lui d'effacer au moins partiellement sa dépendance vis-à-vis de sources grecques, peut s'appuyer sur ce que Sénèque nous dit lui-même de sa manière d'utiliser ses sources stoïcienne, par contraste notamment avec les autres écoles, épicurienne en particulier. Dans l'*Ep.* 30, que nous avons déjà citée, Sénèque dit assez explicitement que, pour des raisons liées à leurs styles et à leurs pensées, il n'est pas possible de faire le même usage des textes épicuriens et stoïciens. Si les premiers se laissent citer sur le mode du florilège, les seconds, du fait de la cohérence solide et pour ainsi dire insécable de leur système, ne peuvent recevoir le même traitement. Or c'est précisément cette impossibilité d'extraire une simple phrase, associée à son auteur célèbre, des textes stoïciens qui garantit l'originalité de leurs héritiers, et donc de Sénèque lui-même :

Iam puta nos uelle singulares sententias ex turba separare: cui illas adsignabimus? Zenoni an Cleanthi an Chrysippo an Panaetio an Posidonio? Non sumus sub rege : sibi quisque se uindicat. Apud istos quidquid Hermarchus dixit, quidquid Metrodorus, ad unum refertur ; omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est unius ductu et auspiciis dicta sunt. (Ep. 33, 4)

« Imagine maintenant que nous voulions isoler de la foule des maximes individuelles : à qui les assignerons-nous ? À Zénon, à Cléanthe, à Chrysippe, à Panétius ou à Posidonius ? Nous ne sommes pas sous un roi : chacun revendique son indépendance. Mais chez eux, quoi qu’ait dit Hermarque, quoi qu’ait dit Métrodore, on le rapporte à un seul homme ; quiconque prononce un mot dans ce dortoir, il le dit sous la direction et les auspices d’un seul homme. »

Ce passage exprime un refus de citer les Stoïciens et justifie ce refus en s’appuyant sur les potentialités supérieures offertes par cette école ; il exprime également cette opposition en des termes indiscutablement romains (*contubernium, auspicia, rex*, v. Asmis (2015)). Si l’on pourrait approfondir le sens de cette saynète militaire, je préfère pour l’instant me tourner vers les associations rendues possibles par un autre mot de la même lettre, suggérant une métaphore alimentaire. Un peu plus loin dans la lettre, en effet, il est dit qu’il n’est pas possible de *summatim degustare* (*Ep.* 33, 5) la pensée des stoïciens, au contraire de celle des épicuriens⁴⁰¹. Si le stoïcisme ne peut pas être goûté, il doit malgré tout être assimilé à la pensée de Lucilius ; on peut alors penser que cela se fera sur le modèle d’une digestion complète ou de la complétion du miel, employé comme paradigmes de la lecture et de la réécriture littéraire en *Ep.* 84. Il faudrait une lecture traductologique complète de cette lettre pour affermir ce point, mais je me contenterai d’en tirer un seul passage :

“Quid ergo? non intellegetur cuius imiteris orationem? cuius argumentationem? cuius sententias?” Puto aliquando ne intellegi quidem posse, si magni uir ingenii omnibus quae ex quo uoluit exemplari traxit formam suam impressit, ut in unitatem illa competant. (Ep. 84, 8)

« “Mais alors ? On ne saisira pas de qui tu imites le discours ? De qui l’argumentation ? De qui les maximes ?” Je pense que parfois il n’est pas même possible de le saisir, puisque un homme doté d’un grand talent imprime sa marque à tous les éléments qu’il a tiré du modèle qu’il s’est choisi, afin qu’ils forment une unité. »

Pour reprendre les métaphores de Sénèque lui-même : nous devons nous attendre à ce qu’il ait incorporé les concepts centraux du stoïcisme à sa prose personnelle de manière si complète qu’ils n’en soient plus aisément séparables ; lorsqu’ils le sont et que la

⁴⁰¹ Le fait de *multa degustare* rendait malade en *Ep.* 2, 4. Sur les métaphores alimentaires de la lecture et de l’écriture dans la culture romaine, v. SHORT (2013).

source est mentionnée, c'est parce que le Romain y a trouvé un aliment qu'il ne parvenait pas à digérer – un syllogisme trop subtil (Zénon, *Ep.* 82), une approche erronée de l'étymologie (Chrysippe, *Ben.* 1, 3-4), une vision inacceptable des liens entre les arts et la vertu (Posidonius, *Ep.* 90). Cette approche des sources esquissée dans les *Ep.* 33 et 84 explique selon moi la manière dont les concepts étudiés dans cette partie sont intégrés au texte sénèque, sous la forme de traductions silencieuses qui occultent leur lien au texte source. Elle suggère aussi le degré de transformation opéré sur ces concepts par leur traduction et leur adaptation à la prose sénèque : *quaecumque hausimus non patiamur integra esse, ne aliena sint.* (« Nous ne devons pas souffrir que reste intact ce que nous avons puisé à d'autres, de peur que cela ne nous reste étranger. », *Ep.* 84, 6). Cette partie aura pour but de clarifier la nature de cette transformation ; d'explorer le processus de la digestion philosophique

CHAPITRE 6. SPECIES

Au cours d'une conversation avec Cary Wolfe à propos de son second manifeste, le *Companion Species Manifesto*, Donna Haraway aborde en ces termes la prolifération sémantique du mot anglais *species* : « And *species*, the relentlessly oxymoronic quality of a word that is both the ideal type, the coin, the *specie*, the money, the biological entity, the science fiction species, the detail that's a species of something else. *Species* is an inherently incredibly complex word ; it just explodes with its incongruous multiple meanings. » (Haraway D. J. – Wolfe C. (2016 : 216)). Bien que certains des sens mentionnés par Haraway soient encore loin d'être inventés à l'époque de Sénèque, le mot latin *species* avait déjà commencé à être pris dans des toiles de significations multiples, incongruentes et complexes. Ainsi Cicéron, dans les *Topiques* 30, quand il propose de substituer le terme *forma* au mot *species* pour désigner l'espèce par opposition au genre (grec εἶδος)⁴⁰², atteste que *species* était déjà installé dans le vocabulaire logique et dialectique de l'époque ; Cicéron encore, ainsi que Lucrèce, utilisent le mot comme synonyme de termes techniques importants de leur théories de la perception : ainsi *species* peut-il servir de redoublement synonymique à *uisum* (la φαντασία stoïcienne) dans les *Tusc.* 2, 42, et Lucrèce l'emploie comme synonyme de *simulacrum* (l'εἶδωλον d'Épicure)⁴⁰³ ; Cicéron toujours utilise le mot *species* pour traduire, en *Orator* 10-11, la Forme platonicienne (ιδέα)⁴⁰⁴, traduction employée également dans sa traduction du *Timée* (28a, 29a et 39e-40a par exemple).

Lorsque Sénèque emploie ce mot déjà fortement investi par les philosophes pour en faire l'expression, sinon unique, du moins principale, de la représentation stoïcienne, il nous donne une première indication de la primauté qu'il accorde à la psychologie stoïcienne, ainsi que de sa propre originalité de traducteur. Pourtant, l'importance et le sens de cette traduction ont rarement été étudiés, et les historien-nes de la philosophie antique qui se sont penché-es sur l'histoire du mot *species* ou des traductions latines de φαντασία ont presque unanimement ignoré Sénèque. Ainsi, Auvray-Assayas (2004) mentionne seulement les *Ep.* 58 et 65 pour indiquer le refus de Sénèque d'utiliser *species* pour désigner les Formes platoniciennes, sans mettre ce refus en rapport avec le

402 Les raisons données sont morphologiques, car selon Cicéron le génitif pluriel *specierum* était rare ; pour une interprétation philosophique, GILDENHARD (2013).

403 Lucrèce 4, 602 et 6, 993 ; v. BAILEY (1947) *ad loc.* ; les traductions latines du vocabulaire épicurien de la perception sont explorées par NARDO (1972) ; sur *spectrum* en particulier, MCCONNELL (2019).

404 AUVRAY-ASSAYAS (2004 : 1203-1205).

choix d'utiliser *species* pour traduire un concept central du stoïcisme ; Bakhouché (2009) passe du *uisum* de Cicéron à l'*imaginatio* de Calcidius sans s'arrêter sur la solution alternative de Sénèque, et Labarrière (2004), étudiant sur une longue période le concept de φαντασία, ne mentionne pas non plus Sénèque.

Dans ce chapitre, je m'efforcerai de combler ce manque en explorant les raisons qui ont pu pousser Sénèque à choisir *species*, plutôt que *uisum*, *uisus*, *uisio*, *imago* ou *imaginatio* comme traduction de φαντασία. J'emploierai une fois de plus la méthode tripartite de White, qui me permettra d'élaborer une intuition importante d'Armisen-Marchetti (2010 : 82) selon laquelle le terme *species* « qui possédait déjà lexicalement le sens d'“apparence trompeuse”, est apte à suggérer le caractère parfois fallacieux de la φαντασία ». Nous verrons en effet que *species* désigne de manière privilégiée chez Sénèque un certain type de représentation, que les stoïciens appelaient « persuasives et fausses » ; ou même que *species* sert à brouiller la distinction (possiblement déjà floue dans le stoïcisme ancien) entre la représentation (φαντασία) et l'hallucination (φάντασμα). Le choix d'une traduction qui insiste sur le caractère trompeur des représentations est tout à fait cohérent avec les intérêts philosophiques de Sénèque, qui ne se préoccupe jamais des questions épistémologiques tournant autour de la représentation « compréhensive », mais prête en revanche une grande attention à la manière dont nos représentations peuvent nous pousser à assentir au faux (et donc à ressentir des passions) ainsi qu'aux origines du vice, que Chrysippe avait justement placé dans l'aspect convaincant et faux de certaines représentations.

Cet intérêt de Sénèque pour la manière dont la représentation peut décrocher de la réalité et s'apparenter à l'imagination trouve de plus des échos dans les domaines de la rhétorique et de l'esthétique : à époque impériale, il est en effet attesté que le terme a subi une évolution depuis son emploi philosophique : il sert alors à cerner la capacité imaginative des orateurs et des artistes, peintres et sculpteurs notamment, plutôt que le rapport paradigmatiquement fiable à des objets perçus ou issus d'objets perçus qui était mis en valeur dans l'épistémologie stoïcienne. Cette insistance sur les manipulations mentales s'éloignant du réel sera mise en parallèle avec celle de Sénèque.

Pour concrétiser ces idées, on retracera d'abord les aspects saillants de la φαντασία chez les stoïciens (section 1. 1.), en nous concentrant en particulier sur la représentation décrite comme « fausse et convaincante », ainsi que sur la distinction d'avec le φάντασμα. On envisagera ensuite les évolutions du concept dans le domaine

rhétorique et esthétique (1. 2). Une fois réunies et comparées les multiples traductions latines du terme (2.), on pourra se pencher sur le sens à donner aux emplois de *species* par Sénèque (3.). Une coda envisagera le cas particulier de l'*Ep.* 120, où une question épistémologique, celle de l'émergence de la représentation du Bien, est posée par Sénèque.

1 ASPECTS DE LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ GRECQUE

1.1 La φαντασία stoïcienne

Selon les Stoïciens, tous les êtres dotés d'une âme – les animaux donc, humains comme non humains, et les dieux – disposaient de φαντασῖαι, de représentations⁴⁰⁵ ; les plantes, elles, caractérisées par leur simple nature (φῦσις), n'ayant ni âmes ni représentations⁴⁰⁶. Pour cette raison, la représentation a été caractérisée comme la « marque du psychologique » (Caston à paraître : 2). Il n'est donc pas surprenant que les stoïciens expliquent de nombreux phénomènes psychologiques par recours à telle ou telle propriété de la représentation : dans leurs débats avec les Académiciens, ils appuyaient leur dogmatisme sur un cas paradigmatique de représentation, que l'on appelle compréhensive ou cataleptique ; Chrysippe, dans son effort pour expliquer la corruption humaine, mentionnait la « persuasion des représentations » ; les discussions sur le destin visaient en partie à cerner la place exacte de la représentation dans l'enchaînement des causes ; celle-ci formait l'origine de toute connaissance ; plus généralement, tout phénomène psychologique trouve son origine dans la représentation. Ces rôles divers de la φαντασία ne sont pas tous également pertinents pour l'étude de Sénèque, et nous nous concentrerons ici sur deux aspects importants : la distinction entre φαντασία et φάντασμα et la nature du sous-type de représentations décrites comme « fausses et convaincantes ».

La représentation peut être définie simplement comme une des trois altérations, ou facultés⁴⁰⁷, de l'âme, avec l'assentiment et l'impulsion ; sa fonction principale est d'assurer le rapport au monde extérieur, d'assurer, pour le dire simplement, que l'âme dispose des informations dont elle a besoin pour s'orienter dans le monde. En cela, elle

405 Sur ce choix de traduction, v. CASTON (à paraître : n. 2), LS (182) et GOURINAT (2017 : 50).

406 Philon *Immut.* 35-36 = LS 47 Q = SVF 2, 458 ; Origène, *Princ.* 3, 1, 2-3 = LS 53A = SVF 2, 988.

407 Le terme de faculté (δύναμις) et celui d'altération (ἐτεροίωσις) sont tous les deux attestés dans les sources ; le second, cependant, représente probablement le terme initial et le plus précis, associé au nom de Chrysippe ; v. GOURINAT (2017 : 30 n. 2 et 3).

contient inévitablement un élément de passivité⁴⁰⁸, au contraire de l'impulsion et de l'assentiment ; un élément seulement, car les stoïciens insistent régulièrement sur l'activité de l'hégémonique (le « centre de commande »⁴⁰⁹) de l'âme impliquée même dans les représentations les plus simples et directes. Pour décrire ce phénomène, les stoïciens parlaient de leur physique : l'âme, matérielle, devait donc recevoir d'un objet, matériel, une représentation, qui est elle-même une modification de la matière psychique.

1.1.1 Physique : la cire et la lumière

Chrysippe établissait un lien de nature étymologique entre la φαντασία et la lumière (φώς)⁴¹⁰; lien que nous ne pouvons ignorer dans la mesure où toutes les traductions latines le conservent, en puisant au champ sémantique de l'image, de la vue et du regard.

Cette étymologie n'est pas propre à Chrysippe et ne trouve pas chez lui son origine. Elle remonte à un passage du *De Anima* aristotélicien qui nous indique que le mot dérive de φώς parce qu'il n'existe pas de vision sans lumière⁴¹¹.

ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησις ἐστὶ, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάουσις εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτός οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. (Aristote, *De Anima* 3, 3, 429a)

« Et puisque la vue est le sens par excellence, l'imagination (*phantasia*) a tiré son nom de "lumière" (*phôs*), car sans lumière il est impossible de voir. » (Trad. Barbotin 1966)

La reprise de cette étymologie dans le texte d'Aëtius (v. plus bas) n'est pas aisée à interpréter, dans la mesure où l'on peut hésiter sur sa portée et même son origine : s'agit-il d'un souvenir d'Aristote introduit par le compilateur Aëtius, d'un commentaire de Chrysippe à la portée marginale, ou d'une conception fondamentale, d'un « modèle » de la représentation chez ce philosophe dont nous devrions tenir compte dans toute tentative de reconstruction de son système psychologique ? On mettra de côté la première interprétation, dans la mesure où le texte aristotélicien nous dit seulement que

408 GOURINAT (2017 : 49).

409 Traduction attribuée à David Furley par BRENNAN (1998 : 23).

410 Aëtius 4, 12, 1-5 = LS 39B = SVF 2, 54 = Hülser 268, 269, 270.

411 SHIELDS (2016 : 291) se contente de parler de *bad etymologies* sans aller plus loin ; pour un commentaire du texte aristotélicien, on consultera LEFEBVRE (1999).

la vue est le sens par excellence et que la lumière est condition *sine qua non* de la vue, tandis qu'Aëtius nous explique que la représentation, comme la lumière, se révèle elle-même et son objet – ce qui n'est pas la même chose⁴¹². De plus, on trouve chez Sextus une analogie entre lumière et représentation qui semble polémiquer contre l'usage même de cette analogie par Chrysippe, suggérant que ce dernier l'avait bel et bien employée⁴¹³. Enfin, la référence à la lumière n'est pas isolée dans les fragments stoïciens traitant de la représentation⁴¹⁴.

Si Chrysippe avait donc bien employé cette étymologie, quel sens faut-il lui accorder ? Notre meilleure piste est de prendre au sérieux le fait que l'étymologie soit proposée par Chrysippe et non un de ses prédécesseurs, et de voir cette analogie comme un aspect de sa réinterprétation de la définition de la représentation donnée par Cléanthe.

Ce dernier, en effet, avait décrit la représentation en ayant recours à la métaphore non de la vue, mais du tact, la qualifiant de *τύπωσις*, d'empreinte à la manière de celle d'un sceau sur un cachet de cire. Cette interprétation « au pied de la lettre » de l'expression utilisée par Zénon⁴¹⁵ avait été critiquée par Chrysippe pour deux raisons : d'abord, elle suppose que l'âme ne pourrait se représenter plusieurs choses à la fois, de la même manière qu'un cachet de cire ne peut recevoir deux empreintes en même temps ; ensuite, la matière de l'âme étant un souffle particulièrement subtil, il est improbable de lui attribuer les capacités de rétention de forme de la cire. Chrysippe avait ainsi préféré parler, plutôt que d'impression, d'« altération » (*ἑτεροίωσις*, Sextus *AM* 7, 231) de la matière psychique.

Shields (1993 : 334-335) explique que la métaphore de la lumière pouvait avoir pour but de remettre en question certains aspects trop simplistes de la théorie « pictoriale » de Cléanthe, selon laquelle les représentations sont des images de leurs causes. Selon cette théorie, on s'attendrait à ce que les représentations soient comparés à des objets illuminés, plutôt qu'à la lumière elle-même. En comparant la représentation à ce qui est éclairé autant qu'à ce qui éclaire, Chrysippe met en valeur le rôle actif de l'hégémonique dans la formation des contenus de pensée. L'étymologie de la lumière n'est alors pas simplement un héritage de la langue et d'Aristote, mais a valeur de modèle explicatif.

412 LEFEBVRE (1999 : 76).

413 Sextus *AM* 7, 159-163 = LS 70A ; v. LEFEBVRE (1999 : 79). On notera que le passage présente une analogie sans étymologie.

414 Références chez CASTON (à paraître : 7).

415 DL 7, 45 et Sextus, *AM* 7, 228 ; GOURINAT (2017 : 51-53).

S'il était important aux yeux de Chrysippe que la représentation se révèle elle-même⁴¹⁶, il est évident que sa fonction principale était de révéler sa cause, c'est-à-dire l'objet dont elle est représentation. Ce point était si fondamental que, selon le même texte d'Aëtius, une représentation qui n'a pas d'objet extérieur pour cause ne mérite pas même le nom de représentation, mais plutôt celui d'hallucination (φάντασμα).

1.1.2 φαντασία et φάντασμα

Χρύσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα. **φαντασία** μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεικνύμενον αὐτὸ τε καὶ τὸ πεποιηκός· οἷον ἐπειδὴν δι' ὄψεως θεωρῶμεν τὸ λευκόν, ἔστι πάθος τὸ ἐγγεγενημένον διὰ τῆς ὀράσεως ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ <κατὰ> τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινουὺν ἡμᾶς· ὁμοίως καὶ διὰ τῆς ἀφῆς καὶ τῆς ὀσφρήσεως. εἴρηται δὲ ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκός αὐτήν. **φανταστὸν** δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν· οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ πᾶν ὃ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχὴν, τοῦτ' ἔστι φανταστὸν. **φανταστικὸν** δὲ ἐστὶ διάκενος ἐλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας· τῇ γὰρ φαντασία ὑπόκειται τι φανταστὸν, τῷ δὲ φανταστικῷ οὐδέν. **φάντασμα** δὲ ἐστίν, ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἐλκυσμόν· ταῦτα δὲ γίνεται ἐπὶ τῶν μελαγχολῶντων καὶ μεμνητότων· ὁ γοῦν τραγικὸς Ὀρέστης ὅταν λέγῃ· ὦ μήτηρ, ἱκετεύω σε, μὴ ἴσιεί μοι τὰς αἱματοπούς καὶ δρακοντώδεις κόρας· αὗται γάρ, αὗται πλησίον θρώσκουσί μου' λέγει μὲν αὐτὰ ὡς μεμνηὸς ὄρᾳ δ' οὐδέν, ἀλλὰ δοκεῖ μόνον· (Aëtius 4, 12, 1-6 = *SVF* 2, 54 = *LS* 39B = Hülser 268, 269, 270⁴¹⁷)

« Chrysippe dit que les quatre choses suivantes sont toutes différentes les unes des autres. Une **représentation** est une affection qui se produit dans l'âme, et qui se révèle elle-même en même temps que ce qui l'a produite ; ainsi, lorsque nous regardons par la vue quelque chose de blanc, l'affection est ce qui se produit dans l'âme grâce à la vision, et c'est cette affection qui nous permet de dire qu'il y a un objet blanc qui agit sur nous ; et de même quand nous percevons par le toucher et

416 Pour approfondir le rôle de la comparaison à la lumière et le lien avec la notion de conscience, LEFEBVRE (1997 et 1999).

417 Le texte d'Aëtius est une reconstruction faite à partir de trois textes : Ps.-Plutarque, *Placita* 900d–901a, Ps.-Galien, *De historia philosophiae* 93 et Nemesius, *De natura hominis* 55, 13–22. Pour un commentaire approfondi, STOJANOVIC (2020). Cette dernière pointe les divergences dans la définition du phantasme entre la version de Nemesius (ὁ ἐφέλομεν : nous tirons le fantasma de notre esprit) et les deux autres (ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα : nous sommes tirés vers un fantasma), suggérant que celle de Nemesius est la plus digne de foi.

par l'odorat. Le mot représentation vient du mot lumière ; de même que la lumière se révèle elle-même en même temps que les choses qu'elle baigne, de même la représentation se révèle elle-même en même temps que ce qui l'a produite. Ce qui produit une représentation est un **représenteur** : par exemple, quelque chose de blanc ou de froid, et tout ce qui est capable d'agir sur l'âme, voilà ce qu'est un représentant. L'**hallucination** est une attraction à vide, une affection dans l'âme qui n'est produite par aucun représentant, comme dans le cas de quelqu'un qui se bat contre des ombres et porte ses coups dans le vide ; car une représentation a pour objet quelque représentant, alors qu'une hallucination n'en a aucun. Un **phantasme** est ce vers quoi nous sommes attirés dans l'attraction à vide de l'hallucination : cela arrive aux mélancoliques et aux fous. Ainsi, lorsque Oreste dit dans la tragédie : « Ô mère, je t'en supplie, ne m'envoie pas les filles au regard sanguinaire avec leurs airs de dragons. Les voilà ! Les voilà qui s'élancent vers moi ! » il dit cela sous l'emprise de la folie. Il ne voit rien, il lui semble seulement qu'il voit. » (trad. Brunshwig-Pelegrin 2001 et Gourinat 2017 modifiées).

Comme le note Caston (à paraître : 4-10), la distinction opérée par Chrysippe repose sur sa théorie causale : est représentation tout ce qui est causé par un objet extérieur ; et le contenu de la représentation est en grande partie déterminé par sa cause⁴¹⁸. Chrysippe était évidemment conscient que ce modèle causal ne s'appliquait pas à tous les contenus de pensée, mais il était à ses yeux le cas normal, et il avait utilisé une terminologie différente pour les représentations mentales qui n'avaient pas de cause extérieure à l'âme : celle du φανταστικόν et du φάντασμα qu'il semble raisonnable, étant donné les exemples tragiques mentionnés par Chrysippe, de traduire par hallucination (*pace* Stojanović (2020), qui préfère imagination).

Ainsi, la φαντασία a pour cause un objet extérieur à l'âme, qu'on appelle φανταστόν; le φανταστικόν a pour cause le dérèglement de l'hégémonique qui se propose à lui-même des images sans cause extérieure ; le correspondant du φανταστόν dans le cas de l'hallucination est le φάντασμα, qui relève alors de la projection mentale. C'est la raison pour laquelle l'hallucination est qualifié d'« attraction à vide » (διάκενος ἔλκυσμός), l'adjectif διάκενος désignant l'absence de cause de la représentation en dehors de l'âme elle-même.

Il est important de saisir que la distinction n'a rien à voir avec le fait que la représentation soit adéquate à son objet ou non, et le retour à la scène d'Euripide

418 Raison pour laquelle je préfère la traduction par « représentant » ou « cause de la représentation » plutôt que par « objet de la représentation » (*pace* GOURINAT 2017 : 55).

mentionnée en exemple nous permet de le comprendre. Dans cette scène, Oreste voit d'abord sa sœur Électre et à côté d'elle des Érinyes : celles-ci sont alors des φαντάσματα, car il n'y a rien là où Oreste les voit. Dans un second temps, Oreste voit sa sœur sous la forme d'une Érinye. Il ne s'agit pas alors d'une hallucination, car la représentation de l'Érinye a une cause externe, Électre, bien que l'hégémonique perturbé d'Oreste déforme cet objet de la représentation. Cette seconde représentation est alors, en termes stoïciens, « à la fois vraie » (parce qu'elle a une cause réelle, le φανταστόν) « et fausse » (parce qu'elle ne représente pas sa cause de manière adéquate)⁴¹⁹.

Nous avons donc une distinction très claire entre l'hallucination et la représentation fautive, reposant sur la théorie causale ; distinction clarifiée par le lexique de Chrysippe, qui refuse d'attribuer le nom de représentation aux produits de l'hégémonique.

Cependant, cette distinction bien tranchée se dissipe quand on examine les autres témoignages stoïciens. Il existe un seul texte qui répète cette distinction dans les mêmes termes : Diogène de Magnésie, cité par Diogène Laërce 7, 50, qualifie de φαντάσματα les rêves, ce qui est tout à fait cohérent avec le texte d'Aëtius⁴²⁰.

En revanche, un texte de Sextus brouille la distinction lexicale entre φαντασία et φανταστικόν. Comme l'on remarqué de nombreux commentateurs⁴²¹, en l'absence de contexte pour la quadripartition de Chrysippe, il est difficile de savoir quel statut lui accorder : la distinction était-elle fondamentale, ou simplement une réponse minutieuse à une objection mineure, par exemple un argument à partir de la folie comme en proposaient les sceptiques ?

419 Sextus, *AM* 7, 244 = *LS* 39G = *SVF* 2, 65 = Hülser 273. GOURINAT (2017 : 55-57).

420 Le terme φάντασμα apparaît aussi dans la définition du νόημα (concept), qualifié par Stobée (*Ecl.* 1, p. 136, 21 W. = *LS* 30A = *SVF* 1, 65 = Hülser 316) de φαντάσματα ψυχῆς. Selon l'interprétation de CASTON (1999), les concepts formaient la réplique de Zénon aux Formes platoniciennes, leur principale originalité étant de remplir la fonction dialectique de ces dernières (permettre la division en genres et espèces en servant d'outils de conceptualisation) sans en avoir la fonction causale (qui dans le système stoïcien ne revient qu'aux corps). Le concept est aussi qualifié d'ἀνατύπωμα, « ré-empreinte » de l'objet en son absence (CASTON (1999 : 171 n. 55)). Toujours selon Caston, cette approche a été supplantée à partir de Chrysippe par une analyse linguistique des capacités de conceptualisation humaines (v. cependant BRUNSCHWIG (2003 : 225 sq.)).

421 CASTON (à paraître : 9-10) ; LEFEBVRE (1997 : 474-475) ; STOJANOVIĆ (2020 : 334 n. 7).

1.1.3 Logique : les représentations convaincantes et fausses

Examinons le texte de Sextus, qui en plus d'utiliser une terminologie différente, nous permet d'approfondir la classification stoïcienne des représentations :

τῶν δὲ φαντασιῶν πολλαὶ μὲν καὶ ἄλλαι εἰσὶ διαφοραί, ἀπαρκέσουσι δὲ αἰ λεχθησόμενα. τούτων γὰρ αἰ μὲν εἰσι πιθαναί, αἰ δὲ ἀπίθανοι, αἰ δὲ πιθαναὶ ἅμα καὶ ἀπίθανοι, αἰ δὲ οὔτε πιθαναὶ οὔτε ἀπίθανοι. πιθαναὶ μὲν οὖν εἰσιν αἰ λεῖον κίνημα περὶ ψυχὴν ἐργαζόμενα, ὥσπερ νῦν τὸ “ἡμέραν εἶναι” καὶ τὸ “ἐμὲ διαλέγεσθαι” καὶ πᾶν ὃ τῆς ὁμοίας ἔχεται περιφανείας, ἀπίθανοι δὲ αἰ μὴ τοιαῦται ἀλλ' ἀποστρέφουσαι ἡμᾶς τῆς συγκαταθέσεως, οἷον “εἰ ἡμέρα ἐστίν, οὐκ ἔστιν ἥλιος ὑπὲρ γῆς· εἰ σκότος ἐστίν, ἡμέρα ἐστίν.” πιθαναὶ δὲ καὶ ἀπίθανοι καθεστᾶσιν αἰ κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν ὅτε μὲν τοῖαι γινόμενα ὅτε δὲ τοῖαι, οἷον αἰ τῶν ἀπόρων λόγων, οὔτε δὲ πιθαναὶ οὔτε ἀπίθανοι καθάπερ αἰ τῶν τοιούτων πραγμάτων “ἄρτιοὶ εἰσιν οἱ ἀστέρες· περισοὶ εἰσιν οἱ ἀστέρες.” τῶν δὲ πιθανῶν ἢ ἀπιθάνων φαντασιῶν αἰ μὲν εἰσιν ἀληθεῖς, αἰ δὲ ψευδεῖς, αἰ δὲ ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς, αἰ δὲ οὔτε ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς. ἀληθεῖς μὲν οὖν εἰσιν ὧν ἔστιν ἀληθῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι, ὡς τοῦ “ἡμέρα ἐστίν” ἐπὶ τοῦ παρόντος ἢ τοῦ “φῶς ἐστι,” ψευδεῖς δὲ ὧν ἔστι ψευδῆ κατηγορίαν ποιήσασθαι, ὡς τοῦ κεκλάσθαι τὴν κατὰ βυθοῦ κόπην ἢ μείουρον εἶναι τὴν στοάν, ἀληθεῖς δὲ καὶ ψευδεῖς, ὅποια προσέπιπτεν Ὀρέστη κατὰ μανίαν ἀπὸ τῆς Ἡλέκτρας (καθὸ μὲν γὰρ ὡς ἀπὸ ὑπάρχοντός τινος προσέπιπτεν, ἦν ἀληθῆς, ὑπῆρχε γὰρ Ἡλέκτρα, καθὸ δ' ὡς ἀπὸ Ἐρινύος, ψευδῆς, οὐκ ἦν γὰρ Ἐρινύς), καὶ πάλιν εἴ τις ἀπὸ Δίωνος ζῶντος κατὰ τοὺς ὕπνους ὡς ἀπὸ παρεστῶτος ὀνειροπολεῖται ψευδῆ καὶ διάκενον ἔλκυσμόν. οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς ἦσαν αἰ γενικαί· ὧν γὰρ τὰ εἶδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα, οἷον τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν εἰσιν Ἕλληνας οἱ δὲ βάρβαροι, ἀλλ' ὁ γενικὸς ἄνθρωπος οὔτε Ἕλληνας ἐστίν, ἐπεὶ πάντες ἄν οἱ ἐπ' εἶδους ἦσαν Ἕλληνας, οὔτε βάρβαρος διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. (Sextus Empiricus *AM* 7, 242-246 = *LS* 39G = *SVF* 2, 65 = Hülser 273)

« Il existe [selon les Stoïciens] de nombreuses et distinctes différences entre les représentations ; suffiront cependant celles que nous allons dire. Parmi les représentations, les unes sont convaincantes, d'autres non convaincantes, d'autres à la fois convaincantes et non convaincantes, d'autres ni convaincantes ni non convaincantes. Convaincantes sont celles qui provoquent un mouvement calme dans l'âme, par exemple, en ce moment, “Il fait jour”, “Je parle” et tout ce à quoi s'attache une évidence semblable. Non convaincantes sont celles qui ne sont pas de

ce genre, mais nous détournent de donner notre assentiment, par exemple, “ S’il fait jour, le soleil n’est pas au-dessus de la terre”, “s’il fait sombre, il fait jour”. Convaincantes *et* non convaincantes sont celles qui, selon la disposition qu’elles ont relativement à quelque chose, sont tantôt de l’une, tantôt de l’autre espèce, comme sont les représentations produites par les arguments insolubles. Ni convaincantes ni non convaincantes sont les représentations comme celles de ces choses : “Les étoiles sont en nombre pair”, “Les étoiles sont en nombre impair”. Parmi les impressions convaincantes ou non convaincantes, les unes sont vraies, les autres fausses, d’autres vraies et fausses, d’autres ni vraies ni fausses. Vraies sont celles dont il est possible de faire une assertion vraie, par exemple, au moment présent, celle de “Il fait jour” ou celle de “Il fait clair”. Fausses sont celles dont il est possible de faire une assertion fautive, par exemple, que la rame plongée dans l’eau est brisée, ou que la colonnade s’amenuise en queue de rat. Vraies *et* fausses sont celles comme la représentation qui, venant d’Électre, frappait Oreste dans sa folie : car dans la mesure où elle le frappait comme venant d’une chose existante, elle était vraie, puisqu’Électre existait, ; mais dans la mesure où elle le frappait comme venant d’une Furie, elle était fautive, car il n’y avait pas de Furie. De même si quelqu’un, dans son sommeil, recevait de Dion, qui est vivant, une représentation fautive et une attraction à vide, comme venant de Dion effectivement présent. Ni vraies ni fausses sont les impressions génériques. En effet, les représentations dont les espèces sont telles ou telles, génériquement elles ne sont ni telles ni telles : ainsi parmi les hommes il y en a des Grecs et des Barbares, mais l’homme générique n’est ni grec (car alors tous les hommes tomberaient sous l’espèce “Grecs”) ni barbare, pour la même raison. » (Trad. Pellegrin-Brunschwig 2001 modifiée⁴²²)

Comme on le voit, Sextus présente des exemples de représentations fausses mais persuasives assez proches des φαντάσματα de Chrysippe/ Aëtius, en particulier la folie et le rêve, suggérant par là que certaines classifications des φαντασίαι les incluaient. Une lecture plus attentive des exemples pourrait montrer qu’ils ne sont pas exactement les mêmes que ceux envisagés par Chrysippe :

- Les deux textes ne parlent pas de la même folie d’Oreste : Sextus envisage le cas où Oreste voit sa sœur sous la forme d’un Érinye, un cas donc où la

422 Je cite le texte sans éliminer l’expression ἡ ἀπιθάνων, *pace* VON ARNIM. Pour une discussion et une défense du texte manuscrit, LS *ad loc.* et SHIELDS (1993 : 328). Le principal argument contre la suppression est qu’elle ne laisse aucune place pour les représentations qui sont vraies mais non persuasives.

représentation a bien une cause extérieure, et qu'il qualifie donc de φαντασία dans un emploi du mot cohérent avec la quadripartition du texte d'Aëtius⁴²³ ;

- Le second exemple, celui du rêve de Dion alors qu'il est encore vivant, est plus difficile à réconcilier avec le reste de nos sources, dans la mesure où Diogène Laërce, citant Diogène de Magnésie, nous indique que les rêves font partie des φαντάσματα et non des représentations : si les deux termes s'excluent mutuellement, comme le texte d'aëtius l'indique, les deux ne peuvent être vrais. On peut tenter une réconciliation en insistant sur le mot ζῶντος (« de son vivant »). Si l'on admet que cette précision signifie que le rêveur a déjà vu Dion pendant sa vie éveillée, alors le cas envisagé est plus proche d'un souvenir se produisant pendant le sommeil que d'une hallucination. On devrait alors comprendre qu'il y a une différence entre un rêve ressuscitant une représentation et un rêve produisant ses propres images (comme si je rêve de Dion plusieurs siècles après sa mort). Dans le premier cas, il s'agirait d'une représentation, dans la mesure où le lien avec une réalité sensible est préservé ; dans le second, d'une hallucination, proche de la première folie d'Oreste.

Pourtant, on comprend mal quel aurait été l'intérêt théorique d'une distinction aussi raffinée. Et surtout, cette interprétation n'explique pas que Sextus utilise l'expression διάκενος ἔλκυσμός pour qualifier ces phénomènes, puisque c'était celle-là même qu'employait Chrysippe à propos des hallucinations. Si l'on s'en tient à la définition de Chrysippe, il ne devrait pas y avoir de représentation vide, au sens où elle n'a pas de cause extérieure, sinon par abus de langage. Cet « abus » est cependant majoritaire dans les fragments stoïciens, puisqu'il apparaît dans un papyrus citant Antipater de Tarse⁴²⁴, chez Sextus (*AM* 8, 67) et, en traduction latine, chez Cicéron (*uisum inane*, *Luc.* 47-54 et 88-90)⁴²⁵.

En conséquence, il ne me semble pas que les deux textes puissent être réconciliés dans leur emploi du lexique ; la meilleure manière de faire sens des témoignages à notre disposition est d'accepter que les Stoïciens, et peut-être Chrysippe lui-même, parlaient parfois des hallucinations comme un cas de représentation « à vide », parfois comme d'un phénomène complètement différent. Cette hésitation lexicale n'est peut-être pas surprenante : après tout, les hallucinations, si elles se

423 GOURINAT (2017 : 56) ; GRAVER (2007 : 112-114) reconnaît que les deux textes ne sont pas « congruent » mais ne mentionne pas la distinction entre les deux folies d'Oreste.

424 BACKHOUSE (2000).

425 STOJANOVIĆ (2020 : 335 n. 8).

distinguent des représentations sur le plan causal, leur sont identiques sur le plan phénoménologique. Chrysippe aurait certes pu adopter une approche « disjonctiviste » (Caston à paraître), soutenant que représentations et hallucinations, bien que phénoménologiquement semblables, ne devaient pas être comprises comme appartenant au même genre, tombant sous le même nom : mais on doit alors se demander l'intérêt de distinguer une hallucination sans aucune cause, comme la première folie d'Oreste, et une hallucination où l'hégémonique déforme une cause jusqu'à l'en rendre méconnaissable. Je conclurai avec Caston que l'on devrait sûrement identifier comme représentatif de l'usage courant des Stoïciens les textes qui parlent de représentations vides : « It would be better, then, *not* to take these [Aetius'] distinctions as constituting the framework for a general account of representation, but as using certain central cases just to draw distinctions, marked with certain labels for that occasion. If that is right, then we should understand 'representation' in virtually all Stoic texts as referring to the broadest class [...]. The strict sense is the *broad* one. » (Caston à paraître : 10)

Une autre distinction indiquée par le texte de Sextus, moins problématique mais méritant malgré tout explication, est celle entre la représentation fausse et la représentation à la fois vraie et fausse ; entre la rame dans l'eau et Électre perçue comme une Érinye. Bien que le sage doive retenir son assentiment aux deux types de représentations, Gourinat (2017 : 56-57) a raison de noter qu'ils sont différents en ce que les conditions de représentation ne sont pas les mêmes. Dans le second, l'hégémonique est responsable de la déformation de la cause de la représentation, de la déformation d'Électre en Érinye : un individu à l'hégémonique sain, placé exactement dans les mêmes conditions qu'Oreste, ne verrait nulle Erinye. Dans le premier en revanche, l'hégémonique ne peut percevoir la rame autrement que « brisée » par l'eau : n'importe qui, placé dans de telles conditions, verrait une rame brisée. « Aussi la représentation "vraie et fausse" est-elle une représentation à moitié vraie que l'hégémonique rend à moitié fausse, tandis que la représentation fausse est une représentation à laquelle l'hégémonique a seulement la possibilité de refuser son assentiment. » (Gourinat 2017 : 57).

1.1.4 Éthique : la maîtrise des représentations

Il existe une dernière fonction de la représentation dans le système stoïcien, qui nous rapproche des intérêts les plus saillants de Sénèque : la représentation est à l'origine de toute action ou passion, et c'est en préservant l'âme de la séduction des représentations spécieuses⁴²⁶ que le progressant s'approchera de l'apathie.

1.1.4.1 La représentation hormétique

Exprimant une différence parmi celles que passe sous silence Sextus dans le texte vu plus haut, Stobée (*Ecl.* 2, 86, 17 – 87, 6 = *LS* 53Q = *SVF* 3, 169) explique que certaines représentations sont « hormétiques », ou « impulsives », dans la mesure où elles sont capables de donner lieu à une impulsion (ὁρμή, traduit dans le latin de Cicéron par *adpetitio*, chez Sénèque par *impetus*). L'impulsion, aux yeux des Stoïciens, est un mouvement de l'âme, commun aux animaux humains comme non-humains ; ce mouvement peut-être aussi bien une action comme marcher, ou une passion, puisque toutes les passions sont des impulsions excessives (ὁρμή πλεονάζουσα, Diogène Laërce 7, 110 = *SVF* 1, 205). Il est ainsi clair que certaines représentations ne se contentent pas de nous donner des informations sur le monde, mais lui associent un jugement, que nos sources expriment sous la forme d'un verbe de devoir impersonnel, καθήκει en grec et *oportet* en latin. Cette expression apparaît aussi bien dans la description d'actions courantes, comme lorsque Sénèque nous explique que pour que l'on s'assoie il faut que l'âme donne son assentiment à la proposition *oportet me sedere* ou dans les passions ; ainsi, selon le compte-rendu cicéronien des définitions stoïciennes des passions en *Tusc.* 4, celles-ci contiennent toujours un jugement du type « il convient que je m'attriste »⁴²⁷. Dans la psychologie à la fois physique et logique des Stoïciens, une passion était à la fois un mouvement de l'âme, contraction ou expansion, et l'assentiment donné à une représentation, chacun étant une face d'une même pièce⁴²⁸.

426 Mot que j'utiliserai comme synonyme de « fausse et convaincante » par simplicité, et parce que c'est justement à ce type de représentation que renvoie principalement le terme de *species* chez Sénèque.

427 Il n'est pas clair si l'assentiment portait sur la représentation elle-même, ou sur la proposition incorporelle qui en découlait : v. GOURINAT (2017 : 83-91). L'agencement entre les aspects descriptifs et prescriptifs de nos représentations a été décrit par GRAVER (2007) sous la forme d'un « syllogisme pathétique », mais v. GOURINAT (2018).

428 Comme le rappelle ALESSE (2018). Il existait un débat entre Zénon et Chrysippe sur le rapport exact entre l'assentiment et la passion : Chrysippe soutenait que l'assentiment donné à un certain type de représentations était la même chose que la passion, Zénon que la passion en était la conséquence inévitable : Galien, *PHP* 4, 2, 4-7 = *SVF* 3, 463 ; v. TIELEMAN (2003 : 86 et 121).

Chez les humains, cependant, le lien entre une représentation impulsive et une impulsion n'a rien d'automatique. Pour que la représentation d'une action devienne impulsion, il faut que l'hégémonique accorde son assentiment (συγκατάθεσις) à cette représentation (Plutarque *St.* 1057a = *LS* 53S = *SVF* 3, 177 = Hülser 363a). L'âme humaine a donc la possibilité de contrôler ses actions en triant, parmi les représentations impulsives, celles qui méritent ou non l'assentiment. L'importance de cette capacité est mise en valeur par deux types de textes stoïciens : ceux qui présentent les représentations comme une cause nécessaire mais non suffisante de l'action, au cours de discussion sur le destin et la « causalité psychophysique » (Sedley (1993)), et ceux qui insistent sur l'attention et le tri constant des représentations dans le cadre de l'ascèse philosophique, thème majeur des stoïciens romains.

1.1.4.2 *La représentation comme cause des passions*

Chrysippe, dans son analyse du destin, distinguait plusieurs types de causes selon l'importance de leur rôle dans le processus causal. Les textes qui nous ont conservé ces distinctions, principalement le fragmentaire *De Fato* et un passage de Clément, ne sont pas aisés à agencer en une théorie complète : il existe des débats autour de la signification de chaque terme et même sur la question de savoir si Chrysippe avait vraiment développé une classification exhaustive des causes⁴²⁹.

Malgré cela, il est clair que Chrysippe souhaitait concilier deux positions : d'une part, tout se produit selon le destin, c'est-à-dire que tout événement a une cause antécédente ; d'autre part, l'action humaine, l'impulsion et l'assentiment sont en notre pouvoir. Chrysippe soutenait alors que toutes les actions humaines étaient causées par des causes externes, à savoir les représentations, mais que cette causalité n'était pas unique ni absolument décisive, ainsi que l'explique Cicéron :

Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota uiso, tamen, cum id uisum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus uult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla ui extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem uiso commoueri), sed reuertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moueri incipere nisi pulsa non possunt. Id

429 v. *LS* 55 pour les textes et un commentaire ; SEDLEY (1993), BOBZIEN (1999).

autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum uolui et uersari turbinem putat. "Ut igitur – inquit – qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, uolubilitatem autem non dedit, sic uisum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte ui et natura mouebitur. Quodsi aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri ; sin omnibus, quaecumque fiunt, ueri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit?" (Cicéron, *Fat.* 42-43)

« Pour l'assentiment, en effet, qu'on dit se produire en vertu de causes antérieures, il pense expliquer facilement ce qu'il en est. En effet, quoique l'assentiment ne puisse se produire qu'ébranlé par une image, comme il a cette image pour cause prochaine, et non principale, il s'explique, comme le veut Chrysippe, de la manière que nous venons de dire. Non qu'il puisse avoir lieu sans une excitation extérieure : il est nécessaire en effet que l'assentiment soit ébranlé par l'image. Mais il revient à son cylindre et à son cône, qui ne peuvent commencer à se mouvoir sans une impulsion : mais quand celle-ci est donnée, c'est, croît-il, en vertu de leur nature propre que, pour le reste, le cylindre roule tout droit, et le cône en rond. "Par conséquent, dit-il, de même que celui qui a poussé le cylindre lui a donné le commencement du mouvement, mais ne lui a pas donné sa propriété de rouler, ainsi la perception qui se présente imprimera bien et gravera, pour ainsi dire, son image dans notre esprit, mais notre assentiment restera en notre pouvoir, et, comme on l'a dit pour le cylindre, une fois provoqué par une impulsion extérieure, il se mouvra pour le reste en vertu de sa force et de sa nature propre. Si quelque chose se produisait sans cause extérieure, il serait faux que tout est fatal : si par contre il est vraisemblable que tout ce qui se produit est précédé d'une cause, quelle raison pourrait-on apporter pour ne pas convenir que tout est fatal ?" » (Trad. Yon 1933 modifiée)

L'analogie du cylindre est proche d'une autre analogie, celle du coureur, employée par Chrysippe dans son analyse des passions pour montrer que l'humain entraîné par la passion ne peut interrompre son emportement, à la manière d'un coureur emporté par son élan⁴³⁰. Il apparaît donc clairement que la représentation est à l'origine du processus passionnel : pour qu'une passion se développe il faut qu'ait eu lieu d'abord une ou plusieurs représentations, dont une au moins sera impulsive, et ensuite que l'âme leur ait

430 TIELEMAN (2003 : 101-109) à propos de *PHP* 4, 2, 14-18 = *SVF* 3, 462.

accordé son assentiment, c'est-à-dire les ait jugées vraies. Dans la mesure où une passion, pour les stoïciens, impliquait toujours l'assentiment à une croyance fautive⁴³¹, c'est par une attention constante aux représentations que le philosophe pouvait espérer, démêlant les représentations fausses des vraies, éviter l'entraînement passionnel et se rapprocher ainsi de l'apathie. On comprend, dans ce cadre, l'importance – le risque – tout à fait central que posent les représentations fausses mais convaincantes.

1.1.4.3 *Les représentations spécieuses comme origine du vice et la « discipline de l'assentiment »*

Ce rôle central est particulièrement flagrant quand nous voyons Chrysippe expliquer que les représentations spécieuses ne sont rien de moins que l'une des deux causes de la perversion humaine (διαστροφή), qui éloigne les humains de leur nature pour les plonger dans les passions et le vice. En effet, selon le compte-rendu de Galien (et plusieurs autres textes sur lesquels nous reviendrons), les deux causes de la corruption sont l'influence d'un entourage déjà corrompu et la persuasion des représentations (τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν)⁴³². Le mot πιθανότης est le même que nous avons rencontré chez Sextus pour désigner les représentations produisant dans l'âme un mouvement doux (λεῖτον κίνημα) qui encourage celle-ci à les trouver vraies et donc à leur accorder son assentiment.

Par exemple, un coup de tonnerre engendre une représentation spécieuse, qui encourage l'assentiment à une proposition du type « c'est terrifiant » ; « il convient d'avoir peur ». Certaines représentations sont de nature à nous entraîner dans le vice, les émotions et l'erreur ; la tâche du progressant sera alors de concentrer son attention sur les représentations qu'il reçoit et d'apprendre à distinguer les spécieuses des vraies : c'est le processus que P. Hadot appelle la « discipline de l'assentiment » (1992 : 174 sq.). Aulu-Gelle décrit bien cet aspect du travail philosophique dans un passage qui est une traduction, avec conservation de certains mots en grec, d'Épictète :

“Visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non uoluntatis sunt neque arbitraria, sed ui quadam sua inferunt sese hominibus noscenda ; probationes autem, quas σνγκαταθέσεις uocant, quibus eadem uisa noscuntur ac diiudicantur

431 GRAVER (2007 : 5).

432 PHP 5, 5 = SVF 3, 229a ; v. GRILLI (1963) et TIELEMAN (2003 : 132-139).

uoluntariae sunt fiuntque hominum arbitrato. Propterea cum sonus aliquis formidabilis aut caelo aut ex ruina aut repentinus nescio cuius periculi nuntius uel quid aliud est eiusmodi factum, sapientis quoque animum paulisper moueri et contrahi et pallescere necessum est non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praeuertentibus. Mox tamen ille sapiens ibidem τὰς τοιαύτας φαντασίας, id est uisa istaec animi sui terrificata, non adprobat, hoc est οὐ συγκατατίθεται οὐδὲ ἐπιδοξάζει, sed abicit respuitque, nec ei metuendum esse in his quicquam uidetur. Atque hoc inter insipientis sapientisque animum differre dicunt, quod insipiens, qualia sibi esse primo animi sui pulsu uisa sunt saeua et aspera, talia esse uero putat et eadem incepta, tamquam si iure metuenda sint, sua quoque adsensione adprobat καὶ προσεπιδοξάζει – hoc enim uerbo Stoici, cum super ista re disserunt, utuntur –, sapiens autem, cum breuiter et strictim colore atque uultu motus est, οὐ συγκατατίθεται, sed statum uigoremque sententiae suae retinet, quam de huiusmodi uisis semper habuit ut de minime metuendis, sed fronte falsa et formidine inani territantibus.” (Aulu-Gelle 19, 1, 15-20 = Epictète, fig. 9 Schenkl)

« Ces représentations de l’âme, que les philosophes appellent *phantasiai*, par lesquelles l’esprit de l’homme est ému sur le moment, au premier aspect de la chose qui se présente à l’âme, ne dépendent pas de la volonté et ne sont pas libres, mais, par une certaine force qui leur est propre, elles se jettent sur les hommes pour être connues. Au contraire les assentiments, que l’on appelle *sunkatatheseis*, grâce auxquels ces représentations sont reconnues et jugées, sont volontaires et se font par la liberté des hommes. C’est pourquoi lorsqu’un son terrifiant se fait entendre provenant du ciel ou d’un éboulement ou annonceur de je ne sais quel danger, ou si quelque autre chose de ce genre se produit, il est nécessaire que l’âme du sage, elle aussi, soit quelque peu émue et serrée et pallie, non pas qu’il juge qu’il y a là quelque mal, mais en vertu de mouvements rapides et involontaires, qui devancent la tâche propre de l’esprit et de la raison. Mais le sage ne donne pas aussitôt son assentiment à de telles représentations qui terrifient son âme, il ne les approuve pas, mais il les écarte et les repousse et il lui apparaît qu’il n’y a rien à craindre en ces choses. Telle est la différence entre le sage et l’insensé : l’insensé pense que les choses sont comme elles apparaissent au premier ébranlement de son âme, c’est-à-dire atroces et épouvantables, et ces premières impressions, qui semblent justifier la crainte, l’insensé les approuve par son assentiment. Mais le sage, bien qu’il ait été altéré un bref moment et rapidement dans son teint et son expression, ne donne pas son assentiment, mais il garde la solidité et la force du dogme qu’il a toujours eu au sujet de telles représentations, à savoir qu’il ne faut pas du tout les craindre,

mais qu'elles terrifient les hommes par une apparence fausse et par une terreur vide. » (Trad. Hadot 1992 p. 175-176 modifiée)

On comprend alors qu'un philosophe comme Sénèque, qui se concentre sur l'exhortation à l'ascèse stoïcienne, dont la discipline de l'assentiment est une pièce maîtresse, accorde une place prépondérante à la représentation spécieuse. C'est en effet elle qui est susceptible de mener le progressant à l'erreur et de susciter, si elle n'est pas accueillie avec méfiance, des mouvements passionnels. *De Ira* 2, 1-4, souvent comparé au texte d'Aulu-Gelle, décrit exactement ce processus psychologique et indique que c'est bien dans l'assentiment que se situe notre capacité d'action sur nos représentations, et donc la possibilité d'éviter l'entraînement passionnel.

Cicéron, dans les *Académiques*, se concentrait sur une autre fonction de la représentation, celle de garantir la possibilité du dogmatisme. Il était alors naturel qu'il s'attarde sur la représentation compréhensive, puisque c'était autour de la question de son existence que tournait le débat avec le scepticisme de la Nouvelle Académie. Sénèque, qui dédaigne ce type de questions (*Ep.* 88, 44-46), n'a que peu à dire sur la représentation compréhensive. On suggérera dans ce chapitre que les traductions divergentes de Cicéron et Sénèque reflètent cette divergence d'intérêt philosophique. Avant cela, il faut cependant reconnaître que le concept de φαντασία n'est pas resté figé à partir de Chrysippe ; il a pendant la période hellénistique et romaine évolué, en particulier dans le domaine de la rhétorique et de l'esthétique, pour désigner une notion plus proche de l'*imagination*.

1.2 La φαντασία des rhéteurs et des artistes

La notion de φαντασία jusqu'ici détaillée est propre à l'école stoïcienne et élaborée par ses fondateurs, Zénon, Cléanthe et Chrysippe, au cours du IV^e et III^e s. av. J.-C., à partir d'une analyse aristotélicienne. Au cours des siècles qui séparent ces philosophes de Sénèque, la φαντασία n'est pas restée confinée entre les murs de l'école stoïcienne, ni même à l'intérieur de la philosophie ; elle n'est pas non plus restée identique à sa formulation stoïcienne. Les historien-nes de l'art comme de la rhétorique ont remarqué que les artistes et orateurs s'étaient emparé du concept, infléchissant son sens pour répondre à leurs propres objectifs. Cette vie « extra-philosophique » de la φαντασία est susceptible d'influencer en retour le concept stoïcien dont Sénèque fait usage, un

phénomène qui n'aurait rien de surprenant chez un philosophe qui était lui-même orateur et dont l'intérêt pour les questions de style n'est pas à démontrer. On se penchera donc ici sur les sens rhétoriques et esthétiques de la φαντασία; la trajectoire que nous avons commencé à décrire est celle d'une notion qui, ayant originellement pour but d'assurer un rapport de vérité entre le sujet et le monde, a peu à peu pris le sens d'imagination et même de « fantaisie » au sens moderne du mot.

Cette évolution est bien identifiable dans un passage de la *Vie d'Apollonios* de Philostrate (170-249 ap. J.-C.) où sont opposées la μίμησις et la φαντασία:

“φαντασία – ἔφη – ταῦτα εἰργάσατο σοφωτέρα μιμήσεως δημιουργός· μίμησις μὲν γὰρ δημιουργήσει, ὃ εἶδεν, φαντασία δὲ καὶ ὃ μὴ εἶδεν, ὑποθήσεται γὰρ αὐτὸ πρὸς τὴν ἀναφορὰν τοῦ ὄντος, καὶ μίμησιν μὲν πολλάκις ἐκκρούει ἔκπληξις, φαντασίαν δὲ οὐδέν, χωρεῖ γὰρ ἀνέκπληκτος πρὸς ὃ αὐτὴ ὑπέθετο”. (Philostrate, *Vie d'Apollonios* 6, 19, 2)

« L'imagination a créé ces objets, répondit Apollonios, une artiste bien plus habile que l'imitation. L'imitation en effet créera ce qu'elle a vu, l'imagination ce qu'elle n'a pas vu aussi, le concevant par référence au réel. Une perturbation mettra souvent en échec l'imitation, mais rien n'arrêtera l'imagination, qui avance imperturbée vers ce qu'elle s'est fixée. » (Trad. d'après Jones 2005)

On mesure par ce bref extrait tout ce qui sépare le concept esthétique (le contexte traite de sculpture⁴³³) et la φαντασία stoïcienne. En effet, une faculté de l'esprit susceptible de produire quelque chose qui n'a jamais été perçu (καὶ ὃ μὴ εἶδεν), insistant de plus sur son aspect créateur (δημιουργός) relèverait, aux yeux d'un stoïcien, du phantasme et de l'hallucination plutôt que de la représentation. La φαντασία de Philostrate assure un décrochage par rapport au réel qui fait toute sa valeur artistique mais qui l'éloigne de son origine philosophique.

Bien sûr, Philostrate écrivait plus d'un siècle et demi après Sénèque. Cependant, des textes rhétoriques écrits au Ier s. ap. J.-C. nous indiquent que cette compréhension esthétique de la φαντασία avait déjà cours à son époque, et surtout qu'elle avait été développée à partir du sens stoïcien du mot.

Le premier texte témoignant de cette bascule de la philosophie à la rhétorique est le chapitre 15 du *Traité du Sublime* :

433 Sur ce contexte, v. ROUVERET (1989 : 383-385).

Ὅγκου καὶ μεγαληγορίας καὶ ἀγῶνος ἐπὶ τούτοις, ὧ νεανία, καὶ αἱ φαντασίαι παρασκευαστικώταται· οὕτω γοῦν <ἡμεῖς>, εἰδωλοποιίας <δ'> αὐτὰς ἔνιοι λέγουσι· καλεῖται μὲν γὰρ κοινῶς φαντασία πᾶν τὸ ὅπως οὖν ἐννόημα γεννητικὸν λόγου παριστάμενον· ἤδη δ' ἐπὶ τούτων κεκράτηκε τοῦνομα ὅταν ἂ λέγεις ὑπ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ πάθους βλέπειν δοκῆς καὶ ὑπ' ὄψιν τιθῆς τοῖς ἀκούουσιν. ὡς δ' ἕτερον τι ἢ ῥητορικὴ φαντασία βούλεται καὶ ἕτερον ἢ παρὰ ποιητῆς οὐκ ἂν λάθοι σε, οὐδ' ὅτι τῆς μὲν ἐν ποιήσει τέλος ἐστὶν ἔκπληξις, τῆς δ' ἐν λόγοις ἐνάργεια, ἀμφοτέραι δ' ὁμῶς τό τε <παθητικόν> ἐπιζητοῦσι καὶ τὸ συγκεκριμένον.

ὦ μητέρα, ἰκετεύω σε, μὴ πῖσειέ μοι

τὰς αἵματωπὸς καὶ δρακοντώδεις κόρας·

αὗται γάρ, αὗται πλησίον θρώσκουσί μου. (Euripide, *Or.* 255-257)

καὶ

οἴμοι, κτανεῖ με· ποῖ φύγω; (Euripide, *Iphig. Taur.* 291)

ἐνταῦθ' ὁ ποιητὴς αὐτὸς εἶδεν Ἐρινύας· (Ps.-Longin, *Traité du Sublime* 15)

« Pour produire la majesté, la grandeur d'expression et la véhémence, mon jeune ami, il faut ajouter aussi les apparitions comme le plus propre à le faire. C'est ainsi du moins que certains les appellent "fabricantes d'images". Car si le nom d'apparition est communément donné à toute espèce de pensée qui se présente, engendrant la parole, maintenant le sens qui l'emporte est celui-ci : quand ce que tu dis sous l'effet de l'enthousiasme et de la passion, tu crois le voir et tu le places sous les yeux de l'auditoire. Que l'apparition dans les discours tende à autre chose que chez les poètes, tu ne l'ignores pas ; non plus que si sa finalité, en poésie, est le choc, dans le discours c'est la description animée. Poésie et rhétorique pourtant recherchent toutes deux le [lacune] et le partage de l'émotion.

“Ὁ μήτηρ, ἐνταῦθα ἐπιπέθει, μὴ μὲν ἀποστέλλῃς τὰς κόρας εἰς τὸν αἰματωπὸν καὶ δρακοντώδη κόρα· οὗτοι γάρ, οὗτοι πλησίον θρώσκουσί μου !”

et encore :

“Malheur, elle va me tuer ! Où fuir ?”

Là, le poète lui-même a vu les Érinées. »⁴³⁴ (Trad. Pigeaud 1993)

Le ps.-Longin propose deux définitions de la φαντασία, contrastées au moyen du balancement κοινῶς/ ἤδη δέ. La première est clairement d'origine stoïcienne, comme cela a été rappelé par les commentateur-ice-s du texte⁴³⁵, quoique il ne s'agisse pas

434 La lacune est comblée par παθητικόν depuis Kayser ; l'édition de Lebègue la traduit sans la reproduire dans le texte, suggérant que συμπαθές pourrait être préférable.

435 D'abord RUSSELL (1964 : *ad loc.*), rappelé par IMBERT (1992 : chp. 3) et détaillé par DROSS (2004) qui rapproche la définition du texte de celles conservées en Diogène Laërce 7, 49 = LS 33D = SVF 2, 52 = Hülser 255 ; 7, 51 = LS 39A = SVF 2, 61 = Hülser 255 et Sextus, AM 8, 70 = LS 33C = SVF 2, 87 = Hülser 255.

d'une citation exacte d'une quelconque source stoïcienne. Avec Dross, j'interpréterai l'adverbe κοινῶς comme signifiant « communément », indiquant « qu'à l'époque du Pseudo-Longin, la définition originellement stoïcienne de la *phantasia logikè* s'est répandue au-delà des cercles philosophiques pour devenir "commune", qu'elle s'est vulgarisée au point que l'on a plus conscience de son origine stoïcienne. Le balancement adverbial montre probablement que la *phantasia* des rhéteurs résulte de la spécialisation rhétorique d'une notion philosophique devenue commune » (Dross (2004 : 76-77)) L'exemple des Érinyes qui apparaît quelques lignes plus bas, et dont nous avons vu qu'il était courant dans les textes stoïciens et leurs critiques pour illustrer les dérèglements de la φαντασία, confirme cette origine.

En quoi consiste cette « spécialisation » dont l'expression ἤδη δέ nous indique qu'elle est relativement récente aux yeux de l'auteur du *Traité* ?

À première vue, les deux notions peuvent sembler complètement dissemblables : d'un côté, un concept épistémologique ayant pour but d'assurer un rapport stable au réel ; de l'autre, une vision provoquée par « enthousiasme et passion ». L'exemple des Érinyes montre l'écart, puisque il s'agit du type même de contenu mental auquel Chrysippe refusait, au moins dans certains contextes, le nom de représentation ; et que Sextus qualifiait de fausses et convaincantes – certainement pas le cas paradigmatique de la représentation stoïcienne.

Il nous faut rappeler, cependant, que l'orateur n'a pas de raison de s'intéresser aux conséquences épistémologiques d'une notion ; ce qui l'intéresse, c'est son efficacité. Ainsi : « le rapprochement ne réside pas tant dans la conception proprement dite des deux *phantasiai* que dans leurs effets respectifs » (Dross (2004 : 77)). C'est dans leur rapport à l'assentiment que les deux φαντασίαι se retrouvent : de même que la représentation compréhensive des stoïciens entraînait presque le sujet par les cheveux pour obtenir son assentiment (*AM*, 7, 257 = *LS* 40K = Hülser 333), ou que la représentation persuasive produisait dans l'âme un « mouvement doux » vers l'assentiment, de même la représentation rhétorique, en mettant sous les yeux du public une image vivace, emporte son adhésion. Le lien qui unissait la représentation et sa cause, la notion d'une « empreinte », reflet d'un objet extérieur à l'âme, est dissout dans la représentation rhétorique, et la distinction entre perception et hallucination floutée par des orateurs qui ne se sentent pas contraints d'indexer leur discours sur la vérité ; mais la capacité de la φαντασία à susciter l'assentiment perdure dans la « spécialisation rhétorique » du terme.

Plus pertinent pour notre étude, la rhétorique latine est elle aussi marquée par cette notion altérée de la représentation. Quintilien utilise ainsi le mot grec (et sa traduction latine, sur laquelle nous reviendrons) dans le cadre d'un commentaire sur l'art pictural – à propos de Théon, peintre d'une *Folie d'Oreste*⁴³⁶ :

Nam cura Protogenes, ratione Pamphilus ac Melanthius, facilitate Antiphilus, concipiendis uisionibus quas φαντασίας uocant Theon Samius, ingenio et gratia, quam in se ipse maxime iactat, Apelles est praestantissimus. (Quintilien, *Inst.* 12, 10, 6)

« Protogène, en effet, l'emporte par le soin, Pamphile et Mélanthius par la méthode, Antiphile par la facilité, Théon de Samos par sa façon de concevoir des scènes visionnaires, ce que l'on nomme φαντασία, Apelle par son génie et cette grâce, dont il se glorifie particulièrement lui-même. » (Trad. Cousin 1980)

L'influence que les arts plastiques ont pu avoir sur la conception de la représentation, et sur laquelle nous reviendrons, est ici mise en valeur par la description des *uisiones* comme l'une des qualités du peintre. Quintilien ne se limite cependant pas à cette mention du terme ; il en propose, avec une note de traduction indiquant la même traduction, une interprétation oratoire :

Quas φαντασίας Graeci uocant (nos sane uisiones appellemus) per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo ut eas cernere oculis ac praesentes habere uideamur [...] (Quintilien *Inst.* 6, 2, 29)

« Ce que les Grecs appellent φαντασία (nous les appellerions bien “visions”) par quoi les images des choses absentes sont présentées à l'âme de façon à nous faire croire que nous les voyons de nos yeux comme si elles étaient là [...] »

À propos de ce texte, deux points doivent être notés : la manière dont Quintilien, à l'instar du Ps.-Longin, réinterprète la notion de φαντασία pour en faire un concept opératoire dans le champ rhétorique, en particulier dans le domaine du *mouere* auquel est consacré le livre 6 des *Inst.*⁴³⁷ ; et la manière dont son choix de traduction, *uisio*, concourt à cette réinterprétation.

Cette traduction, pour commencer par le second point, a en effet une histoire qui trouve son origine chez Cicéron. « L'équivalent qu'il utilise le plus souvent est le

436 Selon Plin (35, 144), ce qui renforce le lien avec le stoïcisme (*pace* SCHRIJVERS (1982 : 404)).

437 LEIGH (2004), AYGON (2004).

participe substantivé *uisum*, ce qui n'est pas sans justification puisque, d'une part, *uideri* a le même sens que le verbe grec φαίνεσθαι et que, d'autre part, aussi bien Aristote que les Stoïciens ont mis la représentation en relation avec la lumière et la vue. Mais cette traduction a un inconvénient majeur, c'est que, de par sa forme passive, elle correspond beaucoup mieux au φανταστόν, c'est-à-dire au contenu de la représentation, qu'à la φαντασία elle-même, qui est à la fois une fonction et le résultat de celle-ci. D'où la nécessité de dissocier des aspects qui sont en grec indissolublement liés et de recourir à un mot de forme active, *uisio*, pour rendre une expression comme κοινή φαντασία τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους. Cependant, Cicéron ne s'en est pas tenu à cette dichotomie qui était sans doute la meilleure des solutions à un problème difficile, il a cherché à mettre un peu de *uarietas* dans un vocabulaire trop technique en utilisant un terme moins spécifique, *species*, jusqu'à venir, comme l'a remarqué H. J. Härtung, à donner la traduction la plus exacte de φαντασία, en associant en une même expression, dans le livre II des *Tusculanes*, *species* et *uisio*⁴³⁸. » (Lévy (1992 : 211)) Dross a raffiné cette description des traductions cicéroniennes en montrant que *uisio* ne fonctionnait comme synonyme exact de *uisum* que dans deux cas sur huit⁴³⁹ : les six autres occurrences de *uisio* servent à désigner une représentation trompeuse et erronée, plus proche du fantasme de Chrysippe. Ainsi *uisio* désigne plutôt des songes, des représentations dues à la folie et à l'ivresse⁴⁴⁰. « Vision trompeuse, impression fausse, la *visio* cicéronienne semble plutôt relever du *phantasma* stoïcien que de la *phantasia* et ressemble plus à un dérèglement de la faculté représentative qu'à son fonctionnement normal. » (Dross (2004 : 81))

Tout en s'inscrivant dans la lignée traductive de Cicéron qu'il connaissait bien, Quintilien opère donc un décalage, qui correspond au passage de l'analyse philosophique au précepte rhétorique. Dross (2004 : 82-83) propose deux interprétations de cette traduction :

- le passage de la forme passive *uisum* à la forme active *uisio* insiste sur la capacité créative de l'orateur plutôt que sur l'impression de la cause externe sur l'âme ;
- le mot *uisio*, qui désigne un vice ou une maladie de l'âme chez Cicéron, est employé à dessein pour montrer que ce vice peut être transformé en

438 HARTUNG (1970 : 34).

439 *Acad.* 40 et *Luc.* 17 ; v. GLUCKER (2017) pour le relevé des textes.

440 *Luc.* 49 ; *Nat. D.* 105-109 ; *Diu.* 2, 120 ; *Tusc.* 2, 42.

qualité oratoire. C'est ce que nous montre avec grande clarté la suite du passage :

Quidam dicunt εὐφαντασίωτον qui sibi res uoces actus secundum uerum optime finget : quod quidem nobis uolentibus facile continget ; nisi uero inter otia animorum et spes inanes et uelut somnia quaedam uigilantium ita nos hae de quibus loquor imagines prosequuntur ut peregrinari nauigare proeliari, populos adloqui, diuitiarum quas non habemus usum uideamur disponere, nec cogitare sed facere : hoc animi uitium ad utilitatem non transferemus ? (Quintilien, Inst. 6, 2, 30)

« Dans le désœuvrement de l'esprit ou des espoirs chimériques et ces sortes de rêves que l'on fait tout éveillé, nous sommes hantés par les visions dont je parle et nous croyons voyager, naviguer, combattre, haranguer les peuples, disposer de richesses que nous n'avons pas ; nous n'avons pas l'impression que nous rêvons, mais que nous agissons : ne pourrions-nous pas transformer ce vice de l'esprit pour le rendre utile ? »

Quintilien est donc parfaitement conscient, comme le Ps.-Longin, du lien entre la vision oratoire et les rêves, rêveries et fantasmes ; mais il estime que ce dérèglement de la représentation peut être mis au service du discours, pour peu qu'il soit maîtrisé ; comme chez le Ps.-Longin, c'est l'effet de conviction qui rapproche cette *uisio* de la *φαντασία* philosophique. Notons, pour revenir à notre premier point, que cet effet est précisément celui que l'ascèse philosophique, avec sa discipline de l'assentiment, visait à éviter : l'emportement passionnel. Les textes stoïciens et rhétoriques reposent donc sur le même schéma où une représentation persuasive emporte l'assentiment et provoque les passions, si ce n'est que les stoïciens formulent comme un risque et un phénomène contre-nature ce que les rhéteurs présentent comme un succès et une qualité oratoire.

Enfin, on notera que le thème de l'imagination créatrice parallèle à la folie se trouve également dans une œuvre cette fois antérieure à celle de Sénèque, celle de son père. Celui-ci estime, au même titre que Quintilien, que le rhéteur a besoin de s'illusionner lui-même pour donner à ses visions la force qui leur permettra d'emporter l'auditoire. Cette illusion de l'art oratoire, cependant, peut mener dans certains cas à la folie pure et simple : c'est le cas de Vibius Gallus, dont Sénèque nous dit qu'il alla vers la folie de manière délibérée (*iudicio*) à force de s'immerger dans les fictions de l'art

déclamatoire⁴⁴¹. Si Sénèque le Père n'emploie pas le terme de φαντασία, ni de *uisio* au sens de Quintilien, il nous laisse penser que le concept de représentations mentales détachées du réel et suffisamment fortes pour emporter l'adhésion faisait déjà partie de l'horizon intellectuel de l'époque – suggérant que Sénèque, le fils, avait dû en entendre parler.

Nous avons vu, à travers les textes de Philostrate et Quintilien, que la notion stoïcienne de φαντασία était devenue un concept important dans le domaine de l'esthétique. Dans le domaine des écrits sur l'art latin, la traduction de Quintilien n'est pas la seule : Rouveret note par exemple que le terme *ingenium* désigne par la suite ces qualités visionnaires de l'artiste (Rouveret (1989 : 383)). Plus intéressant pour nous, le terme *species* apparaît comme traduction de φαντασία dans le domaine de la peinture et de la sculpture dès avant Sénèque. Un texte pertinent à cet égard se trouve chez Vitruve :

*Ex eo moniti Democritus et Anaxagoras de eadem re scripserunt, quemadmodum oporteat ad aciem oculorum radiorumque extentionem certo loco centro constituto lineas ratione naturali respondere, uti de certa re certae imagines aedificiorum in scaenarum picturis redderent **speciem** et, quae in directis planisque frontibus sint figurata, alia abscedentia, alia prominentia esse uideantur.* (Vitruve 7, pr. 11)

« Démocrite et Anaxagore, s'en inspirant, écrivirent sur la même matière et montrèrent comment, un lieu distinct étant choisi comme centre, il y a nécessairement par un processus naturel correspondance entre les lignes d'une part et d'autre part le regard du spectateur et la propagation des rayons, de telle manière qu'à partir d'un objet indistinct des images distinctes créent l'illusion des édifices dans les peintures de scène, et que ces édifices qui sont figurés sur des façades verticales et planes apparaissent situés les uns en retrait, les autres plus en avant. »
(Trad. Liou – Zuinghedau 1995)

Selon Naas, le terme *species*, que l'on peut traduire par « illusion » ou « trompe-l'œil », traduit ici une expression grecque d'un texte perdu qui serait πρὸς φαντασίαν. Le contexte est celui de la peinture sur bâtiment, un exercice dans lequel la perspective était bien sûr capitale et l'emploi du trompe-l'œil courant ; le terme *species/ πρὸς φαντασίαν* désignerait alors la nécessité de reproduire les proportions de l'objet de la

441 *Contr.* 2, 1, 25 ; v. DROSS (2006 : 226)

représentation non pas telles qu'elles sont mais telles qu'elles apparaissent au spectateur⁴⁴². On retrouve ainsi la préoccupation académicienne pour les représentations fausses mais convaincantes : rappelons-nous que les illusions d'optique jouaient un rôle important dans leurs exemples, comme la tour carrée vue ronde de loin ou la rame apparaissant brisée dans l'eau⁴⁴³. Cet emploi du mot dans un domaine technique, la *scaenographia*, a possiblement été une influence dans le choix sénéquien, dans la mesure où il reprend le grec φαντασία en lui ajoutant une nuance d'illusion poussant vers un assentiment au faux.

Un dernier texte, abondamment cité par les historiens de l'art et déjà mentionné dans ce travail, est celui de l'*Orator* où Cicéron propose *species* comme traduction d'ἰδέα au sens platonicien du terme.

Si Cicéron s'attache dans ce texte à traduire une notion platonicienne, c'est à partir d'une analogie sculpturale que son raisonnement traductologique se développe. Or Rouveret (1989 : 405-411) a noté que c'était souvent à propos de Phidias et en particulier de son Zeus olympien que se faisait la réflexion autour de l'imagination (comme c'était le cas dans le texte de Philostrate cité plus haut). L'enjeu était alors d'expliquer comment Phidias avait pu représenter une majesté divine qu'il n'avait évidemment jamais perçue par les sens, et dont la notion traditionnelle de μίμησις échouait à rendre compte. Il est révélateur que là aussi ce soit le mot *species* qui serve en latin à désigner une représentation artistique capable d'aller au-delà des sens – Forme platonicienne ou imagination visionnaire.

2 LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ À ROME : ESSAI DE SYNTHÈSE

Nous avons rencontré au cours de la section précédente un certain nombre de traductions latines de φαντασία, qu'il s'agisse de *uisum* et *imaginatio* dans le domaine philosophique, *species* et *uisio* dans le domaine esthétique et rhétorique. On espère maintenant, en employant la méthode tripartite, mettre de l'ordre dans ce foisonnement

442 NAAS (2006 : 239) à la suite de ROUVERET (1989 : 438) ; v. aussi COURRÉNT (2013) ; sur la skiagraphie et la scaenographie en général, v. ROUVERET (1989 : 13-127 et 2006).

443 GOURINAT (2012) pour un tableau synoptique de ces exemples.

traductif et en proposer au moins un essai de synthèse. Celui-ci nous servira ensuite de toile de fond pour analyser en détail l'originalité et le sens de la traduction sénéquienne *species*.

Nous avons vu que la notion de φαντασία regroupait beaucoup de types de cognitions différents, de la perception la plus sensorielle à l'hallucination, en passant par des représentations élaborées par l'esprit à partir des données des sens, ou des représentations à laquelle l'esprit « ajoute quelque chose » ((προσ-)ἐπιδοξάζειν, un terme d'Épictète conservé par Aulu-Gelle 19, 1). Parce que la φαντασία est une rencontre de l'esprit et du monde, elle présente toujours un aspect passif, où l'objet imprime ses caractéristiques sur l'âme, et un aspect actif, où l'âme se remémore et recompose ses sensations. La représentation compréhensive est en quelque sorte le point de passivité maximale puisque l'âme y reçoit une impression en tout point semblable à son objet, tandis que l'hallucination représente le point d'activité maximal, puisque l'esprit y produit des fantômes à vide à partir de sa propre capacité créatrice. Le degré de conformité de la représentation à sa cause est aussi un point sur lequel les stoïciens reconnaissaient l'existence d'une grande variété de situations. En conséquence, le traducteur avait toujours la possibilité d'accentuer un aspect ou un autre de cette notion.

Avant de proposer des interprétations, on peut résumer dans le tableau suivant les solutions variées que les auteurs romains ont trouvées pour traduire φαντασία⁴⁴⁴:

Tableau 5. Les traductions latines de la φαντασία

	Cicéron	Quintilien	Aulu-Gelle	Calcidius	Augustin
<i>uisum</i>	<i>Acad.</i> 40 ; <i>Luc.</i> 18		11, 5, 6 ; 19, 1, 15-16		
<i>uisio</i>		<i>Inst.</i> 6, 2 29 ; 12,			

444 À l'exception d'une ou deux traductions cicéroniennes, je reprends seulement dans ce tableau les traductions ayant fait l'objet de notes de traduction dans les textes, d'où l'absence de Sénèque. Les traductions de Calcidius seront interprétées à la suite de BAKHOUCHE (2009) ; je ne prétends rien apporter aux études sur cet auteur ni même sur Aulu-Gelle, mais seulement mettre en valeur un point de méthode : l'intérêt de comparer différentes solutions traductives pour mettre en valeur les spécificités de chacune, au mépris de la chronologie et des relations intertextuelles (mais pas des spécificités de chaque contexte traductif).

		10, 6			
<i>imago</i>					<i>Solil.</i> II, 20, 35 <i>Mus.</i> 6, 11, 32
<i>species</i>	<i>Tusc.</i> 2, 42				
<i>imaginatio</i>				<i>Traité sur le Destin</i> 157	

Du point de vue des procédés de traduction, on remarquera que le terme est fréquemment l'occasion d'une note de traduction : c'est le cas à plusieurs reprises chez Cicéron, à deux reprises chez Quintilien, chez Aulu-Gelle comme chez Calcidius (v. appendice 2). On peut brièvement s'interroger sur le sens à donner à ces notes de traductions : Bakhouché (2009) suggère que « la mise à distance de la traduction, par la référence explicite au terme grec, montre bien qu'il n'y a pas de véritable appropriation par ces auteurs d'une notion qui paraît rester à la périphérie de leurs préoccupations. » Cela est possiblement le cas chez Quintilien, qui fait peu usage du terme en dehors des passages où il le traduit explicitement⁴⁴⁵, mais ce n'est certainement pas vrai pour Cicéron, qui exprime au contraire par ses notes de traduction sa volonté de faire entrer dans le lexique latin sa traduction, et qui en conséquence utilise fréquemment sa traduction sans note, dans le *De Fato* notamment.

Ensuite, la translittération n'est jamais employée, pas plus que l'emprunt : tous les auteurs se soucient de rendre φαντασία par un terme aussi aisément compréhensible que possible, en ayant recours à des termes courants ou dérivant de termes courants. Ainsi, toutes les traductions latines reprennent le champ lexical de la vue, reproduisant ainsi dans leur traductions l'étymologie philosophique d'Aristote et de Chrysippe ainsi que le lien de dérivation assez évident entre φαίνεσθαι et φαντασία. C'est le cas en particulier de *uisum*, déverbatif de *uideri*, proche en sens de φαίνεσθαι, et de *uisio*.

On doit de plus insister, avec Lévy et Dross, sur la distinction entre l'usage de l'actif et du passif pour ces deux termes, car les conséquences philosophiques sont loin d'en être anodines ; identiquement, *imaginatio* insiste (par opposition avec *imago* sur un processus mental plus que sur son résultat, l'apparition d'un contenu mental.

Ces choix distincts ont-ils des effets différents ? On peut le penser. L'analyse du choix de traduction de Quintilien par Dross nous a déjà montré les conséquences de

⁴⁴⁵ Sur les quatre occurrences du mot *uisio*, trois sont des notes de traductions, et la quatrième (6, 2, 32) dans le contexte immédiat.

l'emploi de l'actif *uisio* par rapport au passif *uisum* : si chez Cicéron le premier désignait de manière assez privilégiée les représentations rendues fausses par une activité excessive et incorrecte de l'hégémonique, comme les rêves, il est ensuite employé par le rhétoricien pour décrire justement la capacité d'imaginer des scènes déconnectées du réel, en tant que vertu (ou vice reconverti) de l'orateur. Le choix de la traduction par calque sémantique (ou d'un calque morphologique aboutissant à un terme déjà existant), qui superpose à la φαντασία comme processus psychologique les nuances latines du rêve et du délire, permet ainsi une réinterprétation du concept allant dans le sens de l'imagination plutôt que de la représentation.

Dans le cas de la traduction par *imaginatio*, qui est celle de Calcidius, Bakhouche (2009) soutient qu'elle encourage une lecture de terme « comme “imagination” au sens fort du terme, c'est-à-dire aptitude à se représenter des images déconnectées de la réalité, et le rapprochement avec *fallente imagine*, qui, dans la phrase suivante, reproduit le couple φαντασία, φάντασμα, désigne à la fois le procès – le fait d'imaginer – et le résultat de ce procès – l'image trompeuse ». L'emploi de ce terme va cependant plus loin, car le recours à la racine *imitor*, en éloignant la φαντασία ainsi traduite du registre visuel, suggère également une déconnexion d'avec les sens, toujours selon Bakhouche : « L'*imaginatio* est donc entendue par Calcidius comme une représentation entièrement déconnectée de la perception visuelle, comme une vue de l'esprit [...] ».

Réciproquement, il est logique d'examiner les effets de sens du déverbatif *uisum* – la traduction cicéronienne reprise par Aulu-Gelle. Bien que ce dernier insiste sur le rôle de l'âme dans la formation des représentations :

Ex omnibus rebus proinde uisa fieri dicunt quas φαντασίας appellant, non ut rerum ipsarum natura est, sed ut adfectio animi corporisue est eorum ad quos ea uisa perueniunt.

« De tous les objets il se produit selon eux des images qu'ils appellent φαντασίας, qui sont fonction non pas de la nature des objets eux-mêmes mais de l'affection de l'esprit et du corps de ceux à qui ces images parviennent. » (Trad. Marache 1989)

le terme lui-même insiste plus sur la chose vue, et sur la probable conformité avec le réel, que sur les modifications provoquées par la substance de l'âme. Cette insistance sur le passif est en conformité avec la définition zénonienne de la représentation

compréhensive⁴⁴⁶, et il n'est pas surprenant que, lorsque Cicéron traduit avec grande précision cette définition, il utilise le terme *uisum* plutôt que ses alternatives *uisio* ou *species* :

<i>uisum igitur impressum effictumque ex eo unde esset quale esse non posset ex eo unde non esset</i> (Luc. 18)	καταληπτική δέ [φαντασία] ἐστὶν ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ'αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. (AM 7, 428 = LS 40E = SVF 2, 65 = Hülser 273)
---	---

« une représentation imprimée et moulée à partir de l'objet dont elle provient de manière qu'elle ne puisse correspondre à un objet dont elle ne proviendrait pas » (Trad. Kany-Turpin 2010)	« une représentation compréhensive est une représentation qui provient de ce qui est, et qui est scellée et imprimée en conformité exacte avec ce qui est, telle qu'elle ne saurait provenir de ce qui n'est pas. » (Trad. LS modifiée)
--	---

Il est probable, selon nous, que la primauté accordée à la représentation compréhensive dans le cadre du débat épistémologique avec les Académiciens ait entraîné le choix du terme *uisum*. Celui-ci en effet ne comporte pas les nuances de tromperies, de rêves ou de délires que l'on trouve dans *species* ou *uisio*.

Ce dernier point nous encourage à nous interroger sur le type de lecture des sources stoïciennes qui a orienté ces choix de traduction ; en d'autres termes, sur la relation intertextuelle que révèle chaque traduction.

Dans le cas de Cicéron, comme nous venons de le dire, c'est le débat de nature épistémologique entre sceptiques académiciens et dogmatiques stoïciens qui forme le cadre intellectuel dans lequel Cicéron lit les textes du stoïcisme ancien. Les traductions de Cicéron rendent compte des termes de ce débat tout en manifestant son désir de présenter les positions de chaque camp de manière plausible. Ainsi, la traduction *uisum* rend bien *φαντασία* dans le cadre de la définition zénonienne de la représentation compréhensive, mais *species* et *uisio*, aussi employées, viennent rappeler le caractère

446 À propos de laquelle SEDLEY (2005).

toujours possiblement spécieux de ces représentations dans lesquelles Zénon voulait fonder un rapport stable au vrai.

Quintilien, comme nous l'avons vu, est héritier d'une lecture rhétorique des textes philosophiques, dont le ps.-Longin nous a laissé une trace en grec.

Pour le cas de Calcidius, je suivrai une fois de plus Bakhouche en notant que cet auteur ne se préoccupe pas exclusivement des stoïciens, mais commente le *Timée* et est familier des textes aristotéliens. Sa lecture propre consiste alors peut-être à traduire en un seul mot le concept de φαντασία malgré les sens différents qu'il pouvait avoir chez les Stoïciens, Aristote ou Platon.

Le cas d'Aulu-Gelle révèle enfin un certain intérêt pour nous. Si une étude exhaustive du vocabulaire philosophique de ce dernier serait de grande valeur, on peut déjà constater que ses choix de traduction s'alignent très fréquemment sur ceux de Cicéron. Aulu-Gelle, que l'on ne peut suspecter de n'avoir pas lu les textes grecs qu'il mentionne (Épictète par exemple), semble choisir ses traductions en fonction de la tradition déjà établie dans la langue-cible, soit que le lexique philosophique ait commencé à se stabiliser à son époque, soit par un cicéronisme qui lui est propre.

Ce panorama, brossé à grand traits, des traductions latines de φαντασία peut nous servir de toile de fond pour l'analyse de la traduction sénéquienne. L'hypothèse que nous essaierons de développer ici est que le type de lecture que Sénèque fait des sources stoïciennes, concentré sur l'ascèse et la maîtrise des représentations, oriente son choix d'un terme qui met en relief les représentations spécieuses.

3 SPECIES, TRADUCTION SÉNÉQUIENNE DE ΦΑΝΤΑΣΙΑ

3.1 Histoire du mot et généralités

La φαντασία stoïcienne ne fait pas l'objet chez Sénèque de note de traduction. Le terme *species* est cependant utilisé avec grande régularité par notre auteur, depuis les œuvres les plus anciennes comme *Helu.* ou *Ira* jusqu'aux dernières *Ep.*, dans des contextes techniques et proches de témoignages stoïciens conservés, qui nous assurent que ce mot

fonctionnait bien aux yeux de Sénèque comme traduction de φαντασία au sens technique que lui donnait le Portique. *Species* n'est pas cependant la seule traduction ; on verra que dans quelques cas minoritaires *uisus* ou *imago* peuvent également traduire le même terme grec. Surtout, cette traduction ne représente pas une innovation absolue de Sénèque. Nous avons déjà vu que Cicéron employait parfois *species* pour traduire la φαντασία stoïcienne, comme c'est le cas dans ce passage :

Ego illud, quicquid sit, tantum esse, quantum uideatur, non puto, falsaque eius uisione et specie moueri homines dico uehementius, doloremque [eius] omnem esse tolerabilem. (Tusc. 2, 42)

« Personnellement j'estime que quel que soit le sujet, il n'est pas aussi important qu'il le semble, et que les hommes sont touchés trop vivement par son apparence et son aspect trompeurs, et que toute douleur est supportable. »

Où le doublon synonymique *uisio/ species* sert à désigner la représentation, en particulier quand elle est fautive et trompe l'âme. Dans un autre contexte, littéraire, Servius nous indique que Salluste avait lui aussi utilisé le terme pour traduire φαντασία :

Ergo ut solet, imaginem τὴν φαντασίαν, ut est “et plurima mortis imago”: hanc Sallustius speciem dicit: “speciem captae urbis efficere”. (Salluste 1, 30 Maurenbrecher = 38 Dietsch = 4 Kritz ap. Servius Aen. 8, 557).

« Ainsi qu'il en a donc l'habitude, *imago* au sens de *hè phantasia*, comme dans : “et l'image multiple de la mort” ; Salluste parle d'illusion (*species*) : “produise l'illusion d'une cité prise” ».

Le commentaire portant sur un vers de l'*Enéide* décrivant l'apparition du dieu Mars, on trouve là aussi l'association entre *species* et l'image trompeuse ; ici une apparition au même titre que les Érinyes d'Oreste. Ces connotations, nous le verrons, sont importantes pour comprendre les implications de l'emploi sénéquien du terme ; si celui-ci, en effet, n'est pas une innovation, il reste un choix effectué dans un éventail assez large de possibilités, et dont il faut soupeser le sens.

On notera également que Sénèque s'intéresse très peu au type de représentation qui jouait un rôle paradigmatique dans les débats épistémologiques entre Académiciens et Stoïciens : la représentation compréhensive. Wildberger (2006 : 82 n. 18) remarque qu'il existe un seul passage où apparaît une expression traduisant φαντασία

καταληπτική, dans un contexte où le philosophe s'interroge sur l'attitude à aborder dans l'incertitude :

Huic respondebimus numquam expectare nos certissimam rerum comprehensionem, quoniam in arduo est ueri exploratio, sed ea ire, qua ducit ueri similitudo. (Ben. 4, 33, 2)

« A celui-là nous répondrons que jamais nous n'attendrons la compréhension (car la recherche de la vérité est ardue) et que le chemin que nous suivons est celui de la vraisemblance. » (Trad. Préchac 1926 modifiée)

Le passage reprend les traductions cicéroniennes (*comprehensio, ueri similitudo*). Le fait que ce texte soit exceptionnel et n'aborde la compréhension que par son absence confirme à nos yeux l'absence d'intérêt de Sénèque pour ce type de questionnements épistémologiques. Mais surtout, le fait que *species* n'y apparaisse pas suggère, discrètement, que Sénèque estimait le terme plus adapté à désigner la représentation dans les cas où elle n'est *pas* compréhensive.

3.2 Procédés de traductions

Species relève du calque sémantique. Parce que *species* et φαντασία partagent déjà une partie de leur sémantisme (le sens général d'impression, apparence), il était possible de faire exprimer à *species* les sens plus spécialisés de φαντασία; il s'agit alors de ce que Nicolas (1996) appelle *spécialisation* : *species* ne désigne plus n'importe quelle forme d'apparence mais un concept précis, la φαντασία stoïcienne.

Dans le cas d'une traduction par calque sémantique, nous devons prêter une attention particulière aux nuances de sens du mot latin qui ne recourent pas le mot grec : ce sont ces nuances, en effet, qui sont susceptibles d'enrichir le sens du concept traduit et d'en proposer une interprétation par la traduction. Dans le cas de *species*, le mot latin désigne fréquemment des apparences fausses, spécieuses, trompeuses, voire des visions oniriques et des hallucinations, que le grec φαντασία désigne bien plus rarement. Ainsi, Suétone nous décrit Néron poursuivi, à la manière de l'Oreste d'Euripide, par une Agrippine à l'aspect de Furie, et il est alors question de *materna species* (Ner. 34) ; Pline l'Ancien propose un remède contre ce type d'hallucinations, désignées par l'expression *uanas species* (28, 103). Les adjectifs *uanus* et *inanis*

accompagnent fréquemment le mot dans la prose latine, et c'est le cas chez Sénèque aussi ; il faudra nous interroger sur le sens précis qu'ils reçoivent dans un contexte philosophique. Notons enfin que *species* faisait partie de plusieurs locutions prépositionnelles ayant le sens général de « sous l'apparence de », « sous l'aspect de », expressions que Sénèque utilise fréquemment en leur sens banal, non-philosophique (OLD 6) :

- *sub specie* (*Ben.* 1, 4, 2 ; 4, 23, 3 ; *Ep.* 89, 11 ; *Ep.* 123, 15) ;
- *per speciem* (*Clem.* 2, 4, 4 ; *Ep.* 81, 20 ; *QNat.* 2, 49, 7) ;
- *in speciem* (*Vit.* 3, 1 ; *Tranq.* 1 ; *Const.* 1, 2 ; *Clem.* 1, 1, 4).

Similairement, *prima specie* désigne le « premier aspect », la « première vue » qui se révélera souvent fautive après un examen plus poussé (OLD 1).

Enfin, notons que le sens logique et dialectique d'« espèce » coexiste avec le sens philosophique de φαντασία et les acceptions non-philosophiques, et que Sénèque en fait usage également (*Ep.* 58 *passim* ; *Ira* 1, 4 et 1, 5 ; *Ep.* 106, 6).

3.3 Représentations animales : *Ira* 1, 3, 6-8

Suivant la *scala naturae* stoïcienne, on commencera par un texte traitant des représentations animales. En *Ira* 1, 3, 6-8, Sénèque soutient que les animaux non-humains n'ont pas d'émotions au sens strict du terme. Cette position est tout à fait stoïcienne : Plutarque se moque des stoïciens qui disent que les animaux ne ressentent pas de la peur, mais comme de la peur (ὥσανεὶ φοβεῖσθαι, *Soll. an.* 961d-e, v. *uestigia* dans le texte sénèque) et de même pour les autres passions. Les thèses sur lesquelles s'appuie Sénèque appartiennent elles aussi à la tradition stoïcienne : l'absence d'émotions est liée au fait que l'hégémonique animal ne soit pas aussi élaboré que l'humain, de la même manière que leurs appareils articulatoires sont plus primitifs ; en conséquence les représentations animales sont plus « floues » et n'ont pas la clarté et précision des représentations humaine ; surtout, Sénèque ne mentionne que deux activités de l'âme quand il traite des animaux non-humains, l'impulsion et la représentation, ce qui est cohérent avec le fait que, selon certaines sources stoïciennes, l'assentiment était propre aux humains⁴⁴⁷.

447 Sur la représentation animale, un résumé utile est GOURINAT (2017 : 66-68) ; pour plus de détails LABARRIÈRE (2005) et SORABJI (2018). Sur la question de l'assentiment animal, il existe une certaine confusion dans les sources, certaines refusant, d'autres accordant au moins une forme d'assentiment aux animaux. Les textes qui accordent l'assentiment aux animaux sont réunis dans *LS* (53O = Némésius 291, 1-8 = *SVF* 2, 991 ; 53K = Stobée 1, 368, 12-20 = *SVF* 2, 826, quoique moins

Vt uox est quidem, sed non explanabilis et perturbata et uerborum inefficax, ut lingua, sed deuincta nec in motus uarios soluta, ita ipsum principale parum subtile, parum exactum. Capit ergo uisus speciesque rerum quibus ad impetus euocetur, sed turbidas et confusas. (Ira 1, 3, 7)

« De même qu'ils ont certes une voix, mais mal articulée, embrouillée et incapable de mots, de même qu'ils ont une langue, mais empêtrée et incapable de mouvements variés, de même leur hégémonique lui-même est trop peu subtil, trop imparfait. Il saisit ainsi des visions et représentations par lesquelles il est poussé vers l'impulsion, mais elle sont troubles et confuses. »

Cette proximité avec les sources stoïciennes implique que l'on peut facilement identifier les mots latins fonctionnant comme traduction : ainsi *muta animalia* renvoie au grec ἄλογα ; *principale* (plus haut *regium*) à ἡγεμονικόν ; *adfectus* à πάθος et *impetus* à ὄρμη ; la traduction de φαντασία est *species uisusque*.

Ce que ce texte nous apprend surtout, de par son redoublement synonymique, c'est que Sénèque connaissait au moins deux termes susceptibles de traduire φαντασία. On retrouve le même redoublement en *Const.* 11, 1 où il s'agit cette fois de visions oniriques. Pourtant, dans le reste de l'œuvre, *uisus* n'apparaît qu'avec le sens de « spectacle, vision » ou de « sens de la vue » ; alors que *species* revient très fréquemment en son acception stoïcienne spécialisée. Ainsi la traduction relativement constante de φαντασία chez Sénèque semble s'être faite par l'élimination d'une alternative plus cicéronienne (*uisus*) au profit de *species*.

3.4 La séquence représentation – assentiment – impulsion

Comme nous l'avons dit, dans le cas humain, la représentation est soumise à la validation de l'assentiment avant de provoquer une impulsion. Sénèque rend compte de cette séquence d'événements psychiques avec grande précision en *Ira* 2, 2-4 ainsi que dans d'autres passages (*Ep.* 113, 18 et *Ep.* 71, 32 notamment) ; c'est en effet la fonction de la représentation qui l'intéresse le plus.

clairement ; 62G6 = SVF 2, 279, = Alexandre d'Aphrodise, *De Fato* 181-182 ; v. aussi 40O3 = Cicéron *Luc.* 37-38) ; l'hypothèse conciliatrice, proposée par INWOOD (1987 : 70-91) et à laquelle se range LS (p. 345) est que les animaux sont dotés d'une forme primitive d'assentiment qui consiste seulement à céder aux représentations. v. aussi SORABJI (2018 : 40-41).

La question du rapport entre assentiment et représentation, ainsi que la position sénéquienne, est résumée clairement au début du second livre du *De Ira* :

Iram quin species oblata iniuriae moueat non est dubium ; sed utrum speciem ipsam statim sequatur et non accedente animo excurrat, an illo adsentiente moueatur quaerimus. Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante ; nam speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et uindicari debere, non est eius impetus qui sine uoluntate nostra concitatur. Ille simplex est, hic compositus et plura continens : intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur : haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est. (Ira 2, 1, 3-5)

« Il ne fait nul doute que l'apparition de la représentation d'une injustice ne meue la colère, mais la question que nous posons est la suivante : la colère suit-elle immédiatement la représentation elle-même et s'emporte sans accord de l'esprit, ou est-elle mise en branle avec l'accord de celui-ci ? Il nous semble que la représentation n'ose rien à elle seule, mais seulement avec l'approbation de l'esprit : car saisir la représentation d'une injustice subie et en désirer la vengeance et associer les deux – que l'on ne doit pas être offensé et que l'on doit être vengé – ce n'est pas le type d'impulsion qui peut être enclenchée sans notre volonté. La première est simple, la seconde composée et multiple : on a compris quelque chose, on s'est indigné, on a condamné, on s'est vengé : cet ensemble ne peut se produire si l'esprit n'a pas assenti à ce qui l'a touché. »

La position sénéquienne est claire : il n'existe pas d'émotion dont l'origine ne se trouve dans une représentation ; mais pour que cette représentation donne lieu à une émotion (dans ce cas la colère), il faut que l'esprit donne son assentiment à cette représentation. Nous apprenons de plus que la représentation à laquelle l'esprit accorde son assentiment pour donner lieu à une impulsion passionnelle n'appartient pas à n'importe quel type de représentation. Il doit s'agir d'une représentation composée, en ce qu'elle est faite d'un élément descriptif et d'un autre interprétatif/ normatif. Ainsi percevoir qu'un collègue ne descend pas de son cheval en me croisant dans les rues de Rome ne suffit pas à provoquer ma colère ; il faut que cette perception sensorielle soit interprétée comme un manque de respect, et qu'à cette représentation d'un manque de respect s'ajoute une seconde représentation du type « un manque de respect doit être vengé ». Cette seconde

représentation sera formulable sous la forme d'une proposition en *oportet*, dont nous avons vu qu'elle était qualifiée d'impulsive par certaines sources. L'interprétation d'une situation comme un manque de respect, et le lien établi avec la nécessité ou le désir d'une vengeance, correspond assez bien à ce qu'Épictète (via Aulu-Gelle) décrit par les termes (προσ)επιδοξάζειν : ajouter une opinion, raisonner sur la base d'une représentation. C'est l'assentiment à cet ensemble composé de représentation qui produit (ou est) l'*impetus*, l'impulsion passionnelle.

Sénèque ajoute plus bas qu'il existe certaines réactions qui « embrayent » immédiatement sur la représentation, sans que celle-ci ait été confirmée par l'assentiment : les poils se dressent sur les bras à l'annonce d'une triste nouvelle, par exemple (*Ira* 2, 2, 1). Ces réactions ne se font certes pas sans activité mentale : une nouvelle doit être interprétée comme triste pour que cette réaction soit produite. Mais elles se produisent sans assentiment de l'esprit, et c'est la raison pour laquelle elles ne doivent pas recevoir le nom de passion (*adfectus*) mais seulement *principia proludentia adfectibus*, des préludes aux passions, ou selon le terme consacré dans la recherche moderne, des « pré-passions »⁴⁴⁸.

De plus, Sénèque clarifie, par le truchement de son interlocuteur imaginaire, le rôle de ce type de raisonnement dans la vie philosophique :

“Quorsus – inquis – haec quaestio pertinet?” Vt sciamus quid sit ira ; nam si inuitis nobis nascitur, numquam rationi succumbet. Omnes enim motus qui non uoluntate nostra fiunt inuicti et ineuitabiles sunt [...] Ira praeceptis fugatur ; est enim uoluntarium animi uitium [...] (Ira 2, 2, 1)

« “Mais à quoi bon, dis-tu, cette question ?” Afin que nous sachions ce qu'est la colère ; car si elle naît à notre insu, elle ne succombera pas à la raison. En effet, tous les mouvements qui n'apparaissent pas sous l'effet de notre volonté sont invincibles et inévitables [...]. La colère est mise en fuite par les préceptes ; en effet, elle est un vice volontaire de l'âme. »

C'est parce que la colère est « volontaire » (au sens où elle suppose un événement mental qu'il est en notre pouvoir de refuser, l'assentiment) que la position stoïcienne d'extirpation des passions (par opposition à la position métriopathique aristotélicienne,

448 Cet aspect du raisonnement, et la place de ces prépassions dans l'histoire du stoïcisme, lié à la question des sources, ou de l'originalité de Sénèque sur ce point, a été abondamment discuté : ABEL (1983), FILLION-LAHILLE (1984), GRAVER (1999 et 2007 : 85-108), SORABJI (1998 et 2002), D'JERANIAN (2014).

qui a été réfutée dans le premier livre du traité) est justifiée. Le raisonnement sur le rôle de l'assentiment fournit la base psychologique permettant de fonder l'ascèse stoïcienne, comme le clarifie un passage des *Lettres*⁴⁴⁹ :

Quid erit haec uirtus? iudicium uerum et inmotum ; ab hoc enim impetus uenient mentis, ab hoc omnis species quae impetum mouet redigetur ad liquidum. (Ep. 71, 32)

« Quelle est cette vertu ? Un jugement vrai et stable ; c'est de lui en effet que viennent les impulsions mentales, par lui que toutes les représentations qui meuvent l'impulsion sont ramenées à la clarté. »

Dans ce passage aussi, la *species* a pour rôle de mettre en branle l'impulsion (*quae impetum mouet*) ; elle est cependant aussi soumise à une opération de clarification qui doit assurer qu'elle est correcte. On voit donc que, si le mot *species* est susceptible de décrire chez Sénèque n'importe quel type de représentation, le plus souvent il désigne une représentation impulsive, représentation qui une fois confirmée par l'assentiment entraîne une passion ou une action. De plus, parce que ce type de représentation doit être soumis au contrôle de l'hégémonique, Sénèque se concentre également sur les représentations impulsives susceptibles d'être acceptées *à tort* par l'hégémonique et de pousser le progressant au vice. C'est ce que nous allons montrer en examinant les passages les plus pertinents sur le plan du contrôle des représentations. Notre point d'entrée pour parler de ce type de représentations est la question de la représentation « vide » ou de l'hallucination, dont nous avons vu la complexité dans les sources grecques. En effet, certains emplois sénéquiens nous permettent de légitimement poser la question de savoir si cette distinction a laissé des traces dans sa manière de désigner ou de qualifier la représentation.

449 La même séquence se trouve en *Ep.* 113, 18 = *SVF* 3, 169 = Hülser 364 : *Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmat hunc impetum.* « Aucun animal rationnel n'agit s'il n'a d'abord été stimulé par la représentation de quelque chose, s'il n'a eu ensuite une impulsion, et si l'assentiment n'a ensuite confirmé cette impulsion. » (Trad. Gourinat 2017 : 104-105) L'ordre de l'impulsion et de l'assentiment semble dans ce passage renversé par rapport à ce que l'on trouve dans les autres passages de Sénèque et chez Chrysippe (*SVF* 3, 117 = *LS* 53S = Plutarque, *Contr. Stoic.* 47, 1057 A). Le fonctionnement psychologique général n'est cependant pas fondamentalement différent, soit que l'on considère qu'*impetus* désigne ici plutôt la pré-passion, soit que le rôle de l'assentiment soit de confirmer l'impulsion déjà amorcée (sous la forme d'une pré-passion) par la représentation impulsive (GOURINAT 2017 : 104-107). Le passage met en tout cas l'accent sur le pouvoir moteur de la représentation, qui s'enclenche avant l'assentiment, même si celui-ci reste indispensable et peut toujours bloquer l'impulsion suggérée par la représentation impulsive.

3.5 *Vana species et species rerum*

Fréquemment, le terme *species* est accompagné d'un génitif objectif ou d'un adjectif ; l'association la plus commune sur le corpus est avec *res*, au singulier et encore plus souvent au pluriel. C'est le cas que l'on a rencontré à propos des représentations animales en *Ira* 1, 3, 6-8 (*uisus speciesque rerum*) et dans la séquence menant à l'action en *Ep.* 113, 18 (*specie alicuius rei*), ainsi qu'en *Helu.* 6, 1 (*prima rerum species*), *Ben.* 4, 34, 1 (*fallaces enim sunt rerum species*) ; dans l'analyse détaillée du *De Ira* on trouve également *oblatas rerum species* (2, 3, 1).

L'emploi du génitif, en particulier avec le mot *res*, souvent employé en latin pour désigner un objet par opposition aux mots qui le désignent, ou une réalité par opposition à l'apparence qu'elle donne, rappelle que si la représentation est déterminée (au moins en partie) par l'objet qui est sa cause, elle ne peut être réduite à ce dernier : entre l'objet et sa représentation peuvent se glisser diverses déformations dont nous avons déjà parlé, et dont l'hégémonique peut être responsable. Sénèque en est évidemment conscient, puisqu'il nous précise que les représentations des choses sont trompeuses, reprenant en cela l'expression de Chrysippe que nous détaillerons plus bas – les choses elles-mêmes, en revanche, ne le sont pas⁴⁵⁰.

Nous rappelant l'arrière-plan stoïcien vu dans la section 1, nous notons avec intérêt que Sénèque associe également à *species* l'adjectif *uanus* : l'âme vertueuse traverse les injures *ut uanas species somniorum uisusque nocturnos nihil habentis solidi atque ueri* (« comme les représentations creuses des songes ou les visions nocturnes qui n'ont rien de solide ou de vrai »). L'adjectif *uanus*, ici, ne doit pas être compris seulement comme une qualification morale (« frivoles », « inconsistantes », « vaines », *etc.*) mais comme une précision d'ordre épistémologique, traduisant l'adjectif grec (δια)κενός dans des expressions du type διακεναὶ φαντασίαι que l'on a lues chez Sextus et Antipater de Tarse. Il s'agit alors de désigner une représentation qui n'a pas de cause externe mais qui trouve sa cause dans l'agitation à vide de l'hégémonique, ce qui est le cas des rêves et des hallucinations. Une expression semblable, désignant des représentations qui ont leur origine dans une activité mentale sans appui dans la réalité extérieure, est *uana imago*. Un passage du *De Providentia* est sur ce point très clair :

450 De manière assez naturelle, le génitif objectif peut désigner la représentation d'un objet plutôt que d'un autre (*species iniuriae*, *Ira* 2, 3, 5).

Cum omnia quae excesserunt modum noceant, periculosissima felicitatis intemperantia est : mouet cerebrum, in uanas mentem imagines euocat, multum inter falsum ac uerum mediae caliginis fundit. (Prou. 4, 10)

« Puisque tout ce qui excède la mesure nuit, plus dangereux de tous est l'excès de bonheur : il remue le cerveau, et pousse à l'esprit à former de vides images, et répand un grand brouillard entre le vrai et le faux. »

L'emploi du mot *cerebrum*, suggérant un contexte médical et insistant au moins sur la matérialité de l'organe en question⁴⁵¹, montre bien que les *uanas imagines* en question sont de l'ordre de l'hallucination et ne trouvent pas leur origine dans un objet extérieur, à la manière des *φαντάσματα* de Chrysippe. Dans un autre passage, Sénèque soutient ardemment que la figure du sage, sur laquelle nous devons régler nos vies imparfaites, n'appartient pas, elle, à cette catégorie d'objets fantasmatiques, mais existe bel et bien :

Non est quod dicas, ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inueniri. Non fingimus istud humani ingenii uanum decus nec ingentem imaginem falsae rei concipimus, sed qualem conformamus exhibuimus, exhibebimus, raro forsitan magnisque aetatium interuallis unum [...] (Const. 7, 1)

« Nulle raison que tu dises, comme tu en as l'habitude, que ce sage dont nous parlons ne se trouve jamais. Nous n'imaginons pas cet ornement creux de l'esprit humain ni ne concevons l'image glorieuse d'une chose fausse, mais nous l'avons montré et le montrerons tel que nous le modelons, rare peut-être et une seule fois par larges intervalles de temps [...] »

Le vocabulaire est moins précis, puisque c'est ici le *decus* qui est « vide, creux » et qu'il est fait mention d'un « objet faux » au sens d'inventé, fantasmé, imaginaire. On reste, cependant, dans la même orbite lexicale, et l'on peut soutenir que Sénèque disposait d'un vocabulaire assez précis pour distinguer, comme Chrysippe et ses successeurs stoïciens, objets fantasmés et réalités déformées ; le terme *uanus* (par opposition à *rei, rerum*) permet de préciser l'absence d'objet extérieur de certaines représentations, et le substantif *imago* remplace assez souvent *species* pour désigner les représentations mentales produites par l'esprit. C'est ainsi le cas dans le passage d'*Ep.* 58 où est détaillé le statut ontologique des produits de l'imagination :

451 v. *Ep.* 36, 1 et 95, 17.

“In rerum – inquiunt [Stoici quidam] – natura quaedam sunt, quaedam non sunt, et haec autem quae non sunt rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quidquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamuis non habeat substantiam.” (Ep. 58, 15)

« Dans l’univers, disent-ils [certains Stoïciens], certaines choses existent, d’autres n’existent pas, et les choses qui n’existent pas font aussi partie de l’univers, celles qui viennent à l’esprit, comme les centaures, les géants, et toute autre chose qui, conçue par une réflexion fictive, commence à former quelque image, quoique elle n’ait pas de substance ».

L’exemple des centaures, que l’on retrouve dans certaines sources grecques, et l’opposition entre image et substance nous montre bien que nous sommes ici dans le domaine de l’imagination, des φαντάσματα de Chrysippe, terme que Sénèque traduit donc par *imago* plutôt que *species*. On retrouve ainsi, dans l’œuvre de Sénèque, une hésitation terminologique de même nature que celle que l’on a pensé pouvoir identifier dans l’œuvre de Chrysippe, ou des stoïciens en général : les contenus mentaux purement imaginaires sont parfois désignés par le même terme que les autres contenus mentaux (φαντασία/ *species*) avec une précision adjectivale indiquant qu’il s’agit d’un type de représentation « vide, sans objet » ; parfois ils sont désignés par un terme propre (φάντασμα/ *imago*).

Enfin, concernant cette distinction, un dernier passage sénèqueien doit nous occuper :

Non industria inquietos sed insanos falsae rerum imagines agitant ; nam ne illi quidem sine aliqua spe mouentur : proritat illos alicuius rei species, cuius uanitatem capta mens non coarguit. (Tranq. 12, 5)

« Ce ne sont pas des hommes qui s’agitent pour se livrer à une activité réelle, mais des fous mus par quelque visions chimériques ; car les fous, eux aussi, sont toujours animés par quelque espoir ; ils s’excitent sous l’effet d’un fantôme dont leur esprit possédé ne saisit pas la vanité. » (Trad. Dross 2014)

Sénèque semble décrire ici un type de représentation à la fois vraie et fausse, peut-être ce que nous décrivions plus haut dans les termes de Gourinat : « une représentation à moitié vraie que l’hégémonique rend à moitié fausse ». Les représentations ici décrites semblent avoir leur origine dans des objets réels (*rerum imagines, alicuius rei species*) ;

simultanément, pourtant, ces représentations sont aussi vides, creuses (*uanitatem*) et le vocabulaire de l'ensemble du passage est celui de la folie (*capta mens, insanos*)⁴⁵². Sénèque met à profit les catégories épistémologiques stoïciennes pour décrire, dans une veine satirique, le fonctionnement aliéné des insensés : si leurs préoccupations ont une base dans la réalité (les interactions sociales entre nobles romains, les richesses), elles sont en revanche déformées par leur imagination, leurs espoirs et leurs craintes au point qu'elles en deviennent effectivement des fantasmes, d'une manière qui peut rappeler Oreste, troublé par sa culpabilité au point de voir sa sœur sous les traits d'une Érynie.

Il est également pertinent de rappeler ici les usages rhétoriques des termes *species*, *imago* et en particulier la présentation, par Quintilien, des φαντασίαι rhétoriques comme obtenue par l'usage raisonné de la rêverie et de l'imagination : comme on l'a noté plus haut, l'insistance sur l'activité de l'esprit est la même dans les deux types de textes, même si la valence n'est pas la même. Chez Sénèque, l'imagination, surtout dérégulée, reste, dans la tradition stoïcienne, un vice.

3.6 Le contrôle des représentations

L'hégémonique a pour tâche d'examiner les représentations de manière à distinguer les vraies des fausses et à n'accorder son assentiment qu'aux premières. La représentation spécieuse forme évidemment la principale cible de cette discipline de l'assentiment – puisque par définition elle pousse à l'assentiment. Inversement, ni les représentations vraies et convaincantes ni les représentations fausses et non convaincantes ne posent de défi particulier au progressant. Les contextes où la nécessité d'un examen attentif des représentations est mentionnée abondent dans l'œuvre, et le terme *species* y figure fréquemment, sans que son sens exact soit toujours facile à interpréter : premier aspect, représentation, ou plus spécifiquement représentation trompeuse ?

Species peut être précisé par un adjectif (*fallax* par exemple), auquel cas le terme désigne clairement la représentation en général, l'adjectif indiquant l'espèce dont il est question ; c'est le cas en *Ben.* 4, 34, 1 (*fallaces sunt enim rerum species*). Cependant, de par ses connotations que nous avons déjà mentionnées, *species* était apte à désigner la représentation spécieuse, sans l'aide d'un adjectif qualificatif ; et l'on trouve en effet de

452 Notons également la différence entre *falsae rerum imagines* ici, où ce sont les représentations qui sont faussées, et *falsae rei imaginem* de *Const.* 7, 1, où c'est la chose elle-même qui est fausse, au sens d'inexistante.

nombreux passages où le terme, sans être précisé d'un adjectif, désigne une représentation « convaincante mais fausse ». Ainsi, accompagné d'un génitif objectif (*ueri*), en *Ep.* 89, 11, dans une définition de la partie logique de la philosophie, Sénèque parle de *falsa sub specie ueri latentia* ; dans le cadre d'un conseil concret pour se prémunir de la colère : *quaenam enim falsa ueri speciem ferunt* (*Ira* 2, 22, 2). Dans un passage sur la classification des éclairs est mentionnée une catégorie de foudres *fallacia, quae per speciem alicuius boni nocent* (*QNat.* 2, 49). C'est dans ces emplois que l'on peut identifier, me semble-t-il, l'inflexion donnée par Sénèque au terme, et donc la forme que prend son interprétation *par* la traduction, et valider l'hypothèse d'Armisen-Marchetti selon laquelle le terme, parce qu'il « possédait déjà lexicalement le sens d'“apparence trompeuse”, est apte à suggérer le caractère parfois fallacieux de la φαντασία. » (2010 : 82). Ce point peut être confirmé et approfondi en examinant les passages où *species* désigne la représentation spécieuse en ce qu'elle est à l'origine de la perversion humaine.

3.7 La représentation spécieuse comme source du vice (διαστροφή)

Selon les stoïciens, les humains sont « programmés » par la providence pour réaliser la vertu ; simultanément, l'immense majorité de l'humanité échoue à rejoindre l'état de sagesse qui forme sa seule condition naturelle. Une telle situation requérait explication, et Chrysippe, pour rester cohérent avec sa première proposition, ne pouvait pas faire appel à une cause interne, telle que la partie désirante de l'âme des platoniciens, pour expliquer le phénomène si courant de la διαστροφή (littéralement, « déviation » des humains par rapport à la sagesse⁴⁵³). Chrysippe, comme nous l'avons mentionné plus haut, avait proposé deux raisons à cela : d'une part la corruption due à la fréquentation des humains déjà corrompus, de l'autre la « persuasion des représentations » ; par exemple, certains objets, parce qu'ils sont agréables, se présentent comme des biens, alors qu'il relèvent seulement des « indifférents ».

Sénèque était familier de cette position chrysipéenne, et il consacre à cette fonction des représentations spécieuses plusieurs passages. Commençons par *Ep.* 87, dans laquelle notre philosophe, après avoir longuement argumenté que les richesses ne sont pas un bien, seulement indifférentes, s'efforce de résoudre l'objection suivante : les ri-

453 Sur ce concept, GRILLI (1963), pour une approche de la question à partir des principes physiques du stoïcisme, KERFERD (1978).

chesses, comme les stoïciens le disent eux-mêmes, encouragent au vice, à l'avarice : ne doit-on pas alors dire que loin d'être des biens, elles ne sont pas non plus des indifférents, mais des maux ? À cela, une réponse stoïcienne consistait à dire que les richesses ne nous poussaient pas à l'avarice : notre propre mentalité le faisait. Sénèque préfère, cependant, une meilleure réponse, celle du stoïcien Posidonius :

Posidonius, ut ego existimo, melius, qui ait diuitias esse causam malorum, non quia ipsae faciunt aliquid, sed quia facturos irritant. Alia est enim causa efficiens, quae protinus necessest noceat, alia praecedens. Hanc praecedentem causam diuitiae habent : inflant animos, superbiam pariunt, inuidiam contrahunt, et usque eo mentem alienant ut fama pecuniae nos etiam nocitura delectet. Bona autem omnia carere culpa dece ; pura sunt, non corrumpunt animos, non sollicitant ; extollunt quidem et dilatant, sed sine tumore. Quae bona sunt fiduciam faciunt, diuitiae audaciam ; quae bona sunt magnitudinem animi dant, diuitiae insolentiam. Nihil autem aliud est insolentia quam species magnitudinis falsa. "Isto modo – inquit – etiam malum sunt diuitiae, non tantum bonum non sunt." Essent malum si ipsae nocerent, si, ut dixi, haberent efficientem causam : nunc praecedentem habent et quidem non irritantem tantum animos sed adtrahentem ; speciem enim boni offundunt ueri similem ac plerisque credibilem. (Posidonius, frg. 170 E.-K ap. Ep. 87, 30-33).

« Posidonius, selon moi, offre une meilleure réponse, lorsqu'il dit que les richesses sont la cause de maux, non parce qu'elles font quoi que ce soit elles-mêmes, mais parce qu'elle incitent ceux qui vont agir. Existe en effet une différence entre cause efficiente, qui par sa nature nuit directement, et cause antécédente. Les richesses ont cette causalité antécédente : elles gonflent les esprits, procurent de l'orgueil, attisent le ressentiment, et aliènent l'esprit au point que la réputation d'être riche, même quand elle va nous ruiner, nous réjouit. Les biens en revanche ne doivent avoir aucune faute : ils sont purs, ne corrompent pas les esprits, ne les agitent pas ; ils les élèvent certes et les déploient, mais sans arrogance. Les biens apportent confiance en soi, les richesses témérité ; les biens donnent grandeur d'âme, les richesses gloriole ; or la gloriole n'est rien d'autre qu'une fausse apparence de grandeur. "C'est pourquoi, objecte-t-on, les richesses, en plus de ne pas être un bien, sont effectivement un mal." Elles seraient un mal, si elles nuisaient d'elles-mêmes, si, comme je l'ai dit, elles avaient une causalité efficiente : en vérité, elles n'ont que l'antécédente, qui certes ne se contente pas d'inciter les esprit mais les traîne à

elle ; elles répandent en effet une impression du bien semblable à la vérité et à laquelle beaucoup croient. »

La réponse de Posidonius s'inspire clairement des réflexions stoïciennes sur la nature du destin, qui avaient conduit Chrysippe à distinguer plusieurs types de causes ; la question est également liée à celle de la *διαστροφή*, puisque il s'agit de déterminer sa cause.

Kidd (1985) a consacré d'intéressantes lignes à la place de Posidonius dans ce passage. Le fait que Sénèque attribue à Posidonius une réponse à l'objection en s'appuyant sur une réflexion en termes de causes confirme aux yeux de Kidd que la citation de Sénèque est fiable ; nous savons en effet par d'autres sources que Posidonius était connu pour sa méthodologie « aitiologique », en d'autres termes pour son acharnement dans la recherche des causes⁴⁵⁴. Plus intéressant encore, c'est cette recherche des causes qui avait poussé Posidonius à critiquer l'explication de la *διαστροφή* de Chrysippe. Si l'on se fie au résumé de Galien (= frg. 169 E.-K = *SVF* 3, 229a, ap. *PHP* 5, 5, 9-15), Posidonius avait demandé comment il était possible que les enfants soient corrompus par les représentations persuasives, notamment celles qui poussent à croire que le plaisir est un bien, s'ils n'ont pas préalablement une affinité pour le plaisir. Quelle est la cause de la persuasion des représentations, si elle ne fait pas écho à une appétence naturelle de l'âme humaine pour le plaisir ? Selon Galien, Chrysippe avait été incapable de répondre à cette question, et une telle aporie avait poussé Posidonius à se rendre à l'évidence platonicienne qu'il existait une partie désirante de l'âme. Il s'agissait alors pour Posidonius d'expliquer ce que Chrysippe n'avait (selon lui) pas été capable d'expliquer : s'il n'existe pas de cause interne à la perversion humaine, alors comment se fait-il que tous les humains développent *les mêmes* idées fausses quant au plaisir ou aux richesses ?⁴⁵⁵

Galien aurait pu nous convaincre de l'indigence de l'explication stoïcienne sur ce point ; malheureusement pour lui, un fragment stoïcien conservé par Calcidius (*ad Tim.* 165 = *SVF* 3, 229) répond précisément à sa question⁴⁵⁶, sans faire appel à une affi-

454 KIDD (1985 : 12) : « [Posidonius] applied a methodology of cause to ethical problems, and particularly to the central problem for him of *pathè* (F34 Kidd) and to the problem of evil (F169 ; F35 Kidd). » Selon Kidd, les termes employés pour désigner les causes ne sont pas distinctement posidoniens, puisque ils avaient été développés par Chrysippe ; en revanche, leur application à ce problème est posidonienne, car les anciens stoïciens avaient plutôt tendance à parler de l'effet des richesses en terme de valeur que de causes.

455 Sur les questions posées par Posidonius et la nature de ses réponses sur la question des émotions, on consultera COOPER (1998), GILL (1998), SORABJI (1998), LORENZ (2011) et surtout TIELEMAN (2003).

456 Le frg. de Calcidius mentionne seulement des *Stoici* et nous ne pouvons donc savoir si ceux-ci sont 1/ des stoïciens qui se sont efforcés de répondre à la question de Posidonius ; 2/ Posidonius lui-même répondant à sa question dans une veine stoïcienne, *pace* Galien ; 3/ Chrysippe, dont l'explication

nité naturelle pour le plaisir. Selon Calcidius, la confusion entre le bien et le plaisir trouve son origine dans les premiers instants de la vie, qui suivent la naissance. Le passage de la chaleur utérine au froid extérieur est en effet cause de douleur pour l'enfant, et on l'entoure de langes chauds pour le protéger. Cette chaleur artificielle est à la fois bonne pour l'enfant, en ce qu'elle le protège, et agréable : c'est pourquoi, dès ces premiers moments, l'enfant conclue que ce qui est agréable est aussi bon : *opinio quaedam naturalis oritur*. Parce que l'enfant n'a pas encore accès à la raison, il n'a pas développé de concept de Bien ; le seul bien qu'il connaisse, semblable en cela aux animaux non-humains, est sa propre conservation. On voit que la force de conviction des représentations, selon Chrysippe, n'a rien à voir avec une affinité naturelle pour le plaisir : les représentations se présentent avec des qualités qu'il est difficile, à cause de notre passé d'animal non-rationnel, de ne pas associer à un jugement de valeur.

Or la *Lettre* 82 de Sénèque présente une explication de la peur de la mort qui, jusqu'au niveau du lexique, recoupe le compte-rendu de Calcidius :

Est et horum, Lucili, quae appellamus media grande discrimen. Non enim sic mors indifferens est quomodo utrum capillos pares <an in pares> habeas : mors inter illa est quae mala quidem non sunt, tamen habent mali speciem : sui amor est et permnendi conseruandique se insita uoluntas atque aspernatio dissolutionis, quia uidentur multa nobis bona eripere et nos ex hac cui adsueuimus rerum copia educere. Illa quoque res morti nos alienat, quod haec iam nouimus, illa ad quae transituri sumus nescimus qualia sint, et horremus ignota. Naturalis praeterea tenebrarum metus est, in quas adductura mors creditur. Itaque etiam si indifferens mors est, non tamen ea est quae facile neglegi possit : magna exercitatione durandus est animus ut conspectum eius accessumque patiatur. (Ep. 82, 15-16⁴⁵⁷)

aurait été passée sous silence par Galien. TIELEMAN (2003 : 133), notant la forte proximité entre les citations de Chrysippe chez Galien et l'explication de Calcidius, penche pour la dernière solution. Pour un résumé du texte de Calcidius, v. TIELEMAN (2003 : 133-136). Si l'on accepte l'interprétation de la psychologie posidonienne proposée par COOPER (1998) et GILL (1998), Posidonius aurait proposé une interprétation alternative de ce phénomène, reposant sur l'existence d'une « traction affective », et il ne peut donc être l'auteur de l'explication résumée par Calcidius.

457 À l'instar de la traduction de GRAVER & LONG (« no lacuna », *ad. loc.*), je diverge du texte de REYNOLDS, qui imprime une lacune après *dissolutionis*. Cette lacune a été identifiée en premier par HAUPT (1876 : 281). Celui-ci se fonde sur l'argument qu'il existe deux raisons pour lesquels la mort est crainte : la dissolution et la perte des biens. Entre les deux membres de la phrase devait donc se trouver une ligne par laquelle Sénèque finissait son premier argument et ouvrait le second. HENSE (1925 : 123-124) propose, pour montrer à quoi la phrase devait originellement ressembler : *<quae mortem reformidant. Adice quod mors iudicatur malum>*. Ces deux savants ont raison de noter que l'argument expliquant la peur de la mort est double ; ainsi Cicéron, dans un texte abordant la même argumentation stoïcienne, oppose par une asyndète et *uita expetitur* et *mors fugitur* (Cicéron, *Leg.* 1, 31 = *SVF* 3, 230). Cependant, le fait que la logique distingue deux arguments n'implique pas que la syntaxe doive les exprimer sous la forme de deux phrases ou de deux propositions de même niveau ;

« Il y aussi, Lucilius, parmi ces choses que nous appelons moyennes, une grande distance. Car la mort n'est pas un indifférent au même titre qu'avoir les cheveux pairs ou impairs : la mort fait partie de ces choses qui ne sont pas des maux mais ont l'apparence du mal : il existe bien un amour de soi, une volonté ancrée de se préserver et conserver, et un rejet de la dissolution, parce qu'elle semble nous arracher de nombreux biens et nous extraire de cette foule d'objets à laquelle nous sommes accoutumés. Autre chose qui nous aliène de la mort : nous connaissons l'en-deçà, mais l'au-delà dans lequel nous allons passer nous en ignorons la nature, et nous avons l'inconnu en horreur. Existe de plus une peur naturelle des ténèbres, vers lesquelles nous pensons que la mort nous amène. C'est pourquoi bien que la mort soit effectivement un indifférent, elle n'est pas facile à ignorer : c'est par un entraînement assidu que l'âme doit être endurcie face à sa vue et son approche. »

Ce texte de Sénèque explique les causes de la *διαστροφή* à partir de l'exemple précis d'un de ses aspects, la peur de la mort. L'argumentation suit le raisonnement chrysipéen : la cause de la *διαστροφή* est double, d'une part l'influence nocive de l'entourage déjà corrompu (*Ep.* 82, 17, les lignes qui suivent) et la persuasion des représentations fausses. Sénèque, probablement au courant du débat sur la cause de cette seconde explication que nous avons reconstitué plus haut, développe les raisons qui poussent la majorité à craindre la mort⁴⁵⁸. Parmi les arguments évoqués, Sénèque note que la peur de la mort est due à l'amour naturel que nous avons de notre survie. C'est parce que les ténèbres sont associées à la mort que nous en avons peur, de la même manière que chez Calcidius l'association du plaisir aux bienfaits des soins post-partum conduisait l'enfant à associer le plaisir à un bien ; Calcidius comme Sénèque parlent alors d'une opinion naturelle (*opinio naturalis* ; *metus naturalis*). « Naturel », dans de telles expressions, ne doit pas être compris au sens où la sagesse est l'aboutissement naturel de la vie hu-

HAMACHER (2006 : 277-278) note que la subordination au moyen de *quia* met en valeur l'étroite dépendance entre les deux arguments. Il est vrai toutefois que *quia* n'est peut-être pas la subordination la plus logiquement satisfaisante : dans la théorie stoïcienne, l'animal a un mouvement de recul face à la mort à cause du mouvement inné de l'*οικειωσις* inhérent à sa nature d'être animé ; les biens qui l'entourent ne sont pas la cause de son désir de persévérer dans son être. Hamacher répond à cette objection en expliquant que Sénèque décrit précisément une perversion de l'*οικειωσις*, où les prétendus biens comme la richesse deviennent plus importants que l'appropriation à soi-même. Je propose, pour simplifier la logique du texte sans recourir à une marque de lacune, d'émender le *quia* en *quae*, avec *dissolutio* pour antécédent. J'ajouterai que la subordination, quelle qu'elle soit, évite, par opposition à une expression comme celle d'Hense, d'alourdir la succession des arguments déjà suivie plus bas par *praeterea* et *quoque*.

458 En plus de Calcidius et Sénèque, un texte de Cicéron (*Leg.* 1, 31) développe cette même explication ; on se contentera de noter l'emploi d'une expression semblable à celles de Calcidius et Sénèque : *uoluptate [...] habet quiddam simile naturali bono*. Pour un commentaire plus détaillé, GILDENHARD (2007 : 167-187).

maine, mais au sens où ces jugements et émotions sont ancrés dans le mouvement animal de l'οικείωσις, qui est naturel et ordonné par la providence divine pour assurer la survie de tous les êtres animés. Comme on l'a dit, la peur de la mort, l'appétence pour le plaisir et tous les autres jugements donnant lieu à des vices sont des erreurs, mais des erreurs qui trouvent leur origine dans le comportement naturel que les humains partagent avec les animaux irrationnels. Les représentations fausses et persuasives séduisent les humains non parce qu'ils ont une affinité innée pour le plaisir, mais parce qu'ils ont une appropriation naturelle à leur propre corps et à leur survie, et qu'ils ont été poussés par leur histoire pré-rationnelle à associer cette conservation au plaisir.

Pour revenir aux questions de traduction, la phrase la plus pertinente d'*Ep.* 82 est *mors inter illa est quae mala quidem non sunt, tamen habent mali speciem*. Maintenant que l'on a vu que l'argumentation sénéquienne reproduisait bien l'explication des causes, on comprend que cette expression explique en latin le διά τε τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν chrysippéen (cité par Galien). *Species*, sans précision adjectivale ou autre, désigne alors bien les φαντασίαι πιθαναί, et non la représentation en général.

Ce point est confirmé par le fragment posidonien cité plus haut, qui décrit avec plus de détails le fonctionnement de ces représentations spécieuses. La *species boni* est qualifiée par trois termes dont les équivalents grecs peuvent tous être identifiés :

- *adtrahens (animos)* : les équivalents grecs de ce terme sont utilisés précisément pour décrire l'action sur l'âme des représentations persuasives : ainsi Sextus utilise le terme κατασπῶσα en *AM* 7, 257 (= *LS* 40K = Hülser 333) : la représentation cataleptique, parce qu'elle est évidente, a le pouvoir de nous tirer par les cheveux vers l'assentiment (αὕτη γὰρ ἐναργῆς οὔσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν, v. aussi (dans la bouche de Carnéade) 7, 172). Un autre équivalent possible, ἔλκυσθαι, se trouve à propos de la représentation persuasive dans *PHerc* 1020 col. 112 l. 16-30⁴⁵⁹ ;
- *ueri similis* : il s'agit de la traduction cicéronienne de πιθανός;
- *credibile* : le terme est un synonyme du premier, de même que chez Cicéron *probabile* était synonyme de *ueri similis* ; or le choix de l'adjectif lié à *credere* est particulièrement habile de la part de Sénèque, puisque ce verbe est l'une des traductions du grec κατατίθεσθαι, dési-

459 STOJANOVIĆ (2020 : 336-338).

gnant l'action d'assentir⁴⁶⁰. L'adjectif met donc en rapport représentation persuasive et assentiment pour nous rappeler que l'effet de celle-là est justement d'entraîner vers celui-ci. On notera comme parallèle *Helu.* 6, 1, où il s'agit de décrire le même processus, le cas particulier étant cette fois celui de l'exil : [*plures*] *quos prima rerum species, utcumque credita est, aufert.*

Je terminerai par un dernier texte présentant la même idée dans des termes proches :

Duo sunt propter quae delinquimus : aut inest animo pravus opinionibus malitia contracta aut, etiam si non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est et cito specie quo non oportet trahente corrumpitur. (Ariston de Chios, *SVF* 1, 359 ap. *Ep.* 94, 13)

« Il existe deux raisons pour lesquelles nous fautons : soit le vice se trouve dans notre esprit, contracté par contact avec de fausses opinions, soit, même si l'esprit n'est pas déjà capturé par les erreurs, il incline vers le faux et est corrompu trop vite par une représentation qui le traîne là où il ne faut pas. »

Ce texte s'accorde avec les autres pour identifier les deux mêmes causes de la διαστροφή (rendue par le très élégant *delinquere*) : on retrouve là aussi le terme *species* désignant, sans autre précision, la représentation persuasive et fautive, et le verbe désignant la manière dont elle agit sur l'âme, *trahere*.

4 CONCLUSION

Species a chez Sénèque la tâche de traduire un de ces « maîtres-mots » qui sont des « condensés de textualité longue » (Ricoeur 2004 : 12-13). Sous le terme φαντασία se trouvent en effet un concept central du stoïcisme, dont nous avons vu qu'il recouvrait de multiples subdivisions, et aussi une démarcation, dont les sources nous ont conservé des traces incertaines et changeantes, avec le φάντασμα (1. 1), mais aussi le résultat d'une

460 v. *Ira* 2, 22, 2 ; *Ep.* 82, 17 ; 117, 13 ; 78, 13 et *Ben.* 4, 34, 1 ; ARMISEN-MARCHETTI (2010 : 82).

évolution historique au long cours, qui a conduit la rhétorique et l'esthétique à s'emparer du mot pour lui insuffler leur propre préoccupation autour de l'illusion et de l'imagination (1. 2). Le choix de *species* est une originalité sénèque, bien qu'il ne soit pas sans précédent (2). Il témoigne du souci, par l'emploi du calque sémantique et la reprise de la métaphore visuelle, de rendre avec précision la variété des représentations reconnues par les stoïciens (3. 1 et 2). Pour autant, la précision du terme, sa fréquence dans les œuvres en prose, et la fidélité traductive qu'il permet dans les passages où Sénèque semble le plus dépendant d'une source stoïcienne grecque, ne doit pas nous faire oublier qu'il recouvre aussi un singulier décalage. En effet, si la calque sémantique introduit dans la langue de nouveaux contenus, ces contenus ne peuvent pas être altérés par le voisinage des significations antérieures et encore actives du mot choisi pour le calque. Dans le cas de *species*, ces significations relèvent de l'illusion et de l'apparence. Or l'écriture de Sénèque, plutôt que de mettre le concept stoïcien à l'abri de telles contaminations, semble plutôt les embrasser, soit en accolant des adjectifs comme *uanus* à *species*, ou bien en l'employant à propos de représentations qui d'après le contexte ne peuvent être que convaincantes et fausses (3. 3-7).

La notion de « rapport intertextuel » peut nous permettre de comprendre cette inflexion, en cernant la manière dont la traduction *species* reproduit des idées et un lexique stoïcien tout en s'intégrant dans une œuvre originale. En effet, le type de lecture que Sénèque propose des textes stoïciens traitant des différents types de représentations et de leur fonction dans la psychologie humaine est un bon exemple de la manière dont Sénèque réorganise les idées stoïciennes dans des genres littéraires (le court traité adressé à un proche où la correspondance au long cours) se présentant ostensiblement comme des invitations à l'ascèse philosophique. De tels genres littéraires, reposant sur la dispensation de *praecepta* de la part d'une figure d'autorité, dans la tradition aristocratique romaine, exclue de fait certaines discussions philosophiques, premièrement les débats épistémologiques dont les dialogues *in utramque partem* de Cicéron formaient en quelque sorte le lieu littéraire naturel. En revanche, ils exigent, comme Sénèque l'explique en *Ep.* 94 et 95 et le répète fréquemment, une certaine armature théorique, sans laquelle on ne pourrait tirer profit des conseils philosophiques. Ainsi, le progressant soucieux d'extirper de son âme le vice de la colère doit d'abord avoir une vision générale du fonctionnement des passions et une opinion assurée sur plusieurs questions fondamentales (sont-elles utiles ? Sont-elles naturelles ?) que les

deux premiers livres du *De Ira* ont justement pour but de lui apporter. C'est là qu'intervient l'analyse des représentations en ce qu'elle permet de déterminer exactement le point sur lequel le travail ascétique doit porter : les représentations et les prépassions qu'elles engendrent immédiatement ne sont pas en notre pouvoir ; mais l'évaluation attentive de ces représentations, et l'assentiment, qu'elle conditionne, le sont ; une fois l'assentiment donné, les passions s'emportent et quittent de nouveau le domaine de « ce qui dépend de nous ». Sénèque répète donc inlassablement que le progressant doit apprendre à prêter attention aux représentations qui entraînent l'assentiment malgré leur fausseté ; et de manière assez naturelle, le terme de *species*, qui traduit originellement la *φαντασία* quelle qu'elle soit, finit par désigner la représentation « persuasive et fausse » ; plus exactement, on peut dire que Sénèque a choisi le mot *species* justement parce qu'il permettait d'exprimer, mieux que *uisus*, la dimension trompeuse des représentations qu'il importait d'examiner. Le calque sémantique a donc permis de spécialiser *species* pour qu'il désigne la représentation stoïcienne, mais inversement a eu pour effet de restreindre le concept grec pour qu'il désigne majoritairement les représentations spécieuses. On ne parlera pas à ce sujet de distorsion ou de réinterprétation du stoïcisme ancien, dans la mesure où l'on reste dans le cadre d'une psychologie fondamentalement chrysippéenne, mais on peut parler d'une inflexion des idées stoïciennes entraînée par une lecture ascétique, ou parénétiq ue, des textes originaux.

5 CODA : LA REPRÉSENTATION DU BIEN (*Ep.* 120)

Nous avons dit être répété que Sénèque avait peu d'intérêt pour les questions épistémologiques, et que cela orientait en grande partie son approche du concept de représentation. Pourtant, il existe une lettre où notre philosophe aborde une question de cet ordre. En *Ep.* 120, Sénèque répond à la question de Lucilius, qui lui demande comment l'être humain en vient à développer la *notitia* (concept ou notion) de bien, qui est une forme particulière de représentation. J'essaierai ici d'approfondir l'exploration des choix de traduction sénéquiens de la représentation en me penchant sur les termes employés pour désigner cette représentation spécifique, en particulier *notitia*, *species*, et *imago*.

5.1 Résumé de la lettre

Il convient tout d'abord de résumer à grands traits les principales étapes de l'argumentation de la lettre⁴⁶¹.

Selon un procédé devenu habituel à ce stade de la correspondance, Sénèque attribue à Lucilius la responsabilité de la question relativement technique qu'il va longuement traiter (bien qu'il précise qu'il a choisi cette question parmi les *plures quaestiunculas* de son correspondant) :

Epistula tua per plures quaestiunculas uagata est sed in una constitit et hanc expediri desiderat, quomodo ad nos boni honestique notitia peruenerit.
(*Ep.* 120, 1)

« Ta lettre a erré entre de nombreuses petites questions, mais s'est arrêtée sur une précisément et réclame sa résolution : comment nous est venue la conception du bien et de l'honnête. »

Avant même d'esquisser une réponse, Sénèque précise ce qu'il faut entendre par ce *bonum* et cet *honestum*. Si certaines écoles philosophiques peuvent distinguer entre ce qui est bon (moralement) et ce qui est utile (telles les richesses ou la santé), ce n'est pas le cas des stoïciens : ils considèrent que seul l'utile est bon, et vice-versa ; les richesses, santé, *etc.* ne recevront donc pas dans la lettre le nom de bien (§2-3). Comme le note Jackson-McCabe (2004 : 337-338), ce point est d'importance pour l'interprétation globale de la lettre, dans la mesure où il nous permet de cerner la question à laquelle Sénèque s'efforce de répondre. Il ne s'agit pas de savoir comment les humains en viennent à développer n'importe quelle notion de bien et de mal, en d'autres termes comment ils en viennent à formuler des conceptions morales quelles qu'elles soient, mais d'expliquer comment ils développent une conception *stoïcienne* du Bien.

Une fois ce point clarifié, Sénèque revient (*reuertor*, §4) à la question de Lucilius. Trois solutions sont envisagées : soit la nature nous a instruit du concept (*natura docere*), soit nous l'avons développé par hasard (*incidisse, casu*), soit nous l'avons appris par analogie. C'est cette troisième solution qui est retenue : la première est impossible, parce que la nature s'est contentée de nous donner des *semina scientiae*, et non la connaissance elle-même ; Sénèque, en accord avec le stoïcisme ancien, rejette

461 On trouvera une traduction anglaise et un commentaire linéaire chez INWOOD (2010).

donc une forme d'innéisme fort selon lequel les humains seraient nés avec des contenus moraux déjà formés ; la seconde solution est tout simplement trop faible pour être envisagée (§ 4, Inwood (2010 : *ad loc.*)).

Sénèque commence par justifier son usage d'un mot grec ; bien qu'il s'agisse d'un emprunt au grec, celui-ci est suffisamment courant (*usitato*) pour être employé.

Nobis uidetur obseruatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio ; per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. Hoc uerbum cum Latini grammatici ciuitate donauerint, ego damnandum non puto, <immo> in ciuitatem suam redigendum. Utar ergo illo non tantum tamquam recepto sed tamquam usitato. (Ep. 120, 4)

« Il nous semble que l'observation a fait ces rassemblements, ainsi que la comparaison entre elles des actions régulièrement accomplies ; nous autres estimons que le bon et le bien sont compris au moyen de l'analogie. Puisque les grammairiens latins ont donné droit de cité à ce mot, j'estime qu'il ne doit pas être condamné, mais plutôt promu à une pleine citoyenneté. Je m'en servirai donc non comme d'un mot toléré, mais comme d'un mot courant. » (trad. d'après Inwood).

Sénèque explique qu'*analogia* est un emprunt au grec (comme l'indique la désinence grecque conservée) ; cet emprunt aurait été originairement fait par les grammairiens latins, empruntant le concept et le mot à la tradition grammaticale alexandrine, de manière suffisamment fréquente et coutumière pour que l'on puisse dire que le mot est à l'époque de Sénèque pleinement romain – comme le met en valeur la métaphore de la citoyenneté. L'histoire des traductions latines du grec *ἀναλογία*, telle que résumée par Schironi (2007) en particulier, confirme de manière très exacte cette histoire du mot suggérée par Sénèque. En effet, si *ἀναλογία* avait initialement été traduit, comme concept mathématique, géométrique et grammatical, par le calque sémantique *proportio*⁴⁶², à partir de Varron⁴⁶³, toutefois, et dans toute la tradition grammaticale subséquente, c'est l'emprunt *analogia* qui s'est imposé. Ainsi, si le premier grammairien analogiste romain, Staberius Eros, avait pu intituler son traité, écrit à l'époque de Sylla, *De Proportione*⁴⁶⁴, César écrit quelques années plus tard un *De*

462 Comme en témoignent deux notes de traduction, une de Cicéron (*Tim.* 13, 11-14), l'autre de Vitruve (3, 1).

463 *Ling.* 8, 23 et 10, 37 expliquent l'emploi du mot en citant le grec ; l'emprunt est régulièrement utilisé dans le même traité.

464 *GRF* p. 107, v. GARCEA (2012 :16).

*Analogia*⁴⁶⁵. Il est à noter, cependant, que si Sénèque justifie son emploi de l'emprunt par référence aux grammairiens latins, les traductions qu'il propose (*collegisse*, *collatio*) ne sont pas les traductions employées par les grammairiens. Ces derniers utilisent fréquemment *proportio* ou, dans le cadre des quatre critères de la correction lexicale, *ratio*⁴⁶⁶. *Collatio* nous emmène, par l'intermédiaire d'un texte de Cicéron présentant la même traduction, vers la liste stoïcienne des procédés mentaux permettant la formation de concepts, comme nous allons bientôt le voir.

En quoi consiste cette *analogia* ? Sénèque en décrit deux aspects (§5) : l'analogie dont il est question consiste à passer du corps à l'esprit : parce que nous avons remarqué qu'il existait une santé physique, nous en avons déduit analogiquement qu'il en existait une de l'esprit ; elle consiste également à passer d'actions bienfaites, généreuses ou braves (*benigna [...] humana [...] fortia*, §5) à la perfection. Ce second aspect de l'analogie semble suggérer que la conception du bien requiert une certaine capacité imaginative : il nous faut magnifier mentalement une action bonne pour en faire une action parfaite.

Sénèque exemplifie ce processus en ayant recours à deux figures historiques romaines (§6-7) : Fabricius, qui nous donne un aperçu de la vertu en résistant aussi bien à la tentation de se vendre à son ennemi, Pyrrhus, qu'à celle de le tuer par le poison ; et Horatius Cocles, qui a sauvé Rome en se sacrifiant pour la défense d'un pont. Comme Inwood le note (2010 : *ad loc.*), ces figures ne sont pas absolument vertueuses, et elles sont de plus des personnages historiques, en partie fictionalisés ; en cela elles ne nous présentent pas la vertu elle-même, mais une image de celle-ci (*imaginem nobis ostendere uirtutis*, une expression sur laquelle nous reviendrons).

Sénèque poursuit son exploration de l'analogie en mentionnant deux aspects supplémentaires : la proximité entre vices et vertus (par exemple, entre témérité et courage) nous force à prêter une attention aiguë à la nature de la vertu, et donc à nous en former une image plus claire (§8-9) ; en examinant les actions bonnes, nous réalisons que certaines sont accomplies une seule fois, tandis que d'autres le sont avec une régularité telle qu'elles ne peuvent qu'émaner d'un caractère bon : nous en déduisons alors l'importance de la *constantia* dans la définition de la vertu elle-même (*ordo [...]*

465 GARCEA (2012). *Species* avait également été employé comme terme technique par les grammairiens, par exemple dans les listes des *accidentia nominis*, à propos desquelles GARCEA (2012 : 176-179).

466 SCHIRONI (2007), les notes de traduction concernant ἀναλογία peuvent être trouvées dans le *ThLL*, s. u. *analogia* (2, 0, 15, 77 – 16, 27), *proportio* (10, 2, 2077, 13 – 2079, 3) et *comparatio* (3, 2008, 3-28).

decor [...] *constantia* [...] *concordia* [...], § 11). A partir du §11-12, le ton de la lettre change ; à la question : *Ex quo ergo uirtutem intelleximus* ? Sénèque répond par une série d'affirmations reposant sur des verbes monstatifs (*ostendit*, § 11, *apparuit*, §12 et 13) qui semblent suggérer une perception directe de la perfection du sage plutôt qu'une construction analogique de la sagesse. Ces affirmations culminent avec *non aliter quam in tenebris lumen effulsit* et une coloration platonicienne du passage, puisque Sénèque mentionne que l'âme est une parcelle de divinité qui s'achemine vers la vertu en réalisant le peu de cas qu'il faut faire du séjour temporaire qu'est le corps (§14). Le nécessaire mépris du corps est développé sur plusieurs paragraphes, associé au mépris de la mort (§ 15-18). Le §19 nous ramène à la question initiale en se recentrant sur l'importance de la constance (*aequalitas*, *tenor*), mais le ton satirique de Sénèque resurgit avec une énumération de figures topiques visant à montrer l'inconstance des humains, et la citation de vers d'Horace (§20), ainsi commentée : *Homines multi tales sunt qualem describit Horatius Flaccus, numquam eundem, ne similem quidem sibi* (§21). La lettre se clôt ainsi sur le contre-modèle que représente l'inconstance quasi-universelle, envers de la constance du sage (§ 21-22).

Avant de nous interroger sur la manière dont les stoïciens anciens avaient traité la question que pose Sénèque, il convient de suivre un peu plus avant la piste de l'*analogia* qui nous est donnée. Si le terme a joué un rôle important dans la grammaire latine et grecque, il apparaît aussi dans les listes stoïciennes des procédés mentaux permettant la formation de concepts qui n'ont pas été perçus directement par les sens. L'exemple canonique d'une telle liste se trouve chez Diogène Laërce, bien que ses réapparitions chez Sextus nous indiquent qu'elle était sûrement un élément bien connu de la doctrine stoïcienne:

τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ'ὀμοιότητα, τὰ δὲ κατ'ἀναλογίαν, <τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν,> τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ'ἐναντίωσιν. Κατὰ περίπτωσιν μὲν οὖν ἐνοήθη τὰ αἰσθητά· καθ'ὀμοιότητα δὲ τὰ ἀπὸ τινος παρακειμένου, ὡς Σωκράτης ἀπὸ τῆς εἰκόνοσ· κατ'ἀναλογίαν δὲ αὐξητικῶσ μὲν, <ὡσ> ὁ Τιτυδὸσ καὶ Κύκλωσ· μειωτικῶσ δέ, ὡσ ὁ Πυγμαῖοσ. καὶ τὸ κέντρον δὲ τῆσ γῆσ κατ'ἀναλογίαν ἐνοήθη ἀπὸ τῶν μικροτέρων σφαιρῶν. κατὰ μετάθεσιν δέ, οἶον ὀφθαλμοὶ ἐπὶ τοῦ στήθουσ· κατὰ σύνθεσιν δὲ ἐνοήθη Ἴπποκένταυροσ· καὶ κατ'ἐναντίωσιν θάνατοσ. νοεῖται δὲ καὶ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡσ τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόποσ. φυσικῶσ δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν· καὶ κατὰ

στέρησιν, οἷον ἄχειρ. « Parmi nos objets de pensée, certains ont été conçus par rencontre, les autres par ressemblance, les autres par analogie, les autres par déplacement, les autres par composition, les autres par leur contraire. Les sensibles ont été conçus par rencontre ; par ressemblance, a été conçu ce qui est conçu à partir de quelque chose de voisin, comme Socrate d'après son portrait ; par analogie, ce que l'on a conçu soit par agrandissement, comme Tityos et le Cyclope, soit par diminution, comme le Pygmée ; et le centre de la terre a aussi été conçu par analogie d'après des sphères plus petites ; par déplacement, on a conçu par exemple des yeux sur la poitrine ; enfin c'est par composition que l'on a conçu l'hippocentaure, et la mort par son contraire. Quant à certaines choses comme les exprimables et le lieu, c'est par transfert qu'on les a conçues. C'est naturellement que l'on pense à quelque chose de juste et de bien. Et par privation, par exemple un manchot. » (Diogène Laërce 7, 52-53, trad. Gourinat 2017⁴⁶⁷)

Dans cette liste, l'analogie peut se faire de trois manières : par agrandissement, par rétrécissement, où à la manière dont on conçoit le centre (impossible à percevoir) de la Terre par rapport aux centres de sphères plus petites. Dans la liste de Diogène, cependant, ce n'est pas l'analogie qui est responsable de la formation du concept de bien, mais simplement la nature (φυσικῶς). Un passage de Cicéron nous montre que ce dernier était familier de cette définition de l'analogie et la convoquait également pour expliquer la formation de l'idée de Bien chez les humains :

Cumque rerum notiones in animis fiunt, si aut usu aliquid cognitum sit aut coniunctione aut similitudine aut collatione rationis, hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est. Cum enim ab iis rebus, quae sunt secundum naturam, ascendit animus collatione rationis, tum ad notionem boni peruenit. Hoc autem ipsum bonum non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando, sed propria ui sua et sentimus et appellamus bonum. Vt enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis dulce esse sentitur, sic bonum hoc, de quo agimus, est illud quidem plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere ualet, non magnitudine. nam cum aestimatio, quae ἀξία dicitur,

467 v. GOURINAT (2017 : 69-79) pour un commentaire ; DYSON (2009 : 89) à la suite de GOLDSCHMIDT (1978) note qu'une liste semblable, quoique plus réduite, a été conservée pour Épicure (DL 10, 32), suggérant qu'il serait le philosophe à l'origine d'une classification des procédés mentaux de ce type : « The additions on the Stoic list (i. e. magnification, diminution, transposition, opposition, and privation) all appear to be further specifications of the basic processes mentioned by Epicurus ». Des versions proches de cette liste apparaissent chez Sextus (AM 3, 40-42 ; 8, 56-60 ; 9, 363-6 ; 11, 250-2).

neque in bonis numerata sit nec rursus in malis, quantumcumque eo addideris, in suo genere manebit. Alia est igitur propria aestimatio uirtutis, quae genere, non crescendo ualet. (Fin. 3, 33-34)

« Et puisque les notions se forment dans l'esprit, si quelque chose est connu soit par expérience, soit par association, soit par comparaison, soit par analogie, c'est par la quatrième et dernière de ces procédures qu'est née la notion du bien. Car lorsque l'esprit, partant des choses conformes à la nature, s'est élevé au moyen de l'analogie, il parvient à la notion du bien. Mais le bien lui-même, nous le percevons et l'appelons le bien non par un processus d'adjonction et d'augmentation ou en le comparant à d'autres choses, mais en raison de sa propre puissance. Le miel est l'aliment le plus doux, c'est pourtant par la spécificité de sa saveur que nous en percevons la douceur, non en le comparant avec d'autres saveurs. Il en va de même avec le bien qui nous occupe : il doit être estimé au plus haut point, mais cette valeur est spécifique, et non pas comparative. En effet, la valeur que l'on appelle *axia* n'ayant été comptée ni parmi les biens ni, inversement, parmi les maux, augmente-la autant que tu voudras, elle restera dans le genre qui est le sien. Autre, donc, est la valeur propre à la vertu : affaire de genre, non de degré. » (Trad. Kany-Turpin 2016)

Cicéron réfléchit lui aussi à partir de la liste stoïcienne (*usu* = κατὰ περίπτωσιν ; *coniunctione* = κατὰ σύνθεσιν ; *similitudine* = καθ'ὀμοιότητα ; *collatione* = κατ'ἀναλογίαν) et attribue lui aussi la formation du concept de bien à l'analogie ; il précise cependant que cette analogie n'est pas par agrandissement, à la manière du Cyclope, ni par comparaison, à la manière du centre de la terre (*non accessione neque crescendo aut cum ceteris comparando*). Puisque il est impensable que le bien soit conçu par rétrécissement, nous nous retrouvons donc dans la situation étrange où Cicéron nous dit que la formation du concept de bien fait partie du genre de l'analogie, mais n'appartient à aucune de ses espèces. Sandbach (1930 : 48) s'efforce de réduire cette discordance entre les sources en soutenant que l'expression φυσικῶς de la liste de Diogène (absente des versions de Sextus) désigne un quatrième type d'analogie, traduite par Cicéron avec *propria ui sua* : le bien serait ainsi conçu par une forme d'analogie particulièrement « naturelle ». L'organisation de la liste de Diogène, cependant, se prête assez mal à une telle interprétation, puisqu'elle ne place pas la formation conceptuelle

« naturelle » juste après la liste des espèces de l’analogie, mais séparée d’elle par la composition et le transfert⁴⁶⁸.

Sénèque, quant à lui, ne mentionne pas explicitement les espèces de l’analogie. Cependant, il faut remarquer que les termes qu’il emploie dans sa description de l’analogie semble suggérer qu’il pensait à une analogie par « agrandissement ». Le passage des *fortia* aux *perfecta* pourrait raisonnablement être conçu comme un accroissement, et surtout Sénèque écrit : *natura iubet augere laudanda*, de sorte que l’on aurait une forme d’accroissement (αὐξητικῶς) qui présenterait la caractéristique d’être aussi naturelle (φυσικῶς).

Il semble clair que derrière les raisonnements de Cicéron comme de Sénèque se trouve donc un même texte doxographique, la liste des procédés mentaux de formation des concepts qui a été pour nous optimalement conservée chez Diogène Laërce. Il n’est pas évident, cependant, que les deux auteurs choisissent, à partir de cette liste, les mêmes options.

5.2 Le contexte épistémologique stoïcien

Les témoignages de l’ancien stoïcisme autour de la manière dont les humains développent l’idée de Bien, ou d’un dieu omnipotent et bienveillant, manifestent une certaine ambiguïté. D’un côté, un fameux texte d’Aëtius (4, 11, 1-5) soutient que l’esprit humain est à la naissance comme une feuille de papyrus vierge et prête à recevoir des écritures, une image traditionnellement associée à l’empirisme ; de l’autre, certains fragments de Chrysippe mentionnent, à propos de certaines idées, le terme ἔμφυτος, que l’on peut raisonnablement traduire par « inné » (Plutarque, *Comm. Not.* 1070c-d = *SVF* 3, 23-25 et *Stoic. Repug.* 1041e-2a). La question a opposé il y a presque un siècle Bonhoffer (1890) et Sandbach. Le premier, lisant les textes d’Épictète comme des témoignages fiables sur l’ancien stoïcisme, soutenait que Chrysippe acceptait l’innéisme de certaines notions, telles que le Bien ou la divinité. Sandbach (1930), s’appuyant sur des fragments reflétant de manière moins contestable la position de Chrysippe, a conclu à un empirisme strict des Stoïciens. Cette seconde position est restée dominante pendant la plus grande partie du XX^e s., et c’est dans le cadre de cet empirisme strict qu’Inwood interprète *Ep.* 120.

468 Sandbach reconnaît cependant plus tard, dans un postscript à ce même article (SANDBACH (1971)) que cette explication n’est pas satisfaisante. Il reconnaît également que le recours par Pohlenz à l’οἰκειῶσις est plausible.

Une tentative de clarification conceptuelle importante a été proposée en 1988 par Scott. Selon lui, le débat autour de l'empirisme et de l'innéisme du Portique requiert de cerner avec plus de précision dans quel sens exactement une position philosophique peut-être dite « innéiste » ou « empiriste » et sur quel point exactement porte le désaccord. Un empiriste radical comme Locke soutient ainsi qu'il n'existe aucun concept ou croyance qui ne soit pas dérivé des sens, mais il soutient *également* que l'esprit humain n'est pas conformé de sorte à interpréter les données des sens d'une manière plutôt que d'une autre. La première position, qualifiée d'empirisme psychologique, sert ainsi de fondation à la seconde, appelée empirisme épistémologique⁴⁶⁹ : la combinaison des deux consiste à dire que toute croyance non seulement dérive mais est aussi justifiée par les sens. Il est cependant difficile, sinon impossible, de former une morale rationaliste sur la base d'un tel empirisme, et pour cette raison il est improbable que Chrysippe l'ait défendu. Si toute croyance dérive des sens et que l'esprit humain n'a pas de raison d'interpréter les données des sens dans un sens plutôt que dans l'autre, il est difficile de voir comment tous les humains pourraient se reconnaître dans le même idéal de sagesse (stoïcien). Comme Scott l'écrit dans sa conclusion, le providentialisme stoïcien semble exclure d'office une telle position : indépendamment de l'interprétation des fragments conservés sur la question, il est implausible que Chrysippe ait soutenu qu'un dieu omnipotent et bienveillant, ayant créé l'univers comme la demeure commune des humains et des dieux, ne leur pas aussi donné les moyens de développer un système moral précis, adapté à cet univers.

En revanche, toujours selon Scott, il n'existe pas de contradiction entre empirisme psychologique (toute croyance ou concept dérive des sens) et la position selon laquelle la Nature, providentielle dans le cas des Stoïciens, aurait configuré l'esprit humain de manière à ce qu'il soit prédisposé à développer certaines notions plutôt que d'autres. Cette thèse, que Scott appelle *innéisme dispositionnel*, nie ainsi, avec les empiristes comme Locke, que les humains soient nés avec un certains nombre de *contenus* mentaux « innés », « implantés » ; en revanche, il est né avec des *structures* menant universellement (si rien ne s'y oppose) au développement de certaines idées plutôt que d'autres⁴⁷⁰.

469 Une distinction reprise par DYSON (2009 : 145-151).

470 Comme Scott le note, peu de psychologies cohérentes peuvent nier l'existence de certaines dispositions au moins ; ainsi, même les empiristes les plus stricts devront reconnaître que l'esprit humain a une capacité innée à rapprocher certaines données sensorielles pour les faire entrer dans la même catégorie, s'il veulent expliquer l'existence de concepts tout court. L'innéisme dispositionnel devient plus controversé à partir du moment où l'on veut inclure parmi ces dispositions des idées

Or il est incontestable que les stoïciens soutenaient que les humains, et en vérité tous les animaux, étaient nés avec une certaine structure mentale, ordonnée par la providence, selon laquelle ils sont prédisposés à interpréter les données des sens d'une manière spécifique et partagée – *a minima*, comme une expérience subjective organisant les objets selon qu'ils sont soit néfastes, positifs ou neutre par rapport à la conservation de leur être. C'est le processus bien connu appelé οἰκειώσις. Reprenant une idée originale de Pohlenz⁴⁷¹, Scott interprète ainsi le terme chrysippéen ἔμφυτος dans le cadre de la théorie stoïcienne de « l'appropriation à soi-même ». Jackson-McCabe (2004), dans un article qui reprend à neuf les fragments stoïciens, arrive indépendamment à une conclusion semblable.

Si l'on accepte, avec Pohlenz, Scott et Jackson-McCabe, cette lecture des fragments, alors on doit en déduire que ce que Sénèque cherche à expliquer dans *Ep.* 120 est le passage des connaissances garanties par l'appropriation à soi-même à la notion d'abord primitive, puis pleinement articulée du bien. Contrairement à Inwood et Sandbach⁴⁷², je ne pense pas que Sénèque se donne pour tâche d'expliquer la formation du concept de bien à partir des seules données des sens. Ce à partir de quoi l'animal récemment rationnel doit développer la notion de bien, ce n'est pas seulement une expérience sensorielle, mais une expérience subjective organisée, structurée et hiérarchisée par l'οἰκειώσις. Cette formulation du problème, si elle est correcte, place Sénèque dans une position plus confortable que celle que lui attribue Inwood, sans pour autant être aisément solvable. Le passage de la subjectivité animale à la moralité humaine est loin d'être facile à expliquer. Sénèque le fait en ayant recours à deux processus mentaux : d'une part le passage du corps à l'esprit, d'autre part l'analogie « par accroissement ».

Une fois ces options interprétatives posées, nous pouvons entrer dans le détail du texte pour étudier les choix de vocabulaire opérés par Sénèque.

5.3 Les choix lexicaux de Sénèque : *notitia*, *species*, *imago*

morales et théologiques, comme c'était le cas des Stoïciens.

471 POHLENZ (1940 : 96 et 1947 : 58), v. SCOTT (1988 : 141-142).

472 SANDBACH estimait ainsi que les seuls *semina scientiae* que la nature avait laissés à l'humain étaient « the facts observed » (1930 : 48 n. 2). Pourtant, cette interprétation va à l'encontre d'autres passages sénéquiens, notamment *Ep.* 124, 7, qui assimile *quod secundum naturam est* (une expression renvoyant fréquemment au bien propre à l'animal irrationnel, et traduisant possiblement οἰκεῖον) avec l'*initium boni*. La réplique d'HADOT I. (2014) à Inwood insiste avec raison sur l'innéisme démontré par Jackson-McCabe, même si elle ne distingue pas entre prédispositions innées et idées innées, et suggère parfois que la nature a laissé aux humains une idée innée du bien (peu articulée) indépendante de l'οἰκειώσις.

Sénèque ouvre sa lettre sur une interrogation portant sur la *notitia boni*. Le terme, avant Sénèque, était déjà entré dans la langue philosophique latine. Orlando (2014) a consacré une étude détaillée à ce mot chez Cicéron et Sénèque. Il note que *notitia* fait partie des six différents termes employés par Cicéron pour traduire ἔννοια ou πρόληψις⁴⁷³. Selon l'étude antérieure de Lévy (1992 : 304-305), portant uniquement sur Cicéron, les deux termes étaient particulièrement complexes à traduire du fait de l'origine épicurienne du second et parce qu'il étaient souvent, dans les sources grecques, synonymes, alors même que des emplois distincts existaient ; Cicéron aurait résolu ces difficultés « en procédant par approximations successives ». La traduction par *notitia* est particulièrement présente dans le *Lucullus*, où elle fait l'objet de deux notes de traduction :

Quod si essent falsae notitiae (ἐννοίας enim notitias appellare tu uidebare) – si igitur essent eae falsae aut eius modi uisis impressae qualia uisa a falsis discerni non possent, quo tandem his modo uteremur, quo modo autem quid cuique rei consentaneum esset quid repugnaret uideremus? (Luc. 22)

« Si ces notions étaient fausses (il me semble que tu rendais *ennoia* par notion), si, donc, elles étaient fausses ou imprimées par des représentations qu'on ne saurait distinguer des fausses, comment donc pourrions-nous nous en servir ? Comment verrions-nous ce qui est conforme à son objet et ce qui ne l'est pas ? » (Trad. Kany-Turpin 2010)

Mens enim ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, naturalem uim habet, quam intendit ad ea quibus mouetur. Itaque alia uisa sic arripit ut iis statim utatur, alia quasi recondit, e quibus memoria oritur ; cetera autem similitudinibus construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum ἐννοίας tum πρόληψεις uocant [...] (Luc. 30)

« Quant à l'esprit, qui est la source des sens, et lui-même aussi un sens, il possède une force naturelle qu'il tend vers les objets qui le meuvent. C'est pourquoi il saisit certaines représentations pour s'en servir aussitôt, il met pour ainsi dire en réserve certaines autres à partir desquelles naît la mémoire, et, toutes les autres, il les range

473 « Lévy (1992, 102) counts six different names for *prolēpsis*, in Cicero's philosophical works alone. Cicero's use of these nouns seems to have evolved. We find *intellegentia* (only attested in *Leg.* 1.26 and *Fin.* 3.21), *anticipatio* and *praenotio* in an Epicurean context (*N.D.* 1.43), *praesensio* in a Stoic and Peripatetic one, *notitia* in *Orat.* 116, and the more frequent and general *notio*. » (Orlando (2014 : 49)). Chez Lucrèce, on trouve *notities* en 5, 182 et 1046.

selon leurs ressemblances ; à partir d'elles se forment les notions des choses, que les Grecs appellent tantôt *ennoiai*, tantôt *prolepseis*. » (Trad. Kany-Turpin 2010)

La manœuvre traductologique complexe à laquelle se livre Cicéron est bien visible dans ces deux passages : tandis que le premier suggère une équivalence simple entre *ἔννοια* et *notitia*, le second ajoute *πρόληψις*, comme si les deux termes étaient synonymes. En *Leg.* 1, 24, l'humain est le seul animal à être doté de *notitiam aliquam dei*, et le fait que cette notion soit partagée par tous les peuples humains est significative de l'origine divine de l'âme humaine ; en *Or.* 116, la *notitia* est définie comme *inuoluta rei* et requiert d'être « ouverte » (*aperiunda*) par une définition, suggérant qu'il s'agirait d'une forme de connaissance tacite, développée de manière spontanée, qui nécessiterait dans un second temps une élaboration intellectuelle plus poussée – une approche qui rapproche la *notitia* de la *πρόληψις* plutôt que de l'*ἔννοια*. En *Fin.* 5, 59-60, dans un emploi qui nous rapproche de la problématique d'*Ep.* 120, on apprend que la nature a doté l'âme de *notitias paruas rerum maximarum* qui sont comme « un alphabet de vertu » (*elementa uirtutis*, trad. Kany-Turpin 2010). Enfin, le texte du *De Finibus* cité plus haut, proche de celui de Sénèque, utilise aussi bien *notitia boni* que *notio boni*.

L'emploi de *notitia* (qui, rappelons-le, n'est qu'une des traductions cicéroniennes) semble donc plutôt se rapprocher de la *πρόληψις* : il s'agit à chaque fois de notions sinon innées, du moins qui semblent obtenues par le fonctionnement spontané de l'esprit, sans élaboration technique. Ceci est cohérent avec les emplois non-philosophiques du terme, qui servent à décrire des connaissances qui peuvent être acquises sans *ars*, comme la connaissance d'une langue, d'un territoire, *etc.* ; le terme n'est en cela pas un synonyme de *scientia*.

Orlando a raison de noter que *notitia* ne fait pas chez Sénèque l'objet d'une élaboration philosophique. Il n'est pas rare, mais apparaît principalement dans des contextes non-techniques : « In Seneca we find thirty-two occurrences of *notitia* with a broad range of meanings. Apart from the general sense of “fame,” *notitia* means “knowledge” of both divine and human subjects, which can be a physical-sensorial form of knowledge or also ethnographical knowledge. Often *notitia* expresses the general idea of “concept.” » (Orlando (2014 : 50)) Quand bien même ces emplois seraient inspirés par la *πρόληψις* ou l'*ἔννοια* grecque, il ne s'agirait pas d'un choix systématique, car en *Ep.* 117, 16 Sénèque emploie *praesumptio* comme calque morphologique de *πρόληψις*.

Le terme semble donc employé de manière technique, renvoyant possiblement à un concept grec, dans l'*Ep.* 120 pour la première fois. Il est difficile de cerner exactement quel processus intellectuel il recouvre. Cependant, le sens courant du mot, ainsi que des éléments contextuels, doivent nous encourager à lui donner plutôt le sens d'une notion obtenue de manière spontanée, sans intervention de compétences acquises ou systématisées (ce qu'Aëtius appelle ἀνεπιτεχνιτῶς) : ainsi, le terme est employé au début de la lettre, mais lorsque l'élaboration intellectuelle du Bien devient plus sophistiquée, il disparaît ; il semble également être synonyme de *semina uirtutis* et est qualifié, lors de sa deuxième occurrence, par *prima*. Enfin, à la lettre suivante, *notitia* désigne la connaissance spontanée que les animaux non-rationnels, ou pas encore rationnels, ont de leur corps : il s'agit alors d'une simple *awareness* (trad. Long & Graver) et certainement pas d'une notion rationnellement et consciemment construite.

Le mot *species*, quant à lui, apparaît cinq fois dans la lettre. La première occurrence en fait un synonyme strict de *notitia* (*in notitiam incidisse = uirtutis alicui speciem casu occucurrisse*, §4), rappelant que les contenus mentaux dont il est question tout au long de la lettre restent des représentations. L'emploi du terme est en revanche plus intéressant lorsqu'il réapparaît, à deux reprises, au §5⁴⁷⁴. Reprenons le raisonnement sénéquien.

Une fois établi que l'analogie est le principal processus par lequel nous arrivons à la notion du bien, il faut établir son fonctionnement exact. Sénèque distingue deux étapes.

D'abord, le passage du corps à l'âme. Ces deux phrases succinctes sont fondamentales pour qui veut appuyer le raisonnement sur la connaissance « innée » de l'οἰκείωσις, car ce sont elles qui assurent l'articulation entre la conscience que l'animal pré-rationnel a de son corps et la préoccupation humaine pour l'âme. L'animal sait spontanément et intuitivement ce qu'est la force et la santé ; à partir du moment où il devient rationnel, il peut, par l'analogie dont il est maintenant capable, apercevoir une santé et une force de l'âme. Cette conception suffit à lui donner une première idée, quoique imprécise, de ce qu'est la vertu.

Sénèque est conscient, cependant, qu'une telle explication reste insuffisante. Car pour disposer d'une notion sur laquelle fonder l'éthique stoïcienne, notre animal

474 La quatrième occurrence (§8) n'a pas de spécificité par rapport aux emplois notés dans le corps du chapitre ; la cinquième (§19) s'inscrit dans la même dynamique que les emplois du §5.

récemment rationnel ne doit pas seulement disposer d'une notion de l'âme forte et saine : il doit être capable de concevoir une santé *parfaite* de l'âme. Or il est improbable que l'intuition animale de la force et de la santé suffisent à concevoir la perfection morale, tout simplement parce que l'animal ne dispose pas d'une connaissance de la force et de la santé parfaite sur laquelle il pourrait se fonder pour analogiquement concevoir une perfection mentale.

Sénèque fait donc appel à un second processus : la nature aurait implanté chez l'humain une tendance à exagérer les qualités, de sorte qu'il soit capable, à partir de la contemplation d'une bonne action, de saisir ce que peut être une action parfaite, et donc un caractère parfait d'où émanerait cette action. C'est dans la description de ce second processus que le mot *species* intervient :

Quae sit haec analogia dicam. Noueramus corporis sanitatem : ex hac cogitauimus esse aliquam et animi. Noueramus uires corporis : ex his collegimus esse et animi robur. Aliqua benigna facta, aliqua humana, aliqua fortia nos obstupefecerant : haec coepimus tamquam perfecta mirari. Suberant illis multa uitia quae species conspicui alicuius facti fulgorque celabat : haec dissimulauimus. Natura iubet augere laudanda, nemo non gloriam ultra uerum tulit: ex his ergo speciem ingentis boni traximus. (Ep. 120, 5)

« Voici en quoi consiste cette analogie. Nous avons connu la santé du corps : à partir d'elle nous avons envisagé qu'il en était une de l'âme aussi. Nous avons connu les forces du corps : à partir d'elles nous avons analogiquement déduit qu'il était aussi une robustesse de l'âme. Certaines actions faites avec bonté, certaines avec humanité, certaines avec courage nous ont stupéfaits : nous avons commencé à les considérer comme parfaites. Elles abritaient de nombreux vices, que l'apparence d'une action brillante et son éclat cachaient : nous les avons ignorés. La nature ordonne d'amplifier ce qui est digne de louanges ; il n'est personne qui n'exagère la gloire au-delà du vrai : c'est ainsi qu'à partir d'elles nous avons tiré la représentation d'un bien immense. »

La *species* a d'abord pour effet de dissimuler les défauts, à la manière d'un éclat éblouissant (*fulgor*) qui empêche de distinguer les détails : il s'agit alors de l'aspect ou apparence d'une action donnée qui nous apparaît parfait malgré ses multiples défauts. Dans la seconde occurrence, il ne s'agit plus de la représentation d'une action mais de celle de la vertu elle-même, qui a été obtenue par exagération : *ultra uerum*.

Il faut remarquer que le mot *species* semble ici accompagné des mêmes connotations que nous avons notées dans le corps du chapitre : il s'agit d'une représentation en décalage avec la réalité mais qui malgré tout emporte l'assentiment. Le mot ici désigne quelque chose de très proche d'une représentation fautive et persuasive, à la différence qu'à son origine ne se trouve pas une faiblesse de l'hégémonique, mais un ordre de la nature. Paradoxalement donc, le processus qui est à la base de notre conception de la vertu est très proche de celui qui est responsable de la *διαστροφή* : la persuasivité de certaines représentations. Pour notre travail, il suffit de remarquer que l'emploi de *species*, même dans un contexte très différent de ceux que nous avons étudiés dans ce chapitre, représente donc une grande cohérence, désignant toujours une représentation persuasive et potentiellement fautive ; quant à la question de savoir si cette cohérence est aussi un avantage philosophique, elle est évidemment plus complexe : « This [form of self-deception] seems a weak empirical foundation for a concept as important as this and one inevitably wonders whether conventional Stoic theory can justify its claim that experience of the world of imperfect moral agents can generate by analogy a veridical conception of the good. » (Inwood (2010 : 325)).

Un mot doit être dit, enfin, de l'emploi d'*imago* au § 8. L'expression *imago uirtutis* apparaît à la fin des §§ 7-8, qui concernent les exemples visant à illustrer le fonctionnement par analogie dont nous venons de parler. Nous pouvons d'abord remarquer que le terme, ici comme dans d'autres passages déjà notés, fonctionne de concert avec *species* pour désigner une image mentale susceptible d'être fautive, voire fantasmatique. Inwood ajoute de plus que l'emploi de ce mot (qu'il traduit par *likeness*) qui dérive du verbe *imitor*, est justifié par deux considérations : « As exemplars of virtue [Horatius Cocles and Fabricius] fail not just in being imperfect (and so not really virtuous) but also in being historical characters, known to Seneca's audience through tradition rather than through direct experience. The standing of these and other such heroes of tradition in Seneca's culture is perhaps an important part of his argument. Since he is willing to give considerable weight to the widely held views of his fellow men [...], he may be suggesting that the uniform narrative tradition of a culture has a special role to play in providing the raw material for the kind of analogical reasoning which generates our conception of virtue. » (Inwood (2010 : 325))

L'*imago uirtutis* est donc mentalement recomposée selon deux axes : d'une part selon le processus analogique, qui permet de passer des actions nobles au caractère parfait ; d'autre part selon le processus que les stoïciens appelaient « transfert »

(καθ'ὁμοιότητα dans le texte de Diogène Laërce, où l'exemple est celui de Socrate imaginé d'après son portrait), parce que les personnages que mentionnent Sénèque ne sont pas connus du lecteur par perception directe mais par une tradition narrative et picturale.

Voilà ce qui peut motiver, dans l'argumentation de Sénèque, l'emploi d'*imago*. Il est cependant évident que les échos culturels de ce mot vont plus loin. Juste après la mention de deux *maiores* respectés et admirés, le terme ne pouvait pas ne pas susciter à l'esprit du contemporain l'image des masques de cire (*imagines*) des visages des ancêtres qui étaient exposés dans l'atrium des grandes familles romaines (Pline *Nat.* 35, 2).

Imago, judicieusement placé à la fin d'un développement qui exemplifie la formation d'un concept central de l'éthique stoïcienne par référence à des personnages partagés de la culture romaine, vient en quelque sorte sceller l'alliance entre tradition morale romaine et psychologie stoïcienne. L'organisation du texte semble suggérer que le développement du concept de Bien requiert, ou *a minima* s'exprime adéquatement dans, une tradition narrative (l'histoire, les biographies des grands hommes) et picturale (les *imagines*) qui encourage la célébration des actions nobles et l'admiration, voire l'idéalisation, du caractère des Romains du passé. La psychologie stoïcienne est ainsi présentée comme capable d'expliquer et de justifier la manière dont les Romains, les aristocrates en particulier, avaient d'envisager l'éducation morale de leurs enfants ; en retour, cette psychologie est romanisée pour former un aspect de ce qu'Habinek a appelé une « aristocratie de la vertu ».

CHAPITRE 7. *IMPETVS*

Le mot *impetus* n'a pas laissé de marque impressionnante sur le « vocabulaire européen des philosophies », comme l'indique le dictionnaire de ce nom⁴⁷⁵. En un sens, son équivalent grec ὀρμή -ω, ressurgissant à partir de 1905 dans le champ de l'endocrinologie (sur la proposition d'Ernest Starling, possiblement inspiré par le spécialiste de Pindare W. T. Vesey⁴⁷⁶), fut plus chanceux, devenant un mot courant et un concept important de la biologie. Par contraste, l'héritage vernaculaire d'*impetus* (ang. *impetus*, fr. impétueux, impétuosité, etc.) est discret et joue rarement le rôle de concept philosophique ; il n'a pas été employé comme concept central par les philosophes de la Renaissance, contrairement à *affectus*, et n'a pas fait l'objet de la prolifération sémantique de *species* : son principal usage semble avoir été dans le domaine de la mécanique médiévale⁴⁷⁷.

Pourtant, sous le Principat, ce mot a servi à désigner des notions importantes dans le champ de la rhétorique, de la médecine, et de la philosophie ; chez Sénèque, il est la traduction du terme fondamental de la psychologie stoïcienne ὀρμή – l'impulsion, une des trois puissances, ou activités, de l'âme. Cet emploi d'*impetus* dans la philosophie de l'esprit semble bien avoir été une innovation sénéquienne, dont nous n'avons pas trace avant lui – Cicéron employant *appetitio* pour traduire ὀρμή, et *impetus* seulement dans le champ de la rhétorique. Il nous faut alors nous interroger sur les raisons qui ont pu pousser Sénèque à choisir ce terme, en identifiant les possibles décalages introduits par son usage et *a minima* la manière dont il fait sens au sein de l'œuvre sénéquienne. Pour cela, nous disposons de deux points de comparaison : d'une part, l'élaboration d'*impetus* qui avait pris place dans les langues techniques non-philosophiques avant Sénèque, et que celui-ci connaissait bien : nous devons nous demander si l'*impetus* comme « ardeur oratoire » ou « accès, attaque de la maladie » a pu jouer le rôle de modèle explicatif de l'impulsion mentale. D'autre part, les autres traductions que l'on trouve chez Cicéron (ainsi que les alternatives présentes dans le corpus sénéquien lui-même) sont susceptibles de nous renseigner, par contraste, sur les spécificités propres à la traduction retenue par Sénèque.

475 Où il est mentionné seulement comme un des deux paradigmes de la fortune machiavélienne, v. FONTANA (2004).

476 HENDERSON (2005).

477 Originellement développé par Buridan (v. JUNG (2011), qui parle d'un « official concept of medieval mechanics ») ; VAN DYCK-MALARA (2019) et SARNOWSKY (2007).

Avant de me livrer à l'étude de ces comparaisons et possibles influences, je consacrerai une section à étudier l'emploi d'*impetus* comme concept philosophique dans le *De Ira* : dans ce texte qui est un des premiers écrits par Sénèque, on trouve en effet une élaboration détaillée du concept et, selon ma lecture, les traces d'un parcours traductologique susceptible de nous apporter des éclairages préliminaires. On y verra notamment à quel point sont présentes les métaphores faisant jouer le sens d'« élan », c'est-à-dire de mouvement initié volontairement mais échappant ensuite au contrôle de l'individu, à la manière d'un trait, d'un tir de catapulte, ou même d'une chute libre. Ces connotations métaphoriques du terme devront être rapprochées de comparaisons semblables qui servaient de modèle explicatif chez Chrysippe. Après avoir, dans un second temps, expliqué les éventuels rapprochements entre les emplois rhétoriques, médicaux et philosophiques d'*impetus* (section 2), on se penchera donc sur les analogies du « coureur » et du « cylindre » présentes dans les fragments de Chrysippe (section 3). Enfin, l'étude des traductions alternatives, sénéquiennes ou cicéroniennes, comme *adpetitio*, *appetitus* ou *conatus*, nous permettront de cerner les raisons du choix sénéquien (section 4). Nous verrons en conclusion que l'emploi d'un terme appartenant originellement au lexique militaire est significatif, et encourage la vision de l'ὄρμη comme toujours potentiellement excessive, passionnelle. Cette stratégie de traduction est révélatrice, comme dans le cas de *species*, de la concentration de Sénèque sur les risques moraux révélés par l'usage du concept (la passion est par définition une impulsion excessive) plutôt que sur son rôle descriptif : là encore, le projet éducatif infléchit les concepts en traduction.

1 *IMPETVS* DANS LE *DE IRA*

Le mot est étymologiquement dérivé de *petere*⁴⁷⁸, avec, comme ce verbe, le sens général de « tendre vers », souvent doublé d'une nuance agressive, que l'on rencontre entre autres dans des contextes militaires, quand les soldats courent à l'assaut. L'emploi à propos des animaux est également fréquent, ainsi que pour désigner la force des éléments naturels comme le vent, l'eau ou les flammes ; et enfin des objets lancés sur un cours violent : épée, char, navire, bélier, trait (*ThLL* 7, 1, 603, 55 – 608, 62). Le sens

478 L'étymologie exacte (pourquoi *impetus* et pas **impetitus*, comme *appetitus*?) reste incertaine ; ERNOUT-MEILLET (1985) suggère une dérivation faite par analogie avec les termes militaires tels *ingressus*, *incursus*, *impulsus*, « qui avaient le même nombre de syllabes que le verbe correspondant ».

psychologique n'apparaît évidemment pas avec Sénèque ; on trouve chez Cicéron plusieurs occurrences d'*impetus* au sens général d'« impulsion » : c'est le cas dans le *De Inventione*, qui oppose les actions commises *impetu* et celles commises *cogitatione* (2, 17-19). Dans *Fin.*, le mot est employé pour désigner les mouvements animaux (1, 34 et 3, 66) ou la violence des désirs (1, 44 et 46 ; 2, 60). Dans le *De Officiis*, l'*impetus* est là aussi mentionné le plus souvent à l'occasion des animaux (1, 105 ; 2, 19). Malgré le passage de *Off.* 2, 11, qui en mettant en position de synonymie *impetus* et *rerum appetitus* suggère un rapprochement avec l'ὄρμη, il me semble raisonnable de dire que le terme ne fait jamais l'objet d'élaboration proprement philosophique chez ce philosophe. Ce point rend l'analyse du *De Ira* d'autant plus intéressante, dans la mesure où l'on trouve dans le second livre de ce traité une exploration en règle de l'origine du processus passionnel, où la notion d'*impetus* joue un rôle central.

Avant d'arriver à ce point critique, il vaut la peine de se pencher sur le premier livre du traité. Le terme y est en effet progressivement installé comme concept psychologique, et associé à des images et métaphores qui annoncent les analyses du second livre.

1.1 *Impetus* dans le *De Ira* 1 : une première élaboration psychologique

Impetus apparaît dès la seconde phrase du traité : la colère, contrairement à d'autres émotions, est entièrement agressive et violente (*totus concitatus et in impetu est*). Le terme est alors employé dans son sens banal d'« assaut » ou d'« attaque », qui n'a rien de technique et ne renvoie pas spécifiquement à une notion psychologique. Le mot réapparaît ensuite au cours de l'argument visant à montrer que les animaux n'ont pas de passions :

Sed dicendum est feras ira carere et omnia⁴⁷⁹ praeter hominem ; nam cum sit inimica rationi, nusquam tamen nascitur nisi ubi rationi locus est. Impetus habent ferae, rabiem feritatem incursum, iram quidem non magis quam luxuriam, et in quasdam uoluptates intemperantiores homine sunt. Non est quod credas illi qui dicunt :

479 L'émendation de Fickert, *omnia <animalia>* n'est pas nécessaire ; on rappellera avec BERNO (2021 : 261-262) qu'il n'était pas aisé de trouver un terme latin désignant les animaux à l'exclusion des humains ; *fera* remplit ici ce rôle, bien qu'il exclue en principe les animaux domestiqués ; *bestia* était informel, *belua* poétique ; l'expression technique employée par Sénèque, y compris dans ce texte, est *muta animalia*.

non aper irasci meminit, non fidere cursu

cerua nec armentis incurrere fortibus ursi. (Ovide, *Met.* 7, 545-6)

*Irasci dicit incitari, inpingi ; irasci quidem non magis sciunt quam ignoscere. Muta animalia humanis adfectibus carent, habent autem similes illis quosdam **impulsus** ; alioqui, si amor in illis esset et odium, esset amicitia et simultas, dissensio et concordia ; quorum aliqua in illis quoque extant uestigia, ceterum humanorum pectorum propria bona malaque sunt. [...] Tota illorum ut extra ita intra forma humanae dissimilis est ; regium est illud et principale aliter ductum. Vt uox est quidem, sed non explanabilis et perturbata et uerborum inefficax, ut lingua, sed deuincta nec in motus uarios soluta, ita ipsum principale parum subtile, parum exactum. Capit ergo uisus speciesque rerum quibus ad **impetus** euocetur, sed turbidas et confusas.* (*Ira* 1, 3, 4-7)

« Mais il faut dire que tous les animaux manquent de colère, de même que toutes les créatures sauf l'humaine ; car bien que la colère soit l'ennemie de la raison, elle ne peut pourtant naître que là où la raison a sa place. Les bêtes sauvages font preuve d'agression, de rage de sauvagerie d'attaque, mais de colère pas plus que de luxure, quand bien même par rapport à certains plaisirs elles se contrôlent moins que les humains. Nulle raison que tu croies celui qui dit :

“Le sanglier a oublié la colère, et la biche
l'habitude de la fuite, et les ours
l'attaque des braves troupeaux.”

Par colère il veut dire l'emportement, l'agressivité ; car elles ne savent pas plus faire preuve de colère que de pardon. Les animaux muets n'ont pas de passions humaines ; ils ont cependant des pulsions semblables à elles : autrement, s'il y avait chez eux amour et haine, il y aurait aussi amitié et rivalité, discorde et concorde ; choses dont chez eux il existe aussi des traces, mais qui sont sinon des biens et des maux propres aux cœurs humains. [...] Leur configuration extérieure comme intérieure est différente de l'humaine : leur centre de commande, ou hégémonique, est autrement conformé. De même qu'ils ont certes une voix, mais mal articulée, embrouillée et incapable de mots, de même qu'ils ont une langue, mais empêtrée et incapable de mouvements variés, de même leur hégémonique lui-même est trop peu subtil, trop imparfait. Il saisit ainsi des visions et représentations par lesquelles il est poussé vers l'impulsion, mais elle sont troubles et confuses. »

C'est au cours de ce passage que le terme *impetus* en vient à désigner l'ὄρμη stoïcienne et donc à adopter son sens technique. Lors de sa première occurrence, en effet, il

désigne encore un comportement plutôt qu'un phénomène psychologique : *impetus* sert d'hyponyme à un ensemble de comportements agressifs qui sont communs aux animaux humains et non-humains (*rabiem feritatem incursum*), et qui sont à distinguer de la colère, propre aux animaux humains. Ce statut de terme général annonce une montée dans l'abstraction qui sera mise à profit par la suite, mais c'est seulement lors de la deuxième occurrence (dans le passage cité) que l'on peut considérer qu'il adopte son sens proprement stoïcien d'impulsion, c'est-à-dire d'événement psychique menant à l'action, à mettre sur le même plan, en tant qu'elle est activité de la partie hégémonique de l'âme, que la représentation. Comme nous l'avons déjà développé dans le chapitre précédent, ce texte résume un schéma de la psychologie des animaux non-humains (la *représentation* menant à l'*impulsion*, les deux étant des modifications de l'*hégémonique*) proprement stoïcien.

Entre la première occurrence, désignant l'« assaut » en un sens relativement abstrait, et la seconde, désignant l'« impulsion » en son sens technique, un autre mot fait son apparition en un sens qui pourrait être celui d'ὄρμη : *impulsus*. Ce substantif, qui ne réapparaît quasiment pas chez Sénèque⁴⁸⁰, est une sorte de traduction alternative à *impetus* : en effet, dans la théorie stoïcienne, les animaux ont bien, au même titre que les humains, des ὄρμαί, qui sont semblables (phénoménologiquement) à des passions, mais n'en sont pas, parce qu'elles ne sont pas susceptibles de la même analyse logique et linguistique.

Si l'on se souvient de ce que l'on a dit dans notre précédente analyse du passage sur les traductions alternatives (*uisus* par rapport à *species*, *regium* par rapport à *principale*), on peut raisonnablement suggérer que le texte cité présente les caractéristiques d'une expérimentation traductologique, au cours de laquelle, à trois reprises, deux traductions d'un même terme grec sont mentionnées, l'une des deux étant rapidement abandonnée⁴⁸¹. On peut rendre compte de ce phénomène au moyen du tableau suivant :

480 La seule occurrence du substantif est *Const.* 8, 3. Selon le *ThLL*, *impulsus* partage avec *impetus* la plupart de ses acceptions (les actions agressives animales, les assauts militaires, ou les élans psychologiques), bien qu'il soit plus rare.

481 Bien que la date ancienne du *De Ira* en fasse une hypothèse possible, l'existence d'alternatives à la traduction « canonique » chez Sénèque dans ce passage n'implique pas qu'il s'agisse du premier texte où Sénèque se préoccupe de l'expression latine de ces concepts. Nous verrons que des alternatives à la traduction d'ὄρμη par *impetus* se trouvent dans les *Lettres* les plus tardives. GLUCKER (2012) a bien montré la fragilité de cette hypothèse des *birth-pangs* dans le cas de Cicéron.

Tableau 6. Expérimentations traductologiques en *Ira* 1, 3, 4-7

Original grec	Traduction latine abandonnée	Traduction latine conservée
ἡγεμονικόν	<i>regium</i>	<i>principale</i>
φαντασία	<i>uisus</i>	<i>species</i>
ὄρμη	<i>impulsus</i>	<i>impetus</i>

Dans les trois cas, nous pouvons remarquer que Sénèque approfondit la même idée plutôt qu'il ne change radicalement de stratégie traductive. Dans le premier, la métaphore hiérarchique que l'on trouvait déjà dans l'ἡγεμονικόν est conservée ; elle est en quelque sorte mise à jour dans le passage du *rex* au *princeps*. Dans le second, c'est la métaphore visuelle qui est approfondie par le passage de *uisus* à *species* ; enfin, dans le cas qui nous occupe, c'est l'idée d'agression, omniprésente dans le texte (*impetus, incurtus, rabies, feritas, impulsus*) qui guide les deux traductions. Si l'on accepte de lire ce passage comme une expérimentation, nous pouvons y recueillir des indications précieuses sur les *procédés* de traduction sénéquiens. Celui-ci sélectionne « en amont » l'information textuelle qui mérite d'être traduite (en général, l'aspect métaphorique/ imagé) ; il hésite ensuite, au sein même du texte, sur le terme le plus adapté pour rendre cette information.

Bien que la date ancienne du *De Ira* en fasse une hypothèse possible, l'existence dans ce passage d'alternatives à la traduction « canonique » chez Sénèque n'implique pas qu'il s'agisse du premier texte où Sénèque se préoccupe de l'expression latine de ces concepts. Nous verrons que des alternatives à la traduction d'ὄρμη par *impetus* se trouvent dans les *Lettres* les plus tardives. Gucker (2012) a bien montré, dans le cas de Cicéron, la fragilité de cette hypothèse des *birth-pangs*, selon laquelle la présence de NdT ou d'oscillations terminologiques montrerait un état antérieurs, encore incertain, de la réflexion philosophique. Ainsi, dans la mesure où les six traductions sont acceptables, on peut également y lire la marque d'une certaine virtuosité traductive, délibérément exhibée par le (jeune) auteur ; ou encore une manière d'insister avec force sur l'idée métaphorique qui donne son élan à chaque concept.

Plus tard dans le même livre 1, la métaphore se précise. En *Ira* 1, 7, Sénèque exprime pour la première fois la position qu'il s'attachera à réfuter dans l'ensemble du livre, la métriopathie péripatéticienne (*Ira* 7, 1-2). Immédiatement, il propose une réfutation : la modération des émotions est impossible, parce qu'une fois que ces

dernières ont été acceptées, une fois qu'elles ont reçu permission de se développer dans l'âme, elles en prennent le contrôle et ne peuvent plus être limitées. L'argument est, à ce point du traité, surtout exprimé au moyen d'images : ainsi les âmes emportées par la passion n'ont pas plus de contrôle sur elles-mêmes qu'un corps en chute libre :

*Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos ui sua rapiunt nec regressum relinquunt. Vt in praeceptis datis corporibus nullum sui arbitrium est nec resistere morariue deiecta potuerunt, sed consilium omne et paenitentiam inreuocabilis praecipitatio abscidit et non licet eo non peruenire quo non ire licuisset, ita animus, si in iram amorem aliosque se proiecit adfectus, non permittitur reprimere **impetum** ; rapiat illum oportet et ad imum agat pondus suum et uitiorum natura procliuis. (Ira 1, 7, 4)*

« Les débuts de certaines choses sont en notre pouvoir, tandis que leurs suites nous entraînent par leur propre force et ne nous laissent plus de possibilité de retour. De même que les corps en chute libre n'ont pas de volonté et une fois jetés ne peuvent s'arrêter ou ralentir – l'irrévocable bond dans le vide a détruit la possibilité de choix et de retour et il ne leur est plus permis de ne pas arriver là où ils auraient pu ne pas aller – de même l'esprit, s'il se jette dans la colère, l'amour ou quelque autre passion, n'a plus le droit de réfréner son élan : il convient que l'emporte et l'entraîne jusqu'au fond son propre poids et la nature glissante des vices. »

Cette image a pour but d'annoncer, sous forme métaphorique, l'analyse des passions en termes d'« impulsion excessive »⁴⁸². En effet, selon les Stoïciens, la colère, et les passions en général, sont des impulsions, et en tant que telles ne peuvent exister sans assentiment de l'âme ; elles sont donc, en ce sens, volontaires (*quo non ire licuisset*) ; cependant, parce qu'elles sont des impulsions excessives, elles ne peuvent plus être contrôlées (l'assentiment ne peut plus leur être retiré) une fois lancées : à la manière de quelqu'un qui se jette d'une falaise, leur mouvement est volontaire mais irrévocable. Sénèque formalisera au début du livre 2 cette analyse en terme des différents *motus* de la passion ; l'image du livre 1 en est l'annonce métaphorique.

Chrysippe avait aussi illustré cet aspect des passions humaines par une image : celle d'un coureur, par contraste avec un homme en marche. Ce dernier peut s'arrêter quand il le souhaite, mais le premier ne le peut, car il est emporté par son élan. Il a été bien reconnu que l'image sénéquienne de la chute libre, déjà présente chez Cicéron dans

482 WILDBERGER (2021 : 65-68). v. aussi MASO (2013) et, sur le vocabulaire de la modération passionnelle chez Sénèque et les conclusions à ne pas en tirer, RAMONDETTI (2001).

un contexte semblable (*Tusc.* 4, 41), est une dramatisation de cette image chrysippéenne⁴⁸³.

Le terme *impetus*, employé dans ce contexte, cumule ainsi le sens psychologique qui lui a été donné plus haut dans le texte, et le sens métaphorique. En effet, parce qu'il apparaît dans le comparé, il a le sens d'« impulsion » (l'expression *reprimere impetum* est courante, et est utilisé par Sénèque pour désigner la maîtrise et l'ordre imposé aux impulsions, par ex. en *Ep.* 89, 15), mais à cause de la comparaison qui précède son emploi, il est aussi chargé de son sens imagé d'« emportement, élan ».

L'image cinétique de la chute, qui assimile l'impulsion à un certain type de mouvement, a plus de ramifications encore, en particulier dans le cadre de la réfutation stoïcienne de la métriopathie à laquelle se livre Sénèque dans le livre 1. En *Ira* 1, 9, 1, Sénèque s'efforce de montrer que la colère n'a pas l'utilité que lui attribue Aristote, parce que, ce qu'elle accomplit, la vertu le fait avec plus de constance et d'efficacité. Celle-ci est semblable à une artilleuse qui calcule avec précision la portée de son tir de catapulte :

Deinde nihil habet [sc. ira] in se utile nec acuit animum ad res bellicas; numquam enim uirtus uitio adiuuanda est se contenta. Quotiens impetu opus est, non irascitur sed exurgit et in quantum putauit opus esse concitatur remittiturque, non aliter quam quae tormentis exprimuntur tela in potestate mittentis sunt in quantum torqueantur. (Ira 1, 9, 1)

« Ensuite, [la colère] n'a rien d'utile et n'aiguise pas l'âme en vue des activités militaires ; car jamais la vertu, qui se suffit à elle-même, ne doit être aidée par le vice. Si elle a besoin de quelque élan, elle ne se met pas en colère, mais se redresse ; elle s'emporte et se relâche dans la mesure exacte de son besoin, à la manière des traits lancés par les catapultes : l'artilleur peut à son gré en régler la portée. »⁴⁸⁴

On retrouve là encore un mouvement irrémédiable et violent ; cette fois cependant, il ne s'agit pas d'une émotion, mais d'une impulsion rationnelle et commensurée à son but, sans excès. Le sage stoïcien n'est pas au-dessus de la violence, sans quoi l'argument aristotélicien ferait mouche ; mais sa violence a l'exactitude de l'artilleur plutôt que l'élan des bêtes enragées qui parsèment le texte. On notera comment Sénèque remanie

483 WILDBERGER (2021 : 69-71).

484 Trad. personnelle, mais « à son gré en régler la portée » est repris à BOURGERY (1993) cité par WILDBERGER (2021 : 77) ; pour la traduction de *quantum torquet*, v. *ibidem*.

en profondeur les images, tout en restant fidèle à la structure analogique du raisonnement chrysippéen : là où celui-ci comparait la marche (impulsion ordonnée) et la course (impulsion excessive), Sénèque oppose le tir de catapulte et la chute libre !

En *Ira* 1, 17, 4, notre auteur développe exactement le même argument, cette fois articulé à une citation d'Aristote qui compare la colère à une arme. Il appuie d'une image non plus l'efficacité de la vertu, mais l'impuissance de la colère : parce que celle-ci n'a pas la constance de la raison, elle est semblable à une exhalaison marécageuse, qui fait éruption avec violence mais retombe aussitôt. Cette image quelque peu étrange annonce un précepte du livre 2 : *maximum remedium irae mora est* (*Ira* 2, 29, 1). Si l'impulsion excessive est comparable à un mouvement violent et vif, alors elle ne peut se maintenir indéfiniment, comme la métaphore de la chute libre le laissait déjà présager de manière quelque peu abrupte. Ce lien entre *mora* et *impetus* doit être gardé en mémoire, car il est fréquemment fait par les rhéteurs, Quintilien le premier : soit que l'attente assèche l'élan inspiré de la parole, soit au contraire qu'elle lui permette de reprendre son élan pour mieux bondir.

1.2 *Impetus* en *De Ira* 2, 1-4 : élaboration théorique

Les quatre, ou cinq, premiers chapitres du livre 2 du *De Ira* proposent une analyse de la naissance et du développement de la colère, applicable à toutes les autres passions, parmi les plus théoriquement détaillés de l'œuvre sénéquienne, voire des passages stoïciens conservés sur la question. Cette analyse a pour but de soutenir une définition de la passion qui suppose, comme condition nécessaire, l'assentiment à une proposition/représentation, et par conséquent à rendre possible un traitement cognitif de la passion, et les formes de thérapie qui en découlent. Ce passage a fait couler beaucoup d'encre, en particulier à cause de la manière dont Sénèque formalise son analyse en terme de trois *motus*. En effet, cette expression ne se retrouve pas dans les fragments stoïciens antérieurs, et la délimitation de chacun de ces mouvements n'est pas absolument claire. Plusieurs interprétations en ont été proposées, et on a été tenté de voir dans le texte l'héritage posidonien, sous la forme d'une reprise ou d'une réplique sénéquienne aux critiques que ce dernier avait opposé à la théorie chrysippéenne⁴⁸⁵. Je ne tenterai pas ici de résoudre ces questions (bien que j'estime que Posidonius n'avait pas

485 Le récent recueil d'articles LAURAND-MALASPINA-PROST (2021) fait un bon état de la question, ainsi que GALANTUCCI-CASSAN (2019) ; sur le rapport avec Posidonius, v. FILLION-LAHILLE (1984), SORABJI (1998), TIELEMAN (2003 et 2021).

fondamentalement rejeté la position moniste chrysippéenne, et que je vois le texte comme fondamentalement en accord avec la position de ce dernier, suivant en cela l'interprétation déjà mentionnée de Tieleman (2003 et 2021) ; les lecteur-ices habitués-es aux problèmes exégétiques du *De Ira* noteront aussi que j'arrête ma lecture au § 4, rejetant ainsi l'interprétation de Graver (2002 : 225-234 et 2007 : 120-132), qui identifie le troisième mouvement avec la *feritas* développée dans le § 5) ; je me concentrerai sur l'analyse du vocabulaire psychologique de Sénèque et la manière dont il est progressivement affiné au fil du passage (dans la lignée de Veillard (2021)).

1.2.1 Un hyperonyme : *motus*

Le terme le plus employé sur le passage est *motus*. Ce mot est particulièrement vague, nous donnant peu d'information sur la nature de la réaction émotionnelle ainsi désignée – mais c'est justement son intérêt, car Sénèque a besoin d'un hyperonyme renvoyant à n'importe quel événement psychique⁴⁸⁶, pour pouvoir ensuite les distinguer, soit en employant d'autres termes plus précis (*impetus*, *concitatio*, *agitatio*, *ictus*, *pulsus*) soit en le précisant d'adjectifs indiquant sa nature (*fortuitus*, *uoluntarius*) ou les rapports temporels et logiques entre ces différents *motus* (*primus*, *tertius*, etc.). Il vaut la peine d'examiner en détail cet ensemble terminologique.

1.2.2 *Impetus* : un affinement progressif

Veillard (2021 : 93-94) a bien noté que le terme adopte des sens différents au fil de l'analyse : elle parle à juste titre d'un « approfondissement conceptuel du terme *impetus* ». En effet, lors de sa première occurrence, le mot est placé en opposition avec *iudicium*, suggérant ainsi qu'il désigne des réactions émotionnelles qui ne dépendent pas de notre raison (*Ira* 2, 1, 1). On peut alors être surprise de voir quelques pages plus loin : *numquam autem impetus sine adsensu mentis est* (*Ira* 2, 3, 4), suggérant alors que l'*impetus* est la conséquence du *iudicium* plutôt que son contraire.

486 « N'importe quel » n'est pas tout à fait juste ; la mémoire, par exemple, dont il n'est pas question dans le passage, a peu de chance d'être désignée comme un *motus* à cause de sa relative stabilité ; mais le terme reste très large, susceptible qu'il est de s'appliquer aussi bien à la perception sensorielle qu'aux formes les plus débridées de la sauvagerie passionnelle.

Entre les deux, Sénèque a affiné sa conception de l'*impetus* en distinguant, dans une première étape, entre un *impetus* simple et un autre composé. Si le premier est potentiellement spontané, le second implique en revanche conscience et assentiment :

Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante; nam speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et uindicari debere, non est eius impetus qui sine uoluntate nostra concitatur. Ille simplex est, hic compositus et plura continens : intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur : haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est. (Ira 2, 1, 4)

« Il nous semble que la colère n'ose rien à elle seule, mais seulement avec l'approbation de l'esprit : car saisir la représentation d'une injustice subie et en désirer la vengeance et associer les deux – que l'on ne doit pas être offensé et que l'on doit être vengé – ce n'est pas le type d'impulsion qui peut être enclenché sans notre volonté. Celle-là est simple, mais celle dont on parle est composée et multiple : on a compris quelque chose, on s'est indigné, on a condamné, on se venge : cet ensemble ne peut se produire si l'esprit n'a pas assenti à ce qui l'a touché. »

Ce second *impetus* sera seul à être qualifié de passion, précisément parce qu'il repose sur l'assentiment. C'est ce qui ressort du résumé de *Ira* 2, 3, 5 : cet élan composé de l'âme n'est plus seulement un type d'*impetus*, mais l'*impetus* au sens propre, car Sénèque refuse de qualifier d'*impetus* le premier mouvement : il est maintenant une simple *agitatio*. Le sens d'*impetus* s'est encore précisé, en excluant une des catégories que Sénèque avait distinguées.

Ergo prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit non magis ira est quam ipsa iniuriae species ; ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobauit, ira est, concitatio animi ad ultionem uoluntate et iudicio pergentis. (Ira 2, 3, 5)

« Ainsi cette première agitation de l'âme qu'a provoquée la représentation de l'injustice ne relève pas plus de la colère que la représentation de l'injustice elle-même ; mais cette impulsion qui la suit, qui ne se contente pas de recevoir mais approuve la représentation de l'injustice, est de la colère, un trouble de l'âme tendant, par volonté et jugement, à la vengeance. »

Nous avons donc jusqu'ici vu trois sens d'*impetus* :

- Un élan de l'âme qui se produit sans le concours de la raison, voire en opposition avec elle. Il s'agit probablement du sens le plus proche de l'emploi courant ; ainsi, dans un contexte légal probablement plus familier aux lecteur-ices que les détails de l'analyse psychologique stoïcienne, Cicéron (*Inu.* 2, 17-19) oppose les crimes commis *cogitatione* (« avec préméditation ») de ceux commis *impetu* (« passionnels, sans préméditation ») ;
- Une subdivision, montrant qu'il existe deux formes d'*impetus* et que le second, le complexe, ne peut exister sans le concours de l'assentiment ; cette distinction vient supplanter le sens préphilosophique ;
- Un sens propre, qui fait de l'*impetus* une impulsion mentale de type passionnel, provoquée par l'assentiment à un certain ensemble de propositions et menant à l'action. C'est alors que le terme peut fonctionner comme traduction de l'expression grecque ὀρμή πλεοναζούση, impulsion excessive, passionnelle. On notera que dans ce contexte, *impetus* ne désigne pas n'importe quel type d'ὀρμή, mais celle-là précisément, à cause du contexte, celui de l'analyse de la passion, et des connotations agressives du terme latin, qui s'associent bien à la passion colérique en particulier.

L'analyse nous emmène donc d'un sens préphilosophique proche de l'emploi courant à un sens renvoyant à un concept grec précis. On retrouve le souci de Sénèque d'ancrer son vocabulaire dans la langue courante, sans pour autant céder aux erreurs de la langue commune. De ce point de vue-là, il est intéressant de constater un dernier changement du sens du mot, lorsqu'il est opposé à *fuga* :

Numquam dubium est quin timor fugam habeat, ira impetum ; uide ergo an putes aliquid sine adsensu mentis aut peti posse aut cauere. (Ira 2, 3, 5)

« Il ne fait jamais aucun doute que la peur soit associée à la fuite, la colère à l'assaut ; vois donc s'il t'es possible de penser que quoi que ce soit puisse être recherché ou évité sans l'assentiment de l'âme. »

Ce dernier emploi est susceptible de deux interprétations :

- Si l'on considère que les deux termes renvoient à des phénomènes *psychologiques*, on peut alors estimer qu'*impetus* désigne l'impulsion *vers* quelque chose, par opposition à *fuga*, l'impulsion s'éloignant de quelque chose ; l'impulsion par opposition à la répulsion. Les termes stoïciens les plus proches seraient alors ὄρεξις et ἔκκλισις, ces termes désignant des espèces du genre de l'ὄρμη. Il s'agirait alors d'un dernier raffinement terminologique, où le terme serait employé pour désigner l'une de ses espèces, une impulsion en direction d'un bien apparent (*impetus*) par opposition à une impulsion de s'éloigner d'un mal apparent (*fuga*) ;
- Si l'on considère que les deux termes renvoient à des *comportements*, alors on est dans le domaine des conséquences extérieures de la colère. Le but de Sénèque serait alors de rattacher son analyse psychologique à des phénomènes aisément perçus : parce que la colère est toujours associée à une forme de comportement (et non pas seulement de pensée) agressif, il est évident qu'il requiert l'assentiment de l'individu. À mon sens, l'emploi identique de ces deux mots en *Ira* 2, 16, 1 nous contraint à adopter cette seconde interprétation, dans la mesure où ils désignent cette fois de manière beaucoup plus claire les comportements de la colombe et du faucon. Les équivalents grecs seraient alors plutôt les termes généralement employés par les philosophes pour désigner des actions dotées d'intentionnalité, αἴρεσις et φυγή⁴⁸⁷.

Qu'en conclure quant aux procédés de traduction de Sénèque ? Le choix d'*impetus* semble avoir été en partie déterminé par le contexte propre du *De Ira*, c'est-à-dire l'analyse de la colère : les connotations agressives et militaires du mot s'adaptent bien à cette passion en particulier – mais aussi, plus généralement, à désigner l'impulsion excessive en quoi consiste la passion, et dont Sénèque répète fréquemment qu'elle mène toujours aux pires cruautés humaines. On trouve alors une certaine inflexion du concept grec, déterminé par le contexte thérapeutique de l'œuvre, assez semblable à ce que nous avons vu pour le cas de *species*. Pourtant, Sénèque reste soucieux de la cohérence des

487 Sur la distinction entre ὄρεξις et ὄρμη, v. plus bas ; sur αἴρεσις, v. INWOOD (1985 : 238-240), pour *fuga* comme expression d'une forme d'impulsion dans la langue sénèqueienne, v. plus bas.

concepts stoïciens : on trouvera, en particulier dans les *Ep.*, plusieurs passages où *impetus* désigne l'ὄρμη même quand elle n'est pas excessive.

1.2.3 *Pulsus, ictus* : un vocabulaire mécaniste ?

Parce que l'argumentation de Sénèque a pour but de montrer la centralité de l'assentiment dans la définition d'une passion, il est logique de voir que son vocabulaire distingue clairement les phénomènes infrapassionnels, les προπάθειαι, des phénomènes passionnels à proprement parler. Ce premier ensemble de phénomènes, en plus d'être illustré par un grand nombre d'exemples, est décrit par un vocabulaire qui se caractérise par son aspect mécaniste. Ainsi :

- *Ira* 2, 2 : *primus* [...] *ictus* ;
- *Ira* 3, 2 : *corporis* [...] *pulsus* ;
- *Ira* 3, 5 : *agitatio animi*, bien que dans ce cas l'opposition avec *concitatio* semble plutôt suggérer une différence de degré.

Cette imagerie des « coups » et autres impacts se retrouve dans d'autres passages de l'œuvre où il est question des προπάθειαι: ainsi, en *Ep.* 57, la prépassion de la peur que Sénèque ressent en traversant un tunnel enténébré (*non est hoc timor, sed naturalis affectio inexpugnabilis rationi, Ep.* 57, 4) est décrit au moyen du verbe *ferire* (*ferietur animus, mutabitur color, Ep.* 57, 4) ; en *Ep.* 99, l'annonce de la mort d'un proche a ce même effet de frapper l'âme : *spiritus ictu doloris impulsus*.

On notera que le texte parallèle d'Aulu-Gelle (19, 1), une traduction d'Épictète traitant également de la différence entre une peur réelle et une prépassion de peur engendrée par une tempête voisine, fait également usage de cette imagerie. L'esprit est ainsi frappé (*pellitur*, 19, 1, 15) par la représentation ; il est également question de *primo animi sui pulsu*. La question des termes grecs qui sous-tendent ce lexique, que ce soit dans le contexte des prépassions ou d'autres aspects psychologiques, mériterait d'être examinée plus avant⁴⁸⁸.

488 Notons que si le vocabulaire mécaniste est appliqué exclusivement aux réactions psychologiques indépendantes de ou antérieures à l'assentiment, la contraposée n'est pas vraie : on trouve des termes suggérant une plus grande intentionnalité (*morsus, Ep.* 99, 14, v. aussi *Tusc.* 3, 82-84 et sur ce terme en latin et grec, GRAVER (2007 : 28-31 et 88-93)) ; on trouve également des termes plus neutres comme *affectio* (*Ep.* 57, 4) ; Aulu-Gelle parle, plutôt bizarrement, d'une âme qui pâlit (19, 1, 17). Il a également été suggéré (ABEL (1983 : 89)) que la « cicatrice de l'âme » mentionnée par Zénon *apud* Sénèque, *Ira* 1, 16, 7 renverrait aux prépassions.

Quel aspect des prépassions ce vocabulaire met-il en avant ? Il insiste avant tout sur son aspect *physique*. Cela est particulièrement vrai pour le passage sur les préludes du deuil en *Ep.* 99 : les larmes qui coulent indépendamment du développement d'une émotion au sens plein et entier du mot, sous le simple effet du choc de la mauvaise nouvelle, sont décrites comme le résultat d'un processus de pression des canaux lacrimaux :

Cum primus nos nuntius acerbi funeris perculit, cum tenemus corpus e complexu nostro in ignem transiturum, lacrimas naturalis necessitas exprimit et spiritus ictu doloris impulsus quemadmodum totum corpus quatit, ita oculos, quibus adiacentem umorem perpremit et expellit. Hae lacrimae per elisionem cadunt nolentibus nobis : aliae sunt quibus exitum damus [...] (Ep. 99, 18-19)

« Quand la nouvelle d'une mort douloureuse nous frappe pour la première fois, quand nous tenons dans nos bras un corps prêt pour le bûcher, une nécessité naturelle presse nos larmes et le souffle psychique, ébranlé par le choc de la douleur, secoue tout le corps, les yeux en particulier : il comprime alors et fait sortir le liquide qui les jouxte. De telles larmes coulent sous l'effet de la pression, contre notre volonté ; il en est d'autres auxquelles nous laissons libre cours [...] »

Il est ici question d'un choc qui occasionne une pression de l'humeur adjacente aux yeux, qui fait couler les larmes. Pourtant, nous devrions prendre garde à attribuer à ces réactions une physicalité plus grande que celle des passions pleinement développées. Pour une raison générale d'abord : parce que l'âme des Stoïciens est un corps, tout processus psychologique est susceptible d'être décrit par une analyse physique, passions comprises (Alesse (2018)). Pour des raisons présentes dans le texte de Sénèque ensuite : parmi les exemples énumérés, Sénèque mentionne des occurrences de prépassions qui font nécessairement appel à des compétences cognitives proprement humaines, comme les émotions que nous ressentons lors de la lecture ou de représentations théâtrales⁴⁸⁹. Il faut également rappeler que la représentation qui vient percuter notre âme n'est pas un événement extérieur : la représentation est déjà un phénomène psychologique qui fait intervenir souvenirs (par ex. de l'enfant mort), valeurs, etc.

Ce que l'imagerie des coups et impacts met en avant, c'est que ces réactions se produisent indépendamment de notre volonté, c'est-à-dire sans que nous ayons accordé notre assentiment aux propositions qui les sous-tendent. Comme Sénèque le répète, la

489 Je me range ainsi à l'interprétation d'INWOOD (2008 : 54) et GRAVER (2007 : 93).

distinction fondamentale est entre un phénomène psychologique volontaire et un autre involontaire. Il est alors notable de voir que le vocabulaire des impacts avait été anticipé lors du questionnement du livre 1 sur les affects animaux (*impingi*, v. plus haut). Parce que les animaux non-humains (en tout cas dans le compte-rendu sénèqueien) sont dénués d'assentiment, leurs affects sont susceptibles de la même analyse que les prépassions humaines.

1.3 Conclusion intermédiaire

Au terme de ce parcours dans le texte du *De Ira*, on peut reprendre à notre compte la conclusion d'Armisen-Marchetti (1989 : 216-217), que son étude des métaphores a une fois de plus mise sur la bonne piste. Elle écrit en effet que, si la traduction cicéronienne *appetitio/ appetitus* « faisait l'économie de l'image », la traduction sénèqueienne remonte à l'image grecque sans passer par Cicéron, tout en utilisant un terme qui fait partie du « fonds commun de la langue ». Cette analyse, toutefois, mérite d'être complétée sur au moins deux points, auxquels sera consacrée la suite de ce chapitre :

- En parlant de « fonds commun de la langue », Armisen-Marchetti semble proposer un modèle qui fait de l'*impetus* sénèqueien l'élaboration philosophique d'un terme du langage courant. Cette position est en partie vraie, dans la mesure où le fait que ce terme appartienne à la langue quotidienne a pu jouer dans le choix sénèqueien (cp. *impulsus*) ; mais on ne peut pas faire l'économie de l'élaboration théorique dont ce terme avait déjà fait l'objet chez les auteurs médicaux comme Celse, que Sénèque connaissait, et chez les rhéteurs depuis Cicéron lui-même, que Sénèque connaissait aussi. *Impetus* est, au 1^{er} s. ap. J.-C., un terme de l'art de plusieurs disciplines, et il faut nous demander dans quelle mesure ces emplois ont pu influencer la traduction sénèqueienne.
- L'image sur laquelle insiste Armisen-Marchetti ne relève pas seulement, dans le terme grec, de la coloration métaphorique : l'« élan » est une analogie explicative développée d'au moins deux manières différentes par Chrysippe, et son rôle exact dans le développement du concept doit être approfondi. Par ailleurs, dans l'un de ses avatars, celui du coureur (et non du cylindre), cette analogie n'est pas neutre, car elle explique le cas de l'impulsion excessive, c'est-à-dire de la passion, et non de n'importe

quelle impulsion – il faudra donc là aussi nous demander les conséquences de ce choix.

2 *IMPETVS* DANS LES LANGUES TECHNIQUES ROMAINES

2.1 *Impetus* dans la rhétorique romaine

Le terme *impetus* est pleinement intégré dans le vocabulaire de la rhétorique de l'époque impériale. Il désigne un élan impétueux de la parole, et son usage est issu de son sens militaire originel : « When the word came to be used in literary criticism, it brought with it more than a hint of lack of control and even violence. »⁴⁹⁰ Le mot est ainsi métaphoriquement associé à des assauts militaires, mais aussi à la violence des rivières et des chevaux. Ces différentes métaphores suggèrent toute l'ambivalence du concept : l'*impetus* est nécessaire à l'orateur qui veut emporter la conviction des juges ou du peuple, et est associé au grand style (ainsi à Démosthène chez Quintilien, *Inst.* 12, 10, 33) tandis que le style bas en manque (Lysias, comparé à un ruisseau sans force, *Inst.* 10, 1, 78). Simultanément, cependant, à la manière d'une rivière en crue, un *impetus* mal contrôlé peut se révéler dangereux. Les rhéteurs et orateurs avaient ainsi développé des exercices et préceptes visant à renouveler l'*impetus* épuisé ou à affaiblir l'*impetus* excessif – car l'*impetus* rhétorique, au même titre que l'ὄρμη̄ stoïcienne, était susceptible d'excès. Je suggérerai que le rapport entre le concept rhétorique et son homologue philosophique est assez semblable à celui que nous avons identifié pour la représentation. Si les buts divergent au point que l'usage rhétorique peut tomber sous le coup de la critique morale du philosophe, l'analyse psychologique est globalement la même ; qui plus est, dans le domaine de la thérapie philosophique comme de l'entraînement oratoire, l'*impetus* est l'objet de plusieurs « exercices spirituels » visant à en réveiller la force ou à en tempérer l'audace.

Il ne fait aucun doute que Sénèque était familier de l'emploi rhétorique du terme et des métaphores qui lui étaient associées. Il décrit l'incertitude constante et périlleuse des insensés au moyen de l'image d'un fleuve torrentiel les jetant à la mer en *Ep.* 23, 8 (*torrens impetus in mare eiecit*) ; l'emploi dans son sens rhétorique se trouve en *Ep.* 40, 4 et 46, 2.

490 WINTERBOTTOM (2019 : 167). Je m'appuie pour toute cette section sur les analyses de WINTERBOTTOM (2019) et BERARDI (2021).

Pour étudier cet *impetus* rhétorique, on aura recours aux textes de trois auteurs. D'abord Cicéron : Winterbottom (2019 : 170 n. 28) a suggéré que l'emploi rhétorique du terme, et donc sa psychologisation, était de son invention, une hypothèse que nous pourrions confirmer. Ensuite, Quintilien. Si cet auteur traite du nécessaire contrôle de l'*impetus* lors de sa critique des rhéteurs qui estiment que l'*ars* est inutile, la nature et l'entraînement suffisant, nous nous concentrerons surtout sur le chapitre 3 du livre 10, consacré à l'écriture, où le professeur explique les différentes manières dont la rédaction, dans toute sa matérialité, est susceptible d'animer ou de refroidir l'*impetus* de l'auteur. Enfin, Pline le Jeune, qui dans sa *Lettre 2*, 19 analyse ce qu'une situation de parole spécifique, la *recitatio*, fait à l'*impetus* de l'orateur.

2.1.1 L'innovation cicéronienne

L'absence d'un sens technique du terme dans la *Rhétorique à Herennius*, ainsi que sa fréquence dans le *De Oratore*, semblent confirmer l'hypothèse de Winterbottom selon laquelle l'introduction d'*impetus* dans le lexique rhétorique est due à Cicéron⁴⁹¹.

L'une de ses premières occurrences se trouve dans le *De Inventione 2*, 17-19.

Causa tribuitur in impulsione et in ratiocinationem. Impulsio est, quae sine cogitatione per quandam affectionem animi facere aliquid hortatur, ut amor, iracundia, aegritudo, uinolentia et omnino omnia, in quibus animus ita uidetur affectus fuisse, ut rem perspicere cum consilio et cura non potuerit et id, quod fecit, impetu quodam animi potius quam cogitatione fecerit. [...] Ergo accusator, cum impulsione aliquid factum esse dicet, illum impetum et quandam commotionem animi affectionemque uerbis et sententiis amplificare debet et ostendere, quanta uis sit amoris, quanta animi perturbatio ex iracundia fiat aut ex aliqua causa earum, qua impulsus aliquem id fecisse dicet. Hic et exemplorum commemoratione, qui simili impulsu aliquid commiserint, et similitudinum conlatione et ipsius animi affectionis explicatione curandum est, ut non mirum uideatur, si quod ad facinus tali perturbatione commotus animus accesserit.
(*Inu.* 2, 17-19)

491 Dans ce traité, le mot a cinq occurrences ; trois d'entre elles sont des citations (4, 24 ; 4, 62 ; 4, 42) ; les deux autres sont toutes deux l'expression *impetum facere* (lancer un assaut) ; en 1, 21 il s'agit d'un exemple d'exposition de cause ; en 4, 68 le sujet en est les dieux, et non pas l'orateur. Il est donc relativement certain que le terme ne fait pas partie du vocabulaire oratoire et rhétorique avant Cicéron.

« Dans le motif on distingue la passion et la préméditation. La passion est un mouvement de l'âme qui pousse quelqu'un à agir sans qu'il réfléchisse : par exemple l'amour, la colère, le chagrin, l'ivresse et d'une manière générale tous les états dans lesquels on voit que l'âme a été tellement ébranlée qu'elle n'a pas pu considérer les choses avec sagesse et application, et qu'elle a réalisé l'acte par une espèce d'impulsion mentale plutôt que par réflexion. [...] Donc, quand l'accusateur dira qu'une action a été faite sous le coup de la passion, il devra, par la forme et le fond du discours, souligner cette impulsion, cet ébranlement, si je puis dire, cet état émotionnel et montrer toute la force de l'amour, tout le bouleversement de l'âme qu'entraîne la colère ou toute autre cause sous l'effet de laquelle, d'après lui, l'accusé a agi ainsi. Ici, en rappelant l'exemple de gens qu'une même impulsion a conduits à commettre un crime, en rapprochant des cas semblables et en expliquant la nature de cet état émotionnel, il faut faire en sorte qu'il ne paraisse pas étonnant que quelqu'un, en proie à une telle passion, en soit venu à quelque forfait. » (Trad. Achard (1994))

La question abordée ici est celle du traitement fait par l'orateur, en contexte judiciaire, des mobiles du crime, qui sont divisés en deux grandes catégories : les motifs passionnels (*impulsione* ou *impetu*) et les motifs avec préméditation (*ratiocinatione* ou *cogitatione*). Ce sujet comporte deux points de contact avec la question qui nous occupe. D'abord, on peut noter que la question posée ici est, dans le contexte d'un procès, peu ou prou celle posée par Sénèque dans un contexte psychologique : une action est-elle réalisée par impulsion incontrôlable (*impetu*) ou avec une certaine rationalité (*iudicio* chez Sénèque, *cogitatione*, *ratiocinatione* chez Cicéron). Certes, les événements envisagés ne sont pas les mêmes : Sénèque pose la question à propos d'une émotion, Cicéron part du principe qu'une émotion abolit le jugement. Malgré cela, il est plausible de suggérer que le vocabulaire psychologique romain, en plus de l'influence grecque, s'est originellement développé à partir de ce type d'interrogations de type légal et par extension rhétorique. Ensuite, il s'agit d'un des passages les plus anciens où l'on voit Cicéron (le *De Inventione* est, rappelons-le, une œuvre de jeunesse) développer un vocabulaire des passions. Ce que l'on trouve est effectivement, comme l'a bien mis en valeur Lévy (2006), un foisonnement : *impulsio*, *affectio*, *impetus*, *commotio*, *perturbatio*, comme si Cicéron listait l'ensemble des termes à sa disposition, parmi lesquels il choisira plus tard *perturbatio* comme traduction philosophique du grec πάθος. Nous reviendrons sur ce texte dans notre prochain chapitre, consacré à ce mot.

À ce stade, l'*impetus* est un mouvement émotionnel de l'accusé, et non de l'orateur. Si le texte témoigne d'un usage psychologique du terme dans un contexte technique, il n'est pas encore appliqué aux mouvements psychiques de l'orateur en tant que tel, ni au discours lui-même.

C'est en revanche le cas dans les textes plus tardifs de Cicéron, où *impetus* devient un terme employé pour désigner les caractéristiques propres à certains orateurs. Quelques exemples suffiront. Ainsi en *De Or.* 2, 58, le style de l'historien Callisthène manque justement d'*impetus*, bien qu'il compense ce manque par sa douceur :

Denique etiam a philosophia profectus princeps Xenophon, Socraticus ille, post ab Aristotele Callisthenes, comes Alexandri, scripsit historiam, et is quidem rhetorico paene more ; ille autem superior leniore quodam sono est usus, et qui illum impetum oratoris non habeat, uehemens fortasse minus, sed aliquanto tamen est, ut mihi quidem uidetur, dulcior. (De Or. 2, 58)

« Enfin des rangs des philosophes eux-mêmes sortirent deux historiens, d'abord Xénophon le Socratique, puis Callisthène, disciple d'Aristote et compagnon d'Alexandre. Celui-ci écrivit l'histoire presque en déclamateur. Le premier garde un ton plus doux, sans avoir des élans oratoires ; moins puissant peut-être, il a tout de même, à mon avis, plus de charme. » (Trad. Courbaud (1927))

L'opposition *impetus/ dulcior* indique le lien, comme nous l'avons noté, avec la théorie des trois styles. Un autre passage du *De Or.*, où est loué le style de Crassus, fait de l'*impetus* l'élan du discours qui, cette fois, se révèle dans l'*actio* autant que dans le style littéraire au sens strict :

tanta uis animi, tantus impetus, tantus dolor oculis, uultu, gestu, digito denique isto tuo significari solet ; tantum est flumen grauissimorum optimorumque uerborum [...] (De Or. 2, 188)

« tant se marque d'énergie, de fougue et de pathétique par ton regard, par ta physionomie, par tes gestes, par ce signe même du doigt qui t'est familier ! À flots si abondants coulent de ta bouche les expressions les plus nobles, les plus choisies ! » (Trad. Courbaud (1927))

On retrouve ici la métaphore du fleuve impétueux des paroles. À d'autres moments, ce sont les réactions émotionnelles des auditeurs qui sont décrites au moyen de ce terme

(*animorum impetus eorum, qui audiant, aut impellantur aut reflectantur, De Or. 2, 312, v. aussi 2, 178*). Enfin, cette réaction psychique peut aussi être celle de l'orateur lui-même, comme on le voit dans ce passage :

Hanc, inquam, cogitandi pronuntiandique rationem uimque dicendi ueteres Graeci sapientiam nominabant ; hinc illi Lycurgi, hinc Pittaci, hinc Solones atque ab hac similitudine Coruncanii nostri, Fabricii, Catones, Scipiones fuerunt, non tam fortasse docti, sed impetu mentis simili et uoluntate. (De Or. 3, 56)

« Oui, cette méthode de réflexion et d'élocution, cette puissance de parole, voilà ce que les anciens Grecs appelaient sagesse. C'est elle qui forma, chez eux, les Lycurgue, les Pittacus, les Solon, et chez nous, à leur image, les Coruncianus, les Fabricius, les Caton, les Scipion, moins instruits peut-être que ceux-là, mais leur ressemblant par l'élan et les aspirations de leur intelligence. » (Trad. Bornecque-Courbaud (1930))

D'après ces quelques exemples, il est clair que Cicéron a établi le terme *impetus*, au sens d'« élan, force, emportement », dans le vocabulaire rhétorique romain, où il est susceptible de désigner des caractéristiques du style littéraire (écrit) autant que de l'action ; les réactions émotionnelles des spectateurs autant que celles dont doit faire preuve l'orateur pour être capable de délivrer un discours qui ait de la force. C'est ce dernier sens du terme, le plus proche de l'emploi philosophique qui nous intéresse, que nous allons approfondir à partir de quelques textes rhétoriques de la période impériale.

2.1.2 *Impetus et ars* : Quintilien, *Inst.* 2, 11-12

Le dernier passage de Cicéron cité plus haut suggérait une opposition entre d'une part la connaissance (*docti*) et d'autre part la force d'âme (*impetu mentis*). Cette opposition est importante dans les chapitres 11-12 du second livre de l'*Institution Oratoire*. Alors que Quintilien ouvre, avec ces chapitres, la section de son traité consacrée aux préceptes oratoires, il est conscient que certains lui feront dès l'abord des objections (*quosdam in ipso statim limine obstaturos mihi, 2, 11, 1*) : ceux qui pensent que les préceptes sont inutiles, parce que suffisent à l'orateur l'*impetus* et la *uis*. Quintilien raconte deux anecdotes mettant en scène des individus professant ce type d'approche, et termine son récit sur une phrase qui résume ce que ces orateurs spontanés ont, et ce dont ils manquent :

Igitur impetu dicere se et uiribus uti glorientur : neque enim opus esse probatione aut dispositione in rebus fictis [...] (Quintilien, Inst. 2, 11, 3)

« Par suite, ceux-ci se vantent de parler en suivant leur impulsion et de tirer parti de leurs moyens ; ils soutiennent, en outre, que, dans un sujet fictif, on n'a besoin ni de preuves ni de plan [...] » (Trad. Cousin (1976))

Quintilien ne met à aucun moment en cause la nécessité, pour l'orateur de qualité, de faire usage de l'élan et de la force du discours : les compliments attribués à ceux qui présentent ces qualités sont justifiés. Ce que Quintilien soutient, c'est que ces qualités sont insuffisantes, parce que sans le soutien de la *ratio* et de l'*ars* elles ne peuvent s'imposer à elles-mêmes des limites. Les discours de ceux qui se contentent de ces qualités se caractériseront par leur manque de cohérence, leur *actio* par ses excès ; plutôt que de suivre le cours raisonnable du discours ils se laisseront emporter par leur élan (*ut tulit impetus*, 2, 12, 11, une expression que les commentateurs rapprochent de *Ben.* 7, 8, 2). Quintilien compare ces orateurs ignorants à un gladiateur qui se jette sur son opposant de toutes ses forces : il sera appelé le plus courageux des deux, quand bien même son élan le jette à terre et le condamne⁴⁹².

Nam et gladiator qui armorum inscius in rixam ruit et luctator qui totius corporis nisu in id quod semel inuasit incumbit fortior ab his uocatur, cum interim et hic frequenter suis uiribus ipse prosternitur et illum uehementis impetus excipit aduersarii mollis articulus. (Quintilien Inst. 2, 12, 2)

« On trouve même “plus courageux” le gladiateur qui, sans savoir se servir de ses armes, plonge dans la mêlée, de même que le lutteur qui pèse de tout l'effort de son corps, dès qu'il a pu faire une prise ; or, il arrive souvent que le dernier est terrassé par ses propres forces, et que la souplesse d'articulation de son adversaire pare la violence de l'assaut du premier. » (Trad. Cousin (1976) modifiée)

Si le traité de Quintilien est postérieur à l'œuvre de Sénèque, cette élaboration rhétorique devait lui être familière. En plus des emplois déjà mentionnés plus haut, on

492 Je cite le texte de WINTERBOTTOM (1970). La section de la phrase où apparaît le terme *impetus* est cependant marquée d'une *crux* par REINHARDT-WINTERBOTTOM (2006 : *ad loc.*). En effet, l'expression des mss. *illum uehementis impetus* semble corrompue pour deux raisons : d'abord parce que « him of the vehement onrush », comme le traduisent les deux commentateurs, semble une expression forcée en latin ; ensuite parce que la coordination avec *hic*, qui désigne le gladiateur, rend cette formulation, quand bien même on voudrait l'accepter, incohérente avec le reste de la phrase. Les émendations suggérées ont été *illius uehementes impetus* (Badius) *illius uehementem impetum* (REINHARDT-WINTERBOTTOM, timidement). Quoi qu'il en soit, la présence du terme exact *impetus* n'est pas remise en question.

trouve une expression très proche de celle de Quintilien (*prout tulit inpetus*) dans un passage sénéquien consacré à la manière dont Demetrius le Cynique s'exprimait :

Paulo ante Demetrium rettuli, quem mihi uidetur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse, uirum exactae, licet neget ipse, sapientiae firmaeque in iis, quae proposuit, constantiae, eloquentiae uero eius, quae res fortissimas deceat, non concinnatae nec in uerba sollicitae, sed ingenti animo, prout inpetus tulit, res suas prosequentis. (Ben. 7, 8, 2)⁴⁹³

« Tantôt je citais Demetrius (qu'à mon avis la nature a fait naître à notre époque pour montrer qu'il ne pouvait pas plus être corrompu par nous que nous ne pouvions être corrigés par lui ; homme rigoureusement parfait dans sa sagesse, quoique il le nie tout le premier ; d'une logique inflexible en sa ligne de conduite ; d'une éloquence adéquate aux plus courageuses pensées, sans ornement, sans recherche laborieuse d'expression, mais qui poursuit d'une fierté superbe, en suivant sa fougueuse inspiration, l'exposition d'idées personnelles. [...] (Trad. Préchac 1927 modifiée)

2.1.3 *Impetus et recitatio* : Pline, *Ep.* 2, 19

Hortaris ut orationem amicis pluribus recitem. Faciam quia hortaris, quamuis uehementer addubitem. Neque enim me praeterit actiones, quae recitantur, impetum omnem caloremque ac prope nomen suum perdere, ut quas soleant commendare simul et accendere iudicum consessus, celebritas aduocatorum, exspectatio euentus, fama non unius actoris, diductumque in partes audientium studium, ad hoc dicentis gestus incessus, discursus etiam omnibusque motibus animi consentaneus uigor corporis. (Pline le Jeune, *Ep.* 2, 19, 1-2, à Cerialis)

« Tu m'exhortes à lire mon discours devant quelques amis. Je le ferai parce que tu m'y exhortes, mais j'ai de vives hésitations. Car il ne m'échappe pas que les plaidoyers, à la lecture, perdent tout élan, toute chaleur et presque tout ce qui fait leur nom ; ce qui leur donne de l'intérêt et de la flamme, c'est l'assemblée des juges, le nombre des avocats, l'attente du résultat, la réputation non pas d'un, mais de plusieurs orateurs, les sympathies de l'auditoire qui se portent sur l'une ou l'autre partie ; de plus, les gestes de celui qui a la parole, sa démarche, ses allées et

⁴⁹³ *Ab illo* est la leçon de la plupart des mss., acceptée par Haase, Hosius et Préchac ; Gertz imprime *ab ullo*, émendation de Rabenius qu'il attribue à un petit nombre de mss.

venues, et sa vigueur physique en harmonie avec tous les mouvements de son âme. » (Trad. Zehnacker (2009))

Plinie se propose, sur la demande assez convenue de son ami Cerialis, de se livrer à une *recitatio* d'un discours (*oratio*) qu'il avait préalablement tenu⁴⁹⁴. Ker (2004 : 210) décrit ainsi la pratique proprement impériale de la *recitatio* : « As it is described in the letters of Pliny the Younger, the *recitatio* involved a reading out loud of the written but as yet unpublished text (whether by the author or by an assistant, with the author close by) in the semipublic interior space of an auditorium or house to which a small audience had been invited. It thus constituted a first, oral publication of the text, and its conditions could greatly influence the text's reception. »⁴⁹⁵ Dans le cas précis où le texte était un discours, prononcé une seule fois auparavant devant un public limité, la *recitatio* formait une étape intermédiaire entre cette expression unique et circonstanciée et la réécriture du discours pour publication. La réaction du public, composé d'*amici* dont l'auteur reconnaissait les compétences littéraires, était susceptible de décider de l'avenir ou non du texte : réécrit en vue de publication, ou abandonné. On comprend ainsi que Plinie s'interroge sur la capacité de son texte à survivre à son détachement de ses circonstances de composition initiales : si l'*oratio* ne peut pas impressionner son public d'une certaine manière, la *recitatio* sera un échec.

Quelle est la qualité que le discours doit conserver, mais dont on peut raisonnablement penser qu'il risque de perdre, dans le passage du tribunal au cadre semi-privé de la *recitatio* ? Précisément l'*impetus*, la chaleur, la flamme pour ainsi dire du discours : *impetum omnem caloremque*. La lettre développe ainsi les changements produits par le déplacement du discours d'une situation de parole à une autre, de manière à justifier les hésitations de Plinie. Ce faisant, l'auteur nous détaille également quels paramètres étaient susceptibles, à ses yeux, de garantir ou d'affaiblir l'*impetus* d'un discours⁴⁹⁶. Plinie mentionne donc :

494 Nous sommes en 100 ap. J.-C. ; le discours est probablement l'*In Priscum*, et le Cerialis en question Tullius Cerialis, mentionné en *Ep.* 2, 9, v. SHERWIN-WHITE (1966 : *ad loc.*).

495 Sur la pratique romaine de la *recitatio*, v. DUPONT (1997), VALETTE-CAGNAC (1997 : 111-169) ; JOHNSON (2010). Les lettres de Plinie le Jeune sont notre principale source d'informations à son propos, v. par ex. *Ep.* 5, 12 ; 7, 17 ; pour une liste plus complète des parallèles, SHERWIN-WHITE (1966 : *ad loc.*).

496 L'*impetus* peut aussi être associé à certaines sections d'un discours, les plus splendides et débridées – nos « morceaux de bravoures ». Pour une liste d'exemples de ce type de passages, v. Plinie, *Ep.* 9, 26 (le terme lui-même apparaît en *Ep.* 9, 26, 7). Il est possible que l'emploi d'*impetus*, en son sens rhétorique, par Plinie, soit directement inspiré de son maître Quintilien : v. l'occurrence d'*Ep.* 7, 9, 6 avec le commentaire de KEELINE (2013).

- L'enjeu (*expectatio euentus*). Il est évident que l'enjeu d'une *recitatio* (une sorte de pré-succès littéraire) ne peut qu'être moins stimulant que celui d'un procès, où se jouaient les conflits entre factions aristocratiques et les victoires et défaites des grands personnages du Sénat ;
- La personnalité des acteurs. La présence des juges, accusateurs et accusés, témoins, soutiens, chacun se présentant au procès avec sa réputation et son autorité, donne plus de poids à cet événement ; à l'exception de l'auteur du discours récité, tous disparaissent dans le contexte de la *recitatio* ;
- L'*actio*. On n'attendait pas du récitateur qu'il fasse preuve du même usage de son corps et de sa voix que l'orateur en plein procès ; la *recitatio* devait être plus mesurée et être l'occasion d'une mise en scène plus sobre. On comprend d'autant mieux la faiblesse relative de l'*actio* dans le cadre de la récitation si l'on se rappelle que celle-ci était parfois effectuée par un esclave, comme Pline nous le dit plus loin dans une lettre à Suétone (*Ep.* 9, 34), tandis que l'auteur soit ne faisait rien, soit l'accompagnait par de discrets gestes et des murmures expressifs. Il est toutefois notable que l'emploi d'un *lector* (esclave spécialisé dans la lecture ; dans le cas d'*Ep.* 9, 34, il s'agit d'un affranchi) est envisagé seulement dans le cas de la poésie ; Pline lit lui-même ses discours⁴⁹⁷. Il justifie cela en arguant qu'il lit plus mal les discours que les vers (*audio me male legere, dumtaxat uersus ; rationes enim commode, sed tanto minus uersus, Ep.* 9, 34, 1), mais au vu du souci de l'*impetus* dont il fait preuve dans la lettre 2, 19, on peut aussi estimer que la lecture des discours en personne visait à raviver quelque peu la flamme du procès ;
- Le public : *aliud auditores aliud iudices exigant* (*Ep.* 2, 19, 6). De toute évidence, les juges qui écoutent un discours en préparant un verdict et les spectateurs qui doivent donner leur appréciation littéraire en vue d'une diffusion plus large ne peuvent avoir le même type d'attention. Sur ce point, cependant, Pline pense pouvoir diminuer le décalage en invitant seulement un public érudit qui sera capable d'apprécier les subtilités légales du discours.

L'*impetus* du discours, on le voit, n'est pas une qualité propre au discours ou à l'orateur, mais résulte d'une interaction complexe liée aux aspects pragmatiques de la communication. Un orateur sera susceptible de libérer la flamme de son éloquence par l'enjeu d'un procès, la présence de personnalités qui jugeront sa performance, et

497 Sur la question des *lectores*, STARR (1991), p. 340 pour cette lettre en particulier.

l'investissement de son propre corps dans la situation ; au contraire, l'enjeu (comparativement) mineur d'une *recitatio*, la position assise, la passivité (relative) du public, vont avoir pour effet cumulé de tempérer son *impetus*. Toutefois, même dans le contexte défavorable de la récitation, Pline peut agir sur ces paramètres de manière à conserver l'élan de son discours, en récitant lui-même et en invitant un public suffisamment expert pour apprécier le discours comme s'il était en procès. L'*impetus* n'est ainsi pas une variante incontrôlable de la situation de parole ; au contraire, il fait l'objet de préceptes rhétoriques – y compris, comme nous allons le voir, en l'absence de public, dans le contexte solitaire de l'écriture *manu sua*.

2.1.4 *Impetus* et rédaction: Quintilien, *Inst.* 10, 3

En effet, le chapitre de l'*Institution Oratoire* consacré au *stilus* et à son usage aborde cette question en fonction de l'*impetus*. Dans ce chapitre, le maître de Pline y décrit les différentes manières de rédiger un discours, jusque dans les détails les plus matériels (par dictée ou écriture autographe, après réflexion ou par écriture spontanée, en intérieur ou en extérieur, sur cire ou sur papyrus...) et à chaque fois en explique les avantages et risques. Or la notion d'*impetus*, qui apparaît régulièrement au cours du passage (5 occurrences) joue un rôle opératoire dans ce raisonnement : c'est en fonction de la capacité de chaque pratique scripturale à réveiller ou endormir l'*impetus* qu'elle sera choisie ou rejetée. Celle-ci est décrite dans des termes semblables à ceux de Pline ; ainsi l'association à *calor* (10, 3, 6 et 3, 17) est relativement fréquente. Nous verrons de plus que les métaphores employées sont encore une fois proches de celles de Sénèque⁴⁹⁸.

Considérons la première apparition du terme :

*Quae quidem ut diligentius exequamur, repetenda saepius erunt scriptorum proxima. Nam praeter id quod sic melius iunguntur prioribus sequentia, calor quoque ille cogitationis, qui scribendi mora refrigit, recipit ex integro uires, et uelut repetito spatio sumit impetum : quod in certamine saliendi fieri uidemus, ut conatum longius petant, et ad illud quo contenditur spatium cursu ferantur, utque in iaculando brachia reducimus et expulsuri tela neruos retro tendimus. Interim tamen, si feret flatus, danda sunt uela, dum nos indulgentia illa non fallat ; omnia enim nostra dum nascuntur placent : alioqui nec scriberentur. (Quintilien *Inst.* 10, 3, 6-7)*

498 Sur l'*impetus* rhétorique et son rapport à l'écriture, v. notamment *Ep.* 100, 3.

« Pour y réussir avec plus de soin, il faut reprendre assez souvent ce que l'on vient d'écrire. Outre que, dans ces conditions, en effet, ce qui suit se lie mieux à ce qui précède, il y a aussi que la chaleur de la pensée, refroidie par le retard dû à l'écriture, retrouve intégralement des forces, et comme si elle s'était redonné du champ, elle prend de l'élan ; ainsi voyons-nous les athlètes, lors d'une épreuve de saut, faire effort d'assez loin et se porter à la course pour franchir la distance qu'ils briguent de couvrir ; de même, dans le jet du javelot, nous ramenons le bras en arrière et, pour lancer une flèche, nous tendons la corde vers nous. Cependant, si le vent souffle en poupe, il faut déferler les voiles, pour peu que cette clémence ne nous abuse pas ; en effet, toute idée nous plaît, au moment où elle surgit ; sinon, nous ne la transcrivons pas. » (Trad. Cousin (1979))

Le « feu de la pensée » (*calor [...] cogitationis*) est refroidi par le délai que l'on s'accorde au fil de l'écriture (*scribendi mora*). Quintilien compare l'auteur qui reprend un texte écrit un peu auparavant à un coureur qui prend de l'élan (*uelut repetito spatio sumit impetum*), une métaphore qui rend au terme *impetus* son sens premier et concret. Les deux métaphores suivantes, le lancé de javelot et le tir à l'arc, reprennent cette idée d'un mouvement préparé : reprendre le travail après l'avoir laissé reposer est un geste semblable à celui de l'archer qui tire le bras en arrière avant de laisser partir son trait.

On peut identifier, dans ce passage qui montre un souci de manipuler l'*impetus* au moyen des rythmes de l'écriture, plusieurs points de contact avec les conseils que donne Sénèque pour maîtriser l'*impetus* colérique. Premièrement, les métaphores *cinétiques* de la course et du tir illustrent et orientent la réflexion. Deuxièmement, l'*impetus* est susceptible de s'affaiblir par lui-même, et ce d'autant plus si on lui impose du retard (*mora*) – bien sûr, si chez Quintilien ce délai a pour but de relancer l'*impetus* de plus belle, chez Sénèque l'objectif est d'en rompre définitivement la force.

Au §17, l'*impetus* est associé à la pratique de la silve. En effet, Quintilien nous explique qu'il existe deux mauvaises manières de chercher l'inspiration : soit jouer le poète maudit, en regardant le plafond et en attendant l'inspiration (anecdote du jeune Secundus, *Inst.* 10, 3, 12-15) ; soit se lancer immédiatement dans l'écriture, accumulant sans ordre ni méthode les brouillons qu'il faudra par la suite réduire et organiser. Les deux *uitia* témoignent d'un manque de méthode, mais c'est le second seulement qui est associé à l'*impetus* :

Diuersum est huic eorum uitium qui primo decurrere per materiam stilo quam uelocissimo uolunt, et sequentes calorem atque impetum ex tempore scribunt : hanc siluam uocant. (Inst. 10, 3, 17)

« D'autres ont un défaut tout opposé ; ils veulent en premier lieu d'une plume aussi rapide que possible traiter à la course le sujet dans son ensemble et ils improvisent en suivant le feu et l'élan de leur inspiration : c'est ce qu'ils appellent une "silve". »
(Trad. Cousin (1979))

L'*impetus* caractérise ici l'énergie qui porte une improvisation sans méthode. Il faut rapprocher ce passage de la critique des orateurs qui pensent pouvoir se passer de technique, telle que nous l'avons vue plus haut : l'*impetus* est une réelle qualité, mais à elle seule elle est insuffisante. Surtout, c'est l'association entre *impetus* et irrationnel (en contexte rhétorique, inspiration et absence de méthode) qui est ici centrale ; une association qui là aussi doit nous rappeler certains emplois sénéquiens.

Enfin, un troisième passage concerne la pratique de la dictée, par opposition à celle de l'écriture autographe. Quintilien identifie comme défaut de la première qu'elle encourage à ne pas hésiter ou réfléchir. Elle n'a ainsi pas la précision de l'écriture, et en même temps n'a pas l'élan du discours improvisé, puisque son rythme est contraint par la lenteur du copiste. Elle se situe ainsi entre la *cura* et l'*impetus*, deux qualités entre lesquelles l'orateur, au cours de la phase de rédaction, doit savoir trouver l'équilibre.

Au terme de ce détour par la rhétorique, que peut-on dire des rapports entre les usages philosophiques et rhétoriques d'*impetus* ? Nous ne disposons malheureusement pas de documents nous permettant de retracer le passage du concept de la philosophie à la rhétorique, comme le texte du Ps.-Longin nous le permettait dans le cas de la φαντασία⁴⁹⁹. Cela nous conduit à une certaine incertitude sur la trajectoire historique de ce concept : en effet, si l'hypothèse d'un trajet semblable à celui de φαντασία (du lexique stoïcien à la réflexion rhétorique) est plausible, il faut cependant noter que chez Cicéron le terme est élaboré surtout dans des contextes oratoires, tandis que le terme stoïcien ὁρμή est rendu par *adpetitio* et *adpetitus*. Malgré cela, les différents textes commentés ici nous permettent de mettre en valeur plusieurs points de contact :

499 On notera toutefois que cette incertitude est potentiellement liée au manque de bibliographie sur ce terme dans la rhétorique grecque, que ce travail n'a pas pour but de remédier.

- L'*impetus* est lié au domaine de l'irrationnel, comme on l'a vu dans certains emplois cicéroniens, dans l'opposition entre *impetus* et *ars* chez Quintilien, et dans les emplois sénéquiens ouvrant *De Ira* 2, avant que l'*impetus* ne soit interprété, conformément à la psychologie stoïcienne, comme une fonction de la raison ;
- Le terme *impetus* est fréquemment associé à des métaphores qui présentent une certaine constance, autour de la course ou du tir. Bien que cette charge métaphorique du terme soit déjà présente dans les textes stoïciens, comme nous allons le voir, il est raisonnable de penser que l'emploi du terme *impetus* comme traduction l'a accentuée. En effet, si le sens psychologique d'*impetus* peut être vu comme un calque sémantique inspiré par le grec ὀρμή, il est aussi un terme métaphorique ;
- Enfin, le souci du contrôle de cette impulsion imprévisible est présent tant dans les textes rhétoriques que philosophiques, bien que l'objectif soit dans le premier cas de l'amplifier lorsque nécessaire, et dans le second de le juguler. Exercices rhétoriques et exercices spirituels se retrouvent, non dans leurs buts, mais dans les concepts et les analyses mises en jeu.

2.2 *Impetus* dans la médecine romaine

Nous savons que le langage de l'agression, humaine ou animale, a été abondamment employé par les médecins romains pour décrire soit l'action de la maladie sur le patient, soit celle du médecin sur le même (Langslow (2000 : 201)). Le terme *impetus* n'a pas fait exception : il a été utilisé dans le champ du latin médical pour traduire ἐπίθεσις au moyen d'une métaphore, celle de l'assaut militaire. Il désigne ainsi l'accès de la maladie, son point culminant, le plus dangereux. Cet emploi s'est développé avant Sénèque. Ainsi, dans le recueil de recettes de Scribonius Largus (les *Compositiones*), on en trouve trois occurrences, généralement dans des subordinées temporelles indiquant le moment où le remède doit être appliqué (Scrib. Larg. 20, 99, 160). Chez Celse, l'expression est fréquente, dans des expressions comme : *in ipso acuti morbi impetu* (*Med.* 2, 4, 1) ; *in medio febris impetu* (*Med.* 2, 5, 11) ; *in ipso accessionis impetu* (*Med.* 2, 12, 2c).

La connaissance que Sénèque avait des textes médicaux latins de son époque a été amplement étudiée et ne fait plus de doute⁵⁰⁰ ; dans le cas précis d'*impetus*, le corpus de ses œuvres en prose nous a conservé plusieurs occurrences au sens strictement médical. « Le terme *impetus*, au sens métaphorique d'« attaque » (gr. ἐπίθεσις) dénote une plus grande agressivité encore à travers l'image de la maladie ou de la crise de douleur comparée à un soldat ennemi qui donne l'assaut, de manière brève et inattendue comme la bourrasque d'un vent tempétueux. Bien que cette acception soit attestée chez Sénèque, Pétrone et Cyprien, *impetus*, employé en ce sens pour la première fois chez Celse, est bien un terme technique largement usité par les auteurs médicaux pour indiquer les attaques de la maladie (*accessiones*). » (Courtil (2015 : 186))

Ainsi, en *Ep.* 54, lettre consacrée à son asthme et aux méditations qu'il entraîne, Sénèque précise que cette maladie est chronique, mais se manifeste par accès courts et violents. Sénèque exprime cette dynamique de la maladie au moyen d'une métaphore militaire : le *commeatus* (la permission) correspond aux périodes sans asthme, interrompues lorsque celui-ci *repente me inuasit* (« m'envahit soudainement »). Le terme *impetus* reprend, à la ligne suivante, cette métaphore militaire, tout en se redoublant de l'image de la tempête :

Breuis autem ualde et procellae similis est impetus (Ep. 54, 1)

« Son attaque est tout à fait courte et semblable à une tempête. »

Ep. 78 s'ouvre également sur la description d'une maladie physique pour ensuite se pencher sur les méditations dont elle est l'occasion. La maladie décrite est commune à Sénèque et à Lucilius ; le début de la lettre raconte comment celle-ci, d'accès difficile mais aisé à négliger, est devenue chronique. Il s'agit, selon Courtil (2015 : 131) d'une phthisie pulmonaire ou d'une bronchite chronique. Le reste de la lettre est une thérapie de l'âme en proie à la maladie. Dans la section consacrée à la douleur physique, Sénèque écrit :

prima uerminatio uexat, impetus mora extinguitur et finis dolendi est obtorpuisse [...] (*Ep.* 78, 9)

« Les premiers élancements sont douloureux, puis l'attente éteint les accès et la fin de la douleur réside dans l'engourdissement [...] »

500 RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1973) ; STOK (1985) ; MIGLIORINI (1988 et 1997) ; COURTIL (2015 et 2019).

Les intervalles entre les accès de la maladie les rendent plus supportables et ce d'autant plus que, pour des raisons qui peuvent s'expliquer aussi bien par la théorie pneumatique que par l'humorale, le corps s'habitue et devient moins sensible à la douleur. On remarquera surtout cette dynamique de l'*impetus*, qui s'atténue de lui-même et est d'autant moins fort qu'une *mora* plus grande lui est imposée. Il s'agit de celle que nous avons identifiée dans le *De Ira* : le propre de l'*impetus* est de ne pouvoir se soutenir lui-même indéfiniment. Cette dynamique est ainsi présente dans les usages philosophiques, rhétoriques, et médicaux du mot⁵⁰¹.

La question que l'on doit maintenant se poser est de savoir si le sens médical a pu influencer le choix d'*impetus* pour traduire ὀρμή. Cela n'aurait rien de surprenant : comme l'attestent Cicéron et Galien (*Tusc.* 4, 23 ; *PHP* 5, 2, 5-8), les Stoïciens, et Chrysippe en particulier, avaient accordé une attention (selon eux) excessive à l'analogie du corps et de l'âme, définissant les différents états et mouvements de l'âme par rapport aux affections du corps déjà codifiées dans le langage médical de l'époque. Sénèque, qui fait un usage abondant de cette analogie lui-même et ne reproche jamais à ses prédécesseurs d'en avoir trop fait en la matière, aurait pu puiser dans le langage médical déjà établi en latin pour traduire de manière suggestive et efficace certains termes psychologiques stoïciens.

Le fait est, pourtant, qu'*impetus* est rarement convoqué dans les passages où l'analogie entre maladies et passions est la plus solidement appuyée sur des notions médicales. Cicéron reproche à Chrysippe de consacrer trop de temps à la comparaison médicale lorsqu'il s'attache à distinguer les différents états viciés de l'âme, par opposition aux mouvements viciés de l'âme, c'est-à-dire les passions. La distinction entre maladie aiguë et chronique était alors particulièrement employée pour appuyer cette distinction. Celle-ci est justement présente à trois reprises dans les *Lettres*, en *Ep.* 75, 10-12 ; 85, 10 et 106, 10⁵⁰². Bien que la comparaison médicale soit explicite dans ces passages, Sénèque ne mentionne à aucun moment le terme *impetus*, alors même que le fait que l'*adfectus*, contrairement au *uitium*, consiste en une impulsion excessive de l'âme, aurait pu le justifier. Cela suggère, autant que le peut un argument par le silence, que le sens médical n'était pas le plus saillant dans l'usage sénéquien d'*impetus*⁵⁰³.

501 v. aussi *Ep.* 95, 17 : *aliarum impetu saeuientium, aliarum tenui peste serpentium* [...]

502 v. plus bas, dans le chapitre 8, sur *adfectus*.

503 On trouve toutefois une occurrence du mot dans le contexte d'une analogie médicale, en *Marc.* 1, 6-8. Je montrerai dans une analyse détaillée de ce passage au chapitre suivant que le deuil de Marcia, qui dans ses premiers moments est comparable à un assaut, doit ensuite être décrit comme une maladie pour qu'en soit adéquatement saisi le caractère chronique, qui détermine le traitement sénéquien.

Le mot *impetus* est ainsi rarement employé, chez Sénèque, dans le cadre d'une analogie entre état passionnel et maladie physique. Ce point est confirmé par le fait que, comme nous l'avons vu, les emplois psychologiques du terme dans le *De Ira* sont plutôt liés à des métaphores militaires et cinétiques que médicales. Il est donc raisonnable de penser que le sens médical n'est pas celui qui a poussé Sénèque à adopter *impetus* comme traduction d'ὄρμη. Dans le cas des passions, la métaphore de l'élan et du mouvement semble plus ancrée dans son imaginaire philosophique, et il reprend sur ce point un aspect important de la conceptualisation chrysippéenne de l'impulsion, à savoir ses analogies cinétiques, sur lesquelles nous allons maintenant nous pencher.

3 LES ANALOGIES CHRYSIPPÉENNES DE L'« ÉLAN »

3.1 L'analogie du cylindre (chez Cicéron et Aulu-Gelle)

Bien que nous nous concentrerons principalement, au cours de ce chapitre, sur le lien entre l'expression sénéquienne de l'impulsion, et en particulier de l'impulsion excessive, sous la forme d'un élan violent (*impetus*) et l'analogie de la marche et du coureur selon Chrysippe, il vaut la peine de rappeler que Chrysippe avait employé une autre analogie d'ordre cinétique pour décrire des phénomènes psychologiques ; à savoir celle du cylindre et du cône. Selon nos sources, cette analogie avait pour but d'illustrer la vision « compatibiliste » de Chrysippe, c'est-à-dire sa volonté de concilier l'universalité du destin, entendu comme chaîne ininterrompue des causes, et la responsabilité morale, comprise comme possibilité de louer ou blâmer un individu pour son comportement⁵⁰⁴.

Pour la résumer simplement, l'analogie est la suivante : lorsque l'on pousse du doigt un cylindre ou un cône installés sur une pente, ceux-ci commencent à rouler. Le fait qu'ils roulent, et la manière différente dont ils roulent, ne peuvent être expliqués seulement par la pichenette qui a amorcé leur mouvement, bien que celle-ci soit indispensable. La cause principale du mouvement est la nature du cylindre et du cône, à savoir leur différentes rotundités (*uolubilitas*). Il en va de même pour les êtres humains : une représentation extérieure, en tant que telle déterminée par le destin, est susceptible d'amorcer une action humaine, pour peu qu'elle soit impulsive. Cependant, elle n'est pas la cause principale de cette action ; la cause principale est l'assentiment à cette

504 Sur le sens exact du compatibilisme chrysippéen et l'inadéquation de la formulation moderne en termes de libre arbitre, v. BOBZIEN (1998 : 234-313). La meilleure introduction aux différents problèmes du libre arbitre dans l'Antiquité est O'KEEFE (2005).

représentation, sans laquelle l'action ne peut avoir lieu. Or cet assentiment n'est pas déterminé par la représentation : il l'est par la nature individuelle de l'agent, analogue de la rotondité du cylindre. C'est cette approche que l'on qualifie de compatibilisme, en ce qu'elle a pour but d'affirmer ensemble et sans contradiction l'appartenance des êtres humains à la chaîne des causes qui forme le destin et la responsabilité morale, cette dernière correspondant au fait que l'assentiment qui déclenche notre action est en notre pouvoir.

L'analogie chrysippéenne du cylindre nous a été conservée par plusieurs sources, principalement latines (Aulu-Gelle, *NA* 7, 2 et Cicéron, *Fat.* 42-43), quoique on en trouve des mentions plus lapidaires dans le traité sur le destin d'Alexandre d'Aphrodise⁵⁰⁵. Les textes sont les suivants :

Huius deinde fere rei exemplo non hercle nimis alieno neque inlepido utitur. "Sicut – inquit – lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causam quidem ei et initium praecipitantis feceris, mox tamen ille praeceps uoluitur, non quia tu id iam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae uolubilitas habet : sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum mouet, impetus uero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas uoluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur." Infert deinde uerba haec his, quae dixi, congruentia : Διὸ καὶ ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων εἴρηται·

γνώσει δ' ἀνθρώπους ἀυθαίρετα πῆματ' ἔχοντας,

ὡς τῶν βλαβῶν ἐκάστοις παρ' αὐτοῦς γινομένων καὶ καθ' ὄρμην αὐτῶν ἀμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ θέσιν. (Aulu-Gelle, *NA* 7, 2, 11-13 = *SVF* 2, 1000 = Hülser 998)

« Il donne ensuite de ce dernier phénomène en général, un exemple, qui n'est, ma foi, pas trop lointain ni sans ingéniosité. "De même que si l'on jette, dit-il, une pierre cylindrique dans un terrain en pente et abrupt, on aura produit la cause et le début de sa chute, mais ensuite elle roule emportée non parce que tu agis désormais, mais parce que sa manière d'être et sa forme ronde le veulent ainsi ; de

505 *Fat.* 179, 12-19 et 185, 18. Il est indubitable que Cicéron comme Aulu-Gelle s'appuie sur le texte exact de Chrysippe en écrivant ces passages, et leurs témoignages sont compatibles et dignes de foi, bien que la question exacte de la source chrysippéenne en question reste incertaine. BOBZIEN (1998 : 238) propose deux possibilités en ce qui concerne le passage d'Aulu-Gelle : soit le chapitre en question a la même source que celle mentionnée dans le chapitre précédent (traitant aussi du destin selon Chrysippe), à savoir le quatrième livre du *Traité sur la providence* (περὶ προνοίας, Aulu-Gelle 7, 1, 3) ; soit ce second chapitre provient d'un autre texte, qui pourrait alors être le second livre du *Traité sur le destin* (Περὶ εἰμαρμένης) de Chrysippe, que l'on considère généralement comme la source de Cicéron. Ce dernier texte est mentionné dans le traitement du problème chez Eusèbe (*Praep. eu.* 6, 8, 25). Pour une lecture du texte d'Aulu-Gelle, v. GARCEA (2000 : 67-75).

même l'ordre, la structure rationnelle et la nécessité du destin mettent en mouvement les genres et les débuts des causes, mais la volonté propre de chacun et nos dispositions d'esprit naturelles règlent l'élan de nos décisions et de nos pensées ainsi que de nos actions". Il ajoute ensuite ces mots bien d'accord avec ce que j'ai dit : "C'est pourquoi il a été dit par les Pythagoriciens aussi : 'Sache que les humains souffrent de maux qu'ils se sont attirés eux-mêmes', car les torts qu'ils subissent naissent chaque fois en eux-mêmes, ils commettent les fautes par leurs impulsions et se font tort par leurs desseins et leurs raisonnements." » (Trad. Marache)

Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota uiso, tamen, cum id uisum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus uult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla ui extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem uiso commoueri), sed reuertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moueri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum uolui et uersari turbinem putat. "Vt igitur – inquit – qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, uolubilitatem autem non dedit, sic uisum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte ui et natura mouebitur. [...]" (Cicéron Fat. 42-43)

« Pour l'assentiment, en effet, qu'on dit se produire en vertu de causes antérieures, il pense expliquer facilement ce qu'il en est. En effet, quoique l'assentiment ne puisse se produire qu'ébranlé par une image, comme il a cette image pour cause prochaine, et non principale, il s'explique, comme le veut Chrysippe, de la manière que nous venons de dire. Non qu'il puisse avoir lieu sans une excitation extérieure : il est nécessaire en effet que l'assentiment soit ébranlé par l'image. Mais il revient à son cylindre et à son cône, qui ne peuvent commencer à se mouvoir sans une poussée de l'extérieur : mais quand celle-ci est donnée, c'est, croît-il, en vertu de leur nature propre que, pour le reste, le cylindre roule tout droit, et le cône en rond. "Par conséquent, dit-il, de même que celui qui a poussé le cylindre lui a donné le commencement du mouvement, mais ne lui a pas donné sa propriété de rouler, ainsi la perception qui se présente imprimera bien et gravera, pour ainsi dire, son image dans notre esprit, mais notre assentiment restera en notre pouvoir, et, comme on l'a dit pour le cylindre, une fois provoqué par une poussée extérieure, il se

mouvra pour le reste en vertu de sa force et de sa nature propre. [...]» » (Trad. Yon modifiée)

On remarquera que précisément parce que cette analogie avait pour but d'illustrer des phénomènes psychologiques, elle imposait aux auteurs latins de traduire en détail le lexique psychologique stoïcien. Ces textes sont donc parmi les plus précieux lorsqu'il s'agit de comparer les traductions latines de ces termes à leurs originaux grecs. En effet, l'analogie est faite pour expliquer la prise de décision dans les termes de la psychologie, moniste, stoïcienne. Les concepts convoqués sont ainsi, sans surprise, ceux de représentation et d'assentiment. La représentation est analogue de la poussée extérieure qui met en branle le cylindre ou le cône ; elle est donc une cause extérieure. Certes, la représentation stoïcienne est un phénomène psychologique ; elle est désignée par Chrysippe comme extérieure en ce que (sauf perturbation majeure de l'hégémonique telle que la folie ou l'ivresse) elle est déterminée, dans ses aspects pertinents, par l'objet qui la provoque, selon les mécanismes décrits dans le chapitre précédant (l'expression cicéronienne *uisum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem* rappelle la définition de la représentation compréhensive). L'assentiment, au contraire, est désigné comme une cause d'une nature différente, en ce qu'elle est interne. Par cela, Chrysippe ne veut pas dire que l'assentiment est libre de toute détermination, mais que les déterminations pesant sur lui sont indépendantes de la représentation qui en est l'objet. L'assentiment est, de fait, déterminé, sans quoi Chrysippe ne pourrait soutenir l'universalité du destin ; mais il est déterminé par la nature individuelle de l'agent. Ainsi, il est pertinent que Cicéron désigne, dans l'analogie, la rotondité du cylindre et du cône comme leur nature (*suapte natura*) ; et pertinent aussi qu'Aulu-Gelle désigne comme cause principale de l'action *uoluntas cuiusque propria et animorum ingenia* ; les termes latins, *ingenium* en particulier, semblent désigner des dispositions de caractère plutôt que des actes mentaux comme l'assentiment.

En contexte stoïcien, il y a deux manières complémentaires et, en dernière analyse, synonymes, de définir ce qui détermine l'assentiment. Une manière physique d'abord, qui consiste à insister sur la tension du $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, le $\tau\acute{o}\nu\omicron\varsigma$. Le degré de tension de la subtile matière psychique est l'expression physique de la « fermeté » de l'âme, au sens moral comme épistémologique⁵⁰⁶. Une âme relâchée, à la tension faible, sera plus

506 BÉNATOUIL (2005).

susceptible de donner son assentiment à des représentations fausses. Une manière cognitive, ensuite : la personnalité entendue au sens des croyances, habitudes, « maladies » entretenues par l'individu. Un individu qui entretient depuis longtemps l'idée que la richesse est un bien ne saura pas résister à la possibilité d'être corrompu. Étant donné que l'objection à laquelle répond Chrysippe est celle de la responsabilité morale, il est naturel qu'il se soit sur ce point concentré sur l'opposition entre le sage et l'insensé : c'est le sens de l'opposition, dans le texte d'Aulu-Gelle, entre les bons et les mauvais.

Selon Suster (2021), qui a étudié l'analogie du cylindre et du cône du point de vue des expériences de pensée, celle-ci joue un rôle figuratif (par opposition à argumentatif) et explicatif (plutôt qu'illustratif) : elle opère une « “distillation mentale” par laquelle nous séparons, en imagination, les facteurs causaux qui sont pertinents pour la responsabilité morale de ceux qui ne le sont pas »⁵⁰⁷ de manière à nous aider à distinguer différents types de causes et à identifier le fait que la plus importante d'entre elles se trouve en nous, puisqu'il s'agit de l'assentiment. L'analogie permet de séquencer un processus causal de manière à montrer que la cause interne est au moins en partie indépendante de la cause externe.

Comme on le voit, l'analogie du cône et du cylindre, malgré son usage de l'élan et de comparaisons cinétiques, n'a pas pour objectif de définir la nature de l'ὄρμη. Il était toutefois important de s'attarder sur elle, dans la mesure où ce sont les passages où elle nous est décrite qui nous détaillent de la manière la plus précise les usages latins de termes comme *appetitus*, *adsensio*, *impetus* ou *uisum* – l'usage de ces termes permet la comparaison avec Sénèque, mais soulève également des problèmes que nous traiterons dans notre section sur les « impulsions préliminaires ». De plus, mise en rapport avec celle de la marche et du coureur, cette analogie suggère une certaine cohérence dans l'imagination philosophique de Chrysippe, en tout cas dans le domaine de la psychologie. Qu'il s'agisse de la marche ou du roulement d'un cylindre, nous retrouvons des corps en mouvement et en chute ; un motif métaphorique que nous pourrions encore approfondir dans le chapitre suivant, en définissant les notions d'inclinaison (εὐκαταφορία) et de propension (εὐεμπτώσια).

507 SUSTER (2021 : 66).

3.2 L'analogie du coureur

3.2.1 L'analogie du coureur chez Galien

L'analogie du coureur, que nous avons déjà vue poindre, sous des formes plus dramatiques, dans le texte du *De Ira*, nous a été conservée en grec par Galien, sous la forme de citations dans *De Placitis Hippocratis et Platonis*. Il est connu que Galien est rarement bienveillant à l'égard de la théorie chrysippéenne des émotions. Si les livres 4 et 5 du *PHP* sont effectivement consacrés à la réfutation de la vision moniste de l'âme sous-tendant cette théorie, son animosité va cependant plus loin, et Galien consacre de longues pages à débusquer les autocontradictions de Chrysippe, et à l'accuser d'avoir fait sécession des thèses de Platon pour de simples motifs d'ego. Le passage en question est caractéristique de cette approche : Galien cite deux définitions chrysippéennes de la passion pour montrer qu'elles sont incompatibles.

La première définition, correspondant à la première citation (Cit. 1 dans ma mise en page du texte), soutient que la passion est un mouvement irrationnel et contre-nature de l'âme ; la seconde (Cit. 2) qu'elle est une impulsion excessive.

Galien est bien conscient que Chrysippe, quand il décrit la passion comme ὄλογος, ne veut pas dire qu'elle est dénuée de rationalité, mais qu'elle n'obéit pas à la juste raison ; le médecin grec a prouvé sa capacité à distinguer les deux sens du mot, et la citation 1 montre bien qu'il a saisi ce point. Son argument est plutôt que, si Chrysippe se tient à sa définition de la passion comme produit de la raison, il ne peut pas rendre compte de ce phénomène. En effet, si celui-ci décrit la passion comme une déviation de la capacité raisonnante, alors il définit de fait la passion comme une erreur. Mais Chrysippe ne souhaite pas rabattre la passion sur la simple erreur, et à raison, car il aurait alors du mal à expliquer pourquoi une émotion est aussi différente, en termes d'effets et de ressenti, d'une simple erreur cognitive du type $2 + 2 = 5$. Et de fait, la citation 1 nous indique bien que la passion n'est pas (ou pas seulement) une erreur. La seconde citation de Chrysippe, qui développe l'analogie du coureur, avait justement pour but d'expliquer ce « quelque chose de plus » qui fait que la passion n'est pas une simple erreur, bien que les deux consistent en des échecs de la même faculté. Et c'est là que Galien accuse Chrysippe de contradiction : car il soutient que Chrysippe n'est pas en mesure d'expliquer l'aspect excessif de la passion s'il n'y ajoute pas un élément irrationnel, ce qu'il se refuse à faire. L'analogie du coureur, qu'il convient maintenant

de citer, a justement pour but d'expliquer comment la faculté raisonnante peut se dépasser elle-même sans y être poussée par une autre partie de l'âme :

καὶ γὰρ οὐ κατὰ ταῦτα μόνον αὐτὸς ἑαυτῷ διαφέρεται φανερώς, ἀλλὰ κάπειδ' ἄν ὑπὲρ τῶν κατὰ τὸ πάθος ὀρισμῶν γράφων ἄλογόν τε καὶ παρὰ φύσιν κίνησιν ψυχῆς αὐτὸ φάσκει καὶ πλεονάζουσιν ὀρμῆν, εἴτα τὸ μὲν ἄλογον ἐξηγούμενος τὸ χωρὶς λόγου τε καὶ κρίσεως εἰρησθαι φάσκει, τῆς δὲ πλεοναζούσης ὀρμῆς παράδειγμα τοὺς τρέχοντας σφοδρῶς παραλαμβάνη· ταυτὶ γὰρ ἀμφοτέρω μάχεται τῷ κρίσεις εἶναι τὰ πάθη. εἰσόμεθα δ' ἐναργέστερον αὐτὰς τὰς ῥήσεις αὐτοῦ παραγράφαντες· ἔχει δ' ἢ μὲν ἑτέρα τόνδε τὸν τρόπον·

[Cit. 1] “δεῖ δὲ πρῶτον ἐντεθυμησθαι ὅτι τὸ λογικὸν ζῶον ἀκολουθητικὸν φύσει ἐστὶ τῷ λόγῳ καὶ κατὰ τὸν λόγον ὡς ἂν ἡγεμόνα πρακτικόν. πολλάκις μέντοι καὶ ἄλλως φέρεται ἐπὶ τινα καὶ ἀπὸ τινων ἀπειθῶς τῷ λόγῳ ὠθούμενον ἐπὶ πλεῖον, καθ' ἣν φορὰν ἀμφοτέροι ἔχουσιν οἱ ὅροι, τῆς παρὰ φύσιν κινήσεως ἀλόγως οὕτως γινομένης καὶ τοῦ ἐν ταῖς ὀρμαῖς πλεονασμοῦ. τὸ γὰρ ἄλογον τουτὶ ληπτέον ἀπειθὲς λόγῳ καὶ ἀπεστραμμένον τὸν λόγον, καθ' ἣν φορὰν καὶ ἐν τῷ ἔθει τινὰς φάμεν ὠθεῖσθαι καὶ ἀλόγως φέρεσθαι ἄνευ λόγου <καὶ> κρίσεως· <οὐ γὰρ> ὡς εἰ διημαρτημένως φέρεται καὶ παριδὼν τι κατὰ τὸν λόγον, ταῦτ' ἐπισημαινόμεθα, ἀλλὰ μάλιστα καθ' ἣν ὑπογράφει φορὰν, οὐ πεφυκότος τοῦ λογικοῦ ζώου κινεῖσθαι οὕτως κατὰ τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ κατὰ τὸν λόγον.”

ἢ μὲν οὖν ἑτέρα τῶν τοῦ Χρυσίππου ῥήσεων ἐξηγουμένη τὸν πρότερον τῶν ὄρων τοῦ πάθους ἐνταυθοῖ τελευτᾷ. τὴν δ' ὑπόλοιπον ἐν ἧ τὸν ἕτερον ὄρον ἐξηγεῖται γεγραμμένην ἐφεξῆς τῆδε κατὰ τὸ πρῶτον σύγγραμμα περὶ παθῶν ἠδη σοὶ παραθήσομαι·

[Cit. 2] “κατὰ τοῦτο δὲ καὶ ὁ πλεονασμὸς τῆς ὀρμῆς εἴρηται, διὰ τὸ τὴν καθ' αὐτοὺς καὶ φυσικὴν τῶν ὀρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν. γένοιτο δ' ἂν τὸ λεγόμενον διὰ τούτων γνωριμώτερον, οἷον ἐπὶ τοῦ πορεύεσθαι καθ' ὀρμῆν οὐ πλεονάζει ἢ τῶν σκελῶν κινήσεις ἀλλὰ συναπαρτίζει τι τῇ ὀρμῇ ὥστε καὶ στήναι, ὅταν ἐθέλη, καὶ μεταβάλλειν. ἐπὶ δὲ τῶν τρεχόντων καθ' ὀρμῆν οὐκέτι τοιοῦτον γίνεται, ἀλλὰ πλεονάζει παρὰ τὴν ὀρμῆν ἢ τῶν σκελῶν κινήσεις ὥστε ἐκφέρεσθαι καὶ μὴ μεταβάλλειν εὐπειθῶς οὕτως εὐθὺς ἐναρξαμένων. αἷς οἴμαι τι παραπλήσιον καὶ ἐπὶ τῶν ὀρμῶν γίνεσθαι διὰ τὸ τὴν κατὰ λόγον ὑπερβαίνειν συμμετρίαν, ὥσθ' ὅταν ὀρμᾷ μὴ εὐπειθῶς ἔχειν πρὸς αὐτόν, ἐπὶ μὲν τοῦ δρόμου τοῦ πλεονασμοῦ λεγομένου παρὰ τὴν ὀρμῆν, ἐπὶ δὲ τῆς ὀρμῆς παρὰ τὸν λόγον. συμμετρία γὰρ ἐστὶ φυσικῆς ὀρμῆς ἢ κατὰ τὸν λόγον καὶ ἕως τοσοῦτου, [καὶ] ἕως αὐτὸς ἀξιοῖ. διὸ δὴ καὶ τῆς ὑπερβάσεως κατὰ τοῦτο καὶ οὕτως γινομένης πλεονάζουσά τε ὀρμῆ λέγεται εἶναι καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἄλογος κινήσεις ψυχῆς.”

αἱ μὲν τοῦ Χρυσίππου ῥήσεις αὐταί. (Galien *PHP* 4, 2, 8-18 = *SVF* 3, 462 = LS 65J)

« [Chrysippe] se contredit de manière évidente non seulement sur ces points, mais aussi quand il écrit sur les définitions des passions, disant qu'elles sont un mouvement de l'âme irrationnel et contre-nature, en même temps qu'une impulsion excessive, puis dit pour expliquer « contre-nature » que cela signifie en dehors de la raison et du jugement, et prend pour exemple de l'impulsion excessive ceux qui courent avec force. Ces deux points sont en désaccord avec sa position selon laquelle les passions sont des jugements. Nous verrons cela de manière plus claire après avoir cité ses propres mots. Le premier passage est le suivant :

[Cit. 1] “D’abord nous devons garder à l’esprit qu’un animal rationnel suit la raison naturellement, et agit en accord avec la raison comme si elle était son guide. Souvent, néanmoins, il se dirige vers certaines choses et s’éloigne de certaines autres d’une manière différente, poussé à l’excès en désobéissant à la raison. Les deux définitions se réfèrent à ce mouvement : le mouvement contraire à la nature qui se produit irrationnellement de cette manière, et l’excès dans les impulsions. Car cette irrationalité doit être comprise comme ‘désobéissance à la raison’ et la ‘rejetant’ ; par référence à ce mouvement, nous parlons, même dans le langage ordinaire, de gens ‘poussés’ et ‘mus sans raison ni jugement’. Ce que nous entendons par là n’est pas comme si quelqu’un était mû par erreur, en négligeant quelque chose qui est en accord avec la raison, mais nous nous référons principalement au mouvement dont ces expressions donnent une description sommaire, puisqu’il est dans la nature de l’animal rationnel de se mouvoir mentalement, non de cette manière, mais en accord avec la raison.”

Le premier passage de Chrysippe expliquant la première de ses définitions de la passion s’arrête là. Le second passage, dans lequel il explique l’autre définition, est écrit immédiatement après dans le premier livre du *Sur les Passions*, et je te le recopie ici :

[Cit. 2] “Dans ce contexte on parle aussi d’excès de l’impulsion, puisque elles dépassent la proportion propre et naturelle de leurs impulsions. Ce que je veux dire peut être rendu plus intelligible de la manière suivante. Quand quelqu’un marche en accord avec son impulsion, les mouvements de ses jambes ne sont pas excessifs, mais en accord avec l’impulsion, de sorte qu’il peut s’arrêter ou changer d’allure quand il veut. Mais quand les gens courent en accord avec leur impulsion, il n’en est plus de même. Le mouvement de leurs jambes excède leur impulsion, de sorte qu’ils sont emportés et incapables de changer facilement, dès qu’ils ont commencé à le faire. Quelque chose de semblable arrive, je pense, dans le cas des impulsions,

du fait qu'elles vont au-delà de la proportion rationnelle. Le résultat, c'est que lorsque quelqu'un a l'impulsion, il n'obéit pas à la raison. L'excès de la course est appelé 'contraire à l'impulsion', mais l'excès dans l'impulsion est appelé 'contraire à la raison'. Car la proportion d'une impulsion naturelle est ce qui s'accorde avec la raison et ne va que jusqu'où la raison trouve juste d'aller. C'est pourquoi quand l'excès se produit sous ce rapport et ainsi, on parle d'impulsion excessive, et aussi de mouvement de l'âme irrationnel et contre-nature.»

Voici les passages de Chrysippe. » (Trad. Brunschwig-Pellegrin 2001, complétée)

L'analogie chrysippéenne prend tout son sens si l'on considère qu'elle a pour but de remplacer celle du cocher de Platon. Ici, pas besoin de plusieurs entités luttant pour le contrôle d'un véhicule : une seule instance, le coureur, analogue de l'hégémonique, est susceptible de se livrer à deux types d'actions : courir (c'est-à-dire ressentir une émotion) et marcher (c'est-à-dire agir sans émotion, comme le fait le sage lorsqu'il « sélectionne » un indifférent sans lui accorder une valeur excessive). L'analogie est en ce sens argumentative : elle atteste que la catégorie dont son objecteur met en doute l'existence même (celle des entités perdant le contrôle de leur propre mouvement sans l'intervention d'élément extérieur) n'est pas un ensemble vide. Elle joue également un rôle illustratif en proposant une manière imagée de concevoir un processus psychologique complexe.

Galien, cependant, reste peu convaincu. À ses yeux, l'analogie de Chrysippe échoue à remplir son but. Elle démontre même l'inverse de ce qu'elle devrait, car selon le médecin grec, il y a bel et bien, dans l'exemple choisi, une force irrationnelle qui explique que le coureur, par opposition au marcheur, ne puisse s'arrêter à volonté : son poids. La lecture polémique que Galien fait de cette analogie est caractéristique de ce qu'il reproche à Chrysippe : ce dernier décrirait avec une certaine précision un phénomène psychologique, mais omettrait l'élément en permettant son explication causale : Chrysippe oublierait ainsi de mentionner le poids du coureur de la même manière qu'il refuse d'admettre une partie irrationnelle de l'âme.

Il est raisonnable, ou du moins charitable, de penser que Chrysippe avait une explication non-analogique de la passion qui échappait à l'accusation galénique d'autocontradiction. Cette explication, cependant, n'a pas été conservée, et cette absence a été la source d'interrogations assez similaires à celles de Galien, comme le

note Glibert-Thirry (1977 : 411) : « Mais comment est-il rationnellement concevable que le logos puisse se détourner de lui-même, que le désaveu de la raison soit encore raison ? Posidonius, Galien, et après eux beaucoup d'exégètes modernes ont vu là une contradiction irrécusable, une faille dans l'intellectualisme de Chrysippe, une manière détournée pour lui d'admettre dans la passion et, partant, dans l'âme, un élément irréductible à la raison. »

De fait, plusieurs hypothèses proposées par la recherche moderne ont voulu limiter l'intellectualisme chrysippéen, en introduisant un équivalent psychologique du poids expliquant l'inertie de la passion⁵⁰⁸.

La solution de ce problème d'histoire de la philosophie n'est cependant pas ce qui doit nous préoccuper principalement. Pour nous, le résultat de cette excursion dans le texte galénique est de noter que l'analogie du coureur joue un rôle fondamental dans l'explication du phénomène passionnel en contexte moniste – fondamental au point que Chrysippe ait voulu qu'elle remplace la bien plus célèbre comparaison platonicienne du cocher. Le terme grec ὀρμή s'y ajuste parfaitement, puisqu'il désigne à la fois l'élan du coureur (dans l'analogie) et, en jargon stoïcien, l'impulsion, son analogue psychologique. Il est donc naturel de penser qu'une telle analogie ait été présente à l'esprit d'un traducteur comme Sénèque, pour qui la passion et sa thérapie sont fondamentales, et dont l'adhésion au modèle psychologique chrysippéen n'est plus à prouver. Nous espérons pouvoir le montrer clairement en comparant deux textes.

508 Pour ALESSE (2018), il s'agit tout simplement de la matérialité du souffle psychique : celui-ci, une fois qu'il se serait imprimé du mouvement d'expansion ou de contraction en quoi consiste la passion, aurait besoin de temps pour reprendre sa forme standard, et ce délai expliquerait qu'une passion ne puisse être immédiatement interrompue, quand bien même le jugement la soutenant est renié ; aux yeux de SHERMAN (?), il s'agit des προπάθειαι, qui en imprimant un flux de sensations à l'esprit l'encourageraient à persévérer dans l'émotion. Ces deux chercheur-es introduisent donc dans la psychologie chrysippéenne une forme d'inertie mécanique expliquant la persistance de la passion – bien que les deux auteur-ices ne s'appuient pas sur l'analogie du coureur. On peut estimer qu'il s'agit d'une concession trop grande à Galien, car après tout les deux acceptent qu'un élément analogue au poids doit être introduit pour expliquer la passion de manière satisfaisante. Mais cette critique peut être retournée, et l'on peut penser que c'est Galien qui concède trop à Chrysippe en acceptant qu'une irrationalité mécanique comme celle du poids suffit à compléter la psychologie moniste de Chrysippe ; car cette irrationalité de l'inertie de la matière psychique, en contexte moniste, est bien loin de l'irrationalité tendue vers un objet, dotée d'intentionnalité, que suppose la psychologie platonicienne que veut prouver Galien. IOPPOLO (1995) et COOPER (1998) soutiennent que l'excès du jugement consiste en la surévaluation d'un indifférent. Ioppolo ajoute que les conflits dans l'âme du non-sage, entre sa prénotion correcte du bien et ses jugements erronés, expliqueraient l'inertie de la passion ; en ce sens elle propose une explication plus proche d'un cognitivisme intégral, et ne concède rien à Galien.

3.2.2 Deux divisions du lieu éthique (Eudore, Sénèque)

Les deux textes en question, un extrait d'*Ep.* 89 et un fragment d'Eudore d'Alexandrie⁵⁰⁹ conservé chez Stobée, présentent tous deux une sous-division de la partie éthique du discours philosophique, et sont suffisamment proches pour que l'on puisse les considérer comme une réécriture (pour Eudore) et une traduction (pour Sénèque) d'une même source, probablement stoïcienne. (Les passages en gras dans les citations mettent en valeur les expressions les plus congruentes.)

Pourtant, on peut montrer que cette division de l'éthique s'inscrit dans deux modèles psychologiques très différents : chrysippéen et moniste pour Sénèque, platonicien et triparti pour Eudore. Le fait que l'analogie du coureur ne fasse sa (brève) apparition que chez Sénèque est en cela significatif.

*Ergo cum tripartita sit philosophia, **moralem eius partem** primum incipiamus disponere. Quam in tria rursus diuidi placuit, ut (1) prima esset **inspectio suum cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit**, maxime utilis – quid enim est tam necessarium quam pretia rebus inponere? (2) **secunda de impetu**, (3) **de actionibus** tertia. (1) Primum enim est ut quanti quidque sit iudices, (2) secundum ut **impetum** ad illa capias **ordinatum temperatumque**, (3) tertium ut inter impetum tuum actionemque conueniat, ut in omnibus istis tibi ipse consentias. Quidquid ex tribus defuit turbat et cetera. Quid enim prodest inter <se> aestimata habere omnia, si sis in impetu nimius? quid prodest impetus repressisse et habere cupiditates in sua potestate, si in ipsa rerum actione tempora ignores nec scias quando quidque et ubi et quemadmodum agi debeat? Aliud est enim dignitates et pretia rerum nosse, aliud articulos, aliud impetus refrenare et ad agenda ire, non ruere. Tunc ergo uita concors sibi est ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur, proinde remissus <aut> acrior prout illa digna est peti. (Ep. 89, 14-15 = LS 56B)*

« Ainsi, puisque la philosophie est divisée en trois, commençons par ordonner d'abord sa partie morale. Il est convenu de diviser celle-ci derechef en trois, de sorte que la première soit l'examen attribuant à chaque chose ce qui lui revient et fixant la valeur dont est digne chaque objet, activité utile entre toutes – car qu'est-ce qui peut être aussi nécessaire que de fixer le prix des choses ? –, la seconde traite de l'impulsion, la troisième des actions. Il faut, en effet, que tu estimes premièrement la valeur de chaque chose, deuxièmement que tu te lances vers ces

509 MAZZARELLI frg. 1. Sur ce philosophe, v. DILLON (2000).

choses avec une impulsion ordonnée et modérée, et troisièmement que ton impulsion et ton action soient en accord, de sorte que tu sois en harmonie avec toi-même dans tout ce processus. Une de ces trois parties vient à manquer, et toutes les autres sont troublées. Car quel intérêt de voir avec clarté les valeurs relatives de toutes choses, si tu es excessif dans ton impulsion ? Quel intérêt à réprimer son impulsion et à garder les désirs sous ton contrôle, si dans ton action tu ignores les moments appropriés et que tu ne sais pas ce qu'il faut faire, quand, où, et comment ? Une chose est en effet de connaître le rang et le prix des choses, une autre de saisir les circonstances, une autre de réfréner son impulsion et de marcher, sans se ruer, à son devoir. La vie est donc en accord avec elle-même lorsque l'action ne déséquilibre pas l'impulsion, que l'impulsion est conçue à partir du rang de chaque chose, et qu'elle soit donc adoucie ou ardente selon que l'objet en soit digne ou non. »

τοῦ δ' ἠθικοῦ (1) τὸ μὲν περὶ τὴν **θεωρίαν** τῆς καθ' ἕκαστον ἀξίας, (2) <τὸ δὲ περὶ τὴν **ὀρμὴν**>, (3) τὸ δὲ περὶ τὴν **πρᾶξιν**. Ταῦτ' ἐστὶν ἀδρομερῆ τῆς ἠθικῆς εἶδη, (1) πρῶτον μὲν τὸ θεάσασθαι τὴν ἀξίαν τοῦ πράγματος ὅπερ αἰρεῖσθαι μέλλομεν, οὐδὲ γὰρ οἷόν τε γένεσθαι **τὴν ὀρμὴν εὐλογον**, εἰ μὴ μετὰ τὴν θεωρίαν· ἡ θεωρία δ' ἐστὶ περίσκεψις τοῦ πράγματος καὶ οἷον ἐπίκρισις κατὰ τὸν περὶ αὐτοῦ λογισμόν· (2) δεύτερον δὲ τὸ τὴν ὀρμὴν τῷ περινοηθέντι καλῶς ἐπιβαλεῖν· (3) τρίτον τὸ τὴν πρᾶξιν αὐτοῖς ἐπισυνάψαι. Ταῦτ' ἐστὶ τὰ πρῶτα μέρη τοῦ ἠθικοῦ λόγου θεωρητικόν, ὀρμητικόν, πρακτικόν. (Eudore T 1 MAZZARELLI ap. Stobée, *Eclog.* 2, 42, 13-23 W.-H.)

« De l'éthique une partie concerne l'étude de la valeur de chaque chose, une autre l'impulsion, une autre encore l'action. Ce sont dans les grandes lignes les espèces de l'éthique: d'abord étudier la valeur de l'acte que nous allons choisir – l'impulsion ne peut en effet être raisonnable, sinon quand elle succède à la théorie. La théorie est un examen attentif de l'acte et une sorte de décision en accord avec ce raisonnement. Le deuxième point est l'ajout correct de l'impulsion à ce qui a été conçu; le troisième l'articulation de l'action aux deux autres. Voici les premières parties du discours éthique: théorique, hormétique, pratique." (Trad. d'après Bonazzi 2017)

Bonazzi (2017) a montré que ce second texte, s'il emploie du vocabulaire et une structure stoïcienne, ne doit pas y être réduit. Le chercheur suggère en effet que le détail des termes d'Eudore va dans le sens du dualisme : ainsi l'expression τὸ τὴν ὀρμὴν τῷ

περινοηθέντι καλῶς ἐπιβαλεῖν suggère que l'impulsion et la contemplation sont issues d'entités psychiques distinctes, ce qui est confirmé par le pluriel αὐτοῖς : τὸ τὴν πρῶξιν αὐτοῖς ἐπισυνάψαι. Quoique discrètes, ces expressions ne sont pas compatibles avec une vision stoïcienne de l'âme, qui fait de l'impulsion comme de l'évaluation des actes de l'hégémonique. Le texte d'Eudore proposerait ainsi une subordination du vocabulaire et de la structure stoïcienne à un modèle psychologique médio-platonicien, soutenant, par une discrète polémique, que l'organisation stoïcienne du discours philosophique est mieux expliquée par la tripartition platonicienne de l'âme⁵¹⁰. Si cette interprétation du texte grec est, comme je le pense, correcte, alors on devrait pouvoir trouver dans le détail du texte sénèque des expressions qui, à rebours, ancrent la tripartition de l'éthique dans un modèle psychologique moniste⁵¹¹.

Il est vrai que plusieurs expressions du texte de Sénèque sont elles-mêmes susceptibles de nous orienter dans un sens dualiste : ainsi *impetus repressisse et habere cupiditates in sua potestate*, ainsi que *impetus refrenare*, pourraient suggérer une certaine extériorité de l'*impetus* à l'entité qui doit en assurer la maîtrise, sous la forme d'un cocher (*refrenare*) ou d'une domination psychique (*repressisse*). Ces expressions sont cependant en latin des métaphores lexicalisées, dont nous ne devrions peut-être pas trop chercher à extraire des conséquences théoriques. L'expression qui permet selon moi d'ancrer le propos de Sénèque dans un modèle psychologique chrysippéen est *ad agenda ire, non ruere*. Cette proposition reprend, quoique de manière assez discrète, l'analogie du coureur, en associant *ire*, la marche, à une impulsion mesurée (*impetum [...] ordinatum temperatumque*) et la course incontrôlée, *ruere*, à l'impulsion excessive (*in impetu nimius* dans la traduction sénèque). La conséquence en est la même que dans l'original chrysippéen : Sénèque conçoit l'impulsion et l'évaluation des actions comme des activités de la même entité psychique, l'hégémonique, et la relation de subordination entre les deux n'est pas de la même nature que la subordination entre deux parties de l'âme supposée par le modèle platonicien.

Dans ce passage particulièrement intéressant, où le parallèle avec le texte d'Eudore nous permet de voir qu'*impetus* traduit évidemment l'ὄρμη grecque, Sénèque reprend donc l'analogie du coureur. Celle-ci est également présente à son esprit, comme

510 Ce processus d'appropriation, fondamental chez les platoniciens de l'époque (toujours selon Bonazzi) est également identifié par CHIARADONNA (2009) à propos du problème des catégories chez Eudore.

511 Un tableau synoptique des parallèles grecs avec l'ensemble de la lettre se trouve en appendice dans WILDBERGER (2006) ; je n'ai pas pu consulter ZECHEL (1966). HADOT I. (2014 : 213-216) traite brièvement de ce passage, mais seulement pour montrer que les trois sous-parties de l'éthique sont en effet toutes traitées par Sénèque au fil de son œuvre.

nous l'avons vu, dans les passages du *De Ira* où il expose le fonctionnement d'une passion selon les stoïciens, bien que selon des reprises métaphoriques plus dramatiques (le trait que l'on ne peut plus rattraper une fois lancé, la catapulte) s'adaptant mieux au caractère destructeur de l'émotion en question, la colère. La conclusion que doit en tirer la traductologue est claire : l'analogie du coureur ne joue pas seulement un rôle illustratif dans le traitement sénéquien des passions, mais motive également son choix de traduction d'un terme important dans la définition d'une passion selon les stoïciens – puisque *impetus* désigne bien en latin l'élan d'un être lancé sur sa trajectoire, en particulier quand cette trajectoire est incontrôlable et violente – que l'on pense au malheureux gladiateur de Quintilien. Cette interprétation du terme pourra être confirmée quand nous étudierons les traductions alternatives d'ὄρμη en latin, que ce soit dans l'œuvre de Sénèque lui-même ou dans celle de Cicéron. Avant cela, la version sénéquienne de l'analogie.

3.2.3 L'analogie du coureur en contexte oratoire (*Ep.* 40)

Il existe à ma connaissance un seul passage sénéquien dans lequel cette analogie reçoit une expression proche de sa version originale, dans l'*Ep.* 40⁵¹². Il est tout à fait révélateur des liens que nous avons notés entre l'*impetus* rhétorique et l'*impetus* philosophique que le contexte de cette lettre soit oratoire : l'analogie y a pour rôle d'opposer le mauvais orateur, qui se laisse emporter par ses émotions, au bon.

Au début de la lettre, Sénèque mentionne le jugement, négatif, que Lucilius a exprimé à propos d'un philosophe (Serapio, inconnu par ailleurs) qu'il a récemment écouté, et en profite pour développer ses propres opinions sur la question du discours philosophique.

Schématiquement, le philosophe doit savoir trouver un juste milieu entre le flot abondant de parole (*abundans, rapida*) qui engloutit l'auditeur, à la manière d'un paysage homérique qui se couvre de neige, et le goutte-à-goutte trop lent, incapable de retenir l'attention du public. Le vocabulaire descriptif et évaluatif que Sénèque emploie à propos du discours philosophique est proche de celui qu'il emploie pour désigner la maîtrise ou l'échappée des impulsions : ainsi l'action (*pronuntiatio*) doit être *composita*, (*Ep.* 40, 2 ; v. *oratio incomposita*, *Ep.* 40, 4) ; l'*oratio* est susceptible d'être *perturbata*

512 Sur laquelle mon attention a été attirée par BOURBON (2021). Pour un commentaire de la lettre, DAVIES (2010).

(*Ep.* 40, 6) ; comme l'impulsion d'*Ep.* 89, le comportement du philosophe doit être *ordinatum* (*Ep.* 40, 2). Dans ce contexte, on ne sera pas surpris de constater que le terme d'*impetus* est lui aussi employé pour désigner la dynamique propre au discours mal maîtrisé :

Mouere uult turbam et inconsultas aures impetu rapere, tractandam se non praebet, aufertur : quomodo autem regere potest quae regi non potest? (Ep. 40, 4)
« [Ce type de discours] veut émouvoir la foule et emporter dans son élan les oreilles irréfléchies ; il ne se prête pas à l'examen, mais se laisse emporter : comment pourrait en effet gouverner ce qui se refuse à l'être ? »

Il s'agit bien évidemment d'une critique : le mode de discours populaire cherche à emporter ses auditeurs ; il est trop rapide, trop violent, et donc incapable de remplir son rôle pédagogique, à la manière d'un médecin qui essaierait de soigner ses patients en courant. En un mot, cet *impetus*-là est lui aussi excessif.

Si la lettre s'en tenait là, on aurait affaire à un cas somme toute commun en latin de rencontre entre vocabulaire rhétorique et philosophique ; mais le texte prend du relief lorsque Sénèque compare cette *oratio* excessive à un coureur qui ne contrôle plus son élan :

Quemadmodum per proclive currentium non ubi uisum est gradus sistitur, sed incitato corporis ponderi seruit ac longius quam uoluit effertur, sic ista dicendi celeritas nec in sua potestate est nec satis decora philosophiae, quae ponere debet uerba, non proicere, et pedetemptim procedere. (Ep. 40, 7)⁵¹³

« De même que ceux qui courent sur une pente n'arrêtent pas leur pas où ils le souhaitent, mais sont entraînés par le poids en mouvement de leur corps et se laissent emporter plus loin qu'ils ne le souhaitent, de même cette rapidité de la parole ne dépend pas d'elle-même ni ne convient suffisamment à la philosophie, qui doit poser ses mots, pas les jeter, et procéder pas à pas. »

513 On notera que la version sénèqueienne de l'analogie fait courir le coureur sur une pente (*per proclive*), ce qui n'est pas le cas dans la citation de Galien. Cette précision suggère un lien, dans l'analyse chrysippéenne, entre l'analogie de la course et le concept de proclivité (εὐκαταφορία) qui désigne l'état d'esprit de celui qui se laisse facilement et régulièrement aller à une émotion précise (v. chp. suivant).

Le lien entre analyse rhétorique et passions est fait explicitement quelques lignes plus bas, quand il est dit que ce qui entraîne l'orateur qui perd ainsi le contrôle de son discours est un *adfectus impotens sui* (*Ep.* 40, 8).

L'image du coureur permet en quelque sorte de faire le lien entre les termes évaluatifs fréquemment appliqués au style (lent, rapide, *etc.*) et leur usage psychologique. Bien que Sénèque soit conscient que l'orateur puisse parfois, et pour de bonnes raisons, adopter un style trompeur, c'est-à-dire qui ne reflète pas son état d'esprit, il est profondément convaincu aussi que les qualités et les défauts d'un discours reflète toujours la tension de l'âme de celui qui le prononce. Cette approche est bien connue dans les termes du slogan *talis oratio qualis uita* (*Ep.* 114, 1), et si celui-ci n'est en rien propre à Sénèque, il a été bien montré qu'il reçoit chez lui une version proprement stoïcienne. Ainsi Graver (1998 : 620-624) a montré que les associations métaphoriques tissées par Sénèque entre des qualités stylistiques comme la structure et la cohérence, et des qualités psychiques comme la fermeté (par l'intermédiaire, fréquemment, de motifs culturels renvoyant à la masculinité) trouvaient leur fondement philosophique dans la conception stoïcienne d'une âme dotée d'une certaine tension. Si *Ep.* 40 ne fait pas particulièrement appel à cette approche physique, elle établit cependant un solide lien analogique entre discours et âme, cette fois sur la base de motifs métaphoriques d'ordre cinétique, empruntés à la psychologie stoïcienne des passions.

Quoique sans lien avec l'analogie du coureur, la nature de notre travail impose de ne pas ignorer la fin de cette même lettre, en particulier son paragraphe 11, où Sénèque nous explique que le vice qu'il vient de décrire est particulièrement fréquent chez les Grecs. Plus précisément, il indique que les caractères propres au contexte hellénophone (qui restent dans le flou) rendent un discours rapide et incontrôlé moins vicieux chez les Grecs que chez les Romains :

Quaedam tamen et nationibus puto magis aut minus conuenire. In Graecis hanc licentiam tuleris : nos etiam cum scribimus interpungere adsueuimus. (Ep. 40, 11)

« Je pense pourtant que certaines façons de parler s'accordent mieux à certains peuples qu'à d'autres. Chez les Grecs, cette forme de licence est acceptable : mais nous, même à l'écrit, nous avons coutume d'ajouter de la ponctuation. »

Bien que formulé dans les termes de la *différence* culturelle, cette phrase désigne clairement une *supériorité* culturelle : les Grecs ont tout simplement moins l'habitude que les Romains de la vertu. Davies (2010 : 366-369) a bien montré que ce passage, bien que rarement mentionné parmi les réflexions linguistiques de Sénèque, est en fait caractéristique. Il nous montre, d'abord, que Sénèque est capable de comparer les deux langues sur un plan non lexical : en l'occurrence, c'est une question de rythme qui fonde le contraste. Mais la lenteur mesurée du latin, sa *grauitas*, devient très rapidement une qualité morale et philosophique :

Romanus sermo magis se circumspicit et aestimat praebetque aestimandum.
(*Ep.* 40, 11)

« La langue romaine, plus que la grecque, se retourne sur elle-même, s'évalue elle-même et s'offre à l'évaluation. »

La langue latine est dotée de plus de réflexivité que la grecque, ce qui lui donne un avantage dans l'estimation des choses, avantage philosophique s'il en est puisque *aestimatio* est le terme employé par Sénèque pour désigner la juste évaluation des objets extérieur et de soi-même qui forme la base intellectuelle de la vertu.

Notons enfin que le mouvement consistant à employer des analyses développées par des Grecs (en l'occurrence, Chrysippe et son coureur) pour critiquer le peuple grec dans son ensemble est classique chez Sénèque. Celui-ci ne s'en cache guère : nous avons vu qu'en *Ep.* 111, 1 il se montre convaincu que l'existence en grec du terme *σόφισμα* reflète la tendance des Grecs eux-mêmes aux excès de la dialectique. L'approche est ici assez semblable : on peut estimer que la *licentia* qui caractérise les parleurs grecs a poussé les philosophes à développer les moyens de la critiquer – moyens que Sénèque se fait un plaisir de leur appliquer.

3.3 Le problème des « impulsions préliminaires »

3.3.1 Les témoignages latins

J'ai jusque ici traité la question de l'impulsion comme si la séquence logique et temporelle représentation → assentiment → impulsion était présentée de manière univoque dans tous les textes stoïciens conservés sur la question. Un texte de Sénèque,

cependant, suggère que la question du processus psychologique menant à l'action et à la passion était peut-être plus complexe :

Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. (Ep. 113, 18)

« Aucun animal rationnel n'agit s'il n'a pas été d'abord stimulé par la représentation de quelque chose, puis s'il n'a pas pris d'impulsion, puis si l'assentiment n'a pas confirmé cette impulsion. »

Cette phrase de Sénèque semble inverser l'ordre de l'assentiment et de l'impulsion dans la séquence psychologique en question. Cela pose quelques problèmes et suggère *a minima* un sens différent d'*impetus* dans le latin de Sénèque. En effet, si l'impulsion est une conséquence immédiate de la représentation qui peut être confirmée ou rejetée par l'assentiment, alors l'impulsion (en ce dernier sens) ne peut expliquer l'action ou la passion ; comme le dit Gourinat en parlant de l'exemple de la marche employé dans ce même texte de Sénèque, « il manque dans cette description l'influx psychique qui mettrait nos jambes en mouvement » (Gourinat (2017:106)).

Du point de vue de l'usage du mot, on peut voir une forme de contradiction avec la restriction marquée par Sénèque en *De Ira* 2, 3, 4 : *numquam autem impetus sine adsensu mentis est*⁵¹⁴. Mais, comme nous l'avons dit, ce texte du *De Ira* présente un affinement progressif du concept d'impulsion ; et la seconde étape de cette réflexion mentionne la possibilité d'une impulsion indépendante de notre volonté (*non est eius impetus qui sine uoluntate nostra concitatur, Ira* 2, 1, 4), donc antérieure à l'assentiment. Même si elle est repoussée par la suite, le texte du *De Ira* contient donc une occurrence d'*impetus* s'appliquant aux prépassions.

La majorité des chercheurs⁵¹⁵ s'accordent aujourd'hui à dire que le témoignage sénèqueien est digne de foi, et trouve des échos ailleurs ; suggérant par là que les premiers stoïciens, et possiblement Chrysippe, avaient dû concevoir une forme d'impulsion antérieure à l'assentiment. Stevens (2000), en particulier, a relevé des indices indépendants de Sénèque soutenant cette hypothèse, et suggère que Chrysippe avait proposé une version plus complexe de cette séquence psychologique, se déroulant en deux cycles : un cycle non-pratique, composé de la représentation et de l'impulsion

514 INWOOD (2005 : 55 n. 52) ; STEVENS (2000 : 156 n. 24).

515 Prudemment, BOBZIEN (1998 : 247) et GOURINAT (2017 : 105-107) ; v. surtout STEVENS (2000), à la suite de IOPPOLO (1987).

préliminaire ; et un cycle pratique composé de l'assentiment à la représentation et de l'impulsion pratique, qui est la modification du souffle psychique menant à l'action ou à la passion. Toujours selon Stevens, l'impulsion préliminaire, provoquée uniquement par les représentations impulsives, refléterait le fait que ces dernières ne présentent pas simplement leur objet, mais également la manière dont le sujet est disposé vis-à-vis de cet objet ; elle expliquerait ainsi que, selon les mots de Bobzien (1998 : 241), donner son assentiment ou le refuser ne sont pas des actes symétriques. L'impulsion préliminaire nous encourage à donner notre assentiment, et le fait de le retenir requiert ainsi une décharge d'énergie supplémentaire. Enfin, l'impulsion préliminaire est la même chose que les prépassions, au moins dans le cas où la séquence psychologique en question est susceptible de donner lieu à une passion⁵¹⁶. Je ne peux pas ici passer en revue tous les textes étudiés par Stevens ; certains, cependant, méritent d'être discutés, d'autant plus que Stevens s'appuie principalement sur des textes latins.

Le principal témoin est un texte de Cicéron, qui introduit l'objection à laquelle Chrysippe devra répondre en usant de sa théorie compatibiliste et de son analogie du cylindre :

'Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente, et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum sequuntur, ergo etiam adsensiones ; at, si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate ; quod si ita est, ne illa quidem, quae adpetitu efficiuntur, sunt sita in nobis ; non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate.' (Fat. 40)

« Si tout arrive par le destin, tout arrive par l'effet d'une cause antécédente ; et si l'impulsion est un effet, c'est aussi le cas de ce qui suit l'impulsion, donc l'assentiment aussi. Mais si la cause de l'impulsion n'est pas en nous, l'impulsion non plus n'est pas en notre pouvoir ; s'il en est ainsi, les effets de l'impulsion ne sont pas non plus en nous ; donc ni l'assentiment ni l'action ne sont en notre pouvoir. » (Trad. Yon modifiée)

Ce passage présente clairement l'*adpetitus* (traduction cicéronienne d'*ὄρμη*) comme antérieur à l'assentiment. Bien que l'origine de cette objection soit difficile à identifier, le fait que Cicéron nous la présente comme celle à laquelle Chrysippe répond suggère

516 Plus précisément : « this power of persuasion consists in a preliminary impulse which the Stoics have always acknowledged, but which presented such rhetorical difficulties for their psychology that it had to be treated more and more fully in the later Stoa under the heading of the *προπάθεια*. » (STEVENS (2000 : 139))

que ce dernier devait être en accord, dans l'ensemble, avec sa formulation. Stevens en conclue que le passage fait sens, dans la théorie psychologique stoïcienne, si on comprend *adpetitum* au sens d'impulsion préliminaire, incapable de produire une action à elle seule mais susceptible d'encourager l'assentiment à la représentation qui l'a provoquée. Stevens voit une confirmation de cela dans le détail des termes de l'analogie du cylindre qui, comme on l'a vu, répond à cette objection, chez Aulu-Gelle comme chez Cicéron. Il note en effet que les expressions temporelles ponctuant le mouvement du cylindre (*quod superest*, *Fat.* 42 ; *quod reliquum est*, *Fat.* 43 ; *mox*, *NA* 7, 2, 11) suggèrent un espace de temps entre l'impact de la représentation et le mouvement de l'assentiment : cet espace de temps serait celui dans lequel le mouvement involontaire de l'impulsion préliminaire pourrait se développer.

Une autre interprétation, proposée par Bobzien (1998 : 247) veut qu'*adpetitus* traduise ici la représentation impulsive (φαντασία ὀρμητική). Au lieu d'une impulsion antérieure à l'assentiment, on aurait simplement une représentation qui, parce qu'elle est susceptible de produire une impulsion, serait désignée en latin par le nom de l'impulsion. Bien que l'état fragmentaire du traité doive nous encourager à la prudence, cette interprétation me semble peu convaincante, dans la mesure où Cicéron n'a pas de problème à distinguer impulsion et représentation plus loin dans le texte, et que les nombreux commentaires qu'il apporte à son emploi du terme *adpetitus*, sous la forme de NdT, dans le *Fin.* par exemple, ne confirment en rien cette suggestion de Bobzien (v. appendice pour la liste complète de ces NdT)⁵¹⁷.

Le texte de Cicéron tel que je l'ai cité (c'est-à-dire, tel qu'il existe dans les manuscrits) suggérerait donc la possibilité d'une impulsion antérieure à l'assentiment, « préliminaire ». La version manuscrite du texte, cependant, a été remise en cause par Hamelin (1978), qui estime que l'on devrait imprimer, plutôt que l'accusatif singulier *adpetitum*, le nominatif pluriel *adpetitus* : les impulsions reprendraient alors leur place à la suite des assentiments (*adsensiones*). Bien qu'apparemment inconnue de Stevens, cette correction a été acceptée par la plupart des chercheuses à s'être penchée sur la question des impulsions préliminaires⁵¹⁸. Pour autant, même sans le soutien de ce texte de Cicéron, l'abondance de témoignages qui suggèrent l'existence de ces impulsions préalables à l'assentiment contraint à admettre qu'elles avaient dû faire partie de la psychologie de l'ancien Portique. Ildefonse (2011) en particulier, qui a repris le dossier

517 Pour une réfutation plus détaillée, KOCH (2011 : 403-406).

518 Correction acceptée par ILDEFONSE (2011) et GOULET-CAZÉ (2011) ; pour une défense de celle-ci, KOCH (2011 : 399-411).

complet de la question, se range à la position générale de Stevens. Allant plus loin, elle suggère même que l'on peut trouver dans certains faits de langues des textes doxographiques grecs des traces d'une distinction entre impulsion préliminaire et impulsion à proprement parler.

3.3.2 Une distinction déjà présente en langue grecque ?

Le texte le plus explicite de ceux mentionnés par Ildefonse se trouve chez Arius Didyme cité par Stobée, dans le cadre d'une série de définitions de l'impulsion. Celui-ci écrit en effet :

Ὡστε μέχρι μὲν τούτων <τετραχῶς ὀρμὴν> λέγεσθαι, <διχῶς δ'ἀφορμὴν> προστεθείσης δὲ καὶ τῆς <ἔξω< τῆς <ὀρμητικῆς> ἦν δὲ καὶ ἰδίως ὀρμὴν λέγουσιν, ἀφ'ἧς συμβαίνει ὀρμᾶν. (Stobée 2, 7, 9 (87W.) = *SIF* 3, 169)

« Jusqu'ici nous avons vu quatre sens de l'impulsion, et deux de la répulsion. Il faut de plus ajouter la disposition impulsive, qu'ils appellent précisément impulsion dans un sens particulier, à partir de laquelle se produit le fait qu'il y a impulsion. (trad. partielle GOULET-CAZÉ (2011 : 86))

Selon ce texte, il existerait donc un sens d'ὀρμή qui ne désignerait pas le mouvement de l'hégémonique conduisant à une action, mais une disposition. Le sens à donner à cette « disposition impulsive » a été amplement débattu⁵¹⁹ ; Ildefonse suggère que la disposition impulsive, désignée par le terme ὀρμή en un sens spécifique donc, désignerait la « tendance » par laquelle un animal se dirigerait vers une classe d'objets parce qu'il voit celle-ci comme adaptée à son être, tandis que l'impulsion au sens strict (désignée donc avec la plus grande précision par le verbe ὀρμᾶν) désignerait le mouvement de l'hégémonique en direction d'un objet donné. Si le second suit toujours l'assentiment (de fait, selon un autre texte de Stobée, les impulsions sont des assentiments), ce n'est pas nécessairement le cas du premier : parce qu'il résulte d'une « tendance de l'être résultant de sa nature propre » (Ildefonse (2011 : 45)), il apparaîtrait dès la représentation, parce que l'animal perçoit toujours les objets extérieurs par rapport à ses intérêts, et représenterait une sorte d'inclinaison en faveur de l'assentiment – si, comme l'écrivait Bobzien, l'assentiment à une représentation hormétique et le

519 GOULET-CAZÉ (2011 : 80-89) résume le débat.

refus de cet assentiment ne sont pas des actes symétriques, il doit y avoir quelque chose dans la représentation hormétique qui explique ce différentiel, et la cohérence entre cette représentation et la tendance générale de l'être serait ce quelque chose. Certaines sources parlent ainsi d'une inclinaison, à la manière du plateau d'une balance qui pencherait d'un côté plutôt que d'un autre⁵²⁰.

Cette distinction pourrait se révéler particulièrement importante pour notre étude, parce qu'Ildefonse la reconstruit en partie sur la base des traductions de Cicéron : elle écrit ainsi que l'*adpetitus* coïnciderait avec l'ὄρμη au sens de tendance générale, tandis que l'*adpetitio* correspondrait à l'impulsion au sens de mouvement de l'hégémonique. Selon elle, Cicéron aurait donc rendu, avec grande subtilité, une distinction entre substantif et verbe (pas toujours respectée dans les textes grecs) par une distinction entre un suffixe de nom d'action *-tio* et un suffixe d'abstraction *-tus*. J'y reviendrai lors de l'analyse des traductions cicéroniennes.

Pour résumer : il semblerait que les Stoïciens anciens reconnaissaient l'existence d'un type d'impulsion particulier, provoqué directement par la représentation, sans médiation de l'assentiment. Il est possible que, dans le cas précis où la représentation impulsive était susceptible de mener à une passion, cette impulsion préliminaire ait décrit les phénomènes que Sénèque regroupe au début du deuxième livre du *De Ira*, les prépassions. L'impulsion préliminaire aurait alors bien eu un effet physique (tremblement, pâlisement) – sinon, on comprendrait mal qu'elle reçoive le nom d'impulsion. Mais cet effet reste mineur, en comparaison de l'impulsion à proprement parler, la passion ou l'action. Elle aurait également un effet cognitif, encourageant l'assentiment sans le déterminer. Cette hypothèse, on le voit, est compatible avec la théorie présentée par Sénèque dans le *De Ira*.

En ce qui concerne Sénèque spécifiquement, cette hypothèse nous permet de préciser notre lecture du texte du *De Ira* sur la définition de la passion. L'affinement progressif du terme *impetus* que nous avons identifié peut aussi être lu comme une réflexion sur l'emploi stoïcien d'ὄρμη. Sénèque devait avoir accès à des textes utilisant le terme au sens d'impulsion comme cause de l'action et au sens d'impulsion préliminaire ; il fait le choix de réduire son emploi, à la fin de *Ira* 2, 1-4, au premier sens, de manière à accentuer sa définition stoïcienne de la passion comme événement

520 Plutarque *Adu. Col.* 1122c : οἷον ῥοπῆς ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καὶ νεύσεως γινομένης ; Cicéron *Luc.* 38 : *lancem in libra*.

psychique dépendant de l'assentiment. Parce qu'il n'ignore pas le second sens, cependant, il est susceptible de l'utiliser également dans d'autres contextes : en *Ep.* 113, comme nous l'avons vu, et, comme nous allons le voir, dans un texte un peu moins fréquemment cité, *Ep.* 74.

3.3.3 *Ep.* 74 : *impetus inconsultus*

Pour finir sur cette question des impulsions préliminaires, je voudrais en effet mentionner une lettre rarement citée relativement à ce problème, mais qui présente une occurrence d'*impetus* au sens d'impulsion préliminaire. Elle nous apprendra peu sur la question générale des impulsions préliminaires dans le stoïcisme, mais nous confirmera que Sénèque connaissait leur existence et les désignait par le même terme que les impulsions classiques, *impetus*.

L'*Ep.* 74 fait partie, avec *Ep.* 71 et 76, d'un trio construit autour de la théorie stoïcienne de la valeur⁵²¹. L'entièreté de la lettre est consacrée à défendre la *persuasio* selon laquelle *unum bonum esse quod honestum est* (*Ep.* 74, 1). Plus précisément, la dernière section de la lettre (*Ep.* 74, 22-34) a pour but de répondre à une objection issue de la traditionnelle méthode polémique anti-stoïcienne visant à mettre les dogmes de l'école en contradiction entre eux : les stoïciens pensent que des enfants pieux et une patrie aux bonnes mœurs sont des biens, mais ils disent aussi que le sage ne s'affligera pas en perdant ces biens (*Ep.* 74, 22). Sénèque accorde à l'objection une double réponse : la réponse habituelle de l'école (*Ep.* 74, 23-29) et la sienne propre (30-34). Cette dernière insiste sur la cohérence et la stabilité de l'âme du sage :

Sequitur illud quod me responsurum esse dicebam. Non adfligitur sapiens liberorum amissione, non amicorum ; eodem enim animo fert illorum mortem quo suam expectat ; non magis hanc timet quam illam dolet. Virtus enim conuenientia constat : omnia opera eius cum ipsa concordant et congruunt. Haec concordia perit si animus, quem excelsum esse oportet, luctu aut desiderio summittitur. Inhonesta est omnis trepidatio et sollicitudo, in ullo actu pigritia ; honestum enim securum et expeditum est, interritum est, in procinctu stat. "Quid ergo? non aliquid perturbationi simile patietur? non et color eius mutabitur et uultus agitabitur et artus refrigescunt? et quidquid aliud non ex imperio animi, sed inconsulto quodam

521 INWOOD (2010 : 182).

naturae impetu geritur?” Fateor ; sed manebit illi persuasio eadem, nihil illorum malum esse nec dignum ad quod mens sana deficiat. (Ep. 74, 30-31)

« Reste ce que je disais vouloir répondre à titre personnel. Le sage n'est pas affligé par la perte de ses enfants, ni de ses amis ; il supporte leur mort dans le même état d'esprit que celui dans lequel il attend la sienne ; il ne souffre pas plus de la leur qu'il ne craint la sienne. En effet, la vertu est faite de constance : toutes ses œuvres concordent et coïncident avec elle. Cette concorde est détruite pour peu que l'esprit, qui se doit d'être altier, se soumette au deuil ou au manque. Toute forme d'atemoiement ou de souci, chaque rechignement au cours d'une action, est contraire au bien ; car le bien est serein, les mains libres, il se tient prêt au combat, sans peur.

“Mais alors ? Ne souffrira-t-il pas pas quoi que ce soit de semblable à un trouble ? Ne verra-t-on pas son teint changer de couleur, son visage s'agiter, ses membres s'engourdir ? Ou toute autre chose qui ne se produit pas sur ordre de l'esprit, mais par une sorte d'impulsion irréfléchie de la nature ?”

C'est vrai. Mais sa conviction, qu'aucune de ces choses ne représente un mal ni ne mérite qu'un esprit sain leur cède, restera inchangée. »

L'insistance de Sénèque sur l'équanimité absolue du sage (*conuenientia constat*) conduit assez naturellement son interlocuteur à s'interroger sur ses limites : les Stoïciens sont-ils prêts à soutenir que le sage n'aura aucune réaction affective, y compris s'il perd ses enfants ou sa patrie ? L'objecteur fictif met à l'épreuve l'apathie stoïcienne en suggérant la possibilité d'une *perturbatio* (le mot désigne une réaction émotionnelle en insistant sur son aspect discordant, par opposition à l'unité de l'âme du sage) ; les exemples choisis sont la peau qui pâlit ou rougit, le visage troublé, et l'immobilité des membres. L'objecteur insiste lui-même sur le fait que les réactions auxquelles il pense sont indépendantes de l'assentiment, permettant ainsi à Sénèque de simplement répondre : *fateor* ; si l'assentiment n'est pas ébranlé, alors la *persuasio* reste ancrée dans l'âme du sage, et sa cohérence n'est pas remise en question.

Le passage fait ainsi partie d'un groupe de textes qui rappellent la doctrine des prépassions afin de nuancer l'apathie stoïcienne, en insistant à chaque fois, conformément à l'analyse plus développée d'*Ira* 2, 1-4, sur le fait que les réactions du sage ne font pas intervenir l'assentiment (ainsi, en *Ep.* 57, 6, la joie propathique que ressent Sénèque en sortant du tunnel arrive *incogitata et iniussa* ; en *Ep.* 99, 19, les larmes à l'annonce du deuil tombent *nolentibus nobis*). Le passage dont nous nous

occupons ici est particulièrement clair sur ce point, quand il dit que les réactions en questions sont causées *non ex imperio animi, sed inconsulto quodam naturae impetu*.

Cette expression reprend, en des termes un peu différents, l'alternative qui ouvrirait le deuxième livre du *De Ira*, entre une réaction *iudicio* (ici *imperio*) ou *impetu* ; elle associe ainsi l'*impetus* à une forme de spontanéité irréfléchie. Ce point est accentué par l'emploi d'*inconsultus*. Cet adjectif, par ailleurs, mérite d'être étudié un peu plus avant. Il est étroitement associé, chez Sénèque, au non-sage, et insiste en particulier sur l'incohérence de ses croyances et de ses actions⁵²². Substantivé, *inconsultus* peut désigner le non-sage par opposition au sage, comme c'est le cas en *Ep.* 76, 21 (*Sequitur ut quae ab inconsultis saepe contemnantur, a sapientibus semper [...]*). Dans certains contextes plus psychologiquement précis, l'adjectif est employé pour désigner une forme particulière de cette inconsistance : le suicide des non-sages, qui consiste, effectivement, à renoncer à un bien auquel on accorde de la valeur, et représente ainsi une illustration extrême de la faiblesse de leurs croyances. Ainsi, de tels suicides sont désignés en *Ep.* 24, 25 par l'expression *inconsulta animi inclinatio* ; en *Ep.* 76, 20, par une expression encore plus proche de celle qui nous a intéressé en premier lieu : *inconsulto impetu*.

Quelques paragraphes, plus haut, la même expression *impetus inconsultus* était employée à propos des agissements des animaux irrationnels qui se jettent dans les pièges en croyant défendre leurs petits (*Ep.* 74, 21). On retrouve la même dynamique que dans les emplois à propos des humains : les actions des individus présentent parfois une incohérence telle qu'elle met en danger ce à quoi ils tiennent le plus, la vie – bien que dans le cas des animaux les processus psychologiques soient certainement différents.

Dans l'occurrence d'*Ep.* 74, 30, le sens d'*inconsultus* ne peut être le même : si les expressions vues ici désignaient des décisions résultant de croyances faibles, incohérentes et changeantes, les réactions décrites dans le passage cité ne sont pas même des décisions (*non ex imperio animi*). Il est possible, dans ce contexte, de donner à l'expression un sens technique, « sans assentiment », pour désigner, selon le schéma de l'*Ep.* 113, une impulsion que l'assentiment n'a *pas* confirmé.

Quoi qu'il en soit, il est clair que l'emploi d'*impetus* ici désigne une réaction psychique entraînée par la représentation seule, sans le concours de l'assentiment, bien

522 En *Tranq.* 12, 3 il est question de l'*inconsultus [...]* *uanusque cursus des occupati* ; en *Ben.* 1, 1, 1 : *inconsulte uiuentium*.

que celui-ci puisse intervenir plus tard au cours de la séquence ; l'occurrence en question confirme donc la séquence d'*Ep.* 113 et retrouve le premier sens du mot *impetus* dans l'interrogation du *De Ira* – on notera, toutefois, la présence d'un *quodam* qui annonce peut-être l'imprécision de l'emploi d'*impetus* dans ce sens.

4 TRADUCTIONS ALTERNATIVES : *ADPETITIO*, *APPETITVS*, *CONATVS*

4.1 Chez Sénèque

J'ai mentionné plus haut l'apparition discrète d'*impulsus* comme traduction d'ὄρμή, envisagée puis abandonnée par Sénèque. *Impulsus* n'est pas le seul terme apparaissant dans le corpus comme traduction sur le mode mineur, à la manière d'une hésitation, ou d'un complément visant à préciser la traduction principale. On en trouve deux autres : *conatus* et *adpetitio*.

4.1.1 *Conatus* : *Ep.* 121, 13

*Nos quoque animum habere nos scimus : quid sit animus, ubi sit, qualis sit aut unde nescimus. Qualis ad nos [peruenerit] animi nostri sensus, quamuis naturam eius ignoremus ac sedem, talis ad omnia animalia constitutionis suae sensus est. Necesse est enim id sentiant per quod alia quoque sentiunt ; necesse est eius sensum habeant cui parent, a quo reguntur. Nemo non ex nobis intellegit esse aliquid quod **impetus** suos moueat : quid sit illud ignorat. Et **conatum** sibi esse scit: quis sit aut unde sit nescit. Sic infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus. (*Ep.* 121, 12-13)*

« Nous aussi savons que nous avons une âme, mais ce qu'elle est, où elle est, quelle elle est et d'où elle vient, nous l'ignorons. De même que nous avons une perception de notre âme, quand bien même nous en ignorons la nature et le lieu, de même tous les êtres animés ont une perception de leur propre constitution. Il est nécessaire en effet qu'ils perçoivent ce par quoi ils perçoivent le reste ; nécessaire qu'ils aient une perception de ce à quoi ils obéissent, de ce qui les guide. Chacun d'entre nous comprend qu'il y a quelque chose qui met en mouvement ses impulsions : mais ignore quoi. Et sait qu'il a un élan interne : mais ignore lequel et d'où. »

Dans ce passage, les expressions *intellegit esse aliquid quod impetus suos moueat et conatum sibi esse scit* sont synonymes : dans les deux cas l'animal est conscient de l'existence de mouvements psychiques en lui sans être capable d'en tirer au clair la nature et l'origine. *Conatus* sert donc de variante à *impetus*, et tous deux traduisent ὄρμη, comme bien noté par Inwood (2010 : 339). Cette synonymie n'est pas isolée, même quand *impetus* ne traduit pas ὄρμη : chez Sénèque, les deux termes sont employés pour désigner les attaques de la fortune en *Helu.* 12, 5, 3. Chez Cicéron, de manière plus pertinente, les deux termes sont employés pour traduire tous les deux l'ὄρμη :

atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augescunt continentur, sic natura mundi omnis motus habet uoluntarios, conatusque et adpetitiones, quas ὄρμὰς Graeci uocant, et is consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi qui animis mouemur et sensibus. (Nat. D. 2, 58)

« Et de même que toutes les autres natures sont engendrées, se développent et subsistent à partir de ses semences propres, de même la nature du monde, prise dans son ensemble, possède tous les mouvements de la volonté, toutes les impulsions et inclinations que les Grecs appellent *hormai* : elle agit en accord avec eux tout comme nous sommes mus nous-mêmes par l'esprit et les sens. » (Trad. Auvray-Assayas (2002))

Cicéron, comme Sénèque, semble avoir envisagé un moment la traduction par *conatus*, avant de l'abandonner finalement⁵²³. Chez Cicéron, l'histoire ne s'arrête pas tout à fait là, car le mot ressurgit dans la traduction de la définition stoïcienne de l'amour ; définition dont nous avons conservé l'équivalent grec :

Cicéron <i>Tusc.</i> 4, 72	DL 7, 129-130 ⁵²⁴
<i>Stoici uero et sapientem amaturum esse dicunt</i>	καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἴδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφροσύνην, [...]
<i>et amorem ipsum “conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie” definiunt.</i>	Εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον.

523 On notera en *Nat. D.* 2, 122 un emploi du terme à propos de la psychologie animale assez proche de celui de Sénèque : *Dedit autem eadem natura beluis et sensum et appetitum, ut altero conatum haberent ad naturales pastus capessendos, altero secernerent pestifera a salutaribus.*

524 La définition de l'amour se retrouve au mot près en *SVF* 3, 396 = DL 7, 113 ; *SVF* 3, 399 = Sextus *AM* 7, 239 = Hülser 259 ; *SVF* 3, 650 = Stobée *Ecl.* 2, 115, 1 W. ; *SVF* 3, 717 = Stobée *Ecl.* 2, 65, 15 W. ; une définition différente se trouve chez le Ps.-Andronicus, *SVF* 3, 397. Sur son rôle dans le texte cicéronien : LUCIANI (2016).

Selon un texte de Stobée, l'ἐπιβολή est une espèce de l'impulsion, définie comme « une impulsion précédant l'impulsion » (ὄρμην πρὸ ὄρμης, *Ecl.* 2, 87, 14 W. = *SVF* 3, 173). Inwood (1985 : 231-2) propose comme explication que l'ἐπιβολή soit une impulsion vers une action A, action logiquement rattachée à l'action B, qui aura elle-même sa propre impulsion ; de sorte que l'action causée par l'ἐπιβολή est subordonnée à une impulsion plus générale. Cicéron, qui dans ce passage traduit le texte grec au sens le plus strict du mot, a pu ressentir quelque scrupule à traduire l'ἐπιβολή par *adpetitio* ou *appetitus*, déjà employés pour traduire ὄρμη, et a plutôt choisi un autre terme disponible qu'il avait laissé « en friche ». L'Arpinate devait ainsi estimer que *conatus* était un mot approprié pour traduire l'ὄρμη elle-même, ou un concept proche (une de ses espèces, en l'occurrence).

Pour revenir au passage de Sénèque cité plus haut : il est possible que l'apparition de *conatus* relève simplement du désir de *uariatio*. Toutefois, cette variation n'est peut-être pas philosophiquement innocente : le passage du pluriel *impetus suos* au singulier *conatum* suggère une structure psychique plutôt qu'une succession d'actes mentaux isolés – ainsi, l'âme peut être identifiée directement au *conatus*, mais seulement à « ce qui meut » les impulsions. Les traductions anglaises de Long et Graver (*motivating principle*) et d'Inwood (*tendency to strive*) mettent ce point en valeur. Cette connotation du terme est tout à fait en accord avec la doctrine stoïcienne, car la cohérence des impulsions animales, qui s'organisent toutes de manière harmonieuse en fonction de l'amour de soi de l'animal, est un point fondamental de la vision stoïcienne de l'animal. Le terme *conatus* aurait ainsi pu être utilisé pour mettre en valeur le fait que les impulsions animales, quoique réactives à la diversité chaotique des représentations issues de l'environnement, obéissent au principe de l'οἰκείωσις⁵²⁵.

4.1.2 *Adpetitio* : *Ep.* 118, 8-9

Une autre traduction d'ὄρμη se trouve dans un passage d'*Ep.* 118 consacré à la définition du bien. Il s'agit d'une succession de plusieurs définitions, chacune

525 Au risque de l'anachronisme, cette interprétation est inspirée par ma lecture de MILLER (2015 : 100 sq.), qui explique que le terme *conatus*, dans son emploi par Spinoza, est mieux compris comme traduction d'οἰκείωσις que d'ὄρμη, précisément parce que l'ὄρμη est « a single psychological impulse [...] a dateable event », tandis que chez Spinoza « *conatus* is not a single transient psychological event but rather a perdurable state ».

provoquée par la critique de la définition précédente, et dont le mouvement général rapproche de la définition stoïcienne ; le passage cité contient les trois premières⁵²⁶.

[...] *quaeramus quid sit bonum. Varia eius interpretatio fuit, alius illud aliter expressit. Quidam ita finiunt : (1) "bonum est quod inuitat animos, quod ad se uocat". Huic statim opponitur : quid si inuitat quidem sed in perniciem? scis quam multa mala blanda sint. Verum et ueri simile inter se differunt. Ita quod bonum est uero iungitur ; non est enim bonum nisi uerum est. At quod inuitat ad se et adlice facit ueri simile est : subrepat, sollicitat, adtrahit. Quidam ita finierunt : (2) "bonum est quod adpetitionem sui mouet, uel quod impetum animi tendentis ad se mouet." Et huic idem opponitur ; multa enim impetum animi mouent quae petantur petentium malo. Melius illi qui ita finierunt : (3) "bonum est quod ad se impetum animi secundum naturam mouet et ita demum petendum est cum coepit esse expetendum". Iam et honestum est ; hoc enim est perfecte petendum. (Ep. 118, 8-9)*

« [...] demandons nous ce qu'est le bien. L'explication de celui-ci fut diverse ; chacun a pu l'exprimer différemment. Certains le définissent ainsi : (1) "le bien est ce qui attire les âmes, qui les appelle à lui." À cette définition on peut immédiatement opposer : mais s'il attire bel et bien – à sa perte ? Tu sais que tant de choses sont d'une douceur trompeuse. Le vrai et le vraisemblable ne sont pas identiques. Ainsi ce qui est bon est lié au vrai ; le bien n'est pas le bien s'il n'est pas vrai. Mais ce qui attire à soi et séduit est vraisemblable seulement : il se glisse en nous, dérobe notre attention, nous accroche. Certains ont défini ainsi : (2) "le bien est ce qui met en mouvement l'appétence de lui-même, ce qui met en mouvement l'impulsion d'une âme tendant vers lui". Et tout de suite, même objection : car beaucoup de choses qui mettent en mouvement l'impulsion de l'âme sont recherchées pour le malheur de ceux qui les recherchent. S'en tirent mieux ceux qui définissent ainsi : (3) "le bien est ce qui met en mouvement l'impulsion de l'âme selon la nature et commence à être recherché seulement quand il a commencé à être digne de choix". C'est alors qu'il est moralement bon ; c'est cela en effet qui doit être recherché de manière absolue. »

Sénèque propose dans ce passage une *interpretatio* du mot *bonum*. Cette *interpretatio* est une explication au sens grammatical et philosophique du mot, dans la mesure où elle en explique le sens au moyen d'une série de définitions qui en affine progressivement la

526 SCHMIDT (1974) passe en revue les parallèles grecs de ce passage et fournit quelques commentaires traductologiques intéressants ; INWOOD (2010 : *ad loc.*) se concentre sur le parallèle cicéronien.

compréhension. Difficile pour nous, cependant, de ne pas noter le sens de « traduction » inhérent au terme latin : le fait est que chaque définition est traduite du grec. La « variété » (*uaria*) que propose Sénèque est alors double : variété des définitions proposées par les auteurs grecs (*alius [...] aliter expressit*), mais aussi variété introduite par Sénèque au fil de la traduction. De ce point de vue, Schmidt (1974) a raison de noter que les deux premières définitions sont composées chacune de deux propositions synonymes, et de comparer cette méthode d'expression aux doubles traductions des sentences d'Épicure. Le métalanguage est lui aussi proche d'autres épisodes de traduction sénéquienne (*exprimi* à propos d'Épicure en *Ep.* 23, 9 et *interpretatio* à propos du vocabulaire platonicien d'*Ep.* 58).

La première définition est d'une généralité qui en fait à la fois un bon point de départ et une définition insuffisante : le bien est ce qui attire les âmes. Schmidt note que cette définition est inspirée d'une définition en langue grecque de nature étymologique ($\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma < \kappa\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$, v. Stobée 2, 100, 20 W. = *SVF* 3, 208), bien qu'elle en efface l'aspect étymologique. La seconde définition n'ajoute rien à la première, et notamment ne corrige pas sa principale erreur, à savoir oublier que l'âme peut être par erreur attirée par des choses qui ne sont pas le bien. Elle se contente de la reformuler en employant les termes psychologiques stoïciens. Selon Inwood (2010 : *ad loc.*), le but est de montrer que la reformulation jargonante d'une mauvaise idée ne la rend pas meilleure.

C'est justement cette reformulation en langue technique qui nous intéresse, car elle propose une double traduction du terme ὁρμή : *adpetitio* et *impetus*. À première vue, la première traduction peut sembler mieux traduire l'impulsion stimulée par le bien, puisqu'elle n'a pas besoin, au contraire d'*impetus*, d'être complétée par un adjectif (*tendentis*). La notion d'intentionnalité, d'une impulsion dirigée vers un objet qu'elle sait (même confusément et par erreur) être adapté à sa nature, est mieux exprimée par le déverbatif d'*adpetere*.

Pourtant, il s'agit là aussi d'une traduction abandonnée, présente seulement à l'état de trace, ou de glose, ou de variante propre à un contexte particulier. Le terme *adpetitio* apparaît rarement dans la prose de Sénèque. Une occurrence intéressante est celle d'*Ep.* 9, où Sénèque décrit l'οικείωσις sociale :

Ad amicitiam fert illum nulla utilitas sua, sed naturalis irritatio ; nam ut aliarum nobis rerum innata dulcedo est, sic amicitiae. Quomodo solitudinis odium est et

adpetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei stimulus qui nos amicitiarum adpetentes faciat. (Ep. 9, 17)

« Ce n'est pas la recherche de ce qui lui est utile, mais une poussée naturelle qui porte le sage vers l'amitié ; car, comme c'est le cas pour d'autres choses, il y a une douceur inséparable de l'amitié même. De même que nous avons une haine de la solitude et un désir de société, de même que la nature a associé l'humain à l'humain, de même il existe aussi dans cette chose un aiguillon naturel qui nous fait désirer les amitiés. »

L'impulsion dont il est question ici est une impulsion vers la sociabilité humaine (*adpetitio societatis, amicitiarum adpetentes*) ancrée dans la nature humaine. Un terme violent comme *impetus* aurait été peu adéquat dans ce contexte⁵²⁷ ; tandis qu'*adpetitio* connote au contraire une attirance bienveillante, comme le suggère l'opposition avec *odium*. Là aussi, le singulier nous rappelle qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une impulsion, mais d'un mouvement général en direction de la sociabilité, constitué d'une multitude d'impulsions cohérentes entre elles. Ces deux points sont importants, parce qu'ils annoncent la pertinence des choix traductifs cicéroniens.

En *Ep.* 124, 3, Sénèque reproche aux épicuriens d'avoir fait des sens *l'adpetitionis et fugae arbitrium*. *Adpetitio* et *fuga* désignent ici les impulsions *vers* ou *s'éloignant* de quelque chose (ὄρμη au sens strict et son antonyme ἀφορμή) ; on peut en effet se rappeler d'expressions semblables dans le *De Ira*, où *impetus* remplaçait *adpetitio* (*Ira* 2, 3, 5). Le terme *adpetitio*, cependant, peut avoir un sens plus large, et l'on peut voir derrière cette paire de mots αἴρεσις et φυγή (Inwood (2010 : *ad loc.*)), qui désignent « behaviour aimed at acquiring or evading things – in effect, most goal-oriented action ».

L'emploi le plus intéressant est *Ep.* 89, 5, dans la mesure où il s'agit probablement d'une traduction dont nous avons conservé un parallèle assez exact :

Philosophiam quoque fuerunt qui aliter atque aliter finirent: alii studium illam uirtutis esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis; a quibusdam dicta est adpetitio rectae rationis. (Ep. 89, 5)

« Il fut des gens pour définir la philosophie d'une manière ou d'une autre : certains dirent qu'elle était l'exercice de la vertu, d'autres l'exercice de la correction de l'esprit ; elle fut qualifiée par d'autres de recherche de la droite raison. »

527 v. *Ep.* 66, 24.

Il s'agit comme on le voit d'une liste de différentes définitions de la philosophie. La dernière citée a été conservée en grec par une source qui l'attribue à Chrysippe (*SVF* 2, 131 = *PHerc.* 1020, col.1 = Hülser 88⁵²⁸) avec l'expression : ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος. Le terme ἐπιτήδευσις suppose une activité constante en vue d'un objet que l'on ne possède pas encore ; comme le note Gourinat (2000 : 20-21), ce terme suppose que celui qui philosophe ne soit pas encore sage, comme le soutient la thèse traditionnelle, attribuée à Pythagore, et rappelée quelques lignes plus haut par Sénèque, selon laquelle la philosophie est l'amour de la sagesse, non la sagesse elle-même. Il existait cependant, selon la suite du texte de Sénèque, une thèse stoïcienne selon laquelle on ne pouvait pratiquer un art que l'on ne possédait pas, et que la pratique de la philosophie supposait donc d'être sage. Il est possible, toujours selon Gourinat, que l'opposition entre le terme *studium* des deux premières définitions, traduisant ἄσκησις, et le terme *adpetitio* de la troisième, traduisant ἐπιτήδευσις, reflète ces interprétations divergentes, bien que *studium* soit suffisamment vague pour soutenir les deux types d'interprétations.

Bien sûr, pour comprendre les implications qu'une traduction d'ὄρμη par *adpetitio* pourrait avoir – et, par comparaison, mieux comprendre celles d'*impetus* – il faut mentionner qu'il s'agit, avec *appetitus*, de la traduction effectivement choisie par Cicéron. Quelles sont les raisons de ce choix dans l'œuvre de ce dernier ?

4.2 La traduction d'ὄρμη chez Cicéron

4.2.1 Généralités et notes de traduction

Cicéron a laissé pas moins de sept notes de traduction dans lesquelles sont proposées des traductions du terme ὄρμη (réunies dans l'appendice de ce chapitre). *Nat. D.* 2, 58, déjà citée, est la seule où plusieurs traductions apparaissent⁵²⁹ ; dans les six autres, la traduction choisie est toujours *adpetitio* ou *appetitus*.

Il est possible qu'*appetitus* soit une invention cicéronienne ; on ne le retrouve pas avant Apulée ; tandis qu'*adpetitio* est déjà présent dans des textes antérieurs, comme la *Rhétorique à Herennius*, et réapparaît, comme nous l'avons vu, chez

⁵²⁸ La même définition est également présente chez Isidore Pelotus (*FDS* 2b).

⁵²⁹ Pour peu que l'on prenne le *quas* comme un accord de proximité, avec les trois groupes nominaux précédant pour antécédent.

Sénèque. La traduction d'un même terme grec par deux termes latins n'est pas isolée chez Cicéron ; on la retrouve, par exemple, dans le cas d'*adsensus* et *adsensio* (συγκατάθεσις). Malgré cela, ce doublon, s'il en est un, a soulevé des interrogations, et trois interprétations ont été soulevées à propos de la possible distinction philosophique entre *adpetitio* et *adpetitus*.

- La première consiste évidemment à dire qu'il n'existe pas de différence significative. Elle nous est suggérée par Lévy (1992 : 246) qui critique la distinction établie par Hartung (1970) entre *adsensus* et *adsensio* : « H. J. Härtung qui a étudié cette question aboutit aux conclusions suivantes : *adsensio* désignerait l'assentiment individuel, l'approbation donnée à une représentation ou à une proposition déterminées, tandis qu'*adsensus* comporterait l'idée d'une durée et exprimerait la capacité de l'âme à donner son assentiment, la fonction plutôt que l'acte. Cette analyse, fondée sur la comparaison avec d'autres doublets de ce type, est sans aucun doute très éclairante pour un certain nombre d'occurrences, mais elle pêche, selon nous, par son caractère trop systématique. [...] Il se révèle donc dangereux de vouloir circonscrire dans des règles trop strictes l'art cicéronien du *uertere*. Comme l'a fort justement remarqué A. Michel, Cicéron ne cherche pas à atteindre une précision technique égale à celle de la langue philosophique grecque, il sait laisser libre cours à “la lucidité créatrice de son talent” » ;
- La seconde interprétation est celle que nous avons déjà abordée à propos de la question des impulsions préliminaires : Cicéron traduirait par la différence de suffixe une distinction déjà présente à l'intérieur du système stoïcien, celle entre l'impulsion comme acte de l'hégémonique et l'impulsion comme tendance générale vers ce qui est approprié à soi-même (Ildefonse : 2011). Il est incontestable que l'opposition entre un nom d'action et un abstrait était adéquate pour exprimer une telle distinction ; cette seconde hypothèse est analogue à celle d'Hartung à propos d'*adsensus* et *adsensio*, avec une interprétation stoïcienne de la distinction ;
- La troisième enfin suggère que le platonisme, une fois de plus, ne soit pas étranger au choix lexical en question. Yon (1933 : 40-41), dans son édition du *De Fato*, s'appuie en effet sur le fait qu'*adpetitus* soit un

abstrait, tandis qu'*adpetitio* est un nom d'action, pour suggérer que l'assentiment comme acte psychique est souvent exprimé par *adpetitio* (ou par *appetitus* au pluriel) tandis que le singulier *appetitus* est mieux adapté pour désigner l'impulsion comme fonction de l'âme. Si cette distinction peut être valable en contexte stoïcien, il est aussi possible qu'*appetitus* (au singulier) facilite la lecture de l'impulsion comme une *faculté* ou une *partie* de l'âme, tirant le vocabulaire psychologique latin en direction du dualisme. La distinction serait alors la même que celle de l'hypothèse 2, mais devrait cette fois être interprétée dans le sens d'un modèle platonicien de l'âme. Ce point se révélera pertinent pour notre lecture de *Tusc.* 4.

Au cours du développement qui suit, j'aurais l'occasion de revenir sur ces hypothèses, et en particulier sur la dernière, qui me semble être la plus prometteuse.

Toutefois, si le même terme grec est susceptible d'être traduit par deux mots différents, l'inverse est vrai aussi. Le bel accord entre les nombreuses NdT ne doit pas nous faire oublier que les NdT, surtout chez Cicéron, justifient et simplifient souvent des choix traductifs dont le détail est en réalité plus incertain et sinueux. Dans le cas d'*adpetitio* et *appetitus*, Bonhoffer (1890 : 243-245) a montré depuis longtemps que ces termes servaient aussi, sans que Cicéron le clarifie jamais, à traduire le grec ὄρεξις.

Dans le vocabulaire stoïcien, l'ὄρεξις est une espèce de l'impulsion présente seulement chez les humains. Le terme est plus précis qu'ὄρμη de deux manières⁵³⁰ :

- En désignant une impulsion qui prend pour objet un bien apparent, à tort ou à raison. Son antonyme est alors ἔκκλισις, une impulsion de s'éloigner d'un mal apparent. C'est ainsi que les sources stoïciennes décrivent le désir (ἐπιθυμία) comme une ὄρεξις ἄλογος (DL 7, 113 = SVF 3, 396), la peur (φόβος) comme une ἔκκλισις ἄλογος (Clément, *Strom.* 2, 446 = SVF 3, 411); la version rationnelle du désir, le souhait (βούλησις), comme une εὐλογος ὄρεξις, et la version rationnelle de la peur, la circonspection (εὐλάβεια), comme une εὐλογος ὄρεξις (DL 7, 115 = SVF 3, 431). L'ὄρεξις peut alors désigner, de manière descriptive, le souffle psychique qui se tend en direction d'un objet. Cicéron traduit ces emplois par *adpetitio* ou *appetitus*,

530 INWOOD (1985 : 235-236), s'appuyant lui-même sur BONHOFFER (1890).

comme c'est le cas pour ὄρμη. On le voit en particulier dans les *Tusculanes* : ainsi la *cupiditas* (ἐπιθυμία) y est définie comme *immoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans* (*Tusc.* 3, 24) ; la *uoluntas* (βούλησις) comme une *adpetitio* qui se produit *constanter prudenterque* (*Tusc.* 4, 12).

- Le deuxième sens est normatif : il s'agit d'une impulsion prenant le bien (réel) pour objet. En ce sens, la βούλησις peut encore être qualifiée d'ὄρεξις, mais plus le désir.

Comme on le voit, la distinction entre l'impulsion et ses sous-espèces n'était pas aisée à traduire, et l'on peut penser que, parce qu'elle n'était pas pertinente dans tous les contextes, Cicéron a parfois choisi de l'effacer. En général, comme le note Bonhoffer (1890 : 244), l'emploi d'un génitif suffisait à exprimer quel type d'impulsion on traitait, comme lorsque la *cupiditas* est définie comme une impulsion prenant pour objet ce qui est supposément (*opinati*) un grand bien.

4.2.2 *Appetitus/ adpetitio* dans le *De Finibus*

Quand l'ὄρμη stoïcienne fait son apparition dans le *De Finibus*, c'est à propos de l'animal : celui-ci, parce qu'il a été approprié à lui-même par la nature, a conscience et amour de son être, ce qui se manifeste par des impulsions en accord avec la préservation de son être :

*Placet his – inquit – quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal – hinc enim est ordiendum –, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conseruandum et ad suum statum eaque, quae conseruantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum uideantur adferre. Id ita esse sic probant, quod ante, quam uoluptas aut dolor attigerit, salutaria **appetant** parui **aspernenturque** contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent.* (*Fin.* 3, 16)

« Selon les philosophes dont j'approuve la doctrine, dit-il [Caton], l'être animé, dès sa naissance (car c'est par là qu'il faut commencer), est accordé et recommandé à lui-même pour se conserver et aimer son état ainsi que tout ce qui préserve cet état ; il est en revanche opposé à sa perte et à ce qui paraît l'entraîner. Et voici comment ils le prouvent : avant que le plaisir ou la douleur les ait touchés, les petits tendent vers ce qui leur est salutaire et repoussent ce qui leur est nuisible ; or

il n'en seraient pas ainsi s'il n'aimaient pas leur état et n'en redoutaient pas la perte. » (Trad. Kany-Turpin)

Ce type d'impulsion était qualifié par Chrysippe de πρώτη ὁρμή (DL 7, 85)⁵³¹ : le terme était commun aux différentes écoles hellénistiques, et de même que chaque école proposait sa version du τέλος, chacune devait expliquer ce qu'était la première impulsion humaine, et en quoi elle était cohérente avec leur τέλος. Carnéade avait même organisé doxographiquement les écoles en fonction de la πρώτη ὁρμή qu'elles posaient au fondement de la psychologie humaine, estimant que la question du τέλος, en dernière analyse, en découlait toujours⁵³².

Or il est bien établi que cette *carneadea diuisio*, et la question du rapport entre première impulsion et bien souverain qui la sous-tend, est centrale dans l'argumentation cicéronienne du *De Finibus*. C'est ainsi Cicéron qui nous rapporte la version la plus détaillée de cette *diuisio* (*Fin.* 5, 17), et y associe une NdT confirmant que le terme ὁρμή est bien employé dans le contexte de l'impulsion première (*in primo ortu*), et non de la passion, par exemple. De plus, le rapport entre cette impulsion première et le souverain bien est au cœur de la critique que Cicéron adresse au stoïcisme dans ce traité ; selon lui, la théorie du Portique tient ou tombe selon qu'elle est capable ou non d'expliquer comment l'impulsion première de l'animal, qui a pour objet la préservation de son corps, se transforme en impulsion raisonnable qui a pour seul objet la sagesse⁵³³. Comment les Stoïciens peuvent-ils justifier qu'un animal conformé par la nature à prendre soin de sa vie et de son corps puisse ensuite, pour parfaire sa nature d'être rationnel, placer tous les objets de sa première impulsion au rang d'indifférents ? Dans les termes doxographiques qui structurent la réflexion de Cicéron, le problème est le suivant : les Stoïciens peuvent-ils, de manière cohérente, partir de la même impulsion initiale que les Péripatéticiens et arriver au même τέλος qu'Ariston de Chios ?

De ce point de vue là, il est intéressant de noter que la première NdT d'ὁρμή ne coïncide pas avec la première occurrence du concept dans le passage cité plus haut, mais avec l'image de la recommandation :

531 Sur le raisonnement de Chrysippe et la manière dont il se manifeste dans le *De Finibus*, INWOOD (2016).

532 ALGRA (1997).

533 Sur la critique du stoïcisme dans le livre 4 : LÉVY (1984 et 1992 : 402 sq.), IOPPOLO (2016), BÉNATOUÏL (2016).

*Cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab isdem necesse est proficisci ipsam sapientiam. Sed quem ad modum saepe fit, ut is, qui commendatus sit alicui, pluris eum faciat, cui commendatus sit, quam illum, a quo, sic minime mirum est primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae, post autem ipsam sapientiam nobis cariorem fieri, quam illa sint, a quibus ad hanc uenerimus. Atque ut membra nobis ita data sunt, ut ad quandam rationem uiuendi data esse appareant, sic **appetitio** animi, quae ὁρμή Graece uocatur, non ad quoduis genus uitae, sed ad quandam formam uiuendi uidetur data, itemque et ratio et perfecta ratio. (Fin. 3, 23-24)*

« Puisque toutes les fonctions procèdent des principes de la nature, il est nécessaire que la sagesse elle-même procède également de ceux-ci ; mais, lorsqu'une personne est recommandée à une autre, il arrive souvent qu'elle estime davantage celle à qui elle est recommandée que celle à qui elle doit cette recommandation. De même pour la sagesse : il n'est pas étonnant que les principes naturels nous recommandent d'abord à elle, mais qu'ensuite elle nous devienne plus chère que ce qui nous a menés à elle. Et de même que les membres nous ont été donnés, à l'évidence, pour une certaine manière de vivre, de même la tendance de l'âme, que l'on appelle *hormè* en grec, nous est manifestement donnée non pour n'importe quel genre de vie, mais pour une forme déterminée d'existence ; de même la raison et la raison parfaite. » (Trad. Kany-Turpin)

Or cette image est fondamentale, parce que c'est par elle que Caton souhaite expliquer le passage de la première impulsion à l'impulsion vertueuse. Le fait de placer là une NdT peut être vu comme une discrète manière d'interroger les Stoïciens sur leur choix des mots : s'agit-il bien de la même chose, où les Stoïciens essaient-ils de masquer l'incohérence de leur doctrine de l'impulsion par une artificielle continuité verbale ?

C'est de fait une telle critique que propose Cicéron en *Fin. 4, 25-28*, lorsqu'il explique que, si nous sommes conformés par notre première impulsion à protéger notre corps et notre âme, alors ces *deux* objets doivent faire partie du souverain bien qui en découle. Il est incohérent, au yeux du personnage-Cicéron, critiquant le discours de Caton, d'admettre le corps parmi les objets de l'impulsion première mais de l'exclure ensuite de l'impulsion humaine pleinement développée et sage ; plus tard, dans le livre 5, Pison proposera une version de l'οἰκεῖωσις qui conserve le corps parmi les objets de l'impulsion, du début à la fin. Il est pertinent que le passage qui exprime cette critique dans le livre 4 développe la traduction de la πρώτη ὁρμή, en la rendant par l'expression

prima appetitio naturalis, rappelant ainsi son rôle fondamental dans le processus de maturation humaine. La NdT que Cicéron renouvelle dans ce même livre est, elle aussi, stratégiquement placée : elle suit l'expérience de pensée de la vigne intelligente (*Fin.* 4, 38-39) – c'est-à-dire l'image par laquelle Cicéron réplique à celle de la recommandation, substituant au changement d'objet de l'impulsion explicité par cette image une vision cumulative du développement humain, où les premiers objets de l'impulsion sont enrichis mais jamais abandonnés.

Parce que Cicéron n'oublie jamais que la philosophie s'exprime avec des mots, et que le style philosophique en dit long sur la pensée, il est normal de constater que le vocabulaire de l'impulsion se déploie différemment dans le discours de Caton et dans sa réplique cicéronienne. Pour le dire de manière concise, Caton désigne par des termes différents l'impulsion première (*appetere, appetitio*), commune à l'animal rationnel ou non, l'impulsion de l'humain adulte qui se dirige vers le *τέλος* (*expetere*) et le choix des indifférents (*seligere, selectio*)⁵³⁴. Ce faisant, Caton laisse aussi la porte ouverte aux accusations d'incohérences, préparées dans la préface du livre 3, qui reproche aux stoïciens de dissimuler l'incohérence et les plagiat de leur pensée par un usage malhonnête des néologismes. Et en effet, dans le livre 4, Cicéron critiquera l'incohérence de la notion de *selectio* (*Fin.* 4, 43), mais proposera également une version plus « cohérente » du développement humain en utilisant le même mot pour désigner l'impulsion première *et* celle qui prend pour objet le souverain bien. Il reflète par là l'exigence de cohérence entre l'impulsion première et le souverain bien postulé par la *carneadea diuisio*. La phrase dans laquelle Cicéron place la NdT du livre 4 ne dit pas autre chose :

naturalem enim appetitionem, quam uocant ὁρμήν, itemque officium, ipsam etiam uirtutem tuentem uolunt esse earum rerum, quae secundum naturam sunt. Cum autem ad summum bonum uolunt peruenire, transiliunt omnia et duo nobis opera pro uno relinquunt, ut alia sumamus, alia expetamus, potius quam uno fine utrumque concluderent. (Fin. 4, 39)

« Ils veulent que l'impulsion naturelle (qu'ils appellent *hormè*), la "fonction" et même la vertu fassent partie des choses conformes à la nature. Pourtant, quand ils veulent atteindre le bien suprême, ils omettent tout le reste, mais nous laissent deux

534 Pour *selectio*, v. *Fin.* , 12 et 3, 20 (l'antonyme est *reiectio*) et 22 ; on trouve également *sumere* et *reicere* à propos des indifférents (*Fin.* 3, 57-59) ; la critique cicéronienne se trouve en *Fin.* 4, 43 ; pour *expetere*, v. *Fin.* 3, 36 et 38 (l'antonyme est *fugere*).

tâches à la place d'une seule, "prendre" certaines choses, en "rechercher" d'autres, au lieu d'enclorre toutes les deux dans une seule et même *Fin.* » (Trad. Kany-Turpin modifiée)

Les distinctions de vocabulaire exposées dans le livre 3 existent dans le langage technique stoïcien ; le fait de les traduire avec autant de soin montre à la fois la connaissance que Cicéron avait de leur doctrine, mais aussi sa capacité de sceptique à identifier, jusque dans les détails de leur vocabulaire, les faiblesses théoriques qu'il peut traduire pour ensuite les critiquer.

En guise de conclusion temporaire, on notera que Cicéron, dans le *Fin.*, se concentre sur la πρώτη ὁρμή, ce qui explique qu'il l'explique par le terme *naturalis*, mais aussi qu'il choisisse un mot compatible avec l'amour de soi postulé par les Stoïciens, là où les connotations militaires et agressives d'*impetus* auraient été moins à propos. Il propose également deux types de traductions : en *Fin.* 3, une traduction qui respecte les différences, dans le lexique stoïcien, entre les différents types d'ὁρμή, mais qui menace de mettre en danger la cohérence du modèle psychologique stoïcien ; dans *Fin.* 4, une traduction qui unifie le fonctionnement de l'ὁρμή indépendamment de son objet, et qui met ainsi en valeur le fait que le passage, dans la théorie stoïcienne, d'un objet à un autre, est un véritable problème.

4.2.3 *Appetitus/ adpetitio* dans les *Tusculanae Disputationes*⁵³⁵

La liste ci-dessous reprend les passages où Cicéron traduit la définition stoïcienne de la passion, ou dans un cas d'une passion en particulier :

- **Tusc. 3, 24.** [...] *cum omnis perturbatio sit animi motus uel rationis expers uel rationem aspernans uel rationi non oboediens*
- **Tusc. 3, 24.** *cupiditas, quae recte uel libido dici potest, quae est immoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans*
- **Tusc. 4, 11.** *Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, auersa a recta ratione contra naturam animi commotio. quidam breuius perturbationem esse adpetitum*

⁵³⁵ Sur la question des émotions dans ce traité, on consultera GRAVER (2002), GARCEA (2002), LÉVY (2003 et 2006).

uehementiorem, sed uehementiorem eum uolunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia.

- **Tusc. 4, 22.** *Omniū autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est [a] tota mente a recta ratione defectio sic auersa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant.*
- **Tusc. 4, 34.** *perturbationes, quae sunt, ut paulo ante diximus, turbidi animorum concitatieque motus, auersi a ratione et inimicissimi mentis uitaeque tranquillae.*
- **Tusc. 4, 47.** *definitio perturbationis, qua recte Zenonem usum puto. ita enim definit, ut perturbatio sit auersa <a> ratione contra naturam animi commotio, uel breuius, ut perturbatio sit adpetitus uehementior, uehementior autem intellegatur is qui procul absit a naturae constantia.*
- **Tusc. 4, 62.** *etiāsi uirtutis ipsius uehementior adpetitus sit, eadem sit omnibus ad deterrendum adhibenda oratio.*
- **Tusc. 4, 59.** *uniuersam perturbationem, quae est aspernatio rationis aut adpetitus uehementior.*

Comme on le voit, les deux définitions de la passion mentionnées par Galien sont mises à profit : ainsi *animi motus* ou *commotio* correspond à κίνησις ψυχῆς , et *adpetitus* ou *appetitus uehementior* à ὁρμή πλεονάζουσα.

Le terme *adpetitus*, employé dans le *Fin.* pour désigner en priorité l'impulsion initiale, est donc aussi employé pour désigner l'impulsion de l'animal rationnel, lorsqu'elle est excessive et contraire à la droite raison en particulier. Malgré la précision des traductions cicéroniennes, cependant, nous ne devrions pas supposer que ce cas de traduction est simple. Nous avons déjà vu que Cicéron unifiait deux concepts légèrement différents, ὁρεξις et ὁρμή; mais ce n'est pas tout. En *Tusc.* 4, 11, Cicéron annonce explicitement son intention d'intégrer les définitions et classifications stoïciennes des passions à un modèle psychologique platonicien et, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, lie cette décision à une question de traduction. Parce que la question de la définition de la passion était un point de désaccord majeur entre ces deux approches psychologiques, nous devons être attentives à la manière dont cette tension (contradiction, subordination) se manifeste dans les traductions.

Un premier point de tension peut être identifié lorsque Cicéron définit la passion pour la première fois (*Tusc.* 3, 24). Le grec ἄλογος est traduit de trois manières différentes, ce qui évoque certes la difficulté à traduire le alpha privatif en latin (Cicéron semble réticent à créer le mot *irrationalis*), mais aussi des enjeux tournant autour de l'interprétation philosophique de cet alpha privatif, dont Galien et Sénèque ont déjà témoigné⁵³⁶. C'est justement cette différence d'interprétation qui est au cœur du désaccord entre platoniciens et stoïciens. Il est ainsi révélateur que Cicéron, lorsqu'il définit le concept pour la première fois, laisse ce point d'interprétation en suspens : la passion sera soit d'une nature étrangère à la raison, comme le veulent les dualistes (*rationis expers*) soit contraire à la droite raison (*uel rationem aspernans*), comme le veut Chrysippe, la troisième expression (*uel rationi non oboediens*) étant ambiguë.

Comme il se doit, les citations directement attribuées aux Stoïciens prennent plus clairement parti, et clarifient la position stoïcienne sur la question, rejetant les partitions platoniciennes de l'âme. En *Tusc.* 4, 22, où la définition stoïcienne de la *temperantia* est attribuée à l'école en bloc (*dicunt*), l'expression *tota mente* indique le rejet d'un dualisme psychologique, et il est précisé que l'intempérance s'éloigne de la juste raison (*recta ratione*). En *Tusc.* 4, 47, où la définition de la passion est attribuée explicitement au fondateur du Portique, la même précision est reprise (*recta ratione*) et, plus révélateur encore, l'hésitation traductive de *Tusc.* 3, 24 a été résolue par une quatrième traduction de ἄλογος : *auersa <a> ratione*. En *Tusc.* 4, 59, une traduction encore plus concise de cette même expression est : *aspernatio rationis*.

Il faut cependant noter le vocabulaire employé en d'autres passages, où Cicéron s'exprime cette fois en son nom propre. En *Tusc.* 4, 34, l'opposition entre chaos et tranquillité est mobilisée. Si cette opposition peut faire partie de l'analyse stoïcienne des passions, le vocabulaire employé (*turbidus, concitatus, tranquillus*) rappelle celui utilisé en 4, 10, pour décrire la bipartition platonicienne de l'âme (*in particeps rationis ponunt tranquillitatem, [...] in illa altera motus turbidos*), nous rappelant ainsi à une analyse dualiste.

Si ces problèmes d'interprétation et de traduction mêlées se posent principalement à propos de la première définition de la passion, peut-on les détecter également dans l'emploi d'*adpetitio /appetitus* pour traduire ὁρμή? C'est ce que l'analyse de Yon, citée plus haut, nous semble suggérer : selon lui, en effet, l'emploi d'un abstrait au singulier (*appetitus*) tend à réifier l'impulsion et à en faire une *partie* de

536 STANG (1937).

l'âme plutôt qu'un simple acte psychique, comme le veut l'orthodoxie stoïcienne. Cette tendance est particulièrement visible lorsque nous quittons les *Tusc.*, dans la NdT du *De Officiis* :

Duplex est enim uis animorum atque naturae : una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit. (Off. 1, 101)

« Double est en effet la force des âmes et de la nature : une part, qui est l'ὁρμή grecque, réside dans l'impulsion qui entraîne l'homme ici et là ; l'autre réside dans la raison qui enseigne et explique ce qu'il faut faire et éviter. » (Trad. Testard 1965 modifiée⁵³⁷)

Bien que dans la suite du passage (*Off.* 1, 102-103) les impulsions réapparaissent au pluriel, le singulier *appetitus*, dans le contexte d'une bipartition de l'âme, suggère bel et bien une entité distincte, dotée d'une certaine indépendance par rapport à la partie raisonnée, au contraire du modèle psychologique stoïcien où toute impulsion est soit raisonnable soit excessive, mais jamais indépendante de la raison. On peut ainsi raisonnablement admettre que le choix de la traduction *appetitus* n'échappe pas aux allégeances platoniciennes de Cicéron. La résurgence de ce même terme, deux siècles plus tard, pour traduire, dans les textes d'Apulée (*de dog. Plat.* 1, 18), la partie désirante de l'âme platonicienne, est peut-être alors plus qu'une simple coïncidence⁵³⁸.

4.2.4 Interprétation

Du point de vue des procédés de traduction, Sénèque comme Cicéron emploient pour traduire ὁρμή des composés du verbe *petere*, exprimant une direction *vers* et une intentionnalité compatible avec le fait que l'impulsion soit propre aux êtres animés. Si la traduction sénéquienne, de manière caractéristique, conserve la métaphore de l'élan, la traduction cicéronienne en « fait l'économie » (Armisen-Marchetti (1989 : 216-217)).

537 Je garde la traduction « impulsion » pour mettre en valeur qu'il s'agit bien du même mot que dans les *Tusc.* ; le choix du pluriel « désirs » par Testard manque, à mon sens, l'importance du singulier ; celui du singulier « désir » par Mercier (2014) est logique et révélateur de la manœuvre cicéronienne. Ce second traducteur note lui-même que cette bipartition n'est pas conforme au stoïcisme, bien que son explication par l'influence de Panétius ne soit pas convaincante.

538 *Tripertitam animam idem dicit : primam eius rationabilem esse partem, aliam excandescens tiam uel inritabilitatem, tertiam adpetitus; eandem cupiditatem possumus nuncupare. (De dog. Plat. 1, 18)*

De plus, si *adpetitio* fait déjà partie du vocabulaire psychologique latin, *appetitus* est selon toute probabilité une invention cicéronienne, dont l'abstraction, on l'a vu, n'est pas anodine. Le nombre de NdT réitérant, dans trois œuvres différentes, ce choix de traduction, suggère sa nouveauté comme son importance aux yeux de l'Arpinate.

La traduction cicéronienne a pour effet de ne pas conserver la nuance agressive d'ὄρμη (qui en grec peut être utilisé en contexte militaire, avec ἐπι) comme d'*impetus*. La meilleure manière d'expliquer cette divergence se situe, selon moi, dans le contexte d'élaboration de la traduction. Si Sénèque développe son analyse de l'*impetus* (rapidement préféré à son alternative *impulsus*) dans le contexte d'un traité sur la colère où l'agressivité et la sauvagerie des puissants jouent un rôle central, et où les métaphores animales mettant en valeur le déchaînement de cette passion sont récurrentes⁵³⁹, Cicéron traduit et interprète le terme dans le contexte du rapport à soi de l'animal, qui est selon les Stoïciens fait d'amour-propre et non d'aliénation.

Le choix d'*adpetitio/ appetitus* va cependant plus loin, si on veut bien le lire comme une intervention critique dans les débats hellénistiques sur la psychologie humaine. D'une part, si l'on prend en compte la traduction de l'ensemble du champ lexical de l'impulsion, le choix de l'unifier (*Fin.* 4) ou de le distinguer et hiérarchiser (*Fin.* 3) met en question la capacité de la version stoïcienne de l'οἰκείωσις à fournir une vision cohérente du développement humain. De même, la possibilité de passer, dans les *Tusc.* puis dans *Off.*, d'une définition stoïcienne de la passion comme impulsion à une partie impulsive de l'âme suggère que malgré ses qualités, que Cicéron ne nie pas, le modèle psychologique stoïcien n'est pas nécessairement supérieur à celui hérité de Platon.

Ainsi, analysé comme relecture de débats philosophiques grecs – le « rapport intertextuel » de White – le choix d'*adpetitio/ appetitus* peut être qualifié de *subordination philosophique* (v. Bonazzi (2017)). Sans faire de contresens absolu sur la définition stoïcienne de la passion – nous avons vu la précision des traductions cicéroniennes en *Tusc.* 4 – elle suggère en effet que celle-ci peut être intégrée à un cadre psychologique platonicien. La situation dans *Fin.* est plus proche de la *polémique*, mais une polémique qui conserve la nuance et l'honnêteté permise par la forme du dialogue. Tout en traduisant avec rigueur les différents types d'impulsion, Cicéron insiste sur la difficulté à maintenir de manière cohérente un concept de l'impulsion qui synthétiserait les impulsions de l'animal irrationnel comme celles du sage.

539 BERNO (2021).

Une fois ces points mis en valeur, on peut mieux comprendre, ne serait-ce que par contraste, l'originalité et le *sens* de la traduction sénéquienne.

4.3 Codicille : *Impetus* chez Aulu-Gelle

Le second chapitre du septième livre des *Nuits Attiques* est un document précieux pour la traductologie latine du vocabulaire stoïcien. Son statut de traduction est affirmé plusieurs fois au cours de ses quelques paragraphes : d'abord par une NdT (*Fatum, quod εἰμαρμένην Graeci uocant*), puis par un scrupule de traducteur : *si cui meum istud interpretamentum*⁵⁴⁰ *uidebitur esse obscurius*. Il s'achève sur la mention d'un prédécesseur dans la traduction des réflexions de Chrysippe sur le destin, Cicéron et son *De Fato*. On trouve dans ce chapitre trois traductions de Chrysippe et deux citations en grec ; le sujet, comme nous l'avons vu, est le « compatibilisme » de Chrysippe et son analogie du cylindre.

L'importance de ce texte (*SVF* 2, 1000 = Hülser 998) comme témoignage sur la conception stoïcienne du destin a bien évidemment été remarquée (v. par exemple Bobzien (1998) et Frede (2003)), mais à ma connaissance aucune analyse traductologique n'en a été proposée, alors pourtant que la possibilité de comparaisons avec les traductions cicéroniennes devrait nous y encourager. Bobzien (1998 : 237) mentionne seulement sa frustration de ne pas pouvoir retrouver à travers le vocabulaire d'Aulu-Gelle les termes grecs originaux (bien qu'elle s'y essaye à propos d'*ingenium* (1998 : 251 n. 36) et *in nobis* (1998 : 280 : n. 98)) ; Holford-Strevens (2003 : 282) note qu'Aulu-Gelle traduit directement de ses sources grecques. Une analyse traductologique complète serait trop ambitieuse pour ce chapitre, et on se contentera ici de quelques remarques concernant l'emploi gellien d'*impetus*.

Impetus apparaît deux fois dans les passages traduits par Aulu-Gelle, avec un sens approchant celui d'ὄρμη, ce qui semble confirmé par le passage cité en grec : καθ'ὄρμην αὐτῶν ἀμαρτανόντων τε καὶ βλαπτομένων καὶ κατὰ τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ θέσιν. Les trois occurrences insistent sur l'aspect volontaire de l'impulsion ; c'est-à-dire, en contexte chrysippéen, que celle-ci dépend de l'assentiment : la première occurrence indique que les impulsions sont volontaires (*uoluntario impetu*) quand bien

540 À propos de ce mot, v. GAMBERALE (1999 : 99 n. 73) : très rare avant Aulu-Gelle, il apparaît quatre fois chez ce dernier, toujours avec le sens de « traduction » : *NA* 5, 18, 7 ; 13, 9, 4 et 15, 26, *tit*.

même l'événement qui les déclenche n'a pas de force déterminante (*etiamsi paruo siue nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur*, 7, 2, 8) ; la seconde apparaît dans le comparé de l'analogie du cylindre : les impulsions de nos projets et de nos esprits, ainsi que nos propres actions, sont sous le contrôle de notre volonté (*impetus uero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas uoluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur*, 7, 2, 11).

Ce texte doit, je pense, nous encourager à nous demander dans quelle mesure Aulu-Gelle, que l'on présente souvent comme un cicéronien, a pu être influencé par le vocabulaire stoïcien de Sénèque. En effet, malgré sa référence finale au *De Fato*, Aulu-Gelle n'a pas pu tirer sa traduction de ce texte, parce que le terme *impetus* n'apparaît pas dans les passages conservés – et son emploi dans les autres œuvres de Cicéron rend très improbable qu'il ait pu être utilisé pour désigner l'impulsion dans un passage perdu de ce texte⁵⁴¹. On notera de plus qu'une des expressions gelliennes, *sese [...] habet*, évoque la traduction sénéquienne du πῶς ἔχων stoïcien (*Ep.* 121, 10). (Ironiquement et pour l'effet comique, on notera qu'*impetus* est employé pour critiquer le style de Sénèque lui-même : *inepto inanique impetu*, 12, 2, 1.)

Pour compléter cette brève incursion dans le vocabulaire psychologique d'Aulu-Gelle, on pourra comparer 7, 2 et 14, 1, 23. Au cours d'une discussion sur l'astrologie, sont contrastés les événements extérieurs, qui ne sont pas en notre pouvoir, et les événements intérieurs, qui devraient l'être. Ces mouvements internes de l'âme sont désignés par une série de termes :

Iam uero id minime ferendum censebat, quod non modo casus et euenta, quae euenirent extrinsecus, sed consilia quoque ipsa hominum et arbitria et uarias uoluntates adpetitionesque et declinationes et fortuitos repentinosque in leuissimis rebus animorum impetus recessusque moueri agitarique desuper e caelo putarent [...] (NA 14, 1, 23)

541 BOBZIEN (1998 : 239) et HOLFORD-STREUVENS s'accordent à dire que le vocabulaire employé par Aulu-Gelle est différent de celui du *De Fato* cicéronien ; la traduction gelliienne du vocabulaire déterministe de Chrysippe n'est pas un décalque de celle de Cicéron. Holford-Streuven (2003 : 282) : « In 7. 2 Chrysippus' argument, despite the quotation from *De fato* at §15 on its complexities, is derived directly from its author; even the image of the cylinder, given in Latin at *Fat.* 43, is translated anew at §11, nor has Gellius read *De fato* closely enough to observe that ἀξίωμα is generally *enuntiatum* or *enuntiatio*, not the *pronuntiatum* cited from *Tusc.* 1. 14 (though *pronuntiatio* occurs at §26). For all Cicero's literary assistance, and his precedent for balancing Academy and Stoa, Gellius read his philosophy in Greek. » GARCEA (2000 : 75) suggère au contraire qu'Aulu-Gelle travaillait avec le *De Fato* cicéronien à sa disposition, et note plusieurs parallèles entre le vocabulaire philosophique des deux auteurs, notamment dans le domaine de la logique propositionnelle.

« Mais de plus il jugeait tout à fait insupportable que non seulement les accidents et événements qui arrivent du dehors, mais aussi les décisions mêmes des humains, leurs choix, leurs divers désirs et appétits, leurs aversions et les élans et répugnances fortuits et soudains de leurs âmes à propos des objets les plus futiles, on pense qu'ils sont mis en mouvement depuis le haut du ciel [...] (Trad. Marache (1989))

Dans ce passage, *adpetitio* désigne clairement l'ὄρμη⁵⁴², par opposition à l'ἀφορμή (*declinatio*) : il s'agit alors de vocabulaire cicéronien. *Impetus* apparaît aussi (en relation d'antonymie avec *recessus*), dans une expression que je serais tentée (malgré le fait qu'elle n'apparaisse pas en 19, 1) de rattacher aux prépassions, parce qu'ils en présentent deux aspects : ils sont *fortuitos*, hors de notre contrôle, et sont dus à des causes extérieures trop faibles pour remettre en question la qualité morale de l'individu (*in leuissimis rebus*). Toutefois, l'affection gellienne pour les redoublements synonymiques nous empêche d'exclure qu'il faille entendre *impetus* et *recessus* comme équivalents (resp.) à *adpetitio* et *declinatio*.

5 CONCLUSION

Les différentes alternatives traductives à *impetus*, qu'elles soient présentes chez Cicéron, comme *appetitus*, ou chez Sénèque et Cicéron, comme *adpetitio* et *conatus*, nous permettent de saisir en quoi ce premier terme a pu être choisi par notre auteur comme traduction quasi-exclusive de ὄρμη. Il se distingue en effet par trois points :

- la charge métaphorique due aux emplois militaires du mot ;
- la charge métaphorique de l'élan, qui recoupe les métaphores explicatives du fonctionnement de l'âme selon Chrysippe (le trait, la chute à pic, *etc.*) ;
- l'interaction avec le vocabulaire de la rhétorique, où *impetus* désigne aussi une force qui, au même titre que la passion quoique avec des buts différents, est sujette à des exercices visant à la maîtriser.⁵⁴³

542 Il s'agit du seul emploi gellien d'*adpetitio* en ce sens, l'occurrence de 16, 3, 2 désignant l'appétit de nourriture.

543 Un quatrième point pourrait être l'interaction avec le vocabulaire de la médecine, où *impetus* désigne en particulier l'attaque de la maladie par opposition à son existence sous forme chronique. Nous avons cependant vu que les emplois sénéquiens d'*impetus* ne semblaient pas s'appuyer sur un imaginaire médical. Comme nous le verrons au chapitre suivant, ce n'est pas pour autant que l'imaginaire médical n'est pas présent autour d'un autre terme du lexique psychologique comme *affectus*.

Dans sa traduction, Sénèque est donc attentif au sens originel du mot, désignant en grec l'élan, y compris dans son sens militaire, et ce sont ces connotations cinétiques et agressives qu'il appuie par le choix d'*impetus* – par opposition à un terme comme *adpetitio*, qui rendait moins bien la dimension potentiellement incontrôlable et destructrice de l'impulsion. Cette importance de la figuration cinétique est bien rendue par une réflexion traductologique de Pigeaud : « Prenons le mot ὄρμη. Je sais bien que “tendance” est une traduction convenue de ce terme. Mais l'on ne comprend rien à l'analogie des passions et du mouvement de la course, si l'on maintient ce sens, pour nous abstrait, de la tendance. Il s'agit de l'élan que l'on prend pour mettre en branle notre masse corporelle, et des rapports entre les élans, le corps, la distance, *etc.* » (Pigeaud (1984 : 37)) Si cette citation part du français pour réfléchir au sens d'ὄρμη en contexte stoïcien, il me semble qu'elle s'applique aussi au latin, en particulier à l'opposition entre *adpetitio* (tendance) et *impetus* (élan) – et formule assez bien ce que la réflexion de Sénèque lui-même a pu être.

En termes d'effets de traduction, on peut tirer des conclusions assez proches de celles de notre chapitre précédent. Si Sénèque connaît et reconnaît le rôle fondamental et varié de l'impulsion dans la psychologie animale et humaine, ce qui l'intéresse est avant tout la déviance et l'excès de cette impulsion : de même que la *species* sur laquelle il se concentrait en priorité était la représentation spécieuse, de même l'impulsion qui le préoccupe avant tout est l'impulsion excessive. Nulle surprise, dans cette perspective, à ce qu'il ait choisi un terme qui reflète l'agressivité d'une impulsion qui détruit les liens entre humains – ce qui est le cas de la première passion à propos de laquelle il ait écrit mais aussi, plus fondamentalement, de toutes les passions. Par ailleurs, des expressions comme *impetum refrenare* ou *reprimere*, qui ont souvent conduit à voir chez Sénèque un dualisme psychologique, se comprennent mieux si l'on admet que l'impulsion dont il est alors question est déjà, implicitement, excessive.

La relation intertextuelle que Sénèque tisse par rapport à ses sources stoïciennes peut alors être liée au rôle qu'il s'est donné de thérapeute des âmes et pourchasseur des vices humains : s'il connaît bien l'impulsion inévitablement confuse des animaux, et l'impulsion fondamentale qui mène au bien, c'est lorsque l'impulsion humaine dévie, s'excède, et se change en passion qu'elle l'intéresse le plus. On pourrait alors dire que, pour peu que l'on mette de côté la première partie de la phrase (*In philosophia parum diligens*), l'expression fameuse de Quintilien qualifiant Sénèque d'*egregius* [...]

uitiorum insectator (*Inst.* 10, 1, 129) peut bien résumer la réception que notre philosophe a fait des sources stoïciennes.

CHAPITRE 8. *ADFECTUS*

Sissa (2004), dans son excellent article « Pathos » du *Dictionnaire des intraduisibles*, distingue deux modèles explicatifs du phénomène émotionnel : le premier, cinétique, insiste sur l'*émotion* comme activité de l'âme ; le second met l'accent sur la manière dont l'âme est impactée par des objets extérieurs, c'est-à-dire sur sa passivité et son absence de contrôle de ses propres *passions*, puisant fréquemment dans des analogies médicales. Cette opposition lui permet d'analyser en profondeur les enjeux théoriques posés par le choix d'un terme pour désigner les émotions (*passions*, *affects*, *etc.*), et en conséquence l'importance philosophique de la traduction d'un mot comme πάθος. Elle montre ainsi que le choix cicéronien de *perturbatio*, qui présente les émotions comme des *motus turbidi concitatie* (« des mouvements troubles et agités », *Tusc.* 4, 34), consiste à reprendre le modèle cinétique (en partie contre les choix terminologiques des Stoïciens, alors même qu'il les traduit) ; au contraire, les traductions d'Augustin, *passio* ou *adfectus*, renouent, à rebours de Cicéron, avec le modèle médical que supposait le terme grec πάθος. Si cette analyse contrastée des traductions de Cicéron et Augustin est extrêmement précieuse, elle ne peut satisfaire l'historienne de la philosophie ancienne : elle occulte en effet la contribution sénéquienne qui nous intéresse ici, mais aussi les traductions faites dans des textes qui intéressent traditionnellement peu les philosophes, comme les ouvrages rhétoriques, médicaux, encyclopédiques ou juridiques. Afin de mettre en perspective le choix sénéquien d'*affectus* – un choix lourd de conséquences, puisqu'il nous a légué, à travers Augustin et Spinoza, le français « affect », là où la « perturbation » cicéronienne a disparu du lexique psychologique – il importe de retracer l'histoire des traductions latines du mot. Cela implique également de reconstituer les débats hellénistiques ou postérieurs autour de la psychologie humaine, puisque il est impensable qu'un terme aussi central ait pu être traduit indépendamment des modèles psychologiques et des métaphores qui avaient pour but de le définir, depuis le cocher de Platon jusqu'aux diverses métaphores médicales, en passant par le coureur de Chrysippe.

On commencera donc par étudier l'usage grec du mot, en utilisant d'abord un texte assez réflexif de Galien, puis en nous concentrant sur les emplois stoïciens (section 1). On s'efforcera ensuite de retracer les péripiéties traductives du mot πάθος à Rome, avec pour résultat principal de montrer qu'*affectus*, s'il est absent de la langue

cicéronienne, s'est probablement installé dans le lexique philosophique romain avant Sénèque, et n'est en rien une trouvaille originale de ce dernier (section 2). C'est seulement alors que nous serons en mesure de nous pencher sur le sens à donner aux différentes traductions, d'abord la *perturbation* de Cicéron (section 3), ensuite l'*affect* de Sénèque (section 4).

1 ΠΑΘΟΣ DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE

1.1 Πάθος entre passion, affect, *feelings* et émotions

À peu près toutes les auteur-ices s'étant intéressé-es à la définition stoïcienne du πάθος ont souligné la difficulté de traduire ce terme en langues vernaculaires⁵⁴⁴. Les langues de la recherche moderne n'ont de fait rien à envier à la diversité des traductions que l'on trouve en latin.

Ainsi, le mot *émotion*, qui est probablement la traduction la plus intuitive en français, s'il a l'avantage de rendre compte de l'attaque contre la moralité commune que menaient les Stoïciens en disant que le sage est ἀπαθής, sans aucune émotion, efface en revanche le fait que πάθος est un terme technique, peut-être choisi à cause de sa proximité avec le langage médical – efface, donc, le pathologique du πάθος. *Passion*, inversement, présente l'avantage du calque morphologique, centrant la réflexion (en tout cas pour les lecteurices familièr-es de l'étymologie) sur la passivité du πάθος. Toutefois, au contraire du mot *émotion*, en désignant en français (et anglais) courant les émotions fortes uniquement, il banalise le refus stoïcien d'intégrer les émotions à la vie psychique du sage⁵⁴⁵. *Feelings* est trop large, incluant d'ordinaire des mouvements psychiques infra-émotionnels que les textes d'Aulu-Gelle et Sénèque nous ont appris à soigneusement distinguer des émotions à proprement parler. *Affect*, enfin, rend bien la technicité de l'emploi stoïcien de πάθος, parce qu'il s'agit d'un terme réservé à la langue philosophique – plus, en fait, que πάθος. Le mot anglais *affection* a aussi été proposé pour accentuer les relations avec le modèle médical⁵⁴⁶.

Ces problèmes dans l'extension et la définition du mot se posaient déjà dans l'Antiquité, y compris dans le grec original, où l'emploi de πάθος par de nombreuses écoles médicales et philosophiques l'avait rendu particulièrement polysémique. Avant

544 INWOOD (1985 : 127-128) : « No translation of the term is adequate, for *pathos* is a technical term whose meaning is determined by the theory in which it functions. »

545 NUSSBAUM (2004 : 197-198) ; TIELEMAN (2003 : 15).

546 Il s'agit de la traduction retenue par FREDE (1986) et reprise par TIELEMAN (2003 : 15-16).

de nous concentrer sur l'emploi stoïcien, un texte de Galien peut nous permettre de saisir cette polysémie engendrée par un héritage médical et philosophique vieux de plusieurs siècles.

1.2 Une analyse sémantique galénique

Galien est bien connu pour être un opposant farouche des Stoïciens, et en particulier de la définition de la passion qui est celle de Chrysippe⁵⁴⁷. Sa polémique acharnée contre ce dernier l'a poussé à étudier, dans le *PHP*, les sens à accorder à ce mot. Le passage suivant n'est pas un fragment de Chrysippe, mais l'analyse de Galien lui-même proposée après sa critique du modèle chrysippéen ; il fait appel à des notions aussi médicales que philosophiques ; et est postérieur à Sénèque. Malgré tout cela, l'analyse de ce texte peut nous aider à saisir la manière dont l'emploi stoïcien de πάθος était compris par les locuteurs grecs, et les problèmes traductifs qu'il pouvait poser⁵⁴⁸.

ἀφίκται οὖν ὁ λόγος ἤδη πρὸς τοῦτο καὶ ἀρχὴν ἔξει γε τὴν τῶν ὀνομάτων ἐξηγήσιν οἷς ἔμπροσθεν τε ἤδη κεχρήμεθα κὰν τῷ μεταξὺ τούτῳ λόγῳ πολλάκις χρῆσόμεθα. πρὸς γὰρ τὸ μηδενὸς τῶν εἰρημένων παρακούειν, ἀλλ' ἐν ἅπασιν τὸ διωρισμένον τε ἅμα καὶ σαφὲς ἔτοιμον ὑπάρχειν ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἕκαστον τῶν ὀνομάτων ἐφ' ὅτου λέγεται πράγματος ἀκριβῶς ἀφορίσθαι. καὶ γὰρ τοὶ καὶ λύεσθαι τίνα τῶν ἔμπροσθεν ἀναβληθέντων ζητημάτων ἐκ τούτου τοῦ τρόπου συμβέβηκεν, ὥσπερ, οἶμαι, καὶ τόδε, πότερον ἐνεργείας ἢ πάθη προσαγορευτέον ἐστὶ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὸν θυμὸν ὅσα τ' ἄλλα τοιαῦτα.

[Sens 1] ἡ μὲν οὖν ἐνέργεια κίνησις ἐστὶ δραστική, δραστικὴν δ' ὀνομάζω τὴν ἐξ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ πάθος ἐν ἑτέρῳ κίνησις ἐστὶν ἐξ ἑτέρου. ὥστε ἀναγκαῖον μὲν πολλάκις εἰς ἓν ὑποκείμενον τῷ πάθει τὴν ἐνέργειαν συνέρχεσθαι καὶ κατὰ τοῦτο διαφέρειν μηδέν, τῷ λόγῳ μέντοι διαφέρειν. [Exemple 1] ἡ γὰρ ὑπὸ τοῦ τέμνοντος ἐν τῷ τεμνομένῳ διαίρεσις, ἐν καὶ ταῦτόν ὑπάρχουσα πράγμα, τοῦ μὲν τέμνοντος ἐνέργεια, τοῦ δὲ τεμνομένου πάθος ἐστίν.

[application 1] οὕτως οὖν καὶ ὁ θυμὸς ἐνέργεια μὲν ἐστὶ τοῦ θυμοειδοῦς, πάθημα δὲ τῶν λοιπῶν τῆς ψυχῆς δύο μερῶν καὶ προσέτι τοῦ σώματος ἡμῶν παντός, ὅταν ὑπὸ τοῦ θυμοῦ βιαίως ἄγῃται πρὸς τὰς πράξεις.

547 Sur les rapports entre Galien et les Stoïciens, GILL (2007 et 2009).

548 Je m'appuie sur HANKINSON (1993) ; pour le rapport de Galien aux termes techniques en général, v. HANKINSON (1994). Pour l'emploi de πάθος en contexte médical, v. VEGETTI (1995).

[Sens 2] ἔν μὲν δὴ τοῦτο [τὸ] σημαίνονμενον ἑκατέρου τῶν ὀνομάτων, ἕτερον δὲ τὴν μὲν ἐνέργειαν κατὰ φύσιν τινὰ κίνησιν ἡμῶν νοούντων, τὸ δὲ πάθος παρὰ φύσιν. πολλαχῶς δὲ τοῦ κατὰ φύσιν λεγομένου, τοῦτ' ἀκούειν χρὴ νῦν ὁ κατὰ πρῶτον λόγον ὑπὸ τῆς φύσεως γίγνεται. κατὰ πρῶτον δὲ λόγον ἐκεῖνα γίγνεσθαι φάμεν ὑπὸ τῆς φύσεως, ὧν ὥσπερ σκοπῶν ἀντιποιεῖται καὶ μὴ δι' ἀκολουθίαν τινὰ ἐτέροις ἐξ ἀνάγκης ἔπεται. ἢ τοιαύτη κίνησις κατὰ φύσιν, εἴτ' ἐξ αὐτοῦ κινεῖτο τὸ κινούμενον εἴθ' ὑφ' ἐτέρου. ἤδη μὲν οὖν οἴμαι σαφὲς εἶναι τὸ λεγόμενον, ἀλλ' οὐδὲν χειρὸν ἐπὶ παραδειγμάτων αὐτὸ σαφέστερον ἀπεργάσασθαι.

[Exemple 2] ἢ τῆς καρδίας κίνησις ἢ μὲν κατὰ τοὺς σφυγμοὺς ἐνέργειά ἐστίν, ἢ δὲ κατὰ τοὺς παλμοὺς πάθος. ἐξ ἑαυτῆς μὲν γὰρ ἐστὶ καὶ ἢ κατὰ τοὺς παλμοὺς, ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν, ἐξ ἑαυτῆς δὲ καὶ ἢ τῶν σφυγμῶν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν. [...] τὴν μέντοι τῆς καρδίας ἰδίαν κίνησιν ὀνομαζόντων ἡμῶν σφυγμὸν ὁ παλμὸς μὲν πάθος εἶναι λεχθήσεται κατὰ γε τὸ δεύτερον τῆς πάθος φωνῆς σημαίνονμενον, ὁ σφυγμὸς δ' οὐ πᾶς ἐνέργεια. τὸν γοῦν μείζονα τοῦ κατὰ φύσιν ἢ μικρότερον ἢ ὠκύτερον ἢ βραδύτερον ἢ πυκνότερον ἢ ἀραιότερον ἢ πῶς ἄλλως ἐξιστάμενον οὐκ ἂν τις ἐνέργειαν εἴποι κατὰ τὸ δεύτερον τῆς ἐνεργείας σημαίνονμενον· ἐξ ἑαυτῆς μὲν γὰρ ἐν τοῖς τοιοῦτοις σφυγμοῖς ἢ καρδία κινεῖται, κατὰ φύσιν δ' οὐ κινεῖται.

[Application 2 – Conclusion] ὥστ' εἰ οὕτως ἔτυχεν, οὐδὲν εἶναι θαυμαστὸν ἐν πρᾶγμα καὶ πάθος ὀνομάζεσθαι καὶ ἐνέργειαν, ὥσπερ τὸν μικρότερον τοῦ κατὰ φύσιν σφυγμὸν, οὐ μὴν κατὰ γε ταῦτὸν σημαίνονμενον, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὸ πρότερον ῥηθὲν ἐνέργειαν, ἔστι [μὲν] γὰρ καὶ ἢ κατὰ τοῦτον τὸν σφυγμὸν κίνησις δραστική, κατὰ δὲ τὸ δεύτερον οὐκ ἐνέργειαν ἀλλὰ πάθος, ὅτι μὴ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἢ κίνησις. οὕτως οὖν ἔχει κάπὶ τοῦ θυμοῦ καὶ τῶν ἄλλων παθῶν.

ἅπαντα γὰρ ἐνέργειαι τινὲς εἰσι τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς κατὰ γε τὸ πρῶτον τῆς ἐνεργείας σημαίνονμενον, καθ' ὅσον δ' ἔκφοροί τε καὶ ἄμετροι κινήσεις εἰσι καὶ οὐ κατὰ φύσιν, οὐκ ἐνέργειαι λέγοντ' ἂν ὑπάρχειν, ἀλλὰ πάθη κατὰ τὸ δεύτερον σημαίνονμενον. (Galien, *PHP* 6, 1, 3-15)

« La discussion en est là, et elle prendra pour point de départ l'explication des mots dont nous nous sommes déjà servi auparavant et dont nous nous servirons souvent dans la discussion qui va suivre. En effet, afin que rien de ce que je vais dire ne soit l'objet de malentendus, et pour rendre disponible précision et clarté, il est nécessaire de déterminer avec exactitude à quel objet s'applique chacun des termes, et ainsi de résoudre certains des problèmes qui se sont posés à nous auparavant – c'est le cas, je pense, de la question de savoir si l'on doit qualifier d'activité ou de passion le désir, la colère et les autres choses de ce genre.

[Sens 1] L'activité est un mouvement agissant, et j'appelle agissant un mouvement issu de lui-même ; la passion est le mouvement d'une chose issu d'une

autre chose. Ainsi, il est nécessaire que dans la majorité des cas la passion et l'activité se rencontrent dans le même substrat et ne soient pas séparables par référence à ce substrat, mais soient séparables en définition. **[Exemple 1]** Par exemple, la section opérée par le coupeur sur le coupé se fait dans une seule et même chose, mais il s'agit de l'activité du coupeur et de la passion du coupé.

[Application 1] En conséquence, la colère est quant à elle l'activité de la partie irascible de l'âme tout autant que la passion des deux autres parties, et même du corps tout entier, lorsque celui-ci est violemment entraîné par la colère à commettre quelque action.

[Sens 2] Voici le premier sens de chacun de ces deux termes : il en est un autre, lorsque nous concevons l'activité comme un mouvement conforme à la nature, la passion comme un mouvement contraire à la nature. Et comme "conforme à la nature" a beaucoup de sens, on doit l'entendre ainsi : ce qui se produit en première explication par l'effet de la nature. Par "ce qui se produit en première explication par l'effet de la nature" j'entends ce dont la nature fait son but, et non ce qui, par quelque conséquence, suit nécessairement quelque chose d'autre. Un tel mouvement est conforme à la nature, que l'objet en question ait été mis en mouvement par lui-même ou par un autre. **[Exemple 2]** Je pense qu'à présent notre discours est clair, mais on ne l'empirera pas en le rendant plus clair par des exemples. Le mouvement du cœur qui se fait dans le pouls est une activité, celui de la palpitation est une passion. Le mouvement de la palpitation naît du cœur mais est contraire à la nature, le mouvement du pouls naît aussi du cœur, mais est conforme à la nature. [...] Comme nous appelons pouls le mouvement propre au cœur, la palpitation sera qualifiée de passion selon le second sens de ce mot – mais le pouls n'est pas toujours une activité. Ainsi, on ne dira pas que le pouls trop grand ou trop petit, trop rapide ou trop lent, se présentant à des intervalles trop espacés ou pas assez, ou déviant de quelque autre manière, est une activité au second sens du terme. Les pouls de ce type sont en effet des mouvements du cœur, mais des mouvements du cœur contraires à la nature.

[Application 2 – Conclusion] S'il en est bien ainsi, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une seule et même chose soit qualifiée à la fois de passion et d'activité, comme le pouls plus petit que ne le veut la nature. Le sens n'est en effet pas le même : il s'agit d'une activité selon le premier sens (le mouvement du pouls est bien agissant), mais selon le second sens il s'agit d'une passion et non d'une activité, car le mouvement est contraire à la nature. Il en va de même dans le cas de la colère et des autres passions. Elles sont en effet des activités de la partie pathétique de l'âme selon le premier sens du mot activité, mais dans la mesure où elles sont

aussi des mouvements incontrôlés et excessifs et contraires à la nature, on ne les qualifierait pas d'activité, mais de passion, selon le second sens du mot. »

Dans ce texte, Galien distingue deux sens du couple πάθος/ ἐνέργεια; à chaque sens il associe un exemple physique à but illustratif, avant d'appliquer chaque sens au phénomène émotionnel. Sa conclusion sera que les émotions peuvent être qualifiées de passion au premier sens et d'activité au second.

Selon le premier sens, une activité est un mouvement provoqué de manière autonome par l'objet en mouvement, tandis qu'une passion est un mouvement reçu d'un autre objet. L'exemple est celui employé dans toutes les discussions sur les causes, en particulier chez les Stoïciens : le scalpel et l'objet coupé⁵⁴⁹. Galien insiste sur le fait que les termes passion et activité désignent alors plutôt des perspectives différentes sur une interaction entre deux objets que deux phénomènes distincts : ainsi « être coupé » est la passion de la peau et l'activité du scalpel. Cette distinction entre agent et passion, pour être appliquée aux émotions, suggère que l'on distingue deux entités ; c'est pourquoi l'application de Galien repose explicitement sur un modèle tripartite de l'âme : la colère est l'activité de la partie irascible, et la passion des autres parties, et du corps en sus.

Selon le second sens, une activité est un mouvement conforme, une passion un mouvement contraire, à la nature. Galien a alors recours à un exemple tiré de la sphygmologie, à laquelle il avait consacré plusieurs traités. La différence pertinente est celle entre la palpitation et le pouls. La première est un mouvement qui est toujours contre-nature ; le pouls, en revanche, peut être selon la nature, ou contraire à elle (lorsqu'il devient trop rapide ou trop lent, par exemple). Il y a ainsi deux manières dont l'activité du cœur peut devenir passion : soit en se changeant en palpitation, soit en altérant son rythme de manière non-naturelle.

Avec cet exemple, Galien a trouvé, paradoxalement peut-être, une excellente illustration de la passion selon la conception chrysippéenne. Celle-ci est une activité au premier sens, dans la mesure où l'âme en est principalement responsable, à la manière dont le cœur est responsable d'un pouls même dérégulé, et l'excès que l'on peut déceler dans un pouls dérégulé correspond à l'excès de l'impulsion selon Chrysippe. Cet exemple démontre également la compatibilité des deux sens, comme Galien le dit en conclusion du passage : le pouls dérégulé est activité du cœur au sens premier, et passion

549 Par exemple Sextus Empiricus *AM* 9, 211 = *SVF* 2, 341 = *LS* 55B.

du cœur au second sens, de même que la passion est à la fois une activité et une passion de l'hégémonique, selon les Stoïciens.

Galien, certes, ne tire pas cette conclusion à propos de son exemple sphymatologique, parce que la compatibilité des deux sens ne l'intéresse que dans le cas de l'âme tripartite, dont la validité a été à ses yeux, à ce stade du traité, établie. Ainsi, juste après le passage cité, il explique comment ces différents sens du mot *πάθος* peuvent être appliqués à la métaphore platonicienne des deux chevaux et du cocher. Le cheval qui entraîne le char dans son mouvement est une activité au premier sens, une passion au second ; le mouvement du cocher, lorsqu'il est entraîné par la passion, ne relève d'aucun des deux sens.

Ainsi, bien que Galien estime sa réfutation de Chrysippe achevée, les distinctions qu'il opère sont pertinentes pour comprendre l'usage stoïcien de *πάθος*. Chrysippe, après tout, souhaitait rendre compte de la passivité du sujet face aux émotions sans renoncer à un modèle moniste qui les plaçait sous son contrôle ; et c'est en cela que le second sens est pertinent : il permet d'expliquer par l'excès d'activité la passivité en question.

À ce stade de notre démonstration, le plus important est de noter que l'analyse verbale de Galien repose sur deux modèles : l'un, celui du pouls et de la palpitation, relève d'un modèle médical, qui entraîne la passion dans la direction du *pathologique* ; le second, celui du cocher, s'appuie sur la métaphore du mouvement, et soutient ainsi un modèle cinétique qui fait de la passion une *émotion*. Si les deux modèles sont différents, il faut toutefois noter qu'ils sont tous deux employés, dans des contextes différents, par les Stoïciens. Parce que cet emploi de métaphores cinétiques et médicales est à l'origine des différences de traduction entre Cicéron et Sénèque, il vaut maintenant la peine de se pencher dessus.

1.3 La passion stoïcienne entre mouvement et maladie

La vision stoïcienne des émotions est un des aspects les plus étudiés et les mieux connus de ce système philosophique⁵⁵⁰. Cette question a été abordée de différents points de vue

550 BRENNAN (1998) distingue les points établis des points encore en discussion dans la littérature secondaire, tandis que GILL (2005) insiste sur les reconstructions concurrentes des débats hellénistiques autour des émotions ; pour une approche complète, GRAVER (2007, avec GOURINAT (2018)) ; on pourra lire aussi COULOUBARITSIS (1985), FREDE (1986), DONINI (1993, 1995, 2007), IOPPOLO (1995), NUSSBAUM (1994 et 2001) (critiquée par BURELLE (2020)), TIELEMAN (2003), ALESSE (2018).

au cours de ce travail, et il n'est donc pas nécessaire d'y revenir ; le modèle cinétique sur lequel repose la définition de la passion comme impulsion excessive a en particulier été étudié au chapitre précédent. Je me contenterai donc d'insister ici sur l'emploi de termes médicaux pour décrire les passions ou, plus précisément, les traits de caractère qui les sous-tendent.

La volonté des Stoïciens de mettre au point une théorie des émotions rendant compte de la passivité du sujet face à elles comme de leur rôle moteur est un des aspects les plus intéressants de leur théorie. Sissa met bien en valeur le paradoxe apparent que devait tâcher de résoudre une telle théorie : « Je suis donc responsable de mes passions : ce que je ressens, je veux le ressentir avec mon assentiment. Une telle théorie rend volontaires les mouvements par lesquels l'âme se laisse emporter, accepte, en fait, de se laisser emporter. Rien n'est plus volontaire que la passivité, consentie, complice de la passion. » (Sissa (2004 : 903)). Selon cette explication, l'assentiment jouait un rôle central, comme les textes de Sénèque et Aulu-Gelle nous l'ont montré. Le modèle du coureur était également fondamental. Pourtant, il est indubitable que les Stoïciens faisaient également un usage abondant de comparaisons médicales⁵⁵¹ – usage excessif selon Cicéron, nous y reviendrons. Cette analogie avec la maladie rend mieux compte du choix de πάθος pour désigner l'émotion.

L'analogie médicale jouait plusieurs rôles dans le cadre du système stoïcien.

D'abord, la comparaison entre les maladies et les passions suggère l'existence d'une cure, et d'une cure dotée d'une certaine méthode, à l'instar de la médecine. Il s'agit du thème bien connu de la philosophie comme médecine de l'âme, particulièrement important en *Tusc.* 3 et dans l'ensemble de l'œuvre sénèqueenne, mais déjà présent chez Chrysippe, qui avait intitulé le quatrième livre de son *περὶ παθῶν* le « thérapeutique »⁵⁵². Cette approche thérapeutique de la philosophie vaut en tant que point général sur le rôle que celle-ci doit jouer dans la vie humaine, mais elle permet également d'avoir recours à des notions médicales, telles que cure et prophylaxie, pour structurer la thérapie de l'âme.

L'analogie médicale n'avait cependant pas seulement pour rôle, aux yeux des Stoïciens, d'illustrer et de structurer la thérapie (la philosophie comme exercice pratique) ; la pensée médicale fournit aussi des concepts permettant de saisir certains phénomènes psychiques. Par exemple, la notion de maladie chronique permet aux

551 *Tusc.* 4, 23 ; v. aussi Galien *PHP* 5, 2, 432–434 = Posidonius, frg. 163 E.-K.

552 TIELEMAN (2003 : 140-196).

Stoïciens de concevoir la manière dont des épisodes répétés de passion mènent à des dispositions mentales (appelées justement « maladies ») permanentes. De plus, leur vision matérialiste de l'âme leur permet d'aller au-delà de l'analogie et de décrire l'âme en termes physiques et médicaux⁵⁵³.

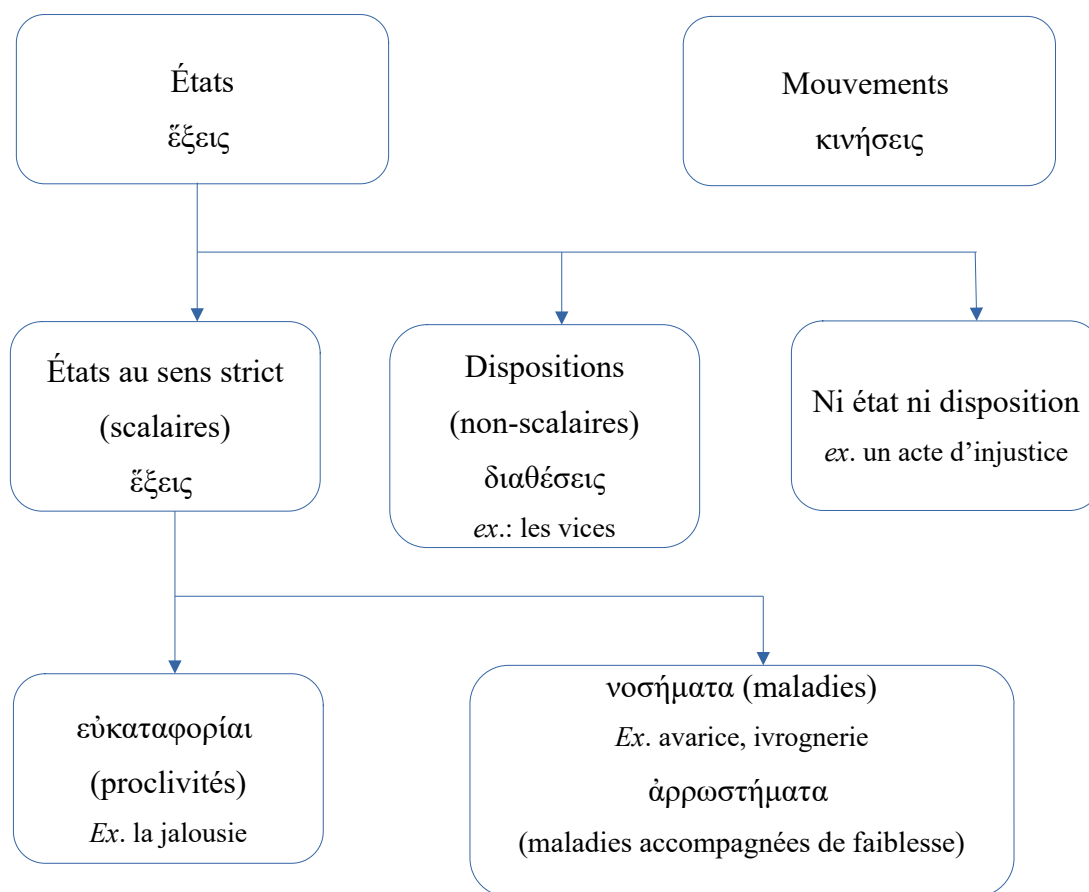
Les Stoïciens avaient employé des notions médicales pour distinguer les émotions et les dispositions de l'âme, ces dernières étant à la fois la cause et le résultat des émotions. Graver (2007) met en valeur la manière dont la notion de maladie ou de faiblesse chronique permet aux Stoïciens de ne pas se limiter à l'opposition rigide entre santé (sagesse) de l'âme et sottise, mais de prendre en compte les variations individuelles au sein de ces deux catégories. Pour le saisir, il faut prendre en compte deux distinctions stoïciennes. Ceux-ci appelaient en effet ἔξις un état psychique durable, par opposition aux mouvements (κίνησις)⁵⁵⁴. Ces états, cependant, n'étaient pas tous sur le même plan ; une seconde distinction opposait l'ἔξις au sens strict, susceptible de variations de degrés (« scalaires », dans la terminologie de Graver), et la διάθεσις (disposition), qui ne l'est pas. Ainsi, la vertu et le vice sont considérés comme des dispositions, selon la fameuse thèse stoïcienne que ces états ne sont pas susceptibles de varier en intensité : un insensé n'est jamais plus insensé qu'un autre, ni un sage plus sage qu'un autre. Pour autant, les stoïciens souhaitaient reconnaître l'existence de variations entre les insensés, et c'est que leur permettait de faire la catégorie d'ἔξις (au sens strict du terme) : ainsi, pour prendre un exemple courant dans les sources, un insensé peut être plus avare qu'un autre, un autre plus mélancolique qu'un autre. Or ces variations individuelles dans le vice quasi-universel de l'humanité étaient précisément décrites au moyen de termes médicaux.

Le tableau ci-dessous résume cette classification stoïcienne, en se concentrant sur la question des vices de l'âme (une classification semblable existe pour les biens de l'âme) ; elle introduit également les principaux termes médicaux mis à profit dans ce contexte : νόσημα et ἀρρώστημα. Comme nous le verrons plus tard dans ce même chapitre, cette classification subsistera chez les auteurs latins, quoique considérablement remaniée et simplifiée.

553 Sur les points de contact entre médecine et stoïcisme, HANKINSON (2003) ; ARMISEN-MARCHETTI (1989 : 210) rappelle que certains termes stoïciens, comme la « tension » de l'âme, ne doivent pas être interprétés comme des images mais comme des descriptions sans trope de réalités physiques.

554 Le mot ἔξις est lui-même d'origine médicale ; présent dans le corpus hippocratique, il est adapté au champ de l'éthique par Aristote ; chez les Stoïciens, il désigne toute tension qui assure la cohésion d'un corps, animé ou non, ainsi que la tension du souffle divin qui assure la cohésion du cosmos : PROTOPAPAS-MARNELI (2020).

Tableau 7. Les maux psychiques (Stobée *Ecl.* 2, 7, 5 (70-71 W.) = *SVF* 3, 104 et DL 7, 98 = *SVF* 3, 105)⁵⁵⁵



Le rôle important que joue l’analogie médicale dans la distinction de ces différentes catégories psychologiques est bien visible dans un texte de Diogène Laërce :

Ὡς δὲ λέγεται τινα ἐπὶ τοῦ σώματος ἀρρωστήματα, οἷον ποδάγρα καὶ ἀρθρίτιδες, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς φιλοδοξία καὶ φιληδονία καὶ τὰ παραπλήσια. τὸ γὰρ ἀρρωστήμα ἐστὶ νόσημα μετ’ἀσθενείας, τὸ δὲ νόσημα οἷσιν σφόδρα δοκοῦντος αἰρετοῦ. καὶ ὡς ἐπὶ τοῦ σώματος εὐεμπτώσῃαι τινὲς λέγονται, οἷον κατάρρους καὶ διάρροια, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς εἰσὶν εὐκαταφορία, οἷον φθονερία, ἐλεημοσύνη, ἔριδες καὶ τὰ παραπλήσια. (DL 7, 115 = *SVF* 3, 422)

« De même que l’on parle d’infirmités pour le corps, comme la goutte ou l’arthrite, de même pour l’âme il y a l’amour de la gloire, l’amour du plaisir et les défauts semblables. Car l’infirmité est une maladie accompagnée de faiblesse, et la maladie est une opinion à propos de ce qui semble fortement désirable. Et de même

⁵⁵⁵ D’après GRAVER (2007 : 138). RABEL (1981) retrace l’histoire de ces concepts à partir d’Aristote.

que pour le corps on parle de certaines propensions à la maladie, comme les rhumes et les diarrhées, de même pour l'âme il y a de mauvaises inclinaisons, comme la jalousie, la pitié, les querelles et les choses similaires. » (Trad. Goulet (2006) modifiée)

La structure de la phrase comme les termes employés soulignent ce rapport à la médecine. Cela est évidemment le cas pour νόσημα, la maladie, mais aussi pour ἀρρώστημα, un composé en alpha privatif construit sur le terme ῥωμή, la force, et désignant de la sorte une forme de faiblesse physique. Ces deux termes désignaient des conditions chroniques plus ou moins graves, à la manière de la goutte ou de l'arthrite. Diogène nous en fournit l'analyse en termes cognitifs : la « maladie » (de l'âme) est une croyance erronée selon laquelle un objet est considéré comme un bien de grande importance, mais qui en réalité devrait être jugé comme un indifférent. Cela conduit l'individu à former des jugements de valeur excessifs par rapport à ce prétendu bien – jugements excessifs qui ne sont rien d'autre que des passions. La maladie et la faiblesse sont donc les conditions sous-jacentes de l'âme qui sous-tendent les émotions ressenties par rapport à un objet donné⁵⁵⁶.

Un texte de Stobée (2, 7, 10e (93W.) = *SVF* 3, 421 = *LS* 65S) exposant les mêmes distinctions vient préciser encore le rapport à la médecine : celui-ci décrit en effet le νόσημα comme une δόξα [...] ἐρρηκυϊαν εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιρωμένην, «une opinion changée en état et rendue squirrheuse ». Le « squirrhe » (σκῆρος) est à l'origine un terme de géographie, désignant « un terrain inculte qui n'est ni labouré, ni arrosé, est dur, aride, rocailleux » (Skoda (1988 : 267)) ; la notion de dureté assure ensuite son emploi métaphorique pour désigner des tumeurs dures, en particulier, dans le corpus hippocratique, des affections utérines (*Maladies des femmes* 1, 18 et 2, 155 et 156). Dans le contexte de la psychopathologie, cette dureté semble désigner un ancrage mental à la fois délétère et difficile à guérir.

Le texte de Diogène, toutefois, ne se contente pas de l'analogie médicale ; la troisième catégorie psychologique envisagée est désignée (au propre comme en termes analogiques) par des termes se rapportant plutôt aux mouvements d'un corps susceptible

556 GRAVER (2007: 139-140) note que la distinction entre les deux est difficile à saisir à partir de la définition que nous donne DL, et le texte parallèle de Stobée (Stobée 2, 7, 10e (93W.) = *SVF* 3, 421 = *LS* 65S) : en effet, tous les jugements du non-sage sont donnés « avec faiblesse », de sorte que l'on comprend mal en quoi la définition de l'ἀρρώστημα comme « maladie accompagnée de faiblesse » ajoute quoi que ce soit à la définition simple de la maladie. Elle en conclut qu'il ne s'agissait que d'une question de gravité du mal psychique en question ; d'une simple question d'emphase.

de tomber (εὐεμπτώσια, de πίπτω, chuter) ou d'être entraîné le long d'une pente (εὐκαταφορία). Il est certes possible que ces termes aient déjà reçu des définitions dans le domaine de la médecine avant d'être repris par les stoïciens, ce qui donnerait au texte de Diogène une cohérence métaphorique plus forte. C'est d'ailleurs ce que suggèrent les exemples (rhumes et diarrhées) donnés par Diogène Laërce, mais dans la mesure où n'avons pas conservé de telles occurrences, la question reste incertaine⁵⁵⁷, et on ne peut pas exclure un rapprochement avec les images stoïciennes expliquant les passions, comme celle du coureur⁵⁵⁸.

L'εὐκαταφορία, ou *inclinaison*, ne reçoit pas de définition, mais son sens peut se laisser comprendre à partir des exemples donnés par Diogène, pour peu que l'on comprenne les termes comme désignant des dispositions, des inclinaisons à ressentir de manière fréquente les émotions associées : ainsi la φθονερία serait la tendance à ressentir fréquemment du φθόνος, l'ἐλεημοσύνη de l'ἔλεος, et le pluriel ἔριδες de l'ἔρις, les deux premières émotions apparaissant dans les listes stoïciennes des émotions. Cela confirmerait la définition de Stobée, qui écrit que l'εὐεμπτώσια est une εὐκαταφορία εἰς πάθος, « une inclinaison vers la passion » (Stobée 2, 7, 10e (93W.) = *SVF* 3, 421). Sur ce point, les exemples du texte parallèle de Stobée sont plus clairs. Celui-ci mentionne : l'ἐπιλυπία (tendance à ressentir fréquemment de la λύπη) ; l'ὀργιλότης, « irascibilité » ; la φθονερία ; et l'ἄκροχολία, à rapprocher peut-être du χόλος, défini par les stoïciens comme une espèce du chagrin. L'inclinaison est elle aussi une condition plus ou moins grave (ἔξις, Stobée 2, 70, 21 (93 W.) = *SVF* 3, 104) sous-tendant l'émergence de mouvements passionnels ; contrairement à la maladie, cependant, elle ne se caractérise pas par rapport à un objet donné, mais par rapport à une émotion donnée. L'individu souffrant d'irascibilité aura ainsi tendance à se mettre fréquemment en colère à propos d'objets différents, tandis que l'individu souffrant d'avarice aura tendance à ressentir un ensemble complexe d'émotions par rapport à un seul objet, l'argent⁵⁵⁹.

Ces termes techniques dont Diogène et Stobée nous ont conservé les définitions montrent bien que l'usage de notions médicales de la part des stoïciens ne peut se résu-

557 Le dictionnaire Liddel-Scott ne mentionne, pour les deux termes, aucun emploi qui ne relève pas de la psychologie stoïcienne envisagée ici.

558 Dans la version de Galien, le coureur ne semble pas courir sur une pente, et l'analogie ne le requiert pas. Cependant, la version de Sénèque que nous avons commentée (*Ep.* 40, 11) mentionne une pente (*per procliue*) au moyen d'un terme, *procliuis*, qui sert en latin à désigner l'εὐκαταφορία. À propos de ce terme, v. KIDD (1983) et RANOCCHIA (2012).

559 GRAVER (2007 : 142-143).

mer à son rôle normatif (pathologiser les émotions) ou à son rôle thérapeutique (structurer l’(auto-)thérapie de l’âme) ; il s’agit aussi d’un outil descriptif permettant d’affiner l’analyse psychologique. Les concepts reposant sur une cinétique de l’émotion pouvaient décrire les mouvements de l’âme, mais plus difficilement ses états – bien que ce soit apparemment ce qui fut tenté en faisant appel aux métaphores de la pente et de la chute (εὐεμπτώσια/ εὐκαταφορία). Les distinctions médicales entre maladie chronique et aiguë, entre crise et infirmité, permettaient alors d’établir le lien entre la nature de l’âme à un moment donné (la forme du cylindre) et son mouvement. Les diverses catégories empruntées à la médecine (ἀρρώστημα ; νόσημα) rendent possible le lien entre les rigides (c’est-à-dire, non-scalaires) catégories de la sagesse et de la folie et les mouvements émotionnels.

Dans ce contexte, il n’est pas surprenant que le mot πάθος ait été fréquemment interprété en son sens « pathologique », et nous allons voir que le degré auquel ce modèle médical est rejeté ou ancré dans les traductions latines est souvent révélateur des intérêts et options philosophiques des traducteurs eux-mêmes.

2 HISTOIRE DES TRADUCTIONS LATINES DE ΠΑΘΟΣ

Avant de proposer une interprétation des traductions de Sénèque et Cicéron, il vaut la peine de passer en revue les termes qui ont été employés sur la période pour désigner le πάθος des philosophes grecs. On listera dans un premier temps les mots qui étaient disponibles à l’époque de Cicéron, et parmi lesquels il a finalement choisi *perturbatio* ; dans un second temps, on envisagera les traductions présentes dans les textes rhétoriques et scientifiques de l’époque de Sénèque, de manière à établir comment ce dernier a pu être influencé par, et influencer en retour, le latin de son époque, et déterminer, lorsque cela est possible, le sens des influences. Cette cartographie des traductions latines de πάθος nous permettra de clarifier les *procédés* de traduction employés par les différents auteurs, avant de nous pencher, dans les sections suivantes, sur leurs *effets* philosophiques.

2.1 Chez Cicéron

Le texte le plus ancien dans lequel on voit Cicéron s’efforcer de développer un vocabulaire pour désigner la passion en général se trouve en contexte rhétorique, dans le

De Inventione 2, 17-19 – au tout début, donc, de son œuvre littéraire. Le texte, mis en valeur par Lévy (2006), est le suivant :

Causa tribuitur in impulsione et in ratiocinationem. Impulsio est, quae sine cogitatione per quandam affectionem animi facere aliquid hortatur; ut amor, iracundia, aegritudo, uinolentia et omnino omnia, in quibus animus ita uidetur affectus fuisse, ut rem perspicere cum consilio et cura non potuerit et id, quod fecit, impetu quodam animi potius quam cogitatione fecerit. [...] Ergo accusator, cum impulsione aliquid factum esse dicet, illum impetum et quandam commotionem animi affectionemque uerbis et sententiis amplificare debet et ostendere, quanta uis sit amoris, quanta animi perturbatio ex iracundia fiat aut ex aliqua causa earum, qua impulsus aliquem id fecisse dicet. Hic et exemplorum commemoratione, qui simili impulsu aliquid commiserint, et similitudinum conlacione et ipsius animi affectionis explicatione curandum est, ut non mirum uideatur, si quod ad facinus tali perturbatione commotus animus accesserit. (Inu. 2, 17-19)

« Dans le motif on distingue la passion et la préméditation. La passion est un mouvement de l'âme qui pousse quelqu'un à agir sans qu'il réfléchisse : par exemple l'amour, la colère, le chagrin, l'ivresse et d'une manière générale tous les états dans lesquels on voit que l'âme a été tellement ébranlée qu'elle n'a pas pu considérer les choses avec sagesse et application, et qu'elle a réalisé l'acte par une espèce d'impulsion mentale plutôt que par réflexion. [...] Donc, quand l'accusateur dira qu'une action a été faite sous le coup de la passion, il devra, par la forme et le fond du discours, souligner cette impulsion, cet ébranlement, si je puis dire, cet état émotionnel et montrer toute la force de l'amour, tout le bouleversement de l'âme qu'entraîne la colère ou toute autre cause sous l'effet de laquelle, d'après lui, l'accusé a agi ainsi. Ici, en rappelant l'exemple de gens qu'une même impulsion a conduits à commettre un crime, en rapprochant des cas semblables et en expliquant la nature de cet état émotionnel, il faut faire en sorte qu'il ne paraisse pas étonnant que quelqu'un, en proie à une telle passion, en soit venu à quelque forfait. » (Trad. Achard (1994))

Comme on le voit, ce passage fonctionne avant tout par l'accumulation de différentes expressions, nominales ou verbales, pour désigner l'émotion en général. La plupart de ces expressions sont inspirées de termes de mouvement : ainsi *commotio*, *perturbatio*, *impetus* et *impulsio*. À ce stade de l'œuvre cicéronienne, aucun terme ne semble encore

avoir la préséance, et cette incertitude lexicale n'est pas encore explicitement posée comme un problème de traduction. C'est au cours de l'écriture des traités philosophiques des dernières années (le *De Natura Deorum*, le *De Finibus* et surtout les *Tusculanae Disputationes*) que Cicéron clarifiera, à partir du grec, son emploi des différents termes. Ainsi *perturbatio* deviendra la traduction de πάθος, et désignera la passion en général, dans un contexte explicitement stoïcien, bien qu'influencé aussi par le platonisme ; *commotio* sera employé dans le cadre de la définition zénonienne de l'émotion, pour exprimer alors le terme grec κίνησις – le mouvement en général. Comme on l'a vu au chapitre précédent, si *impetus* est utilisé dans les traités rhétoriques, il ne l'est que rarement dans les textes philosophiques, et surtout à propos des impulsions animales.

Si la plupart de ces termes sont inspirés par un imaginaire cinétique peignant les émotions en mouvements violents – et dans le cadre du traité rhétorique, il fallait qu'ils le soient, pour encourager à l'acquittement des auteurs de « crimes passionnels » – ce n'est pas le cas d'*adfectio*, qui peut désigner à la fois l'émotion et la maladie. On le voit lors de la définition du terme en *Inu.* 1, 36 :

Habitum autem [hunc] appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem, ut uirtutis aut artis alicuius perceptionem aut quamuis scientiam et item corporis aliquam commoditatem non natura datam, sed studio et industria partam.

Affectio est animi aut corporis ex tempore aliqua de causa commutatio, ut laetitia, cupiditas, metus, molestia, morbus, debilitas et alia, quae in eodem genere reperiuntur. (Inu. 1, 36)

« Nous appelons façon d'être une qualité morale ou physique constante et définitive, dans un certain domaine, comme la possession d'une vertu ou d'un métier, ou une science, quelle qu'elle soit, ou encore une aptitude corporelle, qui n'ait pas été donnée par la nature mais obtenue grâce à l'application et au travail.

La sensibilité est un changement temporaire dans l'âme ou le corps dû à quelque motif : par exemple la joie, la convoitise, la crainte, la tristesse, la maladie, un état de faiblesse et tout ce que l'on trouve dans la même catégorie. » (Trad. Achard (1994))

L'*adfectio* n'a pas la stabilité en quelque sorte définitive de l'*habitus*, défini juste avant, puisqu'il s'agit d'un changement soudain (*ex tempore*) ; le terme semble décrire avant

tout les émotions : *laetitia*, *cupiditas*, *metus* et *molestia* correspondent aux quatre genres d'émotions selon les stoïciens, que l'on retrouvera dans les *Tusc.* sous une nomenclature quelque peu différente (respectivement *laetitia*, *libido*, *metus* et *aegritudo*, *Tusc.* 4, 14). Pourtant, le fait que soient incluses dans l'extension du terme les maladies physiques, décrites par des termes qui peuvent suggérer une certaine durée (*debilitas* en particulier) suggère que le terme, en dépit de sa définition, pourrait aussi bien décrire des états plus durables de l'âme. Cicéron tirera les conséquences de cette ambiguïté et clarifiera son usage dans les *Tusc.* : d'abord, il se refusera à employer des termes communs au corps et à l'âme, et reprochera aux Stoïciens l'attention selon lui excessive qu'ils portaient aux analogies entre corps et âme. Cela est particulièrement visible lorsqu'il substitue à la *molestia* (λοπή) du *De Inuentione* l'*aegritudo*, dont il a expliqué plus tôt dans le traité qu'il s'appliquait seulement à l'âme, et non au corps comme *aegrotatio* (*Tusc.* 3, 23). Ensuite, le terme *affectio* sera réservé à des affections stables de l'âme (διάθεσις ou ἔξις), et non aux émotions : ainsi en *Tusc.* 2, 34, *adfectio* est employé pour désigner les états durables entre tous, les vertus ; inversement, dans la définition de la *uitiositas* en *Tusc.* 4, 29, *adfectio* est synonyme d'*habitus*. En ce sens donc, les traductions tardives de Cicéron sont fidèles à leur orientation première, qui s'appuyait sur la métaphore cinétique pour exprimer la notion de passion ; l'Arpinate approfondira son intuition originelle en éliminant la traduction, encore considérée dans le *De Inuentione*, *adfectio*, et choisira un terme portant en lui la notion d'un mouvement violent et d'une discordance.

Ces choix, cependant, sont propres à l'œuvre de Cicéron et auront relativement peu d'influence sur la prose philosophique ultérieure.

2.2 Après Cicéron : l'*affectus*

En effet, les auteurs qui suivent Cicéron, qu'ils écrivent dans le domaine de la philosophie, de la médecine ou de la rhétorique, ne reprendront que très peu l'équivalence entre πάθος et *perturbatio*, et même, plus généralement, la métaphore cinétique. Le terme qui s'impose chez eux est *affectus*.

Ce terme présente dès l'abord une grande flexibilité. De par son étymologie, qui exprime seulement l'idée de mise en relation, il est neutre tant par rapport à l'opposition entre actif et passif que par rapport à celle entre mouvement et état : ainsi, à l'opposé des usages que nous allons survoler ici, le mot sert également à traduire la disposition

stable de l'âme, y compris dans l'œuvre de Sénèque, où cet emploi est minoritaire mais bien réel. Par exemple, en *Ben.* 6, 37, 3, c'est bien une *disposition* de l'âme (une vertu) que désigne *grati animi affectus* ; en *Tranq.* 2, 1, *talem adfectum animi* semble désigner la disposition d'ensemble de l'âme de Serenus, plutôt qu'un de ses mouvements particuliers, bien que dans ce cas, au vu de la comparaison qui suit avec la convalescence, la préséance devrait peut-être être donnée au sens médical⁵⁶⁰. Chez les grammairiens romains, ce même terme traduira διάθεσις, cette fois au sens de la voix/diathèse comme catégorie verbale⁵⁶¹.

2.2.1 Usages rhétoriques

On trouve chez Quintilien plusieurs NdT (regroupées dans l'appendice) qui donnent pour traduction de πάθος *adfectus*. Postérieures à Sénèque, elles nous en disent certes peu sur la situation traductive à l'époque de notre auteur ; cependant, le fait que l'on trouve dans l'œuvre de Sénèque le Père plusieurs emplois d'*adfectus* pour désigner l'émotion oratoire suggère que, en contexte rhétorique du moins, *adfectus* s'était déjà imposé comme traduction de πάθος⁵⁶².

En effet, dans les œuvres de ce dernier, le mot désigne clairement les émotions suscitées par l'orateur. Ainsi, on le trouve pour désigner l'émotion par opposition à la raison (*ratione*) en *Contr.* 1, 1, 15, opposition que l'on retrouve en 1, 8, 11 :

Placebat autem Latroni potius ratione retinere patrem quam adfectu, cum in ratione habeat aliquem locum et adfectus. (*Contr.* 1, 8, 11)

« Latro voulait, lui, que le père retînt son fils par réflexion plus que par sentiment, car, même dans la réflexion, le sentiment tient une place. » (Trad. Bornecque (1932))

Un déclamateur, Severus Cassius, est désigné comme particulièrement fort en *affectus* en *Contr.* 3, pr. 2 (*nemo magis in sua potestate habuit audientium affectus*). Le terme est associé à des verbes comme *comprimere* (*Contr.* 2, pr. 2) et *temperare* (*Suas.* 2, 15) ; en *Contr.* 1, 1, 1, on lit : *non sunt affectus nostri in nostra potestate*. Enfin, en *Contr.* 7, 7,

560 DROSS (2014) traduit par « disposition d'esprit ».

561 COCCIA (2012) pour des exemples ; son article est une étude traductologique du couple διάθεσις/*affectus* dans le domaine grammatical.

562 Sur l'émotion dans la rhétorique romaine et chez Quintilien en particulier : GILL (1984), FORTENBAUGH (1994), LEIGH (2004).

1, la phrase *affectus non sustinet moram* nous confirme que le terme désigne bien un mouvement émotionnel (et non pas un état), mais nous rappelle également la dynamique de l'élan que nous avons étudiée chez Sénèque et d'autres orateurs au chapitre précédent.

2.2.2 Usages médicaux

Du point de vue de la chronologie, on peut dire la même chose des emplois d'*affectus* dans le domaine médical, en nous appuyant sur l'œuvre de Celse (Scribonius Largus n'emploie pas *affectus* ; à l'occasion d'une NdT il traduit πάθος par *uitium*) : le terme, au début du I^{er} s. ap. J ; -C., s'est déjà imposé comme traduction de πάθος. Celse, en effet, utilise *affectus* pour désigner la maladie, traduisant ainsi en latin l'un des sens du grec πάθος – celui qui se rapproche le plus de νόσος – par *affectus*⁵⁶³.

Plus pertinent encore, certaines occurrences chez ce même auteur suggèrent que le mot était aussi employé pour désigner les passions de l'âme⁵⁶⁴ :

Contra saepe eas concitare solet balneum et exercitatio et metus et ira et quilibet alius animi adfectus, adeo ut, cum primum medicus uenit, sollicitudo aegri dubitantis, quomodo illi se habere uideatur, eas moueat. (Celse 3, 6, 6)

« Au contraire, le bain et l'exercice et la peur et la colère et toute autre passion de la sorte a tendance à troubler [le pouls] ; au point que, lorsque le médecin arrive pour la première fois, l'agitation du patient, qui ne sait ce qu'on va lui diagnostiquer, peut dérégler son pouls. (Trad. d'après Spencer (1948))

On trouve ainsi chez Celse, auteur que Sénèque avait selon toute probabilité lu⁵⁶⁵, le mot *affectus* au sens pertinent de « passion », mais aussi, du fait du contexte médical et de l'emploi du même mot pour des affections physiques, un rapprochement entre la passion et la maladie. Il est raisonnable de penser que l'emploi sénéquien du mot s'appuie sur celui de Celse et en représente l'élaboration philosophique.

563 CLOUD (2006 : 20) et COURTIL (2015 : annexe 4).

564 Ainsi aussi en 7, pr. 4, il est dit que le chirurgien doit tout faire *ac si nullus ex uagitibus alterius adfectus oriatur*.

565 STOK (1985), qui argumente à partir des parallèles identifiable en *Ep.* 90 ; COURTIL (2015 et 2019).

2.2.3 Usages juridiques

Les emplois juridiques d'*affectus* n'ont pas particulièrement d'impact sur l'étude de Sénèque, car le sens de l'influence semble partir cette fois de ce dernier. En effet, selon un article très détaillé de Cloud (2006), l'usage d'*affectus* par les juristes aurait été inspiré de la définition stoïcienne du πάθος (notamment en ce qu'elle en exclue les enfants et les animaux), bien qu'elle en diffère sensiblement. Toujours selon le même article, l'intermédiaire entre le concept philosophique d'expression grecque et la catégorie juridique en latin n'aurait été autre que Sénèque. Cela suggère que, si *affectus* était déjà employé comme traduction de πάθος avant Sénèque, l'emploi abondant et philosophiquement précis que ce dernier a fait du terme a pu contribuer à ce qu'il s'impose dans le lexique intellectuel latin.

Et en effet, les auteurs des siècles suivants semblent présenter *affectus* comme la traduction la plus commune, et *perturbatio* comme une traduction propre à Cicéron, « traduction idiosyncratique, [...] traduction d'auteur » (Sissa (2004 : 904)) plutôt que fait de langue. Ainsi Aulu-Gelle, dans ses NdT (v. appendice) traduit πάθος par *adfectio* ou *affectus*, sans mentionner *perturbatio* ; Augustin (*De Ciu. D.* 14, 8-9) associe *perturbatio* exclusivement à Cicéron, bien que le terme qu'il présente comme la traduction majoritaire à son époque soit *passio*.

2.2.4 Conclusion

Une dernière occurrence mérite d'être mentionnée ; il s'agit de la traduction d'ἀπαθείς par Pline :

Exit hic animi tenor aliquando in rigorem quendam toruitatemque naturae duram et inflexibilem affectusque humanos adimit, quales ἀπαθείς Graeci uocant, multos eius generis experti, – quod mirum sit – auctores maxime sapientiae, Diogenem Cynicum, Pyrrhonem, Heraclitum, Timonem, hunc quidem etiam in totius odium generis humani euectum. (Pline, HN 7, 79, 1)

« Cette tension de l'âme se transforme parfois en une sorte de rigidité et en une agressivité dure et inflexible ; et elle supprime les sentiments humains. C'est surtout le cas – chose étonnante – de ces maîtres de la sagesse que les Grecs, ayant eu affaire à beaucoup de personnages de ce genre, appellent *apatheis*

(“impassibles”) : Diogène le Cynique, Pyrrhon, Héraclite, Timon, ce dernier, quant à lui, étant même porté à la haine du genre humain dans sa totalité. » (Trad. Lévy—Saudelli (2014))

Cette NdT procède par périphrase, Pline contournant la difficulté de la traduction du *παθος* privatif en ayant recours au verbe *adimere*, « soustraire » – mais ce qui doit être soustrait, précisément, sont les *affectus*⁵⁶⁶. Pline publie son *Histoire Naturelle* douze ans après la mort de Sénèque, et a possiblement été inspiré par ce dernier⁵⁶⁷ ; on peut tout au plus conclure de cette occurrence que, dans le domaine philosophique, au I^{er} s. ap. J.-C., *affectus* commençait à s'imposer comme traduction « standard » de *παθος*.

En conclusion : le lexique latin ne s'est jamais fixé sur une traduction unique de *παθος* au sens d'émotion : depuis la *perturbatio* de Cicéron jusqu'à la *passio* qui commence à dominer avec les auteurs chrétiens, en passant par l'*affectus* sénèqueien et l'équivalence apparemment posée par Aulu-Gelle entre *affectus* et *adfectio*, le vocabulaire romain de la passion en général reste incertain et abondant. Il semble, d'après les occurrences relevées dans cette section, qu'au premier siècle ap. J.-C. ce soit cependant le terme *affectus* qui apparaisse le plus souvent pour désigner l'émotion, et ce dans les domaines rhétoriques, médicaux et philosophiques. Il est fort possible que Sénèque ait adopté cette traduction de manière assez mécanique, parce qu'elle était dominante dans les textes qu'il lisait (y compris ceux de son père) ; *affectus* n'est en rien une « traduction d'auteur » comme *perturbatio*.

On trouve, je pense, une confirmation *a silentio* de ce caractère hérité du terme *affectus* dans le fait que Sénèque ne justifie pas son emploi, que ce soit de manière intra- ou inter-linguistique. La définition de l'*affectus* est fondamentale dans sa vision de l'âme humaine, que ce soit pour le refuser aux animaux, le distinguer de la maladie et des prépassions, ou le combattre comme symptôme prépondérant du vice ; pour autant, Sénèque ne s'attarde jamais sur son choix de ce terme plutôt que d'un autre. Nous avons vu que si les usages de *species* et d'*impetus* étaient assez constants dans l'œuvre de Sénèque, on trouvait cependant trace d'hésitations sur la bonne traduction à adopter, ce qui n'est à ma connaissance pas le cas pour *adfectus*. De même, le passage d'*Ira* 2, 1-4 définit avec précision ce qui compte comme affect et ce qui en est exclu, mais la

566 On notera aussi que *perturbatio* apparaît, probablement avec le sens précis d'émotion (opposition avec ἡθῆ; traduit par « passion » par Croisille (2018)) en *HN* 35, 98, à propos d'un peintre, Aristide le Thébain.

567 En 77 ap. J.-C. v. DOODY (2013).

question qui n'est pas posée est celle de savoir si le mot *affectus* est adéquat à son concept, tandis qu'inversement le terme *impetus* est interrogé et raffiné tout au long du texte. Cette absence de réflexion métalinguistique sur le terme me suggère que son choix était, pour l'époque, relativement évident.

Cela ne veut pas dire, cependant, que cette traduction soit moins intéressante ou moins chargée de sens ; le seul fait qu'elle fasse écho aux textes médicaux, comme nous l'avons vu, représente déjà un effet (sinon un choix) philosophique lourd de sens. Les conséquences de cette traduction seront plus claires si l'on développe d'abord l'interprétation philosophique de l'émotion qui sous-tendait le choix divergent de Cicéron.

3 *PERTURBATIO* : LES IMPLICATIONS PHILOSOPHIQUES DE LA TRADUCTION CICÉRONIENNE

Nous avons vu que Cicéron s'attachait à trouver un terme latin désignant les émotions en général dès sa première œuvre, le *De Inventione*, où il cherchait un équivalent parmi les expressions latines du mouvement turbulent. Dans l'*Orator*, les possibilités ont été réduites : la NdT de l'adjectif παθητικόν fait apparaître les termes *perturbare* et *concitare*, annonçant le choix définitif. Celui-ci sera fait dans une œuvre assez tardive, le *De Finibus*, où Cicéron indique clairement traduire par *perturbatio* le grec πάθος (v. appendice pour la liste des NdT). C'est enfin dans les *Tusculanes*, en particulier dans les livres 3 et 4, qui traitent de la théorie et thérapie stoïcienne des émotions, que l'on peut le mieux observer les conséquences et les motivations philosophiques de ce choix⁵⁶⁸.

Qu'une telle traduction ne soit pas neutre, mais reflète une certaine interprétation de la théorie stoïcienne, est un des présupposés de ce travail. Dans ce cas précis, toutefois, Cicéron semble avoir exprimé assez clairement le rôle exégétique de sa traduction, car il lie explicitement, au début du livre 4, le choix de traduire πάθος par *perturbatio* à l'adhérence à une théorie philosophique donnée :

Quoniam, quae Graeci πάθη uocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis ueterem illam equidem Pythagorae primum, dein

568 GARCEA (2002) ; pour le vocabulaire de la passion dans la correspondance, v. GARCEA (2005).

Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt : alteram rationis participem faciunt, alteram expertem ; in participem rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. Sit igitur hic fons ; utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi uidentur in hac quaestione uersari acutissime. (Tusc. 4, 10-11)

« Puisque nous avons préféré appeler trouble plutôt que maladie ce que les Grecs appellent πάθη, je suivrai dans leur étude cette ancienne division originairement due à Pythagore, puis à Platon, qui divisent l'âme en deux parties : l'une dispose de la raison, l'autre non ; dans la partie rationnelle ils placent la sérénité, c'est-à-dire la stabilité calme et tranquille ; dans l'autre les mouvements agités de la colère comme du désir, qui sont opposés et ennemis de la raison. Telle sera notre source ; toutefois, nous ferons usage, dans l'étude de ces troubles, des définitions et divisions des Stoïciens, qui sur ce sujet me semblent être les plus précis. »

Ce passage comprend une NdT au cours de laquelle Cicéron mentionne une traduction alternative, *morbus*, avec laquelle il prend ses distances. Inwood (1985 : 127-128) affirme que Cicéron s'est tout simplement trompé en affirmant que πάθος pourrait signifier « maladie », parce que le mot grec n'est pas synonyme de νόσος. Il est vrai que les deux mots grecs ne sont pas synonymes en général, et que dans le cadre de la psychologie stoïcienne en particulier ils sont soigneusement distingués, comme un état l'est d'un mouvement. Mais Cicéron ne pouvait pas l'ignorer, puisque il nous dit précisément cela quelques paragraphes plus loin (*Tusc.* 4, 23). Il serait plus raisonnable de dire, avec Graver (2002a : 152-153) que la proximité de fait entre les deux concepts (la maladie sous-tend la passion ; des épisodes répétés de passion engendrent la maladie) avait encouragé le rapprochement entre les deux mots ; de fait, un passage de Galien nous dit exactement cela :

[...] καὶ ἡ κίνησις αὐτοῦ πάθος ἐστίν. οἱ μὲν οὖν παλαιοὶ καὶ τὰς ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἔχειν ἀπάσας κινήσεις, ὅσαι γε μὴ δραστικά, πάθη προσαγορεύουσιν, ὥσπερ οὖν ἐνεργείας τὰς δραστικάς, οὕτω καὶ αὐτὰς τῶν αἰσθήσεων τὰς ἀλλοιώσεις ὁ Πλάτων ὀνομάζει πάθη· τοῖς νεωτέροις δ' οὐκ οἶδ' ὅπως δόξαν, ἐπὶ τῆς παρὰ φύσιν μόνης κινήσεως κεῖται τοῦνομα. Ἰδίως μὲν οὖν τὸ πάθος ἐπὶ πάσης τῆς ἔξωθεν κινήσεως ἐλέγετο παρὰ τῶν παλαιῶν, ἤδη δὲ καταχρώμενοι καὶ τὰς ἐκ πάθους μὲν γεγενημένας τῶν διαθέσεων, οὐκέτι δ' ἐν κινήσει, πάθη προσαγορεύουσιν· (Galien, *MM.* 10, 89)

« [...] et le mouvement [du corps] est passion. Les anciens qualifient de *passion* tous les mouvements, y compris ceux conformes à la nature, pour peu qu'ils ne soient pas agissants, et de même qualifient d'*activité* tous les mouvements agissants : ainsi Platon appelle *passion* les altérations même des sens. Mais pour une raison que j'ignore, aux yeux des auteurs plus récents le mot s'applique au seul mouvement contraire à la nature. Au sens propre, le mot *passion* s'appliquait donc chez les anciens à tout mouvement causé de l'extérieur ; mais aujourd'hui, par extension, on appelle aussi *passion* celles des conditions qui sont causées par les passions, quand bien même elles ne sont plus des mouvements. »

Galien nous informe dans ce passage qu'en grec, à partir d'une date laissée imprécise, le mot πάθος avait commencé à être utilisé pour désigner aussi des conditions durables ou chroniques comme les διάθεσις. Admettant que cette situation vaut pour le I^{er} s. av. J.- C., l'hypothèse de Graver consiste à dire que Cicéron aurait ressenti le besoin de désambiguer le terme πάθος afin de rappeler la différence entre un mouvement et un état⁵⁶⁹. Les mots *adfectio* et *adfectus* n'auraient pas eu cet effet avec autant de clarté que *perturbatio*.

Cette seconde interprétation, toutefois, n'est pas tout à fait satisfaisante non plus. D'abord, parce que si Cicéron a voulu insister sur la différence entre un mouvement passionnel et un état, son choix de *constantia*, sur lequel nous reviendrons, est particulièrement malvenu : en *Tusc.* 4, ce mot désigne à la fois un état, celui du caractère du sage, et un mouvement, celui des « bonnes émotions ». Ensuite, parce que lorsque Cicéron a justifié ce choix de traduction (*Tusc.* 3, 7) dans une NdT antérieure, il n'a pas fait appel à la distinction entre état et mouvement, mais à la *consuetudo* du locuteur latin, qui se refuserait à assimiler certaines émotions à des maladies.

Plutôt que de nous interroger sur les différences sémantiques existant dans la langue source, une meilleure interprétation pourrait être obtenue en nous penchant sur les motivations du traducteur lui-même. Un indice, dans le texte, qui fait aussi son originalité en tant que NdT, est le *quoniam* introduisant justement le commentaire traductologique. De manière assez surprenante, cette conjonction suggère que c'est le choix de traduction qui gouverne la théorie psychologique employée ; en début de livre 4, alors que l'emploi de *perturbatio* comme traduction de πάθος a déjà été établi, elle

569 Il est intéressant de noter que le même phénomène s'est produit en latin, lorsque, autour du IV-V^e siècles, le nom d'« action » de *pascor*, *passio*, a remplacé le plus classique *morbus* (HAMAR (2014)) ; ce glissement lexical du latin médical se retrouvera derechef dans le vocabulaire psychologique, lorsque Augustin par exemple commencera à employer *passio* pour la « passion ».

sous-entend que le choix de cette traduction a, en amont, déjà scellé la question philosophique de la composition de l'âme.

Tieleman (2003 : 293-294) note que la relation causale impliquée par le *quoniam* n'est pas absolument claire : quelle est la relation entre la traduction et le modèle psychologique ? Ce modèle psychologique, comme le note le même, semble de plus hybride : si la division de l'âme en plusieurs parties rappelle effectivement une approche platonicienne, la réduction de ces parties à deux, la partie irrationnelle condensant la partie irascible (*irae*) et désirante (*cupiditatis*) peut avoir été faite pour s'adapter au moins verbalement aux définitions et divisions de Chrysippe.

La meilleure manière d'interpréter ce passage est selon moi d'y voir une prise de distance volontaire avec le modèle médical, dû à la préférence de Cicéron pour une psychologie platonicienne. En effet, si le modèle cinétique est aussi présent chez les Stoïciens, il est plus difficile d'associer les idées de maladie et de cure à la psychologie platonicienne. Ce point nous ramène à l'interprétation proprement traductologique proposée par Sissa, que l'on peut maintenant résumer en ayant recours aux catégories de White.

3.1 Procédés de traduction

Sissa décrit la traduction cicéronienne comme le projet ambitieux de « réformer un champ métaphorique » (2004 : 903)⁵⁷⁰. Les exemples de la section précédente ont amplement montré comment la *perturbatio* cicéronienne évite les connotations médicales qui pouvaient être associées au mot *πάθος*, et dont Cicéron était conscient, puisque il mentionne *morbus* comme possible alternative. Ce choix de la métaphore cinétique est particulièrement visible dans l'usage de *constantia* comme antonyme de *perturbatio* (Tieleman (2003 : 293-294)). *Constantia* s'oppose en effet à *perturbatio* de deux manières :

- En *Tusc.* 4, 10, *constantia* désigne l'ὁμολογία des philosophes grecs, en particulier stoïciens, c'est-à-dire l'absence d'émotion due à l'accord de l'âme avec elle-même ; il s'agit donc d'un état associé à une partie de l'âme, la rationnelle (Graver (2002a : 136)) ;

570 Cette « réforme » métaphorique est justifiée par une référence aux vérités ancrées dans l'histoire de la langue latine et retrouvable par l'étymologie et la connaissance des mots : c'est en respectant la *consuetudo* du latin et en ne brusquant pas la langue des ancêtres que l'on se rapproche aussi de la vérité (GRAVER (2002a : 83) ; SCHIRM (2015 : 386) ; GILDENHARD (2007 : 236)).

- En *Tusc.* 4, 14, les *constantiae* sont les εὐπάθειαι, c'est-à-dire des mouvements, mesurés et non excessifs, réservés à l'âme du sage. La traduction stoppe net, en quelque sorte, le mouvement des eupathies, en suggérant un calme total plutôt qu'un mouvement mesuré et rationnel. Cicéron traduit alors sur le plan métaphorique ce que le grec exprimait sur le plan morphologique par le préfixe εὐ-.

Cette insistance sur le mouvement explique aussi que Cicéron cite à plusieurs reprises la définition de la passion selon Zénon, puisque celui-ci la définissait justement comme un mouvement (κίνησις); ainsi en latin *commotio*, *motus turbidus*.

Le recours à la métaphore cinétique peut expliquer l'exclusion de termes aux connotations trop médicales comme *adfectio*, mais elle n'explique pas à elle seule la sélection de *perturbatio* parmi tous les termes de mouvements disponibles et envisagés en *Inu.* 2, 17-19. Deux considérations peuvent nous permettre de préciser ce choix.

D'une part, les termes choisis par Cicéron, en particulier dans les définitions de la passion dans les *Tusc.*, ont tendance à intensifier la violence du mouvement ainsi décrit – d'une manière assez cohérente avec la doctrine stoïcienne, puisqu'il s'agit de définir un mouvement *excessif*: là où Zénon parle seulement de mouvement (κίνησις), Cicéron emploie le terme *commotio*; s'il emploie un substantif plus neutre, comme *motus*, c'est pour le préciser au moyen de l'adjectif *turbidus*.

D'autre part, *perturbatio*, tout autant que *turbidus*, ne désigne pas n'importe quel mouvement violent: ces termes renvoient au trouble, à la discordance, à l'incohérence du mouvement en question. Cette discordance fait sens par rapport au calme et à l'harmonie de la raison, puisque ces mouvements lui sont *contrarios inimicosque* (*Tusc.* 4, 11). Cette discordance, cependant, est susceptible de plusieurs interprétations philosophiques: si elle peut faire sens dans un contexte moniste stoïcien, le rapport à Platon du passage mentionné suggère également que la discordance peut être comprise par rapport à une autre partie de l'âme. Cette possibilité d'une interprétation platonicienne des termes désignant la passion dans les *Tusc.* fait selon moi (et Sissa) partie des effets de traduction voulus par Cicéron.

3.2 Effets de traduction

Ce choix métaphorique, en effet, ne peut être séparé de la conception que Cicéron se faisait du πάθος: « Dans les commentaires qui accompagnent ses choix lexicaux, trans-

paraît sa critique du stoïcisme : tandis qu’il repousse la nosographie obsessionnelle du classement des *pathe*, il retient leur nature tumultueuse. Cependant – et sur ce point intervient la traduction –, la métaphore cinétique devrait prendre le pas sur la métaphore médicale. [...] Le mot *perturbatio* fait écho à ce qu’est effectivement une *perturbatio*, à la chose que le mot *pathos*, au contraire, rend obscure. Dans ce cas particulier, en somme, la traduction est une interprétation. » (Sissa (2004 : 903-4))

Comme le passage par lequel nous avons commencé le dit assez clairement, le mot « perturbation » reflète la préférence de Cicéron pour une vision des émotions où celles-ci sont mouvements – mouvements d’une partie de l’âme qui entraîne les autres, ou turbulence lorsque une des parties rompt l’équilibre qui devrait exister entre les différentes parties.

3.3 Relation intertextuelle

En quoi cette traduction est-elle une intervention dans les débats sur la nature de l’âme et des émotions, débats que Galien continue à agiter plusieurs siècles plus tard ? Sissa écrit : « C’est une leçon rétrospective de pertinence. C’est aussi une remise en forme de l’histoire de la philosophie. La préférence pour le champ métaphorique du mouvement plutôt que pour celui de la maladie fait partie d’une stratégie historiographique. Les Stoïciens, soutient Cicéron, ont eu raison de centrer l’affectivité sur le mouvement. Ils ont compris que c’est cela l’essentiel, dans le droit-fil de Pythagore et de Platon. En revanche, les Aristotéliens l’ont oublié, et leur éthique des passions moyennes est dangereusement tolérante. » (Sissa (2004 : 904))

Cette rectification historique a plusieurs effets :

- l’exclusion de la position péripatéticienne : en inscrivant une discussion des définitions stoïciennes dans un cadre platonicien, Cicéron court-circuite pour ainsi dire la position d’Aristote, qui sera ensuite critiquée. « Invoking the authority of these philosophic forebears gives Cicero a rhetorical advantage in his debate with the Peripatetics, since it puts the Stoics in the philosophic mainstream. » (Graver (2002a : 135), v. aussi Lévy (2006)) On notera que la traduction soutient efficacement cette stratégie rhétorique, dans la mesure où il est difficile de soutenir la métriopathie à partir du terme *perturbatio* (un trouble modéré?) ;

- une forme de mélange ou d'association entre les positions stoïcienne et platonicienne. La nature exacte de cette association, exprimée le plus clairement dans le passage cité au début de cette section (*Tusc.* 4, 10-11) a été discutée. Pigeaud (1981 : 245) voit dans le quatrième livre des *Tusculanes* une lecture dualiste de Chrysippe, tandis que Lévy (2003 et 1992 : 472-474) préfère y lire un usage circonscrit des définitions et divisions stoïciennes dans le cadre d'un modèle psychologique fondamentalement platonicien, en d'autres termes une *subordination* du stoïcisme au Platonisme. Comme le note Lévy, le *tamen* montre clairement que Cicéron avait conscience de l'opposition radicale entre les deux modèles psychologiques en question, et de la prise de parti, platonicienne, que représentait sa traduction ; il montre aussi que cette contradiction est tolérée parce que l'apport stoïcien est circonscrit à la question de la classification des passions. La psychologie stoïcienne, en d'autres termes, joue le rôle d'outil de classification ; mais c'est vers Platon que Cicéron se tourne pour expliquer l'âme dans son ensemble, et pour soigner les passions⁵⁷¹.

Pour le dire de manière plus condensée, la traduction de Cicéron s'appuie sur un procédé *métaphorique* de manière à proposer une *exégèse critique* de la notion de passion grecque ; cette critique n'a pas pour but d'exclure la notion, mais de la remodeler afin qu'elle soit plus adéquate à son objet. Parce que cette critique se fait à partir d'un arrière-plan platonicien, et qu'elle a pour principe, comme l'indique *Tusc.* 4, 11, d'utiliser la nosographie stoïcienne comme un instrument descriptif et dialectique au service d'une vision de l'âme humaine mieux alignée sur Platon, elle peut être qualifiée de *subordonnante*.

571 GILL (2005) propose encore une autre interprétation : selon lui, l'opposition entre modèle tripartite et modèle moniste de l'âme n'aurait été interprétée comme une véritable opposition que tardivement dans l'histoire de la philosophie, au moment où le moyen platonisme aurait opéré son retour à un Platon dogmatique ; nous en aurions les premières traces chez Plutarque. Selon Gill donc, Cicéron ne serait pas conscient de combiner deux modèles irréconciliables. Sur ce point, pourtant, LÉVY (2006) a anticipé la critique, rappelant que le *tamen* du texte cicéronien prouve sa conceptualisation des deux modèles psychologiques comme distincts et opposés. Cette analyse (GILL (2005), v. aussi GILL (1998 : 136-137) s'appuyant sur PRICE (1995 : 146)) a cependant pour avantage de rappeler que les stoïciens avaient pu proposer une version moniste de l'image platonicienne du cocher : celle-ci apparaît chez Stobée (2, 89, 8-9 = LS 65A = SVF 3, 378 et 389, καθάπερ ὑπὸ τινος ἀπειθοῦς ἵππου) et chez Galien (*PHP* 5, 6, 31-2 ; 5, 5, 34-5), bien que dans ce dernier cas le médecin ait pu introduire lui-même l'image.

Si Cicéron s'estime mécontent, par préférence pour Platon, des excès de la médicalisation des phénomènes psychologiques auxquels s'étaient livrés les Stoïciens, alors on devrait pas être surpris qu'un auteur dont la préférence va au stoïcisme imprime au contraire à ses traductions une tournure médicale. Et c'est en effet ce qu'il se passe.

Il est bien connu que Sénèque se présente fréquemment comme un médecin des âmes ; le rôle thérapeutique de la métaphore médicale est très présent dans ses textes et sert souvent à structurer les progrès de l'âme – progrès qui se mesurent presque toujours par le degré de l'extirpation des passions auquel elle est parvenue⁵⁷². Que Sénèque s'intéresse à la médecine et conçoive le philosophe comme un médecin des âmes ne suffit cependant pas à expliquer son choix d'*affectus* : ce que nous voulons montrer, c'est que le modèle médical était, aux yeux de Sénèque, suffisamment fort et explicatif pour être inscrit dans la terminologie même du phénomène passionnel.

Puisque Sénèque ne s'interroge pas outre-mesure sur son emploi du terme *affectus*, nous pouvons glaner de deux manières différentes des informations susceptibles de l'éclairer.

Une première approche consiste à parcourir les occurrences des termes que Sénèque a exclus au profit d'*affectus* : *perturbatio* et *adfectio* surtout. Il faut en effet noter que Sénèque est particulièrement rigoureux dans son emploi d'*affectus* : si le mot ne désigne pas toujours la passion selon les stoïciens, en revanche cette passion est toujours désignée par *affectus*, qui n'a pas vraiment de synonyme dans la prose sénéquienne. Ainsi, si Sénèque désigne une réaction émotionnelle par un autre terme, on peut penser qu'il a des raisons de la faire : une fois ces raisons cernées, on peut mieux saisir les raisons de son choix d'*affectus*.

Une deuxième approche consiste à passer en revue les passages où Sénèque établit des distinctions philosophiques entre *affectus* et un autre terme ; nous nous appuyerons ici de préférence sur l'opposition établie, à trois reprises dans les *Ep.*, entre *affectus* et *morbus*. Nous avons dit plus haut que le vocabulaire médical employé par les stoïciens jouait un rôle descriptif : celui de distinguer différents phénomènes psychologiques selon qu'ils soient plus ou moins ancrés dans l'âme, plus ou moins

572 Sur le rôle thérapeutique de l'œuvre sénéquienne, le texte classique est HADOT I. (2014) ; v. aussi NUSSBAUM (1994) et KAUFMAN (2014).

extirpables. Chez Sénèque, ces distinctions deviennent des outils diagnostiques : c'est le cas, par exemple, de Serenus, comparé à un convalescent (*Tranq.* 2, 1), de Marcia dont le deuil est assimilé à une blessure infectée (*Marc.* 1, 6-8) ou, à un niveau plus élevé de généralité, de l'ensemble des progressants classés en fonction de leur degré d'éloignement des passions et des vices (*Ep.* 75). La mise au travail du vocabulaire de la pathologie dans le cadre de l'activité de « directeur d'âmes » de Sénèque pourra ainsi être mieux comprise.

4.1 Les mots exclus : *adfectio*, *perturbatio*⁵⁷³

4.1.1 *Perturbatio*

Le vocabulaire du trouble et du mouvement, que Cicéron avait mis à profit pour traduire le πάθος stoïcien, n'avait pas été repris par les auteurs lui ayant succédé. C'est le cas, comme nous l'avons vu, chez Sénèque, qui préfère *adfectus*. *Perturbatio* a seulement treize occurrences sur le corpus ; il s'agit d'un terme relativement discret du vocabulaire psychologique sénèque. Le mot désigne toujours un trouble de l'âme ; la seule exception, dans les *Questions Naturelles*, est un emploi désignant une « convulsion de l'univers » (*perturbatio mundi*) qui provoquerait un déluge ; or, il n'est pas besoin de rappeler les liens qui associent le motif de la mer, calme ou tempétueuse, à celui de la paix, ou du trouble, psychique. L'entièreté du paragraphe confirme ce point, puisqu'il reprend le motif lucrétien du sage contemplant un chaos dont son âme est exempte. La version sénèque est plus extrême, puisque le sage fait face non seulement à une mer troublée, mais à un paysage entièrement cataclysmique, qui finira par l'engloutir :

Pusilla res est hominis anima, sed ingens res contemptus animae. Hanc qui contempsit securus uidebit maria turbari, etiamsi illa omnes excitauerunt uenti,

⁵⁷³ Le mot *commotio*, dont nous avons vu qu'il était employé par Cicéron, n'apparaît pas chez Sénèque. On compte deux occurrences de l'adjectif au comparatif *commotior*, et seize occurrences du verbe. L'emploi du verbe au sens psychologique est relativement banal, désignant une « secousse » émotionnelle (*Ira* 1, 16, 17 ; 2, 31, 2 et 3, 12, 6). On notera que, dans le cadre d'une démonstration que la modération des passion est impossible, l'expression *commota semel et excussa* désigne l'âme qui, une fois qu'elle a fait place aux passions, ne peut plus les contrôler : le terme peut alors désigner l'excès de la passion. L'occurrence la plus intéressante est *Ep.* 35, 4 : *Quid ergo interest? Hic [sc. sapiens] commouetur quidem, non tamen transit, sed suo loco nutat; ille [sc. progrediens] ne commouetur quidem.* L'image est celle d'un navire entraîné par le vent ; le sage, au contraire, tangue, mais reste ancré, sans être déplacé par la bourrasque. *Commoueo* désigne alors une réaction infrapassionnelle.

etiamsi aestus aliqua perturbatione mundi totum in terras uertet oceanum ; securus aspiciet fulminantis caeli trucem atque horridam faciem, frangatur licet caelum et ignes suos in exitium omnium, in primis suum misceat ; securus aspiciet ruptis compagibus dehiscens solum, illa licet inferorum regna retegantur. Stabit super illam uoraginem intrepidus et fortasse quo debebit cadere desiliet. (NatQ. 6, 32, 4)

« La vie humaine est chose de peu, mais c'est une grande chose que le mépris de la vie. Celui qui la méprise,

sans inquiétude, il verra la mer se troubler, quand bien même tous les vents la hérisseraient, quand bien même une marée résultant de quelque convulsion de l'univers déverserait tout l'océan sur les terres ;

sans inquiétude, il regardera la face hirsute et abominable d'un ciel zébré d'éclairs, quand bien même le ciel se romprait et lâcherait ses feux en une destruction universelle, l'emportant, lui, en premier ;

sans inquiétude, il regardera le sol s'ouvrir béant, ses articulations rompues, quand bien même se révélerait alors les royaumes infernaux.

Il se tiendra au-dessus de ce vortex sans le moindre tremblement et, peut-être, se lancera de lui-même dans la chute qu'il ne peut éviter. »

Le thème de la perturbation est dans le passage amorcé par l'expression *turbari maria*, qui reprend, dans le langage de la prose, le *turbantibus aequora* de Lucrèce (2, 1) ; lorsque le terme *perturbatio* apparaît ensuite, c'est pour accentuer le chaos, en désignant, plus qu'une simple agitation, une convulsion générale. Le mot est fort, et s'oppose à l'anaphore de *securus* qui rythme le passage. Cette opposition vaut également dans le registre psychologique :

[...] *tranquillitati tamen inimicus est comes perturbatus et omnia gemens. (Tranq. 7, 6)*

« [...] un compagnon troublé et se plaignant de tout est l'ennemi de la tranquillité. »

Securitatis magna portio est nihil inique facere : confusam uitam et perturbatam inpotentes agunt ; tantum metuunt quantum nocent, nec ullo tempore uacant. (Ep. 105, 7)

« La plus grande partie de la sérénité consiste à ne rien faire d’injuste : ceux qui ne se contrôlent pas mènent une vie confuse et troublée ; leur peur égale leur nuisance, et ils ne sont jamais libres de leur temps. »⁵⁷⁴

En *Ep.* 57, 4, le mot est employé pour désigner une gradation : *perturbatio* désigne la passion par opposition à la simple *mutatio*, recouvrant les réactions psychiques infra-émotionnelles.

Il existe deux passages dans lesquels Sénèque s’interroge sur le sens à accorder à ce terme. Le premier se trouve dans le contexte de l’étude des comportements animaux et de leur appropriation à eux-mêmes, dans la dernière des *Ep.* Notons avant tout que le champ lexical mobilisé (en gras) insiste sur la discorde et l’incohérence ; les nuances qui avaient motivé le choix cicéronien sont encore bien présentes dans le latin de Sénèque⁵⁷⁵.

*Nec illud nego, ad ea quae uidentur secundum naturam magnos esse mutis animalibus impetus et **concitatos**, sed **inordinatos** ac **turbidos** ; numquam autem aut **inordinatum** est bonum aut **turbidum**. “Quid ergo? – inquis – muta animalia **perturbate** et **indisposite** mouentur?” Dicerem illa **perturbate** et **indisposite** moueri si natura illorum ordinem caperet : nunc mouentur secundum naturam suam. **Perturbatum** enim id est quod esse aliquando et non **perturbatum** potest ; **sollicitum** est quod potest esse securum. Nulli uitium est nisi cui uirtus potest esse : mutis animalibus talis ex natura sua motus est. (*Ep.* 124, 19)*

« Et je ne nie pas que les animaux dénués de parole font preuve envers les objets qui leur semblent conformes à la nature d’élans intenses et impétueux, quoique désordonnés et troubles : mais le bien n’est jamais ni désordonné ni trouble.

“Mais alors, dis-tu, les animaux dénués de parole se meuvent de manière trouble et chaotique ?”

Je parlerais de mouvements troubles et chaotiques si leur nature tolérait l’ordre ; mais en réalité ils se meuvent d’une manière conforme à leur nature. En effet, n’est troublé que ce qui peut, parfois, ne pas être troublé ; ne s’agit que ce qui peut être calme. Nul ne fait preuve de vice, sinon celui qui peut faire preuve de vertu : mais les animaux dénués de parole ont un tel mouvement conformément à leur nature. »

574 v. aussi *Ep.* 70, 5. Le lien entre l’usage physique et l’emploi psychique du mot est garanti par la matérialité du souffle psychique, lui-même susceptible de trouble, comme Sénèque l’explique en *QNat.* 6, 18, 6.

575 Une illustration encore plus claire se trouve en *QNat.* 7, 8, 3, où Sénèque contraste le mouvement ordonné des planètes à celui, turbulent et imprédictible, des vents et des tornades.

L'argument du paragraphe est une version plus générale de l'argument selon lequel les animaux irrationnels n'ont pas d'émotion à proprement parler. En *Ira* 1, 3, il était dit que les animaux non-humains n'avaient pas de raison, donc pas de passion non plus ; dans ce passage, parce que l'âme des animaux n'est pas susceptible d'être organisée par un ordre rationnel, on ne peut pas non plus dire qu'elle est « désordonnée ». L'adverbe *perturbate* doit donc subir les mêmes restrictions d'usage qu'*affectus* dans le passage correspondant du *De Ira*⁵⁷⁶ ; il s'applique uniquement aux humains, seuls capable d'obtenir, par l'usage de la raison, le type de calme dont ce mot désigne l'absence. De même que l'on peut parler d'une mer perturbée, on peut parler d'une âme perturbée si celle-ci est susceptible de connaître le calme ; ce qui n'est pas le cas des âmes animales, sujettes à l'agitation perpétuelle parce qu'elles ne peuvent se soustraire au flot continu des représentations qui les entraînent à l'action.

Le second passage métalinguistique, que nous avons déjà étudié, concerne le terme *imperturbatus*, jouant le rôle de traduction d'*ἀπαθής* :

“*Sic – inquit – sapiens imperturbatus dicitur quomodo apyrina dicuntur non quibus nulla inest duritia granorum sed quibus minor.*” *Falsum est. Non enim deminutionem malorum in bono uiro intellego sed uacationem [...]* (*Ep.* 85, 5)

« “On dit que le sage est imperturbé, dit-il, de la même manière que l'on appelle des fruits *apyrina* [sans pépins] non pas lorsque les pépins n'ont aucune solidité mais lorsque celle-ci est moindre.” C'est faux. Je ne vois pas chez l'homme de bien une diminution des maux, mais leur absence [...] »

L'interrogation métalinguistique, dans ce cas, porte plutôt sur la traduction de l'alpha privatif ; pour autant, dans le contexte d'un débat entre stoïciens et péripatéticiens sur la nature des émotions, l'emploi d'*imperturbatus* pour désigner l'apathie suggère une équivalence *πάθος* et *perturbatio*. Cet emploi, pour être minoritaire, n'est pas tout à fait exceptionnel. *Perturbatio* apparaît fréquemment accompagné d'une négation, prépositionnelle (*sine*) ou périphrastique :

- En *Ira* 1, 19, le juge qui dispose de la puissance de vie et de mort doit accéder au jugement *perturbatione liber* ;
- En *Ep.* 100, 2, c'est le style de Fabianus qui est *sine perturbatione* ;

⁵⁷⁶ On notera toutefois que dans ce passage la langue des animaux irrationnels était décrite comme *perturbata*.

- En *Const.* 9, 3, à propos du sage : *caret autem perturbatione uir ereptus erroribus* (« l'homme qui s'est extrait des erreurs est exempt de tout trouble ») ;
- En *Ep.* 66, 45, l'âme tranquille du sage est elle aussi *sine perturbatione*.

Cette dernière occurrence nous met cependant sur la piste d'une nuance entre *adfectus* et *perturbatio*. En effet, si le mot désigne bien les émotions, il n'est pas évident qu'il traduise *πάθος*, car le contexte est épicurien, décrivant l'ataraxie des philosophes du Jardin. *Perturbatio* traduirait alors plutôt *ταραχή* – un mot qui contient l'idée de trouble et de mouvement chaotique plus que *πάθος*. Cet usage de *perturbatio* est confirmé par l'emploi du verbe par l'objecteur de la partie anti-épicurienne du *Vit.* (12).

Ce rapprochement avec le vocabulaire épicurien nous rappelle l'importance des polémiques hellénistiques dans les stratégies traductives sénéquiennes : il est possible qu'il emploie *perturbatio* pour désigner des conceptions de l'émotion étrangères à sa propre école. Et l'on remarque en effet que le mot est fréquemment associé à des philosophes non-stoïciens : en *Ep.* 85, citée plus haut, le mot était employé par l'objecteur péripatéticien, et Sénèque le reprenait pour en réfuter le sens métriopathique ; en *Ira* 3, 9, 2, c'est Pythagore qui apaise (*componebat*) les émotions (*perturbationes*) par la lyre ; en *Ben.* 7, 2, 3 le mot est dans la bouche de Demetrius le Cynique – philosophe dont Sénèque cite les paroles avec admiration et approbation, mais qui reste une voix étrangère, cynique, à celle de Sénèque⁵⁷⁷.

En conclusion : le terme *perturbatio* recouvre fréquemment, dans l'œuvre de Sénèque, un ensemble de réactions psychiques que le grec pourrait appeler *πάθος*. Pour autant, lorsque Sénèque emploie *perturbatio* plutôt qu'*affectus*, c'est parce qu'il y est poussé par une raison contextuelle. Ces raisons sont au nombre de deux. Premièrement, il peut dire *perturbatio* pour insister sur la confusion et l'auto-contradiction qui existent toujours dans les passions selon la conception stoïcienne, mais que le choix d'*adfectus* tendait à occulter. C'est le cas notamment en *Ep.* 66, 17 :

Honestum omne securum est, tranquillum est : si recusat aliquid, si conplorat, si malum iudicat, perturbationem recepit et in magna discordia uolutatur [...]
(*Ep.* 66, 17)

577 Sur Demetrius : BILLERDECK (1979) ; KINDSTRAND (1980) ; MOLES (1983).

« Toute perfection morale est sereine, est paisible : si elle rechigne à quoi que ce soit, si elle gémit, si elle prend quelque chose pour un mal, elle accepte le trouble et tourbillonne dans une grande confusion [...] »

Dans d'autres contextes, *perturbatio* est associé à une perception de la passion qui n'est pas stoïcienne : sinon un phénomène psychologique différent, du moins une autre vision du même phénomène. Cela est particulièrement flagrant dans le cas d'Épicure, qui utilisait un autre terme, mais on peut aussi supposer que c'est le cas lors des répliques péripatéticiennes, ou des objections venant d'interlocuteurs fictifs qui n'ont pas encore une vision claire de la conception stoïcienne (*Ep.* 74, 31). Le passage à propos de Pythagore (*Ira* 3, 9, 2) cumule les deux types de raisons : d'une part, Pythagore n'était pas stoïcien et n'avait pas la même compréhension des passions ; de l'autre, le traitement des troubles mentaux par la lyre repose sur le thème de l'harmonie, que la discordance présente dans le terme *perturbatio* pouvait mettre en valeur bien mieux qu'*affectus*. Le terme est ainsi employé pour réinscrire, dans la prose latine, les divergences qui avaient agité le paysage philosophique hellénistique.

4.1.2 *Adfectio*

Ce second terme joue chez Cicéron le rôle de déverbatif d'*adficere* – en effet, chez cet auteur, le substantif *adfectus* est extrêmement rare ; on en a de fait une seule occurrence, qui s'applique à la *disposition*⁵⁷⁸ de l'âme, en *Tusc.* 5, 47. Nous avons déjà vu comment l'Arpinate réservait *adfectio*, dans les *Tusc.* en particulier, pour désigner des états stables de l'âme, tels les vertus ou les vices, et le rapprochait d'*habitus*, suggérant ainsi qu'il traduisait ἔξις (au sens large) ou διάθεσις. Dans le corpus sénèqueien, la situation est tout à fait inversée : *affectus* est un mot courant et important, *adfectio* a seulement cinq occurrences, qui méritent cependant d'être étudiées.

Pour commencer, en bon stoïcien, par le sens physique du terme, prenons *QNat.* 6, 24, 4, passage dans lequel Sénèque explique en quoi une version simpliste de l'analogie entre corps et terre est incapable d'expliquer les tremblements de terre :

“Immo – inquit – ceu, cum frigore inhorruimus, tremor sequitur, sic terras quoque spiritus extrinsecus accidens quassat.” *Quod nullo modo potest fieri. Algere enim*

578 Selon la trad. d'Humbert (1960).

debet, ut idem illi accidat quod nobis, quos externa causa in horrorem agit. Accidere autem terrae simile quiddam nostrae affectioni, sed non ex simili causa concesserim. Illam interior et altior iniuria debet impellere. (QNat. 6, 24, 4)

« “Ou plutôt – dit-il – de même que, quand nous frissonnons de froid, il se produit un tremblement, de même, quand un souffle extérieur entre en contact avec la terre, il la secoue aussi.” Ce qui est absolument impossible. Il faudrait en effet que la terre ressente le froid, pour qu’il lui arrive la même chose qu’à nous, qu’une cause extérieure fait frissonner. Je concéderais toutefois qu’il arrive à la terre quelque chose de semblable à cette affection humaine, mais par l’effet d’une cause différente. Il faut qu’elle soit mise en mouvement par un trouble plus intérieur et plus profond. »

Adfectio désigne alors l’*horror*, le frisson de froid, dont la cause se trouve dans le contact avec un objet ou environnement extérieur au corps. Ce frisson de froid, qui ne suppose pas d’assentiment de la part de l’âme, pose la question d’un autre frisson : celui du sage qui, s’il en vient à traverser un tunnel obscur comme celui qui relie Baïes à Naples, ou à contempler le vide depuis un point en altitude, frissonne (*inhorrescet*, *Ep.* 57, 4), non parce qu’il ressent de la peur à proprement parler, mais parce que l’obscurité lui rappelle sa propre matérialité (*admonet illam natura mortalitatis suae*, *Ep.* 57, 4 ; v. *Ep.* 82, 15 sur l’impact des ténèbres même sur le sage). Cette réaction fait alors partie des prépassions, comme le dit assez clairement la phrase suivante :

[...] *non est hoc timor, sed naturalis adfectio inexpugnabilis rationi. (Ep. 57, 4)*

« [...] ceci n’est pas de la peur, mais une affection de l’âme que la raison ne saurait repousser. »

Dans ce contexte, la préoccupation de Sénèque porte sur les mécanismes cognitifs : l’*adfectio* dont il est question est bel et bien une modification de la substance psychique, suffisamment forte pour provoquer un frisson ; elle reste, cependant, infrapassionnelle. *Adfectio* fait alors partie des termes qui s’opposent à *affectus*, précisément parce qu’ils désignent des réactions psychiques qui se maintiennent en-deça de l’assentiment, à la manière d’*ictus* ou *pulsus*. Ces termes, de fait, se comprennent uniquement par opposition à *affectus*, car les prépassions n’ont pas de désignation stable et récurrente dans la prose sénèqueenne.

C'est toujours ce type de réactions qui est désigné dans le très controversé passage d'*Ep.* 92 :

Inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, uoluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiolem ac digniorem uiro, reliquerunt, hanc necessariam beatæ uitæ putauerunt, eneruem et abiectam.
(*Ep.* 92, 8)

« La partie irrationnelle de l'âme a deux parties : l'une fière, ambitieuse, incontrôlable, située dans les affections ; l'autre rabaissée, langoureuse, offerte aux plaisirs. La première, indomptée, mais meilleure, en tout cas plus audacieuse et plus digne d'un vrai homme, ils la laissèrent de côté ; la seconde, toute faible et abjecte qu'elle soit, ils la jugèrent essentielle à la vie heureuse. »

Si ce passage a pu encourager des lectures dualistes et platonisantes de Sénèque, les occurrences commentées ici doivent nous décourager de voir dans l'expression *positam in adfectionibus* une partie de l'âme associée aux passions. Dross (2013 : 145), à la suite d'Armisen-Marchetti (1989 : 48), notant qu'« *adfectio* n'est pas la passion mais une simple émotion préalable à la passion », soutient ainsi que l'irrationalité de cette partie de l'âme consiste précisément en sa capacité à ressentir les prépassions⁵⁷⁹.

Le terme n'est cependant pas toujours associé aux prépassions. En *Ben* 4, 18, 1, la *grati animi affectio* désigne plutôt une disposition stable de l'âme, que le sage retiendra : ni passion ni prépassion, mais plutôt διάθεσις au sens où la vertu est une disposition⁵⁸⁰.

La dernière occurrence, et peut-être la plus intéressante, se situe en *Ep.* 59, 1. Il y est dit que si la *uoluptas* est aux yeux des Stoïciens un vice, le mot est pourtant (*tamen*) employé pour désigner une *animi hilarem adfectionem* qui, d'après la suite du texte, semble être l'eupathie de la joie (χαρά) – ou, potentiellement, son incertain et théoriquement plus problématique équivalent chez le progressant – en tout cas, un événement psychique que Sénèque ne souhaite pas rabattre sur la simple passion⁵⁸¹. Le

579 GRAVER & LONG traduisent toutefois par *emotion*, qui est leur traduction d'*adfectus*. Pour une brève historiographie des interprétations du passage (et de l'interprétation de la théorie des passions de Posidonius qui les sous-tend, ASMIS (2015 : 228-230)).

580 L'expression de même sens *grati animi affectus* en *Ben.* 6, 37, 3 brouille quelque peu les cartes ; mais il faut rappeler qu'*adfectus* peut aussi avoir le sens de « disposition » dans la prose sénéquienne.

581 EVENEPOEL (2014), GRAVER (2016), GILL (2016).

mot, parce que ses occurrences sont rares et sa définition flottante, permet de laisser la porte ouverte à une autre vision de la joie.

De ce survol des occurrences, on peut conclure qu'*adfectio* n'a pas de sens fixe dans le vocabulaire psychologique de Sénèque. Il ne désigne qu'à une seule reprise une *διάθεσις*, comme c'est le cas dans les dernières œuvres de Cicéron ; s'il est le plus fréquemment employé dans le contexte des prépassions, il n'en est pas le nom latin et ne les désigne pas toujours. En fait, le terme semble employé principalement par contraste avec *adfectus*, pour désigner n'importe quelle réaction psychique qu'il importe de distinguer de l'*adfectus* au sens strict.

4.1.3 *Affectus et morbus* : l'analogie médicale

Il existe trois textes dans lesquels Sénèque exprime une distinction claire entre le *morbus*-νόσημα et l'*adfectus*-πάθος. Comme le montre le tableau synoptique ci-dessous, les trois textes appartiennent à des contextes bien différents, mais la distinction évoquée est la même à chaque fois : l'*adfectus*, un mouvement de l'âme, est contrasté avec le *morbus*, un état de l'âme. Le vocabulaire et les exemples ne sont pas exactement les mêmes dans les trois textes, mais se recoupent, comme on le verra dans le **tableau 8**.

On notera que, dans les trois cas, Sénèque a drastiquement simplifié la classification stoïcienne. Là où les stoïciens d'expression grecque, comme nous l'avons vu, distinguaient trois catégories d'états vicieux de l'âme, Sénèque les regroupe toutes trois sous le terme de *morbus*. Si la confusion entre le νόσημα et l'ἀρρώστημα n'est pas particulièrement surprenante – la distinction est déjà quelque peu insaisissable dans l'état de nos sources grecques, et la tentation de les confondre se retrouve déjà chez Cicéron⁵⁸² – il est en revanche plus surprenant de voir citées parmi les *morbi* l'*invidia* et la *malignitas*. La première, qui traduit possiblement la φθονερία, est associée par Cicéron à la *proclivitas*-εὐκαταφορία, ainsi que la seconde (*Tusc.* 4, 28, où sont cités parmi les exemples de proclivités les *invidi* et les *maliuoli*⁵⁸³). Cette simplification peut

582 Cicéron nous dit bien en *Tusc.* 4, 23 que *morbus* et *aegrotatio* renvoient à deux mots grecs distincts, mais il refuse dans le passage suivant de distinguer les deux, attribuant même à l'*aegrotatio*-ἀρρώστημα la définition que nos sources grecques donnent du νόσημα. C'est seulement en *Tusc.* 4, 28 qu'il indique la définition canonique de l'*aegrotatio* (GRAVER (2002a : *ad loc.*)). Sur le passage d'*Ep.* 75, v. HADOT (2014 : 273-276).

583 Sénèque dispose d'un vocabulaire susceptible d'exprimer l'εὐεμπτωσία et l'εὐκαταφορία, tel que *pronus* et *proclivis* (*Ep.* 94, 13 = *SVF* 1, 359) ou encore *inclinare* (*Ben.* 4, 27), mais il l'emploie pour désigner, dans le premier texte, l'inclinaison envers le vice en général, auquel aucun non-sage n'échappe, et dans le second, une inclinaison envers des états d'esprit qui ne devraient pas être des proclivités, mais des maladies (ainsi *avaritia*). Sur cette question, RANOCCHIA (2012), critiquant et

être attribuée au fait que Sénèque ne développe jamais les distinctions pour elles-mêmes, mais pour soutenir des arguments indépendants, pour lesquels suffit une opposition entre mouvement et état, sans entrer dans les détails des différents états.

approfondissant KIDD (1983).

Tableau 8. La distinction *morbos-νόσημα* et *affectus-πάθος* dans les *Ep.*⁵⁸⁴

<i>Ep.</i> 75, 10-12	<i>Ep.</i> 85, 10	<i>Ep.</i> 106, 6
<i>Contexte</i> : classements des types de <i>proficientes</i> .	<i>Contexte</i> : critique de la métriopathie.	<i>Contexte</i> : les passions, maladies et les biens sont des corps, parce qu'ils sont causes de changements dans le corps.
<p>Quid inter morbos animi intersit et adfectus saepe iam dixi. Nunc quoque te admonebo : morbi sunt inueterata uitia et dura, ut auaritia, ut ambitio ; nimio artius haec animum implicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt. Ut breuiter finiam, morbus est iudicium in prauo pertinax, tamquam ualde expetenda sint quae leuiter expetenda sunt ; uel, si mauis, ita finiamus ; nimis inminere leuiter petendis uel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda uel in nullo. Adfectus sunt motus animi improbabiles, subiti et concitati, qui frequentes neglectique fecere morbum, sicut destillatio una nec adhuc in morem adducta tussim facit, adsidua et uetus pthisin.</p> <p>Itaque qui plurimum profecere extra morbos sunt, adfectus adhuc sentiunt perfecto proximi.</p>	<p>Numquid dubium est quin uitia mentis humanae inueterata et dura, quae morbos uocamus, immoderata sint, ut auaritia, ut crudelitas, ut inpotentia [impietas]?</p>	<p>Quid ergo? tam manifestas notas corporis credis inprimi nisi a corpore? Si adfectus corpora sunt, et morbi animorum, ut auaritia, crudelitas, indurata uitia et in statum inemendabilem adducta ; ergo et malitia et species eius omnes, malignitas, inuidia, superbia ; ergo et bona, primum quia contraria istis sunt, deinde quia eadem tibi indicia praestabunt.</p>

584 Il s'agit des trois seuls passages du corpus où l'opposition *morbos/ affectus* est exprimée en ces termes, ce qui rend le *saepe iam dixi* d'*Ep.* 75, 10 quelque peu énigmatique. Il existe d'autres passages dans lesquels cette même distinction est exprimée simplement au moyen d'exemples : en *Ira* 1, 4, 1, les affects désignés par *ira*, *timens* et *ebrius* sont opposés aux maladies désignées par *iracundus*, *timidus*, *ebriosus* ; en *Ep.* 83, 11 on retrouve l'opposition *ebrius/ ebriosus*, en *Ep.* 85, 15 *irasci/ iracundus esse* ; *timeri/ timidus esse* ; ces deux derniers passages utilisent, au lieu de *morbos*, *uitium*, v. notamment *Ep.* 85, 15 : *uitio timoris carere, adfectu non carere*. *Vitium* est un terme plus général que *morbos*, qui peut désigner des ἕξεις (au sens large) qui ne sont pas directement liés à des passions.

En ce sens, le mot *morbus* employé par Sénèque n'est pas tout à fait synonyme du *morbus* de Cicéron, puisque le premier regroupe sous ce terme des traits de caractères que Cicéron distingue plus ou moins explicitement. En revanche, il faut noter que les termes employés dans les versions latines des deux auteurs sont particulièrement proches. C'est le cas, d'abord, du vocabulaire médical : Cicéron nous dit qu'une passion *inueterauerit* (*Tusc.* 4, 24), Sénèque que les *morbi* sont des *uitia inueterata et dura*. Le grec nous a été conservé chez Stobée : une maladie nous y est décrit comme une δόξα ἐπιθυμίας ἐρρηκυῖα εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιρωμένη (comme nous l'avons vu, le second terme est employé dans la médecine grecque pour son rapport avec la dureté, image que Sénèque conserve avec l'adjectif *durus*). C'est également le cas de la définition cognitive de la maladie, dont il est clair qu'elle est traduite par chaque romain depuis la même source :

Tableau 9. Les définitions du νόσημα-*morbis* chez Stobée, Cicéron et Sénèque⁵⁸⁵

Stobée <i>Ecl.</i> 2, 7, 10 ^e (93W.) = <i>SVF</i> 3, 421	<i>Tusc.</i> 4, 25	<i>Ep.</i> 75, 11
<Νόσημα> δ' εἶναι δόξαν ἐπιθυμίας ἐρρηκυῖαν εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιρωμένην, καθ' ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἰρετὰ σφόδρα αἰρετὰ εἶναι	<i>definiunt autem animi aegrotationem opinationem uehementem de re non expetenda, tamquam ualde expetenda sit, inhaerentem et penitus insitam.</i>	<i>Ut breuiter finiam, morbus est iudicium in prauo pertinax, tamquam ualde expetenda sint quae leuiter expetenda sunt ; uel, si mauis, ita finiamus : nimis inminere leuiter petendis uel ex toto non petendis, aut in magno pretio habere in aliquo habenda uel in nullo.</i>

Si l'on revient au texte de l'*Ep.* 75, la précision bien connue du vocabulaire médical de Sénèque se confirme dans ce cas par la comparaison avec le texte de Celse décrivant la phtisie, exemple de toux chronique donné par Sénèque. La phtisie est, aux yeux de Celse, la troisième et la plus dangereuse espèce de la *tabes* (dépérissement) :

*Tertia est longaeque periculosissima species, quam Graeci <pthisin> nominarunt.
Oritur fere a capite, inde in pulmonem destillat ; huic exulceratio accedit ; ex hac
febricula leuis fit, quae etiam cum quieuit, tamen repetit ; frequens tussis est, pus*

⁵⁸⁵ Ce passage nous encourage à nous ranger à l'opinion de Graver, qui estime que les parallèles les plus étroits entre les traductions de Cicéron et de Sénèque s'expliquent mieux par une source commune que par une lecture du premier par le second (GRAVER (2021)). Dans le cas présent, le seul terme en commun chez les deux auteurs est *expetere* (et *ualde*) ; les traductions divergent pour tous les autres termes (*perlinax/ uehemens ; opinatio/ iudicium*). On peut noter, à partir des mêmes textes, d'autres glissements de vocabulaire entre les deux traducteurs romains. En *Fin.* 3, 39-40, Caton explique préférer traduire κακία par *uitium* plutôt que par *malitia* (malgré, peut-on penser, l'évidence de l'équivalence κακόν= *malum*). Quelques lignes plus bas, le personnage de Cicéron nous en donne l'explication : *malitia* désigne un vice précis, la méchanceté, et non le vice en général ; de plus, *uitium* se justifie par les relations étymologiques latines, puisqu'il est lié à *uituperare*. Sénèque, en *Ep.* 106, 6, semble se faire l'écho de cette réflexion en utilisant *malitia* pour le vice en général, et *malignitas* (la méchanceté, c'est-à-dire la *malitia* de Cicéron, qui ne disposait pas du mot *malignitas*) pour une de ses espèces.

excreatur, interdum cruentum aliquid. [...] Quod si mali plus est et uera pt<h>isis est, inter initia protinus occurrere necessarium est : neque enim facile is morbus, cum inueterauit, euincitur. (Celse *Med.* 3, 22, 3 et 8)

« La troisième espèce et de loin la plus dangereuse, les Grecs l'appellent phtisie. Elle naît d'ordinaire au niveau de la tête, et de là ruisselle dans les poumons ; de là vient une ulcération, d'où provient une fièvre légère qui, même après s'être apaisée, revient pourtant ; il y a une toux fréquente, le pus est expectoré, parfois avec du sang. [...] Mais si la maladie est plus importante et une véritable phtisie, il faut s'opposer à elle dès ses commencements : car ce n'est pas facilement, une fois devenue chronique, qu'on la vainc. »

Sénèque s'efforce ainsi de revivifier les métaphores médicales des anciens stoïciens en allant lui-même puiser ses traductions à la langue médicale latine. En effet, les parallèles lexicaux entre les deux textes montrent non seulement que Sénèque savait de quoi il parlait lorsque il opposait la simple toux et la phtisie, mais aussi qu'il avait à sa disposition des termes latins pour décrire cet aspect de la théorie pathologique ; en d'autres termes, le travail traductif avait déjà été accompli⁵⁸⁶. Ainsi, l'expression de Celse *neque enim facile is morbus, cum inueterauit, euincitur* pourrait être employée telle quelle par Sénèque à propos des maladies de l'âme ; similairement, Celse comme Sénèque insistent sur le fait que la répétition fréquente d'un phénomène susceptible d'intervenir indépendamment d'une maladie chronique (*frequens tussis // frequentes neglectique*) en fait un symptôme de la maladie chronique (Sénèque va plus loin en disant que la répétition fréquente de la toux, c'est-à-dire d'épisodes passionnels, *cause* la formation de la maladie).

Une fois ces textes ainsi situés dans leur contexte philosophique et médical, il faut tout de même noter que la principale différence entre la version sénéquienne et la version cicéronienne de la théorie du νόσσημα ne se situe pas dans la définition du *morbus*, mais dans l'expression de la passion : *adfectus* ou *perturbatio*. Graver (2002a : *ad loc.*) note qu'en employant un mot désignant le mouvement turbulent par opposition

586 COURTIL (2015 : annexe 4) permet une comparaison précise du vocabulaire pathologique de Celse et de Sénèque. On constate que la plupart des adjectifs par lesquels Sénèque désigne des maladies chroniques (*diutinus*, *Ep.* 72, 6 ; 83, 26 ; 95, 2 ; *adsiduus*, *Ep.* 75, 12 ; *continuus*, *Ira* 2, 10, 2 et *Ep.* 78, 19 ; *uetus*, *Ep.* 75, 7) sont aussi employés par Celse, à l'exception des périphrases comme *in morem adductus* (*Ep.* 75, 12) ou *in consuetudinem adductus* (*Ep.* 78, 1) ; en *Med.* 3, 1, Celse exprime l'opposition entre chronique et aigu par les mots *longus* et *acutus morbus*, dont le seul écho chez Sénèque est la *longa ualetudo* de *Tranq.* 2, 1 ; l'adjectif *inueteratus* (passages ci-dessus, mais voir aussi *QNat.* 3, 1, 2) n'apparaît pas chez Celse, mais le verbe *inuetero* est présent, comme le montre le texte cité ci-dessus.

à un mot désignant la maladie Cicéron clarifie une distinction que le grec avait de plus en plus de mal à exprimer. En effet, le mot πάθος, comme l'indique le texte de Galien cité plus haut (*MM* 10, 89 : τὰς ἐκ πάθους μὲν γεγενημένας τῶν διαθέσεων, « les conditions causées par les passions ») s'était de plus en plus rapproché du sens de maladie et même d'état pathologique durable. Ce que Graver ne dit pas, mais qui ressort de la comparaison avec les textes de Sénèque, est que cette distinction rend plus difficile de saisir la manière dont des épisodes répétés de passion peuvent s'invétérer et s'endurcir sous la forme d'états durables. Notons la description que Cicéron fait de ce processus :

intellegatur igitur perturbationem iactantibus se opinionibus inconstanter et turbide in motu esse semper ; cum autem hic feruor concitatioque animi inueterauerit et tamquam in uenis medullisque insederit, tum existet et morbus et aegrotatio et offensiones eae, quae sunt eis morbis aegrotationibusque contrariae.
(*Tusc.* 4, 24)

« Que l'on comprenne donc bien que la passion est toujours mobile à cause de l'inconstance et du trouble des opinions qui sont dans l'esprit; puis, quand cette ardeur et cette excitation de l'âme ont duré longtemps et se sont comme installées dans les veines et dans les moelles, c'est alors que se montrent la maladie et la faiblesse et les états de dégoût contraires aux maladies et aux faiblesses. » (Trad. Bréhier (1962))

Le début de la phrase abonde en termes de mouvement, bouillonnement, agitation : mais que devons-nous comprendre quand nous lisons que ces mouvements s'ancrent et s'installent (*inueterauerit, insederit*) ? Si un mouvement s'installe (*insederit*), on peut en déduire qu'il cesse d'être un mouvement : mais alors comment est-il la cause d'un état ? Certes, Cicéron évite des difficultés encore plus visibles en évacuant le vocabulaire de l'endurcissement, du cal, que Sénèque reprend (*durus*) ; mais, en tout cas dans la partie où il reprend les termes de l'analogie médicale (par opposition à l'analyse cognitive) le développement de la passion en trait de caractère stable reste assez mystérieux ; la cohérence de l'imagerie médicale est en quelque sorte brouillée par la traduction cinétique que Cicéron a choisie pour πάθος.

Ce flou est somme toute une conséquence logique de l'interprétation cicéronienne de la psychologie stoïcienne dont nous avons déjà parlé. Il est possible que Cicéron en ait conscience, car c'est dans le paragraphe précédant immédiatement cette

rencontre quelque peu incohérente des imaginaires cinétique et médical qu'il nous dit que les Stoïciens ont consacré trop de temps aux analogies du corps et de l'esprit, et que lui-même tient à réduire cet aspect de leur théorie à son minimum.

Sénèque, au contraire, se livre à l'opération inverse. L'opposition entre *morbus* et *adfectus* n'avait rien pour être immédiatement claire aux yeux des lecteurs romains de l'époque : l'*adfectus* désigne déjà, à l'époque, une maladie, et un état durable. En revanche, la cohérence de la vision médicale de la psychologie humaine qui anime le passage permet de comprendre comment l'on peut passer de l'émotion à la maladie, afin de mesurer la potentialité de la guérison de l'insensé, comme dans l'*Ep.* 75.

Cette unité de l'imaginaire médical est visible dans le raisonnement lapidaire d'*Ep.* 106 : *si adfectus corpora sunt, et morbi animorum*. La distinction, dans ce passage, est rapide : les définitions du *morbus* et de l'*adfectus*, que la lectrice des *Ep.* a déjà rencontrées deux fois, sont simplement rappelées au moyen d'exemples et de l'expression *indurata uitia et in statum inemendabilem adducta* ; il n'est même pas rappelé que les *adfectus* sont des mouvements. Mais ce raisonnement elliptique ne nuit pas à la démonstration, car il n'y a rien de surprenant, dans le latin de l'époque, à mettre dans la même catégorie un *adfectus* et un *morbus* : les deux appartiennent au vocabulaire médical. Remplaçant dans ce texte *adfectus* par *perturbatio*, on mesurerait à quel point la logique interne du passage en serait ébranlée.

Nous pouvons approfondir cette importance de l'imaginaire médical dans la question des maladies et passions de l'âme en nous penchant sur un autre passage où Sénèque contraste mouvement et état dans l'optique d'un programme thérapeutique visant la guérison de l'âme, c'est-à-dire sa libération des maladies et, idéalement, des passions ensuite. En *Marc.* 1, 6-8, Sénèque justifie l'aspect agressif de la consolation qu'il propose :

Tertius iam praeterit annus, cum interim nihil ex primo illo impetu cecidit : renouat se et corroborat cotidie luctus et iam sibi ius mora fecit eoque adductus est ut putet turpe desinere. Quemadmodum omnia uitia penitus insidunt nisi dum surgunt oppressa sunt ita haec quoque tristia et misera et in se saeuientia ipsa nouissime acerbitate pascuntur et fit infelicis animi praua uoluptas dolor. Cupissem itaque primis temporibus ad istam curationem accedere ; leniore medicina fuisset oriens adhuc restringenda uis : uehementius contra inueterata pugnandum est. Nam uul-

nerum quoque sanitas facilis est, dum a sanguine recentia sunt : tunc et uruntur et in altum reuocantur et digitos scrutantium recipiunt, ubi corrupta in malum ulcus uerterunt. (Marc. 1, 7-8)

« Trois années ont maintenant passé, et pendant ce temps cette première attaque n'a en rien diminué : au contraire, le deuil se renouvelle et se renforce chaque jour et déjà le temps passé lui sert de précédent, et il est amené à ce point où il juge honteux de s'interrompre. À la manière de toutes les maladies qui attendent dans les entrailles et restent enfouies jusqu'à ce qu'elles se réveillent, ces affects sinistres, malheureux, qui se déchirent, se repaissent de la plus récente infortune, et, pour une âme malheureuse, la douleur devient un plaisir pervers. C'est pourquoi j'aurais voulu proposer mes sons dès les premiers moments : un danger tout juste naissant aurait pu être étouffé par une médecine douce : mais c'est avec plus d'acharnement qu'il faut lutter contre les maux devenus chroniques. Ainsi le soin des plaies est facile aussi, quand elles viennent tout juste de saigner : mais quand s'est développé un ulcère malin⁵⁸⁷, c'est alors qu'il faut les cautériser, sonder leurs profondeurs et les fouiller des doigts. »

Pour ce faire, il analyse l'état émotionnel de Marcia : le deuil de celle-ci, au cours des trois années qui séparent la mort de son fils de la consolation, est devenu un état durable, plus difficilement soignable. Au début, nous dit Sénèque, nous avons affaire à un mouvement passionnel (*impetus*). Nous avons déjà eu l'occasion de dire que l'*impetus* avait sa dynamique propre, qui consistait à retomber de lui-même, ouvrant ainsi un espace plus propice à sa guérison. L'élan passionnel de Marcia, cependant, n'a pas suivi ce chemin ; il s'est affaibli, mais pour se renouveler et se renforcer chaque jour (*renouat se et corroborat*) ; la *mora*, qui devait l'épuiser selon le schéma vu dans le *De Ira*, lui accorde au contraire le droit de perdurer (*iam sibi ius mora fecit*) : le deuil de Marcia devient permanent. Cet approche du deuil joue sur le paradoxe, car il est contraire à l'idée même d'un élan violent de perdurer indéfiniment dans le temps. Une fois ce paradoxe exprimé, il faut adopter une autre perspective pour saisir ce qui s'est exactement passé (et en tirer des conclusions thérapeutiques) : cette autre perspective sera celle de la médecine ; en l'occurrence de la chirurgie.

Dans le passage, si l'expression *morbis* n'est pas employée, la phrase *uehementius contra inueterata pugnandum est* en rappelle l'analyse ; elle nous suggère en tout cas que l'on a ici aussi affaire à une passion qui s'est enkystée (« est devenue

587 Sur la traduction de *malum ulcus*, v. COURTIL (2015 : 188).

squirrheuse ») sous la forme d'un état pathologique de l'âme. L'opposition entre le chronique et l'aigu, plutôt que de puiser dans la pathologie (*tussis* et *phtisis* en *Ep.* 75) va chercher une image plus frappante, tirée de la chirurgie : la blessure encore ouverte de Marcia (*a sanguine recentia*) aurait pu être soignée par une franche intervention, mais elle en est maintenant à l'état d'ulcère malin (*malum ulcus*).

On comprend ainsi que si le vocabulaire cinétique de l'ὄρμη peut décrire le trouble qui suit immédiatement la mort du fils de Marcia, lorsque l'on veut décrire le passage de ce premier choc à un état constitutif, à ce stade, de la personnalité de Marcia, c'est à l'idée de la passion comme maladie menant à un état chronique qu'il faut faire appel. L'analogie médicale, pour laquelle Cicéron avait si peu de patience, trouve chez Sénèque sa justification dans l'analyse fine de l'état émotionnel de sa destinataire, analyse qui précise et détermine le choix des moyens thérapeutiques employés.

5 CONCLUSION

Reprenons, une dernière fois, la tripartition de White, nous concentrant cette fois sur la traduction sénéquienne.

Procédés de traduction : Nous avons vu qu'en grec déjà, le mot πάθος avait commencé à présenter une certaine ambiguïté, entre mouvement passionnel et état pathologique durable. Le terme *adfectus*, comme notre étude historique s'est efforcée de le montrer, et malgré la difficulté à trouver des sources pertinentes antérieures à Sénèque, a probablement été hérité par ce dernier, par l'intermédiaire des écrits rhétoriques et médicaux. Le choix cicéronien *perturbatio*, en effet, ne semble pas avoir fait d'émule. Le plus important pour l'analyse de ce procédé de traduction est que Sénèque a choisi de conserver une information précise de πάθος: son lien avec la médecine. Ce lien est conservé au prix d'une ambiguïté entre mouvement et état, puisque *adfectus* pouvait désigner aussi bien un état durable (διάθεσις)⁵⁸⁸ qu'une passion.

Effets de traduction : l'emploi d'*adfectus* (et de *morbus*) est indissociable de la présentation que Sénèque fait de lui-même comme médecin des âmes. Nous l'avons déjà suggéré à propos de la *Consolation à Marcia*, et les exemples sont nombreux. Notons que Sénèque écrit lui-même, à travers Serenus, que le rôle du médecin est de nommer la maladie (*tu morbo nomen inuenies*, *Tranq.* 1, 5). Comme nous avons essayé

588 *Tranq.* 2, 1 ; *Ben.* 6, 37.

de le montrer à travers notre étude des distinctions entre *morbus* et *adfectus*, cette comparaison médicale est pour Sénèque un outil diagnostique qui précède et informe le choix de la thérapie. Ainsi, la classification des progressants se fait en fonction de leur éloignement plus ou moins grand de la guérison parfaite et définitive que représente la sagesse, et le passage tout entier est organisé autour de l'idée de la passion comme maladie, avec ses formes plus ou moins chroniques, plus ou moins sévères. Ces outils diagnostiques jouent, de manière moins explicite, dans bien d'autres contextes, comme par exemple lorsque Serenus est comparé à un convalescent (*Tranq.* 2, 1).

Relation intertextuelle : sur ce point, il est capital de rappeler que Sénèque se situe non seulement dans la lignée d'une riche tradition de conceptualisation grecque des phénomènes psychologiques, mais aussi dans « l'espace de la retraduction » (Berman (1990)). Nous avons vu chez Cicéron comment la traduction pouvait opérer une sélection au sein de la tradition, privilégiant certaines lignées intellectuelles et certains modèles sur d'autres ; Sissa (2004 : 904) parlait d'une « remise en forme de l'histoire de la philosophie » imposée par Cicéron à ses prédécesseurs grecs. La traduction de Sénèque n'est pas moins sélective : elle réaffirme avec force la primauté de la vision stoïcienne et la pertinence pratique et morale d'une approche pathologique. Mais à cause de la position secondaire de Sénèque dans l'histoire de la traduction latine, cette affirmation se fait contre Cicéron – bien que le rapport exact entre les deux œuvres soit difficile à établir, comme nous l'avons dit dans l'introduction. Il est en tout cas clair que Sénèque, en épousant le choix des auteurs techniques, a participé à la marginalisation du vocabulaire de la perturbation dans le champ psychologique, dont témoigne Augustin (*De Ciu. D.* 14, 8-9), qui présente le mot *perturbatio* comme une originalité cicéronienne plutôt qu'une véritable alternative terminologique et conceptuelle.

Nous avons vu que Cicéron et Sénèque traduisent par des termes différents le grec (stoïcien) *πάθος*. Ni *perturbatio* ni *adfectus* ne peuvent être considérés comme des erreurs de traduction ou des contresens philosophiques : fondamentalement, les stoïciens voyaient l'émotion comme un mouvement pathologique, dans lequel peut être mis en valeur « mouvement » ou « pathologique ». Pas question, donc, de louer une traduction comme plus « fidèle » que l'autre. Au contraire, nous avons essayé de montrer comment chaque traduction relevait d'une interprétation du concept en accord avec les buts philosophiques de l'auteur-traducteur. On espère que l'analyse de ce

dernier chapitre donne un bon exemple de la validité de la méthode proposée dans l'introduction. Rabattre la traduction de Cicéron, de Sénèque (ou des deux) du côté de l'erreur et de l'infidélité reviendrait à renoncer à comprendre les manières dont les philosophes romains pouvaient se réapproprier les vieilles doctrines grecques, occultant ainsi ce qui constitue selon nous une grande partie du caractère propre à la philosophie d'expression latine.

CONCLUSION

La principale orientation de ce travail de thèse était méthodologique. J'ai essayé de montrer qu'en prenant nos distances avec certains critères historiquement fondamentaux pour l'activité traductive, en particulier celui de « fidélité », nous pouvions réinscrire les traductions romaines dans le champ de la réécriture et, partant, de la réflexion philosophique. Cette réinscription présente selon moi deux avantages : d'une part, elle permet des comparaisons productives entre différentes formes de réécritures du grec, dans le domaine de la poésie ou de la médecine par exemple. Ce faisant, elle évite un écueil possible des études de traduction philosophique, qui serait de considérer que celle-ci obéit à ses lois propres, indépendantes des dynamiques littéraires non-philosophiques. D'autre part, elle permet d'identifier la traduction comme un lieu où la signification philosophique est créée, transformée, et non seulement reproduite ou transmise. Ce second point est cardinal lorsque l'on s'intéresse à une culture, celle de la Rome Républicaine et du Haut-Empire, où la traduction était la condition nécessaire d'une expression philosophique latine.

Une telle orientation de méthode ne signifie pas exactement que la notion de fidélité traductive soit absolument inutilisable, ni qu'une analyse traductologique puisse absolument s'en passer. Elle signifie, en revanche, deux choses. D'abord, parce que la fidélité intégrale (reproduisant à l'identique tous les aspects morphologiques, sémantiques, rythmiques, métaphoriques, connotatifs, *etc.* du texte-source) est impossible, le choix et la liberté sont des éléments aussi indissociables de la traduction que la dépendance à l'égard du texte original. C'est alors à un déplacement du regard que nous encourageons : car si l'impossibilité d'une fidélité intégrale en traduction a souvent été nommée, c'est sur le mode négatif (infidélité, erreur, trahison, contresens) plutôt que positif (réinterprétation, réécriture, réinvention). Ensuite, de même que le lecteur habitué aux réécritures (par exemple, épiques et théâtrales) est encouragé à identifier les divergences signifiantes sur fond de reproduction des mêmes histoires, le lecteur habitué à lire des traductions en contexte bilingue est également formé à identifier les divergences sur fond de fidélité : celle-ci ont en ce sens une pertinence toute particulière.

Notre 1^{er} **chapitre** (« Histoire de la traduction et méthode traductologique ») avait pour but d’asseoir la pertinence de cette approche dans le cadre d’une étude de la philosophie romaine. Nous avons ainsi essayé de montrer qu’en nous appuyant sur divers travaux issus des études de traduction, quand bien même ils portaient le plus souvent sur les langues vernaculaires et la période moderne, on pouvait détricoter certains anachronismes qui nous poussaient à plaquer sur le monde littéraire romain des attentes et des critères qui sont les nôtres. Pour prendre un seul exemple, les quelques réflexions traductologiques qui peuvent être glanées chez les auteurs romains reprochent rarement aux traducteurs leur infidélité : aux yeux de Cicéron ou d’Horace, par exemple, les mauvais traducteurs sont *indiserti* (sans éloquence) ou même (!) *fidi*. C’est donc le contexte littéraire romain lui-même qui nous encourage à mettre la réécriture et la créativité (sous leurs formes après tout bien connues de l’*aemulatio* ou de l’*imitatio*) au cœur de notre lecture des traductions latines du grec.

Une fois ce point établi, nous avons pu reprendre à White (2015) une méthode qui avait pour but de rendre visible cette créativité traductive. Cette méthode à trois étages nous permet de décrire une traduction (par les *procédés* qu’elle emploie) et surtout d’en expliciter le sens, du point de vue du lecteur (ignorant ou non de l’original : il s’agit des *effets* de traduction) et du texte original (le rapport intertextuel).

Le 2^{ème} **chapitre** (« *Ἀπάθεια*: un exemple de relecture romaine des théories hellénistiques de la paix psychique ») appliquait cette méthode aux différentes traductions du grec *ἀπάθεια*. Nous avons noté à ce propos un phénomène d’unification (lorsque différents mots grecs, dotés d’histoires philosophiques distinctes et parfois conflictuelles, comme *ἀπάθεια*, *εὐθυμία*, et *ἀπραξία* sont traduits par le même mot latin *tranquillitas*) ainsi que de diffraction (lorsqu’un même mot grec, comme *ἀπάθεια*, reçoit plusieurs traductions différentes (*inuulnerabilis animus*, *imperturbatus*, *tranquillitas*) dans des contextes différents). Aussi étonnant que cela puisse paraître aux yeux de traducteurs modernes, pour qui l’univocité est gage de rigueur, nous avons voulu montrer que ce double phénomène correspondait à une méthode cohérente et intéressante. Celle-ci permet de rendre compte des différentes facettes du concept au fil de discussions prenant des points de départ variés, mais aussi et plus précisément, vise à identifier en quoi chaque version de la paix psychique rejoint, ou diverge de, la version « apathique » et stoïcienne défendue par Sénèque, sur un fond de polémique plus ou moins ouverte. En ce sens, la variation traductive permet de tracer les ponts tout

autant que les frontières entre l'apathie stoïcienne et ses concepts rivaux ; elle dessine une cartographie permettant au lecteur de s'orienter dans les visions rivales de la paix de l'âme héritées de la philosophie grecque. Cette orientation est, comme il se doit, fermement délimitée par la vision nuancée, mais fondamentalement stoïcienne, de Sénèque.

La **première partie**, constituée des **chapitres 3** (« Épicure entre appropriation et polémique »), **4** (« Platon contre le latin ») et **5** (« Zénon, une subtilité trop grecque »), se concentrait sur la manière dont un auteur était traduit dans l'œuvre sénéquienne, bien que pour le cas de Platon et de Zénon je me sois concentrée sur un nombre restreint de lettres où leurs noms sont explicitement au cœur de la discussion (resp. *Ep.* 58/ 65 et *Ep.* 82, 83, 85, 87) plutôt que d'envisager l'ensemble du corpus. Le but de cette première partie, consacrée à des ancêtres philosophiques plutôt qu'aux mots hérités, était double.

D'une part, du point de vue de la méthode traductologique, je souhaitais montrer que les concepts de dépaysement et de domestication, empruntés via White (2015) à Berman et Venuti, étaient pertinents pour décrire des dynamiques de mise à distance ou d'appropriation à la fois philosophiques et culturelles. En d'autres termes, ces concepts sont précieux pour l'analyse de la philosophie latine parce qu'ils nous permettent de faire le lien entre des attitudes proprement philosophiques, comme la polémique, l'allégeance à un dogme, l'appropriation subordonnante, *etc.* et des options traductives impliquant de manière plus ou moins subtile un rejet ou une acclimatation au monde latin. Ce couple analytique permet ainsi de montrer en quoi une position philosophique se manifeste dans une traduction et comment une traduction implique une position philosophique. La catégorie de *dépaysement*, notamment, nous a permis de voir comment un rejet partiel de la grécité et la revendication d'un *ethos* romain, caractérisée par exemple par l'impatience envers la dialectique et manifesté par le refus de traduire certains termes, pouvait jouer le rôle d'outils de polémique philosophique.

D'autre part, du point de vue des études sénéquiennes, nous avons vu que Sénèque employait ces stratégies de mise à distance *par* la traduction vis-à-vis de ses principaux ancêtres philosophiques, de manière à faire entendre sa voix propre en se démarquant a/ d'une tradition philosophique antérieure à laquelle il reconnaît une certaine « intelligence émotionnelle » (Graver (2015)) mais avec laquelle il a d'irréconciliables désaccords (Épicure), b/ d'une tradition rivale, en pleine renaissance à son époque, qui lui semble pécher par un excès de raffinement conceptuel typiquement

grec (Platon et Aristote) et enfin c/ avec un ancêtre philosophique beaucoup plus direct, Zénon, le fondateur de son école de pensée, à qui il reproche avant tout un style trop « subtil » (et grec). Nous avons pu voir au fil des passages pertinents que la visibilisation de l'activité traductive, par l'emploi de NdT ou par la citation du texte-source, correspondait à une stratégie de rejet, plus ou moins explicite, plus ou moins profond, de ce texte-source, et donc de cet aspect de la tradition, lui-même.

Par contraste, les « maîtres-mots » dont nous avons étudié les traductions dans notre **seconde partie**, constituée elle aussi de trois chapitres (**chapitre 6**, « Species », **chapitre 7**, « Impetus », **chapitre 8**, « Adfectus ») sont intégrés à la prose sénèqueenne sans référence à leur inventeur ou à leur original grec : ainsi, *ni φαντασία, ni ὁρμή, ni πάθος* n'apparaissent en grec dans le corpus conservé des œuvres de Sénèque, préservant ainsi l'illusion selon laquelle de tels concepts émergeraient d'une réflexion purement latine. Sans revenir sur l'analyse de chaque traduction, on a voulu montrer que leur sens pouvait être interprété par contraste avec des traductions concurrentes ayant existé chez Cicéron (ou des écrivains postérieurs) ou encore par rapport à des traductions alternatives conservées seulement à l'état de traces ou de variantes locales chez Sénèque lui-même. Il nous semble important d'insister en conclusion sur le fait que les différents termes semblent avoir reçu un traitement traductif unifié. En effet, si chaque traduction latine renvoie à des options philosophiques précises, dont nous avons essayé de montrer la pertinence, c'est aussi la position auctoriale de Sénèque qui semble avoir influencé ces choix. À la fois médecin des âmes dans la tradition hellénistique et figure d'autorité dispensant sagesse et précepte selon une configuration typiquement romaine, Sénèque sélectionne pour traduire les principaux concepts stoïciens des termes latins s'intégrant à son type d'écriture : ainsi l'attention portée à la représentation *trompeuse*, à l'impulsion *excessive* et à l'émotion comme un mal à *soigner* nous semble témoigner d'un souci pour la faillibilité et les troubles humains compatible avec la position du médecin bienveillant ou de l'austère *paterfamilias*.

Une telle idée générale devrait être confirmée par l'étude d'un plus grand nombre de traductions sénèqueennes, prenant en compte notamment celles qui résultent en un vocabulaire moins unifié, comme *συγκατάθεσις* et *οικείωσις*, qui ont été exclues de cette étude pour des raisons purement pratiques. En attendant ces études, on espère avoir montré que la traduction, chez Sénèque, ne pouvait être réduite à l'insertion, dans un texte latin, d'éléments étrangers ; elle nous fait entrer de plain-pied dans un travail de

réécriture qui enrichit chaque concept d'échos et d'harmoniques proprement latine. Ce fait est selon nous caractéristique de la traduction en général, mais c'est tout l'intérêt des auteurs romains, encouragés par le bilinguisme de la plupart de leurs lecteurs, que d'avoir su en tirer partie pour produire une littérature nouvelle. C'est en prenant en compte ce potentiel transformateur et créatif de la traduction que l'on peut le mieux se rendre compte que la philosophie de langue latine n'a pas été un simple prolongement de la grecque, mais bien sa métamorphose.

APPENDICE 1 : RELEVÉ DES NOTES DE TRADUCTION CHEZ SÉNÈQUE, AVEC QUELQUES COMMENTAIRES

Le relevé suivant a été fait à partir de toutes les œuvres en prose de Sénèque à l'exception de l'*Apocoloquintose* (les conventions littéraires régissant les rapport entre les deux langues n'étant pas du tout les mêmes dans la satire et le traité philosophique). Les critères employés sont ceux de C. Nicolas (2009), avec quelques adaptations : ainsi *QNat.* 4b, 6, 2 est une exemple de NdT par simple juxtaposition, sans locution autonymisante, et *QNat.* 6, 21, 2 représente un cas particulier. Les noms propres ont été exclus, même quand ils sont expliqués ou même traduits en contexte (*QNat.* 4a 2, 7 et *Ira* 3, 20, 2). En ce qui concerne la graphie des mots grecs, je me suis éloignée du texte de Reynolds pour adopter les proposition de Vottero (1973). Les commentaires de nature linguistique qui les suivent ont été modelés à partir de la comparaison entre les énoncés autonymiques bilingues chez Pline l'Ancien et Cicéron que l'on trouve également chez C. Nicolas (2005), et pourront peut-être aider à une étude plus globale de ce type d'énoncé en latin.

Notes de traduction portant sur des termes isolés			
Réfê-rence	Terme grec traduit	Terme latin traduisant	Texte complet, avec les termes en usage autonymique en droit, les locutions autonymisantes en gras.
<i>Tranq.</i> 2, 3	εὐθυμία	tranquillitas	<i>Quod desideras autem magnum et summum est deoque uicinum, non concuti. Hanc stabilem animi sedem Graeci εὐθυμίαν uocant, de qua Democriti uolumen egregium est, ego tranquillitatem uoco ; nec enim imitari et transferre uerba ad illorum formam necesse est : res ipsa de qua agitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis Graecae uim debet habere, non faciem.</i>
<i>Ep.</i> 9, 1	ἀπάθεια	Inpatientia inuulnerabilis animus animus extra omnem patientiam positus	<i>In ambiguitatem incidendum est, si exprimere ἀπάθειαν uno uerbo cito uoluerimus et impatientiam dicere ; poterit enim contrarium ei quod significare uolumus intellegi. Nos eum uolumus dicere qui respuat omnis mali sensum : accipietur is qui nullum ferre possit malum. Vide ergo num satius sit aut inuulnerabilem animum dicere aut animum extra omnem patientiam positum.</i>
<i>Ep.</i> 33, 7	χρεία		<i>has quas Graeci χρείας uocant</i>
<i>Ep.</i> 45, 8	σοφίσματα	captionibus	<i>Idem de istis captionibus dico (quo enim nomine potius σοφίσματα appellem?) : nec ignorantia nocent nec scientem iuuant.</i>
<i>Ep.</i> 51, 13	φιλήτης	--	<i>Voluptates praecipue exturba et inuisissimas habe: latronum more, quos φιλήτας Aegyptii</i>

Ep. 54, 1	--	suspirium	<i>uocant, in hoc nos amplectuntur, ut strangulent. Uni tamen morbo quasi adsignatus sum, quem quare Graeco nomine appellem nescio ; satis enim apte dici suspirium potest.</i>
Ep. 58, 1-2	oestros	asilum	<i>Hunc quem Graeci 'oestron' uocant, pecora peragentem et totis saltibus dissipantem, 'asilum' nostri uocabant [...]</i>
Ep. 58, 6-7	οὐσία	essentia	<i>cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis 'essentiam' dicere ; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius uerbi habeo, puto locupletem ; si recentiore quaeris, Fabianum, disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? quomodo dicetur οὐσία, res necessaria, natura continens fundamentum omnium? Rogo itaque permittas mihi hoc uerbo uti. Nihilominus dabo operam ut ius a te datum parcissime exerceam ; fortasse contentus ero mihi licere.</i>
	τὸ ὄν	quod est	<i>Quid proderit facilitas tua, cum ecce id nullo modo Latine exprimere possim propter quod linguae nostrae conuicium feci? Magis damnabis angustias Romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? τὸ ὄν. Duri tibi uideor ingenii : in medio positum, posse sic transferri ut dicam 'quod est'. Sed multum interesse uideo : cogor uerbum pro uocabulo ponere ; sed si ita necesse est, ponam 'quod est'.</i>
Ep. 58, 18	ἰδέα	Périphrases exemplar	<i>Quae sint interrogas? Propria Platonis supellex est: 'ἰδέας' uocat, ex quibus omnia...</i>
Ep. 65, 4	εἶδος	forma	<i>Aristoteles putat causam tribus modis dici : 'prima' – inquit – causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici ; secunda opifex ; tertia est forma, quae unicuique operi inponitur tamquam statuae'. Nam hanc Aristoteles 'εἶδος' uocat.</i>
Ep. 65, 7	ἰδέα	exemplar	<i>His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse 'ἰδέαν' uocat ; hoc est enim ad quod respiciens artifex id quod destinabat effecit.</i>
Ep. 65, 7	ἰδέα	figuris	<i>Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque uniuersorum quae agenda sunt et modos mente complexus est ; plenus his figuris est quas Plato 'ἰδέας' appellat, immortales, inmutabiles, infatigabiles.</i>
Ep. 81, 11	παράδοξα	inopinata	<i>Hoc aliquis inter illa numerat quae uidemur inopinata omnibus dicere (παράδοξα Graeci uocant) et ait [...]</i>
Ep. 82, 10	ἀδιάφορα	indifferentia	<i>Nam et ipse interrogationem contrariam opposuit ex eo natam quod mortem inter indifferentia ponimus, quae ἀδιάφορα Graeci uocant.</i>
Ep. 87, 39	κατὰ στέρησιν	Per detractionem	<i>'paupertas non per possessionem dicitur, sed per detractionem (uel, ut antiqui dixerunt,</i>

		orbationem	orbationem ; <i>Graeci</i> κατὰ στέρησιν dicunt); <i>non quod habeat dicit, sed quod non habeat.</i>
<i>Ep.</i> 87, 40	ἀνυπαρξία	Pas de mot	<i>Facilius quod uolo exprimerem, si Latinum uerbum esset quo ἀνυπαρξία significaretur. Hanc paupertati Antipater adsignat : ego non uideo quid aliud sit paupertas quam parui possessio.</i>
<i>Ep.</i> 88, 23	ἐγκύκλιος	liberales	<i>Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes quas ἐγκυκλίους <i>Graeci</i>, nostri autem liberales uocant. Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam uerius, liberae, quibus curae uirtus est.</i>
<i>Ep.</i> 89, 7-8	σοφία	sapientia	<i>Sapientia est quam <i>Graeci</i> σοφίαν uocant. Hoc uerbo Romani quoque utebantur, sicut philosophia nunc quoque utuntur ; quod et togatae tibi antiquae probabunt et inscriptus Dossenni monumento titulus : hospes resiste et sophian Dossenni lege.</i>
<i>Ep.</i> 89, 10	οικονομική	administrandae familiaris rei scientiam	<i>quidam adiecerunt his partem quam οικονομικήν uocant, administrandae familiaris rei scientiam</i>
<i>Ep.</i> 89, 17	διαλεκτική	Oratio inter respondentem et interrogantem	<i>Omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa ; hanc διαλεκτικήν, illam ῥητορικὴν placuit uocari.</i>
<i>Ep.</i> 92, 6	ῥητορική ἀοχλησία	oratio continua quies	<i>Si non es sola honestate contentus, necesse est aut quietem adici uelis, quam <i>Graeci</i> ἀοχλησίαν uocant, aut uoluptatem.</i>
<i>Ep.</i> 95, 1	παραινετικός	praeceptiua	<i>Petis a me ut id quod in diem suum dixeram debere differri repraesentem et scribam tibi an haec pars philosophiae quam <i>Graeci</i> paraeneticon uocant, nos praeceptiuam dicimus, satis sit ad consummandam sapientiam.</i>
<i>Ep.</i> 95, 10	δόγμα	decreta scita placita	<i>Praeterea nulla ars contemplatiua sine decretis suis est, quae <i>Graeci</i> uocant δόγματα, nobis uel decreta licet appellare uel scita uel placita; quae et in geometria et in astronomia inuenies.</i>
<i>Ep.</i> 95, 65-6	aetiologia	causarum inquisitionem + emprunt	<i>his adicit causarum inquisitionem, aetiologian quam quare nos dicere non audeamus, cum grammatici, custodes Latini sermonis, suo iure ita appellent, non uideo</i>
<i>Ep.</i> 95, 66	ἠθολογία χαρακτηρισμός	descriptio cuiusque uirtutis	<i>Ait utilem futuram et descriptionem cuiusque uirtutis ; hanc Posidonius ἠθολογίαν uocat, quidam ἠθολογίαν appellat, signa cuiusque uirtutis ac uitii et notas reddentem, quibus inter se similia discriminentur.</i>
<i>Ep.</i> 111, 1	σοφίσματα	cauillationes	<i>Quid uocentur Latine σοφίσματα quaesisti a me. Multi temptauerunt illis nomen inponere, nullum haesit ; uidelicet, quia res ipsa non recipiebatur a nobis nec in usu erat, nomini quoque repugnatum est. Aptissimum tamen uidetur mihi quo Cicero usus est : 'cauillationes uocat.</i>

Ep. 117, 13	-- (λεκτόν)	effatum enuntiatum dictum	<i>Non corpus – inquit – est quod nunc loquor, sed enuntiatium quiddam de corpore, quod alii effatum uocant, alii enuntiatum, alii dictum. Sic cum dicimus “sapientiam”, corporale quiddam intellegimus; cum dicimus “sapit”, de corpore loquimur.</i>
Ep. 117, 4-5	--	Expetibilis expetendum	<i>Coguntur nostri uerba torquere et unam syllabam expetendo interponere quam sermo noster inseri non sinit. Ego illam, si pateris, adiungam. ‘Expetendum est – inquiunt – quod bonum est, expetibile quod nobis contingit cum bonum consecuti sumus.</i>
Ep. 120, 4	analogia	(Justification de l’emprunt)	<i>per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant. Hoc uerbum cum Latini grammatici ciuitate donauerint, ego damnandum non puto, <immo> in ciuitatem suam redigendum. Utar ergo illo non tantum tamquam recepto sed tamquam usitato. Quae sit haec analogia dicam.</i>
QNat. 1, 1	--	capra	<i>Aristoteles quoddam genus horum capram uocat. Si me interrogaueris quare, prior mihi rationem reddas oportet quare haedi uocentur. Si autem, quod commodissimum est, conuenerit inter nos ne alter alterum interroget quod scit illum respondere non posse, satius erit de re ipsa quaerere quam mirari quid ita Aristoteles globum ignis appellauerit capram.</i>
QNat. 1, 2	ἄλω	corona	<i>Hunc Graeci ἄλω uocant, nos dicere coronam aptissime possumus.</i>
QNat. 1, 2	-- (ἄλω)	area corona	<i>Ob hoc tales splendores Graeci areas uocauerunt quia fere terendis frugibus destinata loca rotunda sunt. Non est autem quod existimemus istas, siue areae siue coronae sunt, in uicinia siderum fieri.</i>
QNat. 1, 11, 2-3	παρήλιον	Imagines solis soles parhelia	<i>Quomodo nunc me hoc loco geram? Quid uocem? Imagines solis? Historici soles uocant et binos ternosque apparuisse memoriae tradunt. Graeci παρήλια appellant, quia in propinquo fere a sole uisuntur aut quia accedunt ad aliquam similitudinem solis. Non enim totum imitantur, sed magnitudinem eius figuramque; ceterum nihil habent ardoris hebetes et languidi. His quod nomen imponimus? An facio quod Vergilius, qui dubitauit de nomine, deinde id de quo dubitauerat posuit? Et quo te nomine dicam, Rhaetica? Nec cellis ideo contende Falernis. Nihil ergo prohibet illas παρήλια uocari.</i>
QNat. 1, 14	σέλα	fulgores	<i>– Fulgores, inquis, quomodo fiunt quos Graeci σέλα appellant? –</i>
QNat. 1, 15	ἀστερόπληκτος	sideratus ictus sine fulmine	<i>Ab his tacta nos dicimus <siderata, id est> icta sine fulmine, quae ἀστερόπληκτα Graeci uocant.</i>
QNat. 2, 7	ἀντιπερίστασις	circumstantia	<i>Nam aquarum quoque similis facilitas est, nec</i>

*de unitate illarum dubium est, quae sic corpora accipiunt ut semper in contrarium acceptis refluant ; hanc nostri circumstantiam, Graeci ἀντιπερίστασιν **appellant**.*

QNat. 3, 25, 12	κρύσταλλον		<i>Unde autem fiat eiusmodi lapis, apud Graecos ex ipso nomine apparet ; κρύσταλλον enim appellant aequae hunc perlucidum lapidem quam illam glaciem ex qua fieri lapis creditur.</i>
QNat. 4b, 6, 2	χαλαζοφύλαξ	Speculatores uenturae grandinis	<i>Illud incredibile, Cleonis fuisse publice praepositos χαλαζοφύλακας, speculatores uenturae grandinis.</i>
QNat. 5, 2, 1	atomos	corpuscula	<i>cum in angusto inani multa sint corpuscula, quae ille atomos uocat</i>
QNat. 5, 8, 1	ἐγκολπία		<i>Quomodo ergo talis flatus concipitur quem Graeci ἐγκολπίαν uocant?</i>
QNat., 5, 12	ἐκνεφία		<i>Sunt quaedam genera uentorum quae ruptae nubes et in primum solutae emittunt ; hos Graeci uentos ἐκνεφίας uocant.</i>
QNat., 5, 13	πρηστῆρ	igneus turbo	<i>Qui si pugnacior est ac diutius uolutatus, inflammatur et efficit quem πρηστῆρα Graeci uocant; hic est igneus turbo.</i>
QNat., 5, 16, 3-6	ἀφελιώτην	Subsolanus	<i>Qui surgit ab oriente aequinoctiali, subsolanus apud nos dicitur, Graeci illum ἀφελιώτην uocant. Ab oriente hiberno εὐρος exit, quem nostri uocauere uulturnum, – <T.> Liuius hoc illum nomine appellat in illa pugna Romanis parum prospera in qua Hannibal et contra solem orientem exercitum nostrum et contra uentum constitu<t>um uenti adiutorio ac fulgoris praestringentis oculos hostium uicit ; Varro quoque hoc nomen usurpat, – sed et eurus iam ciuitate donatus est et nostro sermoni non tamquam alienus interuenit. Ab oriente solstitiali excitatum καικίαν Graeci appellant ; apud nos sine nomine est.</i>
	εὐρος	uulturnum eurus	
	καικία	pas de nom	
	zephyrum	fauonium	
	λίψ	africus	<i>Aequinoctialis occidens fauonium mittit, quem zephyrum esse dicent tibi etiam qui Graece nesciunt loqui. A solstitiali occidente corus uenit, qui apud quosdam <a>rg<e>stes dicitur, – mihi non uidetur, quia cori uiolenta uis est et in unam partem rapax, argestes fere mollis est et tam euntibus communis quam redeuntibus ; – ab occidente hiberno africus furibundus et ruens ; apud Graecos λίψ dicitur.</i>
	θρασκία	pas de nom	
	νότος λευκόνωτος	auster pas de nom	
			<i>A septemtrionali latere summus est aquilo, medius septemtrio, imus θρασκίας ; huic deest apud nos uocabulum.</i>
			<i>A meridiano axe εὐρόνωτος est ; deinde νότος, latine auster ; deinde λευκόνωτος, qui apud nos sine nomine est.</i>

<i>QNat.</i> 5, 17, 3	ὀρίζον	Finitorem finientem	<i>Hanc lineam, quae inter aperta et occulta est, id est hunc circulum Graeci ὀρίζοντα uocant, nostri finitorem esse dixerunt, alii finientem.</i>
<i>QNat.</i> 6, 21, 2	--	Succussio inclinatio	<i>Duo genera sunt, ut Posidonio placet, quibus mouetur terra. Vtrique nomen est proprium. Altera succussio est, cum terra quatitur et sursum ac deorsum mouetur ; altera inclinatio, qua in latera nutat alternis nauigii more. Ego et tertium illud existimo quod nostro uocabulo signatum est. Non enim sine causa tremorem terrae dixere maiores, qui utrique dissimilis est ; nam nec succutiuntur tunc omnia nec inclinantur sed uibrantur, res minime in eiusmodi casu noxia.</i>

Les verbes métalinguistiques (qui permettent d'isoler l'emploi en mention du mot) utilisés par Sénèque sont *dico*, *uoco* et *appello*, auxquels il faut ajouter d'autres locutions rares (*pono*, *esse*, ou encore *ciuitate donatus est*). Le verbe *nomino*, fréquent chez Cicéron et Pline, n'est jamais utilisé dans une note de traduction par Sénèque.

Sénèque intègre ses notes au texte soit sous la forme de relatives, soit sous celle d'incise, ou sous la forme de principales ; contrairement à ce qui se passe chez Cicéron, les principales sont relativement fréquentes dans la prose de notre auteur.

Comme chez Cicéron et Pline, les mots grecs, lorsqu'ils sont cités, le sont exclusivement au nominatif ou à l'accusatif.

Surtout, il faut remarquer que Sénèque est, comme Cicéron et Pline, un représentant de ce que C. Nicolas appelle la « tendance intégrationniste », c'est-à-dire qu'il distingue aussi peu que possible entre l'énoncé du mot en usage et en mention. Cela confirme la conclusion de Nicolas selon laquelle cette tendance est déterminée par le genre littéraire (prose littéraire par opposition à texte grammatical).

APPENDICE 2 : LES NOTES DE TRADUCTION AUTOUR DE LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ

1. Cicéron

1. *Acad.* 40. *In qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit [Zeno] noua, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos uisum **appellemus** licet, et teramus hoc quidem uerbum, erit enim utendum in reliquo sermone saepius – sed ad haec quae uisa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum, quam esse uult in nobis positam et uoluntariam.*
2. *Luc.* 18. *si illud esset, sicut Zeno definiret, tale uisum (iam enim **hoc** pro φαντασίᾳ **uerbum** satis hesterni sermone triuimus) – uisum igitur [...]*

2. Quintilien

1. *Inst.* 6, 2, 29. *Quas φαντασίας Graeci **uocant** (nos sane uisiones **appellemus**) per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo ut eas cernere oculis ac praesentes habere uideamur [...]*
2. *Inst.* 10, 7, 15. *Quare capiendae sunt illae de quibus dixi rerum imagines, quas **uocari** φαντασίας **indicaui** [...]*
3. *Inst.* 12, 10, 6. *Nam cura Protogenes, ratione Pamphilus ac Melanthius, facilitate Antiphilus, concipiendis uisionibus quas φαντασίας **uocant** Theon Samius, ingenio et gratia, quam in se ipse maxime iactat, Apelles est praestantissimus.*

3. Aulu-Gelle

1. 11, 5, 6. *Ex omnibus rebus proinde uisa fieri dicunt quas φαντασίας **appellant**, non ut rerum ipsarum natura est, sed ut adfectio animi corporisue est eorum ad quos ea uisa perueniunt*
2. 19, 1, 15-16. *Visa animi, quas φαντασίας philosophi **appellant**, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non uoluntatis sunt neque arbitraria [...]. Mox tamen ille sapiens ibidem τὰς τοιαύτας φαντασίας, **id est** uisa istaec animi sui terrificata, non adprobat [...]*

4. Servius (= Salluste)

1. *Aen.* 8, 557. *ergo ut solet, imaginem τὴν φαντασίαν, ut est “et plurima mortis imago”: hanc Sallustius speciem **dicit**: “speciem captae urbis efficere”.*

5. Calcidius

1. *Commentaire au Timée* 156. *Igitur assensus et appetitus ex se mouentur nec tamen sine imaginatione, quam phantasian Graeci **uocant**.*

APPENDICE 3 : LES NOTES DE TRADUCTION AUTOUR DE L'OPMH

1. Cicéron

1. *Luc. 24. Atque etiam illud perspicuum est, constitui necesse esse initium quod sapientia cum quid agere incipiat sequatur, idque initium esse naturae accommodatum. nam aliter adpetitio (eam enim uolumus esse ὁρμὴν qua ad agendum impellimur et id adpetimus quod est uisum) moueri non potest.*
2. *Fin. 3, 23. atque ut membra nobis ita data sunt, ut ad quandam rationem uiuendi data esse appareant, sic appetitio animi, quae ὁρμὴ Graece uocatur, non ad quoduis genus uitae, sed ad quandam formam uiuendi uidetur data, itemque et ratio et perfecta ratio.*
3. *Fin. 4, 39. naturalem enim appetitionem, quam uocant ὁρμὴν, itemque officium, ipsam etiam uirtutem tuentem uolunt esse earum rerum, quae secundum naturam sunt.*
4. *Fin. 5, 17. constitit autem fere inter omnes id, in quo prudentia uersaretur et quod assequi uellet, aptum et accommodatum naturae esse oportere et tale, ut ipsum per se inuitaret et alliceret appetitum animi, quem ὁρμὴν Graeci uocant.*
5. *Nat. D. 2, 58. atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur aulescunt continentur, sic natura mundi omnis motus habet uoluntarios, conatusque et adpetitiones, quas ὁρμὰς Graeci uocant, et is consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi qui animis mouemur et sensibus.*
6. *Off. 1, 101. Duplex est enim uis animorum atque naturae : una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμὴ Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit.*
7. *Off. 2, 18. Etenim uirtus omnis tribus in rebus fere uertitur, quarum una est in perspicendo, quid in quaque re uerum sincerumque sit, quid consentaneum cuique, quid consequens, ex quo quaeque gignantur, quae cuiusque rei causa sit, alterum cohibere motus animi turbatos, quos Graeci πάθη nominant, appetitionesque, quas illi ὁρμὰς, oboedientes efficere rationi, tertium iis, quibuscum congregemur, uti moderate et scienter, quorum studiis ea, quae natura desiderat, expleta cumulataque habeamus, per eosdemque, si quid importetur nobis incommodi, propulsemus ulciscamurque eos, qui nocere nobis conati sint, tantaque poena adficiamus, quantam aequitas humanitasque patiatur.*

2. Ambroise

1. *Off. 1, 227. Sunt enim motus, in quibus est appetitus ille, qui quasi quodam prorumpit impetu ; unde Graece ὁρμὴ dicitur quod ui quadam se repente proripiat. Non mediocris in his uis quaedam animi atque naturae est. Quae tamen uis gemina est, una in appetitu, altera in ratione posita, quae appetitum refrenet, et sibi obedientem praestet, et ducat quo uelit : et tamquam sedulo magisterio edoceat quid fieri, quid euitari oporteat, ut bonae domitrici obtemperet.*

3. Servius

1. *Aen. 3, 382. Riphaei autem montes sunt Scythiae, ut diximus, a perpetuo uentorum flatu nominati : nam ῥίφῃ graece impetus et ὁρμὴ dicitur ἀπὸ τοῦ ῥίπτειν. et aliter : 'Euro' pro uento accipere debemus.*

APPENDICE 4 : LES NOTES DE TRADUCTION AUTOUR DE ΠΑΘΟΣ

1. Cicéron

1. *Tusc. 3, 7. Num reliquae quoque perturbationes animi, formidines libidines iracundiae? haec enim fere sunt eius modi, quae Graeci πάθη appellant ; ego poteram 'morbos', et id uerbum esset e uerbo, sed in consuetudinem nostram non caderet. nam misereri, inuidere, gestire, laetari, haec omnia morbos Graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantis, nos autem hos eosdem motus concitati animi recte, ut opinor, perturbationes dixerimus, morbos autem non satis usitate, nisi quid aliud tibi uidetur.*
2. *Tusc. 3, 23. Itaque praeclare nostri, ut alia multa, molestiam sollicitudinem angorem propter similitudinem corporum aegrorum aegritudinem nominauerunt. Hoc propemodum uerbo Graeci omnem animi perturbationem appellant ; uocant enim πάθος, id est morbum, quicumque est motus in animo turbidus. Nos melius : aegris enim corporibus simillima animi est aegritudo, at non similis aegrotationis est libido, non inmoderata laetitia, quae est uoluptas animi elata et gestiens. Ipse etiam metus non est morbi admodum similis, quamquam aegritudini est finitimus, sed proprie, ut aegrotatio in corpore, sic aegritudo in animo nomen habet non seiunctum a dolore.*
3. *Tusc. 4, 10. Quoniam, quae Graeci πάθη uocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis ueterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt : alteram rationis participem faciunt, alteram expertem ; in particeps rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.*
4. *Fin. 3, 35. Nec uero perturbationes animorum, quae uitam insipientium miseram acerbamque reddunt, quas Graeci πάθη appellant – poteram ego uerbum ipsum interpretans morbos appellare, sed non conueniret ad omnia ; quis enim misericordiam aut ipsam iracundiam morbum solet dicere? at illi dicunt πάθος. Sit igitur perturbatio, quae nomine ipso uitiosa declarari uidetur.*
5. *Off. 2, 18. Etenim uirtus omnis tribus in rebus fere uertitur, quarum una est in perspicendo, quid in quaque re uerum sincerumque sit, quid consentaneum cuique, quid consequens, ex quo quaeque gignantur, quae cuiusque rei causa sit, alterum cohibere motus animi turbatos, quos Graeci πάθη nominant, appetitionesque, quas illi ὁρμός, oboedientes efficere rationi, tertium [...]*
6. *Or. 128. Duae res sunt enim quae bene tractatae ab oratore admirabilem eloquentiam faciant. quorum alterum est quod Graeci ἠθικὸν uocant, ad naturas et ad mores et ad omnem uitae consuetudinem accommodatum ; alterum quod idem παθητικὸν nominant, quo perturbantur animi et concitantur, in quo uno regnat oratio.*

2. Pline l'Ancien

1. *HN 7, 79, 1. Socratem clarum sapientia eodem semper uisum uultu nec aut hilario magis aut turbato. Exit hic animi tenor aliquando in rigorem quendam toruitatemque naturae duram et inflexibilem affectusque humanos adimit, quales ἀπαθεις Graeci uocant, multos eius generis experti, – quod*

mirum sit – auctores maxime sapientiae, Diogenen Cynicum, Pyrrhonem, Heraclitum, Timonem, hunc quidem etiam in totius odium generis humani euectum.

3. **Scribonius Largus**

1. *Epistula dedicatoria, 8. ille [Asclepiades] enim febricitantibus uitisque praecipitibus correptis, quae ὀξεία πάθη Graeci dicunt, negauit medicamenta danda, quia cibo uinoque apte interdum dato remediari tutius eos existimauit.*

4. **Quintilien**

1. *Inst. 5, 12, 9. His quidam probationes adiciunt, quas παθητικὰς uocant, ductas ex adfectibus.*
2. *Inst. 6, 2, 8. Horum autem, sicut antiquitus traditum accepimus, duae sunt species : alteram Graeci πάθος uocant, quod nos uertentes recte ac proprie adfectum dicimus, alteram ἦθος, cuius nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo Romanus : mores appellantur, atque inde pars quoque illa philosophiae ἠθική moralis est dicta.*
3. *Inst. 6, 2, 20. Diuersum est huic quod πάθος dicitur quodque nos adfectum proprie uocamus, et, ut proxime utriusque differentiam signem, illud comoediae, hoc tragoediae magis simile.*

5. **Aulu-Gelle**

1. *1, 26, 11. Nam sicut aliorum omnium, quos Latini philosophi ‘affectus’ uel ‘affectiones’, Graeci πάθη appellant [...]*
2. *19, 12, 3. In ea dissertatione, quantum memini, huiuscemodi sensus est : quod nullus usquam homo, qui secundum naturam sentiret et saperet, adfectionibus istis animi, quas πάθη appellabat, aegritudinis, cupiditatis, timoris, irae, uoluptatis, carere et uacare totis posset, atque, si posset etiam obniti, ut totis careret, non fore id melius, quoniam langueret animus et torperet adfectionum quarundam adminiculis ut necessaria plurimum temperie priuatus.*

6. **Augustin**

1. *De Ciu. D. 14, 8. Sic ergo illi loquuntur, ut uelle gaudere cauere negent nisi sapientem ; stultum autem non nisi cupere laetari, metuere contristari ; et illas tres esse constantias, illas autem quattuor perturbationes secundum Ciceronem, secundum autem plurimos passiones. Graece autem illae tres, sicut dixi, appellantur ἐπάθειαι ; istae autem quattuor πάθη.*
2. *De Ciu. D. 14, 9. Quocirca illa, quae ἀπάθεια Graece dicitur (quae si Latine posset impassibilitas diceretur), si ita intellegenda est (in animo quippe, non in corpore accipitur), ut sine his affectionibus uiuatur, quae contra rationem accidunt mentemque perturbant, bona plane et maxime optanda est, sed nec ipsa huius est uitae.*

7. **Porphyrius**

1. *Hor serm. 2, 3, 163. MORBO TEMPTENTUR ACUTO. Graece ὀξύ πάθος.*

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

- ANONYMUS *Rhet Her : Rhétorique à Herennius*, Achard G. éd., Paris, 1997.
- APULEIUS : *Opuscules philosophiques et fragments*, Beaujeu J. éd., Paris, 1973.
- Apulei Platonici Madaurensis de Philosophia libri*, Thomas P. éd. Leipzig, 1908.
- ARETINO : Leonardo Bruni Aretino, *Lettres familières*, trad. et notes de Bernard-Pradelle L., Presses universitaires de la Méditerranée, 2014.
- AUGUSTINUS *De Ciu. D. : Sanctii Aurelii Augustinii episcopi de ciuitate dei libri XXII, vol. II : libri XIV-XXII*, Dombart B., Kalb A. éd., Leipzig, 1993.
- ANTISTHENES : *Antisthenis fragmenta*, Caizzi F. D. éd., Milan, 1966.
- ARISTOTELES *An. : Aristote. De l'âme*, Jannone A., Barbotin E. éd., Paris, 1966.
- AULUS GELLIUS : *A. Gellii Noctes Atticae*, Marshall P. K. éd., Oxford, 1968. Trad. utilisée : *Aulu-Gelle. Nuits Attiques*, Marache R., Julien Y. éd., Paris, 1967-1998.
- BOETHIUS : *In Isagogen Porphyrii*, (Editio Secunda *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*, vol. 48), Brandt S. éd., Leipzig, 1906.
- CAESAR : *Caesar's De Analogia*, Garcea A. éd., Oxford, 2012.
- CALCIDIUS : *Commentaire au Timée de Platon*, Bakhouché B. éd., Paris, 2011.
- CATO : *Opere di Marco Porcio Catone Censore*, Cugusi P., Sblendorio Cugusi M.-T., Turin, 2001.
- CATULLUS : *C. Valerii Catulli carmina*, Mynors R. A. B. éd., Oxford, 1958.

- CELSUS : *Corpus Medicorum Latinorum, vol. 1 : A. Cornelii Celsi quae supersunt*, Marx F., Leipzig, 1915.
- CICERO *Acad. - Luc.* : *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 42, Academicorum reliquiae cum Lucullo*, Plasberg O. éd., Berlin, 1922. Trad. utilisée : *Les Académiques*, Kany-Turpin J. trad., Paris, 2010.
- *De Opt. Gen.* : *M. Tulli Ciceronis Rhetorica. 2. Brutus. Orator. De optimo genere oratorum. Partitiones oratoriae. Topica*, Wilkins S. A. éd., Oxford, 1903.
- *De Or.* : *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 3, De Oratore libri III*, Kumaniecki K. F. éd., Leipzig, 1969.
- *Fam.* : *Cicéron. Correspondance. 9. , Lettres DCCVII-DCCCIII : années 45-44*, Beaujeu J. éd., Paris, 1988.
- *Fat.* : *Cicéron. Traité du destin*, Yon A., Guillaumont F. éd., Paris, 1997.
- *Fin.* : *M. Tulli Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque*, Reynolds L. D. éd., Oxford, 1998. Trad. utilisée : *Fins des Biens et des Maux*, Kany-Turpin J. trad., Paris, 2016.
- *Inu.* : *Cicéron. De l'Invention*, Achard G. éd., Paris, 1994.
- *Nat. D.* : *Cicéron. La Nature des dieux*, Auvray-Assayas C. éd., Paris, 2002.
- *Off.* : *Cicéron. Les Devoirs*, vol. 1-2, Testard M. éd., Paris 1965-1970. Trad. aussi utilisée : *Cicéron. Les Devoirs*, Mercier S. trad., Testard M. éd., Paris, 2014.
- *Or.* : *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 5, Orator*, Westman R. éd., Leipzig/ Stuttgart, 1980.
- *Rep.* : *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*, Powell J. G. F. éd., Oxford, 2006.
- *Tim.* : *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, De diuinatione, De Fato, Timaeus*, Plasberg O. éd., Stuttgart, 1938.

- *Tusc. : M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia : Tusculanae disputationes*, Pohlenz M. éd., Berlin, 1918. Trad. utilisée : *Cicéron : Tusculanes, vol. 2 (livres 2-5)*, Fohlen G. éd., Humbert J. trad. Paris, 1960.
- CRANTOR : « Zwei Akademiker heute: Krantor und Arkesilaos », Mette H. J., *Lustrum* 26, 1984, p. 7-80.
- DEMOCRITUS : *Die Fragmente der Vorsokratiker : Griechisch und Deutsch*, Diels H. éd., Berlin, 1903.
- DIOGENES LAERTIUS : *Diogenis Laertii uitae philosophorum*, Gärtner H., Marcovitch M. éd., Berlin/ Boston, 2012.
- DIOGENES OENANDAEUS : *Diogenes of Oenanda : the Epicurean Inscription*, Smith M. F. éd., Naples, 1993.
- ENNIUS : *The Annals of Quintus Ennius, edited with introduction and commentary*, Skutsch O. éd., Oxford, 1985.
- EPICURUS : *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae: accedit gnomologium Epicureum Vaticanum*, von der MÜHLL P. éd., 1922. Trad. utilisée : *Épicure. Lettres et Maximes*, Conche M. éd. et trad., Paris, 1987.
- frg. : *Epicuro. Opere*, Arrighetti G. éd., Turin, 1973.
- EPICTETUS : *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae : ad fidem codicis Bodleiani : accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, Gnomologiorum Epictetorum reliquiae, indices*, Schenkl H. éd., Leipzig, 1894.
- EUDORUS ALEXANDRINUS : « Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria: parte prima: testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri », Mazzarelli C., *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 77, 2, 1986, p. 197-209.
- FDS : *Die Fragmente zur dialektik der Stoiker: neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, HÜLSER K. éd., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987.

- GALENUS *PHP* : *De Placitis Hippocratis et Platonis*, De Lacy P. éd., Berlin, 1978-1984.
- *MM* : *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 10, Kühn D. C. G. éd., Leipzig, 1825.
- LIVIVS ANDRONICUS : *Livio Andronico e la traduzione artistica: saggio critico ed edizione dei frammenti dell'Odysseia*, Mariotti S. éd., Milan, 1986.
- LUCILIUS : *C. Lucilii Carminum reliquiae*, Marx F. éd., Leipzig, 1904-1905.
- LUCRETIUS : *Lucreti de rerum natura libri sex*, Bailey C. éd., Oxford, 1921².
- NIGIDIUS FIGULUS : *P. Nigidii Figuli operum reliquiae*, Swoboda A. éd., Amsterdam, 1889.
- PANAITIUS : *Panaitii Rhodii fragmenta*, van Straaten M. éd., Leiden, 1952.
- PHERC. 1020 : *Stoici scriptoris anonymi Opus incertum (PHerc 1020), col. 104-112*, Alessandrelli M., Ranocchia G. éd.:
- <http://www.pherc.eu/PHerc.%201020,%20coll.%20104-112.7.pdf>
- PHILO ALEXANDRINUS *Plant.* : *De Plantatione*, Pouilloux J. éd, Paris, 1963.
- PHILOSTRATUS : *Flavii Philostrati Opera*, Kayser C. L. éd., Leipzig, 1964. Trad. utilisée : *Philostratus : Apollonius of Tyana*, Jones C. P., Cambridge, Mass., 2006.
- PhRF* : *Philosophorum Romanorum fragmenta*, Garbarino G. éd., Bologne, 2003.
- PLINIUS IUNIOR : *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri decem*, Mynors R. A. B. éd., Oxford, 1963. Trad. utilisée : *Pline le Jeune. Lettres, I. Livres I-III*, Zehnacker H. éd., Paris, 2009.
- PLINIUS SENIOR, *HN 7* : *Pline l'Ancien. Histoire naturelle, livre VII*, Schilling R. éd., Paris, 1977.
- *HN 35* : *Pline l'Ancien. Histoire naturelle, livre XXXV*, Croisille, J.-M., Paris, 1985.
- PL* : *Présocratiques latins : Héraclite*, Lévy C., Saudelli S. éd., Paris, 2014.

- PLUTARCHUS *Apoph. Lac.* : *Plutarque. Œuvres morales. T. 3 : Apophtegmes de rois et de généraux. Apophtegmes laconiens*, Fuhrmann F. éd., Paris, 1988.
- *Cons ad Ap.* : *Plutarque. Œuvres morales. T. 2 : Consolation à Apollonios, etc.*, Defradas J., Hani J., Klaerr R. éd., Paris, 1985.
- *Soll. an.* : *Plutarque. Oeuvres morales. T. 64 : De l'intelligence des animaux*, Bouffartigues J éd., Paris, 2012.
- PORPHYRIO : *Pomponi Porfyriionis commentum in Horatium Flaccum*, Holder A. éd., Innsbruck, 1893.
- POSIDONIUS : *Posidonius : the Fragments*, Edelstein L., Kidd I. G. éd., Cambridge, 1972.
- PS.-LONGINUS : *Du Sublime*, Lebègue H. éd., Paris, 1954.
- QUINTILIANUS : *Quintilien. Institution oratoire*, Cousin J. éd., Paris, 1975-1980.
- SALLUSTIUS : *C. Sallusti Crispi Historiarum reliquiae*, Maurenbrecher B. éd., Leipzig, 1891.
- SCRIBONIUS LARGUS : *Scribonius Largus, Compositiones*, Sconocchia S. éd., Leipzig, 1883.
- SENECA *Ben.* : *Sénèque. Des Bienfaits*, Préchac F. éd., Paris, 1926-1927.
- *Clem.* : *Seneca: De Clementia*, Braund S. éd., Oxford/ New York, 2011.
- *Dialogi.* : *L. Annaei Senecae dialogorum libri duodecim*, Reynolds L. D. éd., Oxford, 1977. Trad. utilisée : *Sénèque. La tranquillité de l'âme, suivi de La retraite*, Dross J. trad., Paris, 2014 ; trad. personnelles pour les autres dialogues. Pour le texte, v. aussi *L. Annaei Senecae Dialogorum libri IX-X*, Castiglioni L. éd., Turin, 1946 ; *Sénèque, dialogues. De la vie heureuse. De la brièveté de la vie*, Bourgery A. éd., Paris, 1972.

- *Ep.* : *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, Reynolds L. D. éd., Oxford, 1965.
- *frg.* : *Seneca. I Frammenti*, Vottero D. éd., Bologne, 1998.
- *QNat.* : *L. Annaei Senecae naturalium quaestionum libros*, Hine H. M. éd., Stuttgart/ Leipzig, 1996. Trad. utilisée : *Questions Naturelles*, Oltramare P. trad., Paris, 1929.
- SENECA PATER : *Oratorum et Rhetorum Sententiae Diuisiones Colores*, Hakanson L. éd., Leipzig 1989. Trad. utilisée : *Sénèque le rhéteur : Controverses et suasoires*, Bornecque H. éd., Paris, 1932.
- SERVIUS : *Servius, commentaire sur l'Enéide de Virgile, livre VIII*, Ramires, G., Lafond, M. éd., Paris, 2022.
- SEXTUS EMPIRICUS, *AM* : *Sexti Empirici Opera*, vol. 2 et 3, Mutschmann H., Mau J. éd., Leipzig, 1954. Trad. utilisée : *Contre les professeurs*, trad. Dalimier C., Delattre D. et J., Pérez B, Pellegrin P., Paris, 2002.
- *P.* : *Sexti Operici Opera*, vol. 1, Mau I. éd., Leipzig, 1958. Trad. utilisée : *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pellegrin P., Paris, 1997.
- STILPO MEGARICUS : *Die Megariker: kommentierte Sammlung der Testimonien*, Döring K. éd., Amsterdam, 1972, frg. 147-201.
- STOBAEUS : *Ioannis Stobaei Anthologium*, Wachsmuth C., Hense O., Berlin, 1884-1912.
- SUETONIUS : *Sueton, « De poetis » Text, Übersetzung und Kommentar zu den erhaltenen Viten nebst begründeten Mutmassungen zu den verlorenen Kapiteln*, Stachon M. éd., Heidelberg, 2021.
- SVF* : *Stoicorum veterum fragmenta*, Arnim von H. F. A. éd., Leipzig, 1905.
- TERENTIUS *An.* : *Térence. Comédies, I, Andrienne, Eunuque*, Marouzeau J. éd., Paris, 1963.

——— *Hau.* : *Térence. Comédies, 2 : Heautontimoroumenos, Phormion*, Marouzeau J. éd., Paris, 1970.

VALERIUS MAXIMUS : *Valeri Maximi Facta et Dicta Memorabilia*, Briscoe J. éd., Leipzig, 1998.

VARRO *Men.* : *Saturarum Menippearum fragmenta*, Astbury R. éd., Leipzig, 2002.

——— *Ling.* : *De Lingua Latina : Introduction, Text, Translation and Commentary*, De Melo W. D. C. éd., Oxford, 2019.

VITRUVIUS : *Vitruvii de architectura libri decem*, Krohn F. éd., Leipzig, 1912. Trad. utilisée : *De l'Architecture, livre VII*, Liou B., Zuinghedau M. éd. et trad., Paris, 1995.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

- ABEL K., (1983), « Das Propatheia-Theorem: Ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre », *Hermes* 111, 1, p. 78-97.
- ADAMS J. N., (2003), *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge.
- ALBRECHT VON M., (2008a), « Seneca's Language and Style I », *Hyperboreus* 14, 1, p. 68-90.
- ALBRECHT VON M., (2008b), « Seneca's Language and Style II », *Hyperboreus* 14, 2, p. 124-148.
- ALBRECHT VON M., (2014), « Seneca's Language and Style », in HEIL A., DAMSCHEN G. (éd.), *Brill's Companion to Seneca*, Leiden/ Boston, p. 699-744.
- ALESSE F., (2018), « La trattazione vetero-stoica dell'ira: componenti logiche e caratteri fisiologici », *Elenchos* 39, 2, p. 323-347.
- ALGRA K. A., (1997), « Chrysippus, Carneades, Cicero : the ethical *divisiones* in Cicero's *Lucullus* », in INWOOD B., MANSFELD J. (éd.), *Assent and Argument*, Leiden/ New York/ Köln, p. 107-139.
- ALLEGRI G., (2004), *Progresso verso la virtus: il programma della Lettera 87 di Seneca*, Cesena.
- ANDRÉ J., (1986), « Sur la constitution des langues techniques en latin », *Revue de la faculté des Lettres de Lausanne*, p. 5-18.
- ANDRÉ J.-M., (1970), « Sénèque et l'épicurisme: ultime position », in *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, p. 469-480.
- ANNAS J., (2007), « Ethics in Stoic Philosophy », *Phronesis* 52, 1, p. 58-87.
- ARBER S., (2019), « Traduire "sous verre" ou "à la vitre" : l'imaginaire de la transparence en traduction », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, 2 et 3 : <http://journals.openedition.org/itineraires/4625>.
- ARCELLASCHI A., (1990), *Médée dans le théâtre latin d'Ennius à Sénèque*, Rome.
- ARMISEN M., (1979), « La notion d'imagination chez les Anciens I - Les philosophes », *Pallas* 26, p. 11-51.
- ARMISEN M., (1980), « La notion d'imagination chez les Anciens : II - La rhétorique », *Pallas* 27, p. 3-37.
- ARMISEN-MARCHETTI M., (1989), *Sapientiae facies : étude sur les images de Sénèque*, Paris.

- ARMISEN-MARCHETTI M., (1996), « Des mots et des choses : quelques remarques sur le style du moraliste Sénèque », *Vita Latina* 141, 1, p. 5-13.
- ARMISEN-MARCHETTI M., (2002), « La *poetica tuba* : sens et devenir d'une image dans la littérature latine », *Pallas* 59, p. 271-280.
- ARMISEN-MARCHETTI M., (2010), « La langue philosophique de Sénèque: entre technicité et simplicité », *Antike und Abendland* 42, p. 76-84.
- ARMISEN-MARCHETTI M., (2012), « La syllabe qui ronge le fromage: nature et limites de la dialectique chez Sénèque », *Prometheus* 38, p. 164-184.
- ARMISEN-MARCHETTI M., (2013), « La digestion du philosophe: le commentaire des citations finales dans les vingt-neuf premières *Lettres à Lucilius* de Sénèque », *Athenaeum* 101, 1, p. 221-242.
- ARMISEN-MARCHETTI M., (2014), « Ontology and Epistemology », in DAMSCHEN G., HEIL A. (éd.), *Brill's Companion to Seneca : Philosopher and Dramatist*, Leiden/ Boston, trad. SETAIOLI A., p. 217-238.
- ARMISEN-MARCHETTI M., (2020), *Seneca saepe noster: articles de Mireille Armisen-Marchetti sur l'œuvre de Sénèque (1981-2013) réunis en son honneur*, Aygon J.-P., Courtil J.-C., Ripoll F. (éd.), Bordeaux.
- ARNIM VON H., (1888), *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Berlin.
- ASMIS E., (2004), « L'enseignement de la philosophie épicurienne », in PAILLER J.-M., PAYEN P. (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique?*, Toulouse, p. 211-218.
- ASMIS E., (2015), « Seneca's Originality », in BARTSCH S., SCHIESARO A. (éd.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, p. 224-38.
- AUBERT-BAILLOT S., (2008), « Cicéron et la parole stoïcienne : polémique autour de la dialectique », *Revue de métaphysique et de morale* 57, 1, p. 61-91.
- AUBERT-BAILLOT S., (2015), « De la φρόνησις à la *prudentia* », *Mnemosyne* 68, 1, p. 68-90.
- AUBERT-BAILLOT S., (2021), *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*, Paris.
- AUTHIER-REVUZ J., (1995), *Ces mots qui ne vont pas de soi: boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, Limoges.
- AUVRAY-ASSAYAS C., (1999), « Le lexique platonicien 'au contact' de ses traductions latines : εἶδος – ἰδέα / *species-forma-exemplar-exemplum* », in BLANC A., CHRISTOL A. (éd.), *Langues en contact dans l'Antiquité*, Nancy, 1999, p. 3 - 14.

- AUVRAY-ASSAYAS C., (2004), « Species », in CASSIN B. (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris, p. 1199-1205.
- AUVRAY-ASSAYAS C., (2020), « Quel concept grec traduit *essentia*? Contribution préliminaire à une histoire critique du lexique philosophique latin », *Chôra* 18, p. 91-102.
- AYGON J.-P., (2004), « “Imagination” et description chez les rhéteurs du Ier s. ap. J.- C. », *Latomus* 63, 1, p. 108-123.
- BACKHOUSE T., (2000), « Antipater of Tarsus on false *phantasiai* (PBerol Inv. 16545) », in *Papiri filosofici: Miscellanea di studi* 3, Firenze, p. 7-31.
- BAILEY C., (1947), *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex, edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation, and Commentary*, Oxford.
- BAKHOUCHE B., (2009), « La φαντασία et ses diverses expressions dans le monde latin », *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages* 9, p. 167-188.
<https://journals.openedition.org/philosant/2716>
- BALLARD M. (éd.), (2006), *Qu'est-ce que la traductologie ?*, Arras.
- BARAZ Y., (2012), *A written republic : Cicero's philosophical politics*, Princeton.
- BARIGAZZI A., (1962), « Democrito e il proemio del “De tranquillitate animi” di Plutarco », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 90, p. 113-129.
- BARTSCH S., (2016), « Roman Literature: Translation, Metaphor & Empire », *Daedalus* 145, 2, p. 30-39.
- BARNES J., (1997), *Logic and the imperial Stoa*, Leiden/ New York.
- BASSNETT S., (2002³), *Translation Studies*, Londres/ New York.
- BEALL S. M., (1997), « Translation in Aulus Gellius », *The Classical Quarterly* 47, 1, p. 215-226.
- BEAUJEU J., (1949), « La littérature technique des Grecs et des Latins », in *Actes du Congrès de Grenoble de l'association G. Budé*, Paris, p. 21-79.
- BELLANDI F., (2004), « Epicuro, Seneca e il matrimonio del sapiens: Sul frammento 23 Vottero = 45 Haase del *De matrimonio* di Seneca », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 53, p. 175-182.
- BÉNATOUÏL T., (2005), « Force, fermeté, froid: la dimension physique de la vertu stoïcienne », *Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages* 5, p. 5-30.

- BÉNATOUIL T., (2016), « Structure, standards and Stoic moral progress in *De Finibus* 4 », in ANNAS J., BETEGH G. (éd.), *Cicero's De finibus: philosophical approaches*, Cambridge, p. 198-220.
- BENISTON R., (2017), « Seneca's Natural Questions: Platonism, Physics, and Stoic Therapy in the First Century AD », thèse soutenue à l'université d'Ursinov. <http://theses.dur.ac.uk/12361/>
- BENJAMIN A., (2014), *Translation and the Nature of Philosophy: A New Theory of Words*, Londres.
- BERARDI F., (2021), « "Impetus" nella retorica latina », *Latinitas* 9, 1, p. 9-24 : https://www.pontificiaacademialatinitatis.org/wp-content/uploads/rivista-latinitas/interno_Latinitas_1_2021.pdf
- BERMAN A., (1985), *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris.
- BERMAN A., (1990), « La retraduction comme espace de la traduction », *Palimpsestes. Revue de traduction* 4, p. 1-7.
- BERMAN A. – BERMAN I., (1995), *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris.
- BERMAN A., (2012), *Jacques Amyot, traducteur français*, Paris.
- BERNO F. R., (2018), « Il tredicesimo libro dei dialoghi di Seneca: le lettere 58-66. Con un'analisi del modello platonico sotteso alla lettera 58 », *Pan* 7, p. 59-78.
- BERNO F. R., (2021) « *Ferarum minus taetra facies est quam hominis ira flagrantis* (ira 3, 4, 3) : l'imaginaire animal dans le *De Ira* de Sénèque », in LAURAND V., MALASPINA E., PROST F. (éd.), *Lectures plurielles du « de ira » de Sénèque : interprétations, contextes, enjeux*, Boston, p. 251-265.
- BERSCHIN W., (1988), « Greek Elements in Medieval Latin Manuscripts », in HERREN M. W., BROWN S. A. (éd.), *The Sacred Nectar of the Greeks: The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, Londres, p. 85-104.
- BETTINI M., (2012), *Vertere: un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin.
- BICKEL E., (1905), « Die Fremdwörter bei dem Philosophen Seneca », *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik* 14, p. 189-209.
- BICKEL E., (1960), « Senecas Briefe 58 und 65: Das Antiochus-Posidonius-Problem », *Rheinisches Museum für Philologie* 103, 1, p. 1-20.
- BILLERDECK M., (1979), *Der Kyniker Demetrius, ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Leiden.

- BIVILLE F., (1986), « Du modèle à l'imitation ou les avatars des mots grecs en latin », *Latomus* 45, 4, p. 848-854.
- BOBZIEN S., (1998), *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Oxford.
- BOBZIEN S., (1999), « Chrysippus' Theory of Causes », in IERODIAKONOU K. (éd.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, p.196-242.
- BOCQUET C., (2006), « La traductologie : préhistoire et histoire d'une démarche épistémologique », in BALLARD M. (éd.), *Qu'est-ce que la traductologie ?*, Arras, p. 23-36.
- BONAZZI M., (2016), « The Perfidious Strategy; or, the Platonists against Stoicism », *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Leiden/ Boston, p. 166-184.
- BONAZZI M., (2017), « The Platonist Appropriation of Stoic Epistemology », in HELMIG C., BONAZZI M. (éd.), *Platonic Stoicism - stoic Platonism: the dialogue between Platonism and Stoicism in antiquity*, Leuven, p. 120-141.
- BONAZZI M. – HELMIG C., (2017), « Introduction », in *Platonic Stoicism - stoic Platonism: the dialogue between Platonism and Stoicism in antiquity*, Leuven, p. vii-xv.
- BONAZZI M., (2017), « Eudorus' Psychology and Stoic Ethics », in BONAZZI M., HELMIG C. (éd.), *Platonic Stoicism - stoic Platonism: the dialogue between Platonism and Stoicism in antiquity*, Leuven, p. 109-132.
- BONHÖFFER A., (1890), *Epictet und die Stoa: Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart.
- BORGIO A., (1998), *Lessico morale di Seneca*, Naples.
- BOURBON M., (2021), « La *uoluntas* sénéquienne a-t-elle sa place dans une généalogie de la volonté? *Status quaestionis* », in MASO S., CATTANEI E. (éd.), *Paradeigmata voluntatis: all'origine della concezione moderna di volontà*, Venise, p. 139-54.
- BOWERSTOCK G. W., (2003), « Seneca's Greek », in DE VIVO A., LO CASCIO E. (éd.), *Seneca uomo politico e l'eta di Claudio e di Nerone: Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999)*, Bari, p. 241-52.
- BOYANCÉ P., (1936), « Les méthodes de l'histoire littéraire », *Revue des études latines* 14, p. 288-309 :
<https://www.retronews.fr/journal/revue-des-etudes-latines/14-novembre-1936/2395/4867976/66>
- BOYS-STONES G. R., (2013), « Seneca against Plato: Letters 58 and 65 », in LONG A. G. (éd.), *Plato and the Stoics*, New York, p. 128-146.

- BOYS-STONES G., (2019), « Difference, Opposition, and the Roots of Intolerance in Ancient Philosophical Polemic », in VAN KOOTEN G. H., VAN RUITEN J. (éd.), *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity*, Leiden/ Boston, p. 259-281.
- BRAUN R., (1969), *Deus Christianorum : recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris.
- BRAUND S., (2011), *Seneca: De Clementia*, Oxford/ New York.
- BRENNAN T., (1998), « The Old Stoic Theory of Emotions », in SIHVOLA J., ENGBERG-PEDERSEN T. (éd.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht/ Boston/ London, p. 21-70.
- BRINK C. O., (1971), *Horace on Poetry: The « Ars Poetica »*, Cambridge.
- BRUNET P., (trad.), (2010), *Homère : l'Illiade*, Paris.
- BRUNSCHWIG J., (2003), « Stoic Metaphysics », in INWOOD B. (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, p. 206-232.
- BURELLE M., (2020), « Nussbaum et la théorie stoïcienne des passions », *Philosophiques* 47, 1, p. 99-116 :
<https://www.erudit.org/en/journals/philoso/2020-v47-n1-philoso05372/1070252ar/>
- CALLEBAT L., (1990), « Langages techniques et langue commune », in CALBOLI, G. (éd.), *Latin vulgaire-latin tardif: Actes du IIème congrès international sur le latin vulgaire et tardif (Bologne, 29 Aout -- 2 Septembre 1988)*, Tübingen, p. 45-56.
- CALLEBAT L., (1997), « Sciences, techniques et langages », *Voces* 8, p. 141-153.
- CALLEBAT L., (2006), « Observations sur la constitution des vocabulaires techniques », in ARIAS ABELLÁN C. (éd.), *Latin vulgaire, latin tardif VII: actes du VIIème Colloque international sur le latin vulgaire et tardif, Séville, 2-6 septembre 2003*, Séville, p. 169-178.
- CAMPBELL G. L., (2003), *Lucretius on creation and evolution: a commentary on De rerum natura, book five, lines 772-1104*, Oxford/ New York.
- CASADESUS BORDOY F., (1997), « Citas epicureas en las *Epistulae Morales* de Séneca », in RODRÍGUEZ M., MÁRQUEZ P. (éd.), *Séneca, dos mil años después: actas del congreso internacional conmemorativo del bimilenario de su nacimiento (Córdoba, 24 a 27 de septiembre de 1996)*, Córdoba, p. 541-49.
- CASSAN M., (2021), « Lo spazio della *uoluntas* senecana: tra filosofia e tragedia », in MASO S., CATTANEI E. (éd.), *Paradeigmata voluntatis : all'origine della concezione moderna di volontà*, Venezia, p. 117-38.

- CASSIN B., (2004), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, 2004.
- CASTELNÉRAC B., (2007), « The Method of “Eclecticism” in Plutarch and Seneca », *Hermathena* 182, p. 135-163.
- CASTNER C. J., (1988), *Prosopography of Roman Epicureans: from the second century B.C. to the second century A.D.*, Frankfurt am Main.
- CASTON R. R., (2015), « *Pacuvius hoc melius quam Sophocles* : Cicero’s Use of Drama in the Treatment of the Emotions », *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 125, p. 129-48.
- CASTON V., (1999), « Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, p. 145-213.
- CASTON V., (2021), « The Stoics on Mental Representation », in KLEIN J., POWERS N. (éd.), *The Oxford Handbook of Hellenistic Philosophy*, Oxford, p. 1-38.
- CÈBE J.-P., (1985), *Varron, Satires Ménippées : édition, traduction et commentaire*, vol. 7, Rome.
- CHAMBERLAIN L., (1988), « Gender and the Metaphorics of Translation », *Signs* 13, 3, p. 454-472.
- CHAUMARTIN F.-R., (1993), *Sénèque et le Platonisme (à propos des lettres 58 et 65)*, in DIXSAUT M. (éd.), *Contre Platon, I. Le Platonisme dévoilé*, Paris, p. 104- 108.
- CHIARADONNA R., (2009), « Autour d’Eudore. Les débuts de l’exégèse des Catégories dans le moyen platonisme », in BONAZZI M., OPSOMER J. (éd.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Louvain/ Paris/ Namur, p. 89-111.
- CITTI F., (2012), *Cura sui : studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam.
- CLOUD D., (2006), « II. The Stoic πάθη, Affectus and the Roman jurists », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 123, 1, p. 19-48.
- COCCIA L., (2012), « Affectus and Διόθεσις », in ORIOLES V., BOMBI R., BRAZZO M., (éd.), *Proceedings of the First Workshop on the Metalanguage of Linguistics*, Rome, p. 53-68.
- COLE E. B., (1993), « The Soul of the Beast in Stoic Thought », in BOUDOURIS K. I. (éd.), *Hellenistic Philosophy*, Athènes, p. 42-50.

- COLEMAN R., (1986), « The formation of specialized vocabularies in Philosophy, Grammar and Rhetoric: winners and losers », in LAVENCY M., LONGREÉ D. (éd.), *Proceedings of the Vth Colloquium of Latin Linguistics*, p. 77-90.
- CONSO D., (2015), « *FORMA. Étude sémantique et étymologique* », Besançon.
- CONTRENI J., (1978), *The Cathedral School of Laon from 850 to 930 : its Manuscripts and Masters*, Munich.
- COOPER J. M., (1998), « Posidonius on Emotions », in SIHVOLA J., ENGBERG-PEDERSEN T. (éd.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht, p. 71-111.
- COOPER J. M., (2004), *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton.
- COULOUBARITSIS L., (1985), « La psychologie chez Chrysippe », *Entretiens de la fondation Hardt* 22, p. 100-146.
- COURRÉNT M., (2013), « Illusion du réel et esthétique de la correction : *mimesis* et *phantasia* dans la théorie vitruvienne de l'architecture », *Pallas. Revue d'études antiques* 92, p. 103-113.
- COURTIL J.-C., (2015), *Sapientia contemptrix doloris : le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, Bruxelles.
- COURTIL J.-C., (2019), « Savoir médical grec et stoïcisme romain : le cas de l'œuvre de Sénèque », *Archimède : archéologie et histoire ancienne*, HS 1, p. 26-41 : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02091572>
- COURTINE J.-F., (2004), « Essence », in CASSIN B. (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, p. 400-414.
- DAVIES P., (2010), « Commentary on Seneca's Epistulae Morales Book IV (Epistles 30-41) », thèse soutenue à l'université d'Auckland : <https://researchspace.auckland.ac.nz/handle/2292/6037>
- DEL GIOVANE B., (2012), « Seneca, Scipione e l'ombra di Cicerone: a proposito dell'epistola 86 », *Prometheus* 38, p. 155-175.
- DELARUE F., (2001), « Le dossier du *De matrimonio* de Sénèque », *Revue des Etudes Latines* 79, p. 163-187.
- DE MEO C., (2005), *Lingue tecnica del latino*, Bologne.
- DILLON J. M., (2000), « Eudore d'Alexandrie », in *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol.3, Paris, p. 290-293.
- DI MATTEO T., (1999), « Cicerone traduttore di Epicuro », *Paideia* 54, p. 175-185.

- DI MEGLIO A., (2019), « Le traduzioni ciceroniane di συμπάθεια », *Lexis* 37, p. 151-166.
- DINTER M. T., (2014), « Sententiae in Seneca », in WILDBERGER J., COLISH M. L. (éd.), *Seneca Philosophus*, Berlin, p. 319-341.
- DIONISOTTI A. C., (1988), « Greek Grammars and Dictionaries in Medieval Europe », in HERREN M. W., BROWN S. A. (éd.), *The Sacred Nectar of the Greeks: The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, Londres, p. 1-56.
- DIORON N., (2009), « Sénèque et Publilius Syrus », in BORTOLUSSI B. (éd.), *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, p. 167-178.
- DI PAOLA O., (2016), « Connections between Seneca and Platonism in *Epistulae ad Lucilium* 58 », in HANNA P. (éd.), *An anthology of philosophical studies: volume 10*, Athènes, p. 15-25.
- D'JERANIAN O., (2014), « Deux théories stoïciennes des affections préliminaires », *Revue de philosophie ancienne* 22, 2, p. 225-257.
- DONINI P., (1988), « The history of the concept of eclecticism », in DILLON J. M., LONG A. A. (éd.), *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek philosophy*, Berkeley/ Londres, p. 15-33.
- DONINI P., (1993), « Pathos nello stoicismo romano », *Elenchos* 16, 1, p. 193-216.
- DONINI P., (1995), « Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisipo », *Elenchos* 16, 2, p. 305-329.
- DONINI P., (2007), « Seneca e Galeno sulla struttura proposizionale delle passioni in Crisippo », *Rivista di Storia della Filosofia* 62, 3, p. 431-452.
- DONINI P., (2011), « Le fonti medioplatoniche di Seneca: Antioco, la conoscenza e le idee », in *Commentary and tradition: Aristotelianism, Platonism, and post-Hellenistic philosophy*, Berlin/ New York, p. 297-313.
- DOODY A., (2013), « Literature of the World: Seneca's *Natural Questions* and Pliny's *Natural History* », in BUCKLEY E., DINTER M. T. (éd.), *A companion to the Neronian age*, Chichester, p. 288-301.
- DORANDI T., (2000), *Le stylet et la tablette: dans le secret des auteurs antiques*, Paris.
- DORANDI T., (2005), « La tradition papyrologique des stoïciens », in ROMEYER-DHERBEY G., GOURINAT J.-B. (éd.), *Les stoïciens*, Paris, p. 29-52.
- DROSS J., (2004), « De la philosophie à la rhétorique: la relation entre *phantasia* et *enargeia* dans le traité *Du sublime* et l'*Institution oratoire* », *Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages* 4, p. 61-93.

- DROSS J., (2006), « De l'imagination à l'illusion: quelques aspects de la *phantasia* chez Quintilien et dans la rhétorique impériale », in CRISTANTE L. (éd.), *Phantasia: il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni: atti del convegno internazionali, Trieste, 28-30 aprile 2005*, Trieste, p. 273-290 : <https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03147360/document>
- DROSS J., (2010), *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome*, Paris.
- DUBUISSON M., (1981), « *Utraque lingua* », *L'Antiquité Classique* 50, p. 274-86 : https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1981_num_50_1_2010
- DUBUISSON M., (1985), « La vision romaine de l'étranger : stéréotypes, idéologies et mentalités », *Cahiers de Clio* 81, p. 82-98.
- DUBUISSON M., (1989), « *Non quaerere externa, domesticis esse contentos* : Cicéron et le problème de la traduction du grec en latin », *Ktéma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de la Rome antique* 14, p. 201-4 : https://www.persee.fr/doc/ktema_0221-5896_1989_num_14_1_2612
- DUCOS M., (1989), « Amafinius », in GOULET R., (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques* 1, Paris, p. 154-155.
- DUCOS M., (1994), « Cassius Parmensis », in GOULET R., (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques* 2, Paris, p. 157.
- DUECK D., (2009), « Poetic Quotations in Latin Prose Works of Philosophy », *Hermes* 137, 3, p. 314-34.
- DUBUISSON M., (1992), « Le Grec à Rome à l'époque de Cicéron, extension et qualité du bilinguisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 47, 1, p. 187-206.
- DUPONT F., (1997), « *Recitatio* and the Reorganization of the Space of Public Discourse », in SCHIESARO A., HABINEK T. (éd.), *The Roman Cultural Revolution*, New York/ Cambridge, p. 44-59.
- DURIEUX C., (2006), « La traductologie : une discipline limitrophe », in BALLARD M. (éd.), *Qu'est-ce que la traductologie ?*, Arras, p. 95-105.
- DYCK VAN M. – MALARA I., (2019), « Renaissance Concept of *Impetus* », in SGARBI M. (éd.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Cham.
- DYSON H., (2009), *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin/Boston.
- EDWARDS C., (2019), *Seneca: selected letters*, Cambridge.
- ENGBERG-PEDERSEN T. (éd.), (2017a), *From Stoicism to Platonism: the development of philosophy, 100 BCE-100 CE*, New York.

- ENGBERG-PEDERSEN T., (2017), « Introduction: A Historiographical Essay », in BONAZZI M. – HELMIG C. (éd.), *From Stoicism To Platonism*, New York, p. 1-26.
- ERLER M., (2009), « Epicureanism in the Roman Empire », in WARREN J. (éd.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, p. 46-64.
- ERNOUT A. – MEILLET A., (1985), *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*, Paris.
- EVENEPOEL W., (2014), « The Stoic Seneca on *virtus*, *gaudium* and *voluptas* », *L'Antiquité Classique* 83, p. 45-78.
- EVEN-ZOHAR I., (1990), « The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem », *Poetics Today* 11, 1, p. 45-51.
- FEDELI P., (2006), « Cicerone e Seneca », *Ciceroniana on line* 12 : <https://www.ojs.unito.it/index.php/COL/article/view/1235/1995>.
- FEENEY D. C., (1998), *Literature and religion at Rome: cultures, contexts, and beliefs*, Cambridge/ New York.
- FERGUSON J., (1990), « Epicureanism under the Roman Empire », in HAASE W. (éd.), *ANRW* 2, 36, 4, Berlin, p. 2257-2327.
- FERRARI F., (2005), « Dottrine delle idee nel medioplatonismo », in FRONTEROTTA F., LESZL W. G. (éd.), *Eidos - Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, p. 233-246.
- FLETCHER R., (2015), « Platonizing Latin », in WILLIAMS G. D., VOLK K. (éd.), *Roman Reflections*, Oxford, p. 238-259.
- FREDOUILLE J.-C., (1992), « Langue philosophique et théologie d'expression latine (IIe-IIIe siècles) », *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (Rome, 17-19 mai 1990)*, Rome, p. 187-199.
- FILLION-LAHILLE J., (1984), *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris.
- FLEURY P., (1990), « Les textes techniques de l'Antiquité. Sources, études et perspectives », *Euphrosyne. Revista de filologia clàssica*, 18, p. 359-394.
- FLORES E., (1995), « La Camena e la memoria », *Lexis* 13, p. 189-198.
- FÖGEN T., (2005), « The Transformation of Greek Technical Knowledge by Roman Writers: On the Translating of Technical Texts in Antiquity », *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 15, p. 91-104.

- FÖGEN T., (2000), *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. Ein Beitrag zum Sprachbewußtsein in der römischen Antike*, Berlin/ Boston.
- FOLENA G., (1991), *Volgarizzare e tradurre*, Turin.
- FONTANA A., (2004), « Virtù », in CASSIN B. (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, p. 1368-1374.
- FORTENBAUGH W. W., (1994), « Quintilian 6. 2. 8-9: *Ethos* and *Pathos* and the Ancient Tradition », in FORTENBAUGH W. W., MIRHADY D. C. (éd.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, p. 183-191.
- FOUCAULT M., (1964), « Les Mots qui saignent », *L'Express*, 20 août 1964 , p. 21-22, republié dans KLOSSOWSKI (2015).
- FOUCAULT M., (1984), *Histoire de la sexualité, vol. 3 : Le souci de soi*, Paris.
- FRAENKEL E., (1931), « Livius Andronicus », *Real Encyclopedie*, Suppl. 5, p. 598-607.
- FRANK A. P., (2004), « Translation research from a literary and cultural perspective: Objectives, concepts and scope », in KITTEL H., FRANK A. P., GREINER N., HOUSE J., SCHULTZE B., (éd.), *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. An international encyclopedia of translation studies. Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*, p. 790-851.
- FREDE M., (1986), « The Stoic doctrine of the affections of the soul », in SCHOFIELD M., STRIKER G. (éd.), *The Norms of Nature. Studies in hellenistic Ethics*, Cambridge/ Paris, p. 93-110.
- FREDE M., (1999), « On the Stoic Conception of the Good », in IERODIAKONOU K. (éd.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, p. 71-94.
- FUHRER T., (2012), « Filosofia a Roma », in PERILLI L., TAORMINA D. P. (éd.), *La filosofia antica: itinerario storico e testuale*, Novara, p. 417-439.
- GALANTUCCI F. – CASSAN M., (2019) « *Breue status quaestionis : Seneca, De Ira II, 4. Affectus, uoluntas e akrasia* », *Lexis* 37, p. 280-298.
- GAMBERALE L., (1969), *La traduzione in Gellio*, Rome.
- GAMBET D. G., (1970), « Cicero in the Works of Seneca Philosophus », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101, p. 171-183.
- GARCEA A., (2000), « Gellio e la dialettica », *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* 24, p. 53-204.
<https://shs.hal.science/halshs-01168970/document>

- GARCEA A., (2002), « Le passions presso gli antichi: un percorso attraverso le *Tusculanae Disputationes* di Cicerone », in BAZZANELLA C., KOBAYASHI P. (éd.), *Passioni, emozioni, affetti*, Milan, p. 1-18.
https://shs.hal.science/halshs-01169029/file/Garcea2002_Tusculanae.pdf
- GARCEA A., (2003), « Gellio, il bilinguismo greco-latino e i nomi dei colori », in ONIGA R. (éd.), *Il plurilinguismo nella tradizione letteraria latina*, Rome, p. 173-198.
<https://shs.hal.science/halshs-01169040/document>
- GARCEA A., (2005), *Cicerone in esilio: l'epistolario e le passioni*, Zürich/ New York.
- GARCEA A., (2009), « Aulu-Gelle, Probus et le problème de la traduction des textes poétiques », in *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, p. 17-26.
- GARCEA A. – LOMANTO V., (2004), « Gellius and Fronto on Loanwords and Literary Models », in HOLFORD-STREVENSON L., VARDI A. (éd.), *The Worlds of Aulus Gellius*, p. 41-64.
- GARCEAU B., (2018), « The *fidus interpres* and the fact of slavery: Rethinking classical and patristic models of translation », *Translation Studies* 11, 3, p. 349-364.
- GELJON A. C. – RUNIA D. T., (2019), *Philo of Alexandria, On Planting*, Leiden/ Boston.
- GILBERT N., (2015), « Among Friends: Cicero and the Epicureans », thèse soutenue à l'université de Toronto.
- GILDENHARD I., (2007), *Paideia Romana: Cicero's Tusculan disputations*, Cambridge.
- GILDENHARD I., (2013), « Of Cicero's Plato : fictions, Forms, foundations », in SCHOFIELD M. (éd.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the first century BC*, Cambridge, p. 225-275.
- GILL C., (1984), « The *Ethos / Pathos* Distinction in Rhetorical and Literary Criticism », *The Classical Quarterly* 34, p. 149-166.
- GILL C., (1994), « Peace of Mind and Being Yourself: Panaetius to Plutarch », in HAASE W. (éd.), *ANRW* 2, 36, 7, p. 4599-4640.
- GILL C., (2003), « The School in the Roman Imperial Period », in INWOOD B. (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, p. 33-58.
- GILL C., (2005), « Competing Readings of Stoic Emotions », in Salles R., (éd.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes From the Work of Richard Sorabji*, Oxford, p. 445-70.
- GILL C., (2007), « Galen and the Stoics: Mortal Enemies or Blood Brothers? », *Phronesis* 52, 1, p. 88-120.

- GILL C., (2009), « Galen and the Stoics: What each could learn from the other about embodied psychology », in FREDE D., REIS B. (éd.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/ New York, p. 409-23.
- GILL C., (2012), « The Transformation of Aristotle's Ethics in Roman Philosophy », in MILLER J. (éd.), *The Reception of Aristotle's Ethics*, Cambridge, p. 31-52.
- GILL C., (2016), « Positive Emotions in Stoicism: are they enough? » in KASTER R. A., CASTON R. R. (éd.), *Hope, Joy and Affection in the Classical World*, Oxford, p. 143-60.
- GIOVACCHINI J., (2019), « La *tetrapharmakos*, formule authentique ou résumé simpliste de l'éthique épicurienne ? Quelques éléments sur le statut des abrégés et des florilèges dans la pédagogie du Jardin », *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages* 19, p. 29-56.
- GLIBERT-THIRRY A., (1977), « La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius », *Revue philosophique de Louvain* 75, 27, p. 393-435.
- GLOYN L., (2017), *The ethics of the family in Seneca*, Cambridge.
- GLUCKER J., (1995), « *Probabile, veri simile*, and related terms », in POWELL J. G. (éd.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, Oxford, p. 115-144.
- GLUCKER J., (2012), « Cicero's remarks on translating philosophical terms — some general problems », in BURNETT C., GLUCKER J. (éd.), *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century*, Londres/ Turin, p. 37-96.
- GLUCKER J., (2015), « Cicero as Translator and Cicero in Translation », *Philologica* 10, p. 37-53.
- GODARD B., (2001), « L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le "virage éthique" en traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction* 14, 2, p. 49-82.
- GOULET-CAZÉ M.-O., (1986), *L'ascèse-cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Paris.
- GOULET-CAZÉ M.-O., (2011), « A propos de l'assentiment stoïcien », in GOULET-CAZÉ M.-O. (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, p. 73-236.
- GOLDBERG S. M., (1986), *Understanding Terence*, Princeton, N.J, 1986.
- GOLDSCHMIDT V., (1978), « Remarques sur l'origine épicurienne de la "prénotion" », in BRUNSCHWIG J. (éd.), *Les stoïciens et leur logique: actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, Paris, p. 155-169.
- GORDON P., (2012), *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor.

- GÖRLER W., (2004), « “Hauptursachen” bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (*De Fato* 41-44) », in CATREIN C. (éd.), GÖRLER W., *Kleine Schriften zur Hellenistisch-Römischen Philosophie*, Leiden/ Boston, p. 41-59.
- GOULET-CAZÉ M.-O., (2011), « A propos de l’assentiment stoïcien », in GOULET-CAZÉ M.-O. (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l’action*, Paris, p. 73-236.
- GOURINAT J.-B., (2000), *La dialectique des stoïciens*, Paris.
- GOURINAT J.-B., (2005), « La disparition et la reconstitution du Stoïcisme : éléments pour une histoire », in ROMÉYER-DHERBEY G., GOURINAT J.-B. (éd.), *Les stoïciens*, Paris, p. 13-28.
- GOURINAT J.-B., (2012), « Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens », *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages* 12, p. 43-88.
- GOURINAT J.-B., (2016), « Cicéron fondateur du probabilisme ? Remarques sur l’usage du terme *probabile* chez Cicéron », in MALASPINA E., GALLAND P. (éd.), *Vérité et apparence. Mélanges en l’honneur de Carlos Lévy*, Turnhout, p. 257-268.
- GOURINAT J.-B., (2017), *Les stoïciens et l’âme*, Paris.
- GOURINAT J.-B., (2018), « The Stoics on the Mental Mechanism of Emotions: Is There a “Pathetic Syllogism”? », *Elenchos* 39, 2, p. 349-375.
- GRANT M., (2000), « Humour in “Seneca’s Letters to Lucilius” », *Ancient Society* 30, p. 319-329.
- GRAVER M., (1998), « The Manhandling of Maecenas: Senecan Abstractions of Masculinity », *American Journal of Philology* 119, 4, p. 608-632.
- GRAVER M., (1999), « Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Προπάθειαι », *Phronesis* 44, 4, p. 300-325.
- GRAVER M., (2002a), *Cicero on the emotions: Tusculan disputations 3 and 4*, Chicago.
- GRAVER M., (2002b), « Managing Mental Pain: Epicurus vs. Aristippus on the Pre-Rehearsal of Future Ills », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 17, 1, p. 155-184.
- GRAVER M., (2007), *Stoicism & emotion*, Chicago, 2007.
- GRAVER M., (2015), « The Emotional Intelligence of Epicureans », in WILLIAMS G. D., VOLK K. (éd.), *Roman Reflections*, New York/ Oxford, p. 192-210.

- GRAVER M., (2016), « Anatomies of Joy: Seneca, Claranus, and the *Gaudium Tradition* », in KASTER R. A., CASTON R. R. (éd.), *Hope, Joy and Affection in the Classical World*, Oxford, p. 123-142.
- GRAVER M., (2021), « Le *De ira* de Sénèque et les *Tusculanes* de Cicéron », in *Lectures plurielles du «De ira» de Sénèque*, Boston, p. 333-338.
- GRAVER M., (2023), *Seneca : the literary Philosopher*, Cambridge.
- GRIFFIN M. T., (1976), *Seneca: a philosopher in politics*, Oxford.
- GRIFFIN M. T., (1995), « Philosophical badinage in Cicero's Letters to his Friends », in Powell J., (éd.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers* Oxford/ New York, p. 325-46.
- GRIFFIN M. T., (1996), « Cynicism and the Romans: attraction and repulsion », in GOULET-CAZÉ M.-O., BRACHT BRANHAM R. (éd.), *The Cynics*, Berkeley, p. 190-204.
- GRIFFIN M. T., (2007), « Seneca's Pedagogic Strategy: "Letters" and "De Beneficiis". », *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 94*, p. 89-113.
- GRIMAL P., (1953), « Sénèque est-il un philosophe? », *L'information littéraire* 5, p. 60-64.
- GRIMAL P., (1970), « L'ennemi de Térence, Luscius de Lanuvium », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 114, 2, p. 281-288.
- GRIMAL P., (1984), « Sénèque juge de Cicéron », *Mélanges de l'école française de Rome* 96, 2, p. 655-670.
- GRIMAL P., (1992), « Le vocabulaire de l'intériorité dans l'œuvre philosophique de Sénèque », in GRIMAL P. (éd.), *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (Rome, 17-19 mai 1990)*, Rome, p. 141-159.
- GRILLI A., (1963), « 'ΔΙΑΣΤΡΟΦΗ' », *ACME* 16, 1, p. 87-101.
- GROSS A., (1991), « Some Images and Analogies for the Process of Translation », in LARSON M. R. (éd.), *Translation—Theory and Practice, Tension and Interdependence*, Amsterdam, p. 27-37.
- GUNDERSON E., (2015), *The Sublime Seneca*, Cambridge.
- HABINEK T. N., (1998), *The politics of Latin literature: writing, identity, and empire in ancient Rome*, Princeton.
- HABINEK T. N., (2000), « Seneca's Renown: "Gloria, Claritudo," and the Replication of the Roman Elite », *Classical Antiquity* 19, 2, p. 264-303.

- HABINEK T. N., (2006), « The Wisdom of Ennius », *Arethusa* 39, 3, p. 471-488.
- HADOT I., (1969), *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin.
- HADOT I., (2007), « Versuch Einer Doktrinalen Neueinordnung Der Schule Der Sextier », in *Rheinisches Museum für Philologie* 150, 2, p. 179-210.
- HADOT I., (2014), *Sénèque : direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris.
- HADOT I., (2016), « L'école des Sextii »
https://www.academia.edu/6245097/L%C3%A9cole_des_Sextii
- HADOT P., (1981), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- HADOT P., (2014), *La Citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris.
- HAMACHER U. G., (2006), *Senecas 82. Brief an Lucilius: Dialektikkritik illustriert am Beispiel der Bekämpfung des metus mortis: ein Kommentar*, Leipzig.
- HAMAR T., (2014), « On Terminology of Disease in the Work of Caelius Aurelianus », *Graeco-Latina Brunensia* 19, 1, p. 51-59 :
<https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/130048>
- HAMELIN O., (1978), *Sur le De fato*, Limoges.
- HANKINSON R. J., (1993), « Actions and Passions: affection, emotions, and moral self-management in Galen's philosophical psychology », in BRUNSCHWIG J., NUSSBAUM M. (éd.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind, Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, p. 184-222.
- HANKINSON R. J., (1994), « Usage and Abusage: Galen on language », in EVERSON S. (éd.), *Language (Companions to Ancient Thought , vol.3)*, p. 166-187.
- HANKINSON R. J., (2003), « Stoicism and medicine », in INWOOD B. (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, p. 295-309.
- HANNE M., (2007), « Metaphors for the Translator », in BASSNETT S., BUSH P. R. (éd.), *The Translator as Writer*, Londres/ New York, p. 208-223.
- HARAWAY D. J. – WOLFE C., (2016), « Companions in conversation », in *Manifestly Haraway*, Université du Minnesota, p. 201-296.
- HARRIS B., (1973), « La traductologie, la traduction naturelle, la traduction automatique et la sémantique », *Cahier de linguistique*, 2, p. 133 :
https://www.researchgate.net/profile/Brian-Harris-5/publication/271318397_La_traductologie_la_traduction_naturelle_la_traduction_automatique_et_l

- HARRIS B., (1988), « What I really meant by “Translatology” », *TTR: traduction, terminologie, rédaction* 1, 2, p. 91-96 :
<http://id.erudit.org/iderudit/037022ar>
- HARTUNG H. J., (1970), *Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini*, Hambourg.
- HASIC A., (2015), « La *securitas* chez Sénèque : nuances lexicales et innovations conceptuelles », *Vita Latina* 191, 1, p. 79-95.
- HATZIMICHALI M., (2011), *Potamo of Alexandria and the emergence of eclecticism in late Hellenistic philosophy*, Cambridge, New York.
- HAUPT M., (1876), *Opuscula*, Leipzig, vol. 2.
- HENDERSON J., (2005), « Ernest Starling and ‘Hormones’: an historical commentary », *Journal of Endocrinology* 184, 1, p. 5-10.
- HENSE O., (1925), « Zu Senecas Briefen », *Rheinisches Museum für Philologie* 74, 2, p. 115-128.
- HERSHBELL J. P., (1982), « Plutarch and Democritus », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 10, p. 81-111.
- HOENIG C., (2013), « Εἰκὼς λόγος: Plato in Translation(s) », *Methodos. Savoirs et textes* 13 : <http://journals.openedition.org/methodos/2994>.
- HEWSON L., (2006), « Evolution et emprises des métaphores de la traduction », in BALLARD M. (éd.), *Qu'est-ce que la traductologie ?*, Arras, p. 271-279.
- HOLFORD-STREVEVS L., (2003), *Aulus Gellius: an Antonine scholar and his achievement*, Oxford/ New York.
- HOLFORD-STREVEVS L., (2007), « An Antonine Litterateur: The Case of Aulus Gellius », in KITTEL H., FRANK A. P., GREINER N., HOUSE J., SCHULTZE B. (éd.), *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. An international encyclopedia of translation studies. Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*, vol.2, p. 1143-50.
- HOLMES J., (1988), « The Name and Nature of Translation Studies », in HOLMES J. (éd.), *Translated! Papers on literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam, p. 66-80.
- HOLTZ L., (2007), « Transcription et déformations de la terminologie grammaticale grecque dans la tradition manuscrite latine », in BIVILLE F., BASSET L.,

- COLOMBAT B., SWIGGERS P., WOUTERS A. (éd.), *Bilinguisme et terminologie grammaticale gréco-latine*, Paris/ Louvain, p. 37-56.
- HORSFALL N., (1979), « *Doctus sermones utriusque linguae* », *Echos du monde classique* 23, p. 75-95.
- HOSE M., (1999), « Post-colonial Theory and Greek Literature in Rome », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 40, 4.
- HOUSE J., (2010), « Overt and covert translation », in GAMBIER Y., VAN DOORSLAER L. (éd.), *Handbook of Translation Studies*, Amsterdam/ Philadelphie, p. 245-246.
- HOUSE J., (2014), « Translation Quality Assessment: Past and Present », in HOUSE J. (éd.), *Translation: a multidisciplinary Approach*, New York, p. 241-264.
- HOWE H. M., (1951), « Amafinius, Lucretius, and Cicero », *The American Journal of Philology* 72, 1, p. 57-62.
- HOYOS SANCHEZ I., (2016), « La théorie cognitive des passions chez Chrysippe. Une opinion faible peut-elle se traduire par une *horme pleonazousa* ? », *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages* 16, p. 153-180.
- IERODIAKONOU K., (1993), « The Stoic Division of Philosophy », *Phronesis* 38, 1, p. 57-74.
- ILDEFONSE F., (2011), « La psychologie de l'action : représentation, impulsion et assentiment », in GOULET-CAZÉ M.-O. (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, p. 1-71.
- IMBERT C., (1992), *Phénoménologies et langues formulaires*, Paris.
- INWOOD B., (1987), *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford.
- INWOOD B., (2000), « The Will in Seneca the Younger », *Classical Philology* 95, 1, p. 44-60.
- INWOOD B., (2007a), « The importance of form in Seneca's philosophical letters », in MORELLO R., MORISSON A.D. (éd.), *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, Aarhus, p. 133-148.
- INWOOD B., (2007b), « Seneca, Plato, and Platonism: The Case of Letter 65 », in BONAZZI M., HELMIG C. (éd.), *Platonic Stoicism, Stoic Platonism: The Dialogue Between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, p. 149-167.
- INWOOD B., (2008), « Getting to Goodness », in INWOOD B. (éd.), *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, New York, p. 271-301.
- INWOOD B., (2010), *Selected Philosophical Letters*, Oxford.

- INWOOD B., (2014), « Ancient Goods. The *Tria Genera Bonorum* in Ethical Theory », in MI-KYOUNG L. (éd.), *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Argument*, Oxford, p. 255-280.
- INWOOD B., (2016), « The Voice of Nature », in ANNAS J., BETEGH G. (éd.), *Cicero's De finibus: philosophical approaches*, Cambridge, p. 147-166.
- IOPPOLO A. M., (1990), « Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism », *The Classical Quarterly* 40, 2, p. 433-449.
- IOPPOLO A. M., (1995), « L'Homme Pleonazousa Nella Dottrina Stoica Della Passione », *Elenchos* 16, 1, p. 25-55.
- IOPPOLO A. M., (2016), « *Sententia explosa*: Criticism of Stoic Ethics in *De Finibus* 4 », in ANNAS J., BETEGH G. (éd.), *Cicero's De finibus: philosophical approaches*, Cambridge, p. 167-197.
- ISNARDI PARENTE M., (1995), « Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 58: l'interpretazione di Platone », in *Rendiconti / Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere* 129, p. 161-177.
- JACKSON-MCCABE M., (2004), « The Stoic Theory of Implanted Preconceptions », *Phronesis* 49, 4, p. 323-347.
- JAKOBSON R., (1963), « Aspects linguistiques de la traduction », in *Essais de linguistique générale* 1, trad. fr. RUWET N., Paris, p. 78-86.
- JOHNSON W. A., (2010), *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire: A Study of Elite Communities*, Oxford.
- JUNG E., (2011), « Impetus », in LAGERLUND H. (éd.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht, p. 540-542.
- KADIU S., (2019), *Reflexive Translation Studies: Translation as Critical Reflection*, Londres.
- KAHN C. H., (1988), « Discovering the Will: from Aristotle to Augustine », in DILLON J. M., LONG A. A. (éd.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, p. 234-259.
- KAIMIO J., (1979), *The Romans and the Greek language*, Helsinki, 1979.
- KAUFMAN D. H., (2014), « Seneca on the Analysis and Therapy of Occurrent Emotions », in WILDBERGER J., COLISH M. L. (éd.), *Seneca Philosophus*, Berlin, p. 111-134.
- KAZANTZIDIS G., (2013), « 'Quem nos furorem, μελαγχολίαν illi vocant': Cicero on Melancholy », in HARRIS W. V. (éd.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden/ Boston, p. 245-264.

- KEELINE T., (2013), « The literary and stylistic qualities of a Plinian Letter : a commentary on Plin. *Ep.* 7, 9 », *Harvard Studies in Classical Philology* 107, p. 229-64.
- KENNEDY D. F., (2002), *Rethinking Reality: Lucretius and the Textualization of Nature*, Université du Michigan.
- KER J., (2004), « Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of *Lucubratio* », *Classical Philology* 99, 3, p. 209-242.
- KER J., (2006), « Man of many genres », in VOLK K., WILLIAMS G. (éd.), *Seeing Seneca whole : perspectives on philosophy, poetry, and politics*, Leiden/ Boston, p. 19-41.
- KERFERD G. B., (1978), « The Origin of Evil in Stoic Thought », *Bulletin of the John Rylands Library* 60, 2, p. 482-494.
- KIDD D. A., (1963), « The Unity of Catullus 51 », *Journal of the Australasian Universities Language and Literature Association* 20, 1, p. 298-308.
- KIDD I. G., (1983), « *Euemptosia* – Proneness to Disease », in FORTENBAUGH W. W. (éd.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus [Papers and Comments Presented at a Conference on Arius Didymus, Held at Rutgers University on March 26-28, 1981]*, Londres, p. 107-17.
- KIDD I. G., (1985), « Posidonian Methodology and the Self-Sufficiency of Virtue », *Entretiens de la fondation Hardt* 22, p. 1-28.
- KINDSTRAND J. F., (1980), « Demetrius the Cynic », *Philologus* 124, 1, p. 83-98.
- KIRCHNER R., (2007), « Elocutio: Latin Prose Style », in DOMINIC W., HALL J. (éd.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Oxford, p. 181-194.
- KLOSSOWSKI P., (trad.), (2015), *Virgile : l'Énéide ; Précédé de Les mots qui saignent de Michel Foucault*, Lyon.
- KOCH I., (2011), « Le destin et “ce qui dépend de nous” : sur les causes de l'impulsion », in GOULET-CAZÉ M.-O. (éd.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, p. 367-449.
- KRENTZ E. M., (2008), « Πάθη and ἀπάθεια in Early Roman Empire Stoics », in FITZGERALD J. T. (éd.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, Londres/ New York, p. 122-135.
- KUJORE O., (1974), « A Note on *Contaminatio* in Terence », *Classical Philology* 69, 1, p. 39-42.
- KRUCK J., (2014), *The Modalities of Roman Translation: Source-representative, Allusive, and Independent*, Thèse soutenue à l'université de Western Ontario : <https://ir.lib.uwo.ca/etd/2167>.

- KYTZLER B., (1989), « *Fidus Interpres: The Theory and Practice of Translation in Classical Antiquity* », *Antichthon* 23, p. 42-50.
- LABARRIÈRE J.-L., (1993), « De la 'nature phantastique' des animaux chez les Stoïciens », in BRUNDSCHWIG J., NUSSBAUM M. C. (éd.), *Passions & Perceptions*, Cambridge, p. 225-249.
- LABARRIÈRE J.-L., (2004), « Phantasia », in CASSIN B. (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, p. 931-937.
- LADMIRAL J.-R., (2014), *Sourcier ou cibliste*, Paris.
- LANA I., (1953), « Sextiorum nova et romani roboris secta », *Rivista di filologia e di istruzione classica* 81, p. 2-26.
- LANA I., (1992), « La scuola dei Sestii », in GRIMAL P. (éd.), *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (Rome, 17-19 mai 1990)*, Rome, p. 109-124.
- LANDOLFI L., (1996), « Cicerone e la φιλία epicurea o le ambiguità del tradurre e del parafrasare », in GIGANTE M., GIANNANTONI G. (éd.), *Epicureismo greco e romano: atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 Maggio 1993*, Naples, vol. 2, p. 879-893.
- LANGSLOW D. R., (1989), « Latin Technical Language: Synonyms and Greek Words in Latin Medical Terminology », *Transactions of the Philological Society* 87, 1, p. 33-53.
- LANGSLOW D. R., (1994), « Celsus and the makings of a Latin medical terminology », in SABBAGH G., MUDRY P. (éd.), *La médecine de Celse: Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Saint-Étienne, p. 297-318.
- LANGSLOW D. R., (2000), *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford/ New York.
- LANGSLOW D. R., (2005), « "Langues Réduites au Lexique"? The Languages of Latin Technical Prose », in REINHARDT T., LAPIDGE M., ADAMS J. N. (éd.), *Aspects of the Language of Latin Prose*, Oxford, p. 287-302.
- LAUDIZI G., (2010), « Seneca e il Greco. La terminologia filosofica », in CAPASSO M. (éd.), *Leggere Greco e Latino fuori dai confini nel mondo antico, I Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Cultura Classica, Lecce, 10-11 maggio 2008*, Lecce, p. 125-147.
- LAURAND V., (2019), « L'amitié : une lecture de la Lettre 9 de Sénèque à Lucilius », in LAGOUANÈRE J. (éd.), *La Naissance d'autrui, de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, p. 125-143.
- LAURAND V. – MALASPINA E. – PROST F. (éd.), (2021), *Lectures plurielles du « de ira » de Sénèque: interprétations, contextes, enjeux*, Boston.

- LAURENTI R., (1980), « L'euthumia di Democrito in Seneca », *Siculorum gymnasium : Rassegna semestrale della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Catania* 33, p. 533-552.
- LECONTE DE LISLE (trad.), (1877), *Homère : l'Odyssée*, Paris.
- LEEMAN A. D., (1963), *Orationis ratio: the stylistic theories and practice of the Roman orators, historians and philosophers*, Amsterdam.
- LEFEBVRE R., (1995), « Du phénomène à l'imagination : les Grecs et la *phantasia* », *Études Phénoménologiques* 11, 22, p. 97-136.
- LEFEBVRE R., (1997), « Représentation, lumière, conscience chez les Stoïciens », *Revue des Études Grecques* 110, 2, p. 469-483 : https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1997_num_110_2_2736
- LEFEBVRE R., (1999), « Les paradoxes du rapport *phôs / phantasia* », *Revue des Études Anciennes* 101, 1, p. 65-81 : https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1999_num_101_1_4759
- LEFEVERE A., (1992), *Translation/History/Culture: A Sourcebook*, Londres/ New York.
- LEFÈVRE E., (2003), « Anneo Sereno e il dialogo *De Tranquillitate animi* di Seneca », in MAZZOLI G., GUALANDRI I. (éd.), *Gli Annei: una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale: atti del Convegno internazionale di Milano-Pavia, 2-6 maggio 2000*, Como, p. 153-165.
- LEIGH M., (2004), « Quintilian on the Emotions (*Institutio Oratoria* 6 Preface and 1-2) », *The Journal of Roman Studies* 94, p. 122-140.
- LELIÈVRE F., (1966), « The Text of Seneca *Epistulae morales* XV, 8-9 », *Classical Philology* 61, p. 44-45.
- LEO F., (1913), *Geschichte der römischen Literatur*, Berlin.
- LÉVY C., (1980), « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », *Revue des études latines* 58, p. 238-251.
- LÉVY C., (1984), « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De Finibus* », *Revue des études latines* 62, p. 111-127.
- LÉVY C., (1992a), *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Paris.
- LÉVY C., (1992b), « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », in GRIMAL P. (éd.), *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (Rome, 17-19 mai 1990)*, Rome, p. 91-106.

- LÉVY C., (1994), « Philosophie et littérature à Rome. Quelques réflexions », *Topoi. Orient-Occident* 4, 2, p. 643-650.
- LÉVY C., (1998), « Du grec au latin », in MATTÉI J.-F. (éd.), *Le discours philosophique*, Paris, p. 1245-1254.
- LÉVY C., (2000), « Cicéron critique de l'éloquence stoïcienne », in CALBOLI MONTEFUSCO L. (éd.), *Papers on Rhetoric III*, Bologne, p. 127-144.
- LÉVY C., (2003), « Cicero and the *Timaeus* », in REYDAMS-SCHILS G. J. (éd.), *The Timaeus as cultural Icon*, Notre Dame (Indiana), p. 95-110.
- LÉVY C., (2006), « Philosophie et langage : la passion, la volonté et le plaisir dans les *Tusculanes* », in GASTI F. (éd.), *Il latino dei filosofi a Roma antiqua*, p. 21-39.
- LEWIS A.-M., (1986), « Latin Translations of Greek Literature: the Testimony of Latin Authors », *L'Antiquité Classique* 55, p. 163-174.
- LORENZ H., (2011), « Posidonius on the Nature and Treatment of Emotions », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40, p. 189-211.
- LORIES D., (2003), « Phantasia : aperçu sur le stoïcisme ancien », in LORIES D., RIZZERIO L. (éd.), *De la phantasia à l'imagination*, Louvain, p. 47-77.
- LUCIANI S., (2016), « *Amor et libido* dans les *Tusculanes* », in *L'homme et ses passions, Actes du XVIIe Congrès International de l'Association Guillaume Budé (Lyon 27-30 Août 2013)*, BOEHM I., FERRARY J.-L., FRANCHET D'ESPÈREY S. (éd.), Paris, p. 359-374.
- MALASPINA E., (2018), « Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Livres I-II. Petit vademécum philologique entre CUF, OCT et aujourd'hui », *Vita Latina* 197-198, p. 77-98.
- MANSFELD J., (2009), « Doxographical Studies, Quellenforschung, Tabular Presentation And Other Varieties Of Comparativism », in RUNIA D., MANSFELD J. (éd.), *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer, Volume III, Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden/ Boston, p. 1-31.
- MARIOTTI S., (1952), *Livio Andronico e la traduzione artistica: saggio critico ed edizione dei frammenti dell'Odyssèia*, Milan.
- MARINO R., (2005), *Ad Lucilium epistula 85*, Palerme.
- MARROU C., (2022), « L'étymologie comme outil de traduction chez Sénèque et Cicéron », *Philosophie Antique. Problèmes, Renaissances, Usages* 22, p. 93-121.

- MASO S., (2013), « *Quarundam rerum initia in nostra potestate sunt: Seneca on Decision Making, Fate, and Responsibility* », in MASO S., GUADALUPE F. (éd.), *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam, p. 125-44.
- MASO S., (2018), « Seneca e la passione come esperienza fisica », *Elenchos* 39, 2, p. 377-401.
- MASO S., (2021), « “Desiderium voluntas non est” », in MASO S., CATTANEI E. (éd.), *Paradeigmata voluntatis: all’origine della concezione moderna di volontà*, Venezia, p. 73-96.
- MASO S. – CATTANEI E., (2021), *Paradeigmata voluntatis: all’origine della concezione moderna di volontà*, Venezia.
- MASSIE P., (2007), « Ataraxia: Tranquillity at the End », in KIRKLAND S. D., SANDAY E. (éd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Evanston, Illinois, p. 383-408.
- MCCONNELL S., (2019), « Why is Latin *spectrum* a Bad Translation of Epicurus’ ΕΙΔΩΛΟΝ?: Cicero and Cassius on a Point of Philosophical Translation », *Mnemosyne* 72, 1, p. 154-162.
- MCELDUFF S., (2009), « Living at the level of the word : Cicero’s rejection of the interpreter as translator », *Translation Studies* 2, 2, p. 133-146.
- MCELDUFF S., (2017), *Roman theories of translation: surpassing the source*, New York.
- MCVANE S. D., (2018), « Paradox and the Fool in Seneca », thèse soutenue à l’université de Columbia.
<https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D8TB2JVH>
- MERRY D., (2021), « Intoxication, Death, and the Escape from Dialectic in Seneca’s *EM* », in VEZJAK B. (éd.), *Philosophical Imagination: Thought experiments and Arguments in Antiquity*, Cambridge, p. 99-114.
- METTE H. J., (1984), « Zwei Akademiker heute: Krantor und Arkesilaos », *Lustrum* 26, 1984, p. 7-80.
- MEUNIER D., (2014), « Camenae: épopée d’une traduction manquée », *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes* 88, 1, p. 151-172 :
<https://www.cairn.info/revue-de-philologie-litterature-et-histoire-anciennes-2014-1-page-151.htm>
- MICHEL A., (1983), « Cicéron et la tragédie : les citations de poètes dans les livres II-IV des *Tusculanes* », *Helmantica* 34, p. 443-45.
- MICHEL A., (1992), « Cicéron et la langue philosophique : problèmes d’éthique et d’esthétique », *Publications de l’École Française de Rome* 161, 1, p. 77-89.
- MIGLIORINI P., (1988), « Osservazioni sulla lingua della medicina in Seneca », in *Munus Amicitiae, Scritti in memoria di A. Ronconi II*, Firenze, p. 22-56.

- MIGLIORINI P., (1997), *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana: Seneca, Lucano, Persio, Petronio*, Frankfurt am Main.
- MILLER J., (2015), *Spinoza and the Stoics*, Cambridge.
- MINDT N., (2017), « Horace, Seneca, and Martial: “Sententious Style” across Genres », in WINTER K., ZANKER A. T., STÖCKINGER M. (éd.), *Horace and Seneca: Interactions, Intertexts, Interpretations*, Berlin/Boston, p. 315-343.
- MOLES, J., (1983), « “Honestius Quam Ambitiosius”? An Exploration of the Cynic’s Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men », *The Journal of Hellenic Studies* 103, p. 103-123.
- MONDIN L., (2002), « Contaminare nel lessico intellettuale latino », in *Incontri Triestini di filologia classica*, Trieste, vol. 2, p. 189-206.
- MOREL P.-M., (2018), « Démocrite chez Cicéron », in FRANCHET D’ESPÈREY S., LÉVY C. (éd.), *Les Présocratiques à Rome*, Paris, p. 41-56.
<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01941608>.
- MORESCHINI C., (1977), « Cicerone filosofo fonte di Seneca », *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 19, 1-3, p. 527-534.
- MORESCHINI C., (1979), « Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 9, 1, p. 99-178.
- MORETTI G., (1995), *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Trento.
- MOTTO A. L. – CLARK J. R., (1968), « “Paradoxum Senecae”: The Epicurean Stoic », *The Classical World* 62, 2, p. 37-42.
- MOUNIN G., (1955), *Les belles infidèles*, Paris :
<https://books.openedition.org/septentrion/76148>
- MOUSSY C., (1999), « Les vocables latins servant à désigner le sens et la signification », in BARATIN M., MOUSSY C. (éd.), *Conceptions latines du sens et de la signification*, Paris, p. 13-27.
- MULLEN A., (2011), « Latin and Other Languages: social and individual Bilingualism », in CLACKSON J. (éd.), *A Companion to the Latin Language*, Somerset, p. 595-618.
- MULLER R., (1985), *Les Mégariques: fragments et témoignages*, Paris.
- MULLER R., (1989), *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris/ Bruxelles.

- MUNDAY J., (2009), « Review of: The Translator's Invisibility: a History of Translation, 2nd. edition, by L. Venuti », *The Modern Language Review* 140, 3, p. 811-812.
- MUNDAY J., (2016), *Introducing translation studies: theories and applications*, London/ New York.
- MURET M. A., (1580), *Variarum Lectionum libri XV*, Anvers:
https://archive.org/details/bub_gb_Eno4HOFzYrwC/page/n7/mode/2up.
- MUTSCHLER F.-H., (2014), « De tranquillitate animi », in DAMSCHEN G., HEIL A. (éd.), *Brill's Companion to Seneca*, Leiden/ Boston, p. 153-159.
- NAAS V., (2006) , « De la mimesis à la *phantasia* : le discours sur l'art d'après Pline l'Ancien », in CRISTANTE L. (éd.), *Phantasia: il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni: atti del convegno internazionali, Trieste, 28-30 aprile 2005*, Trieste, p. 235-256.
- NARDO D., (1972), « Spectra Catiana », in *Dignam dis a Giampaolo Vallot (1934-1966). Silloge di studi suoi e dei suoi amici*, Venice, p. 115-158.
- NATALI M., (1992), « Gli influssi del platonismo sul neostoicismo senecano », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 84, 2/3, p. 494-514.
- NEWMARK P., (1988), *A Textbook of Translation*, Londres.
- NICOLAS C., (1996), *Utraque lingua : le calque sémantique: domaine gréco-latin*, Louvain.
- NICOLAS C., (2000), « La néologie technique par traduction chez Cicéron et le critère de verbumexverbalité », in NICOLAS C., FRUYT M. (éd.), *La création lexicale en latin. Actes de la table ronde du IXe Colloque international de Linguistique latine, Madrid 16 avril 1997*, p. 109-146.
- NICOLAS C., (2005), *Sic enim appello--: essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, Louvain/ Dudley.
- NICOLAS C., (2009), « La note de traducteur antique et le niveau méta de la traduction. Ou Quand la patte du traducteur se prend dans le fil du texte », in BORTOLUSSI B. (éd.), *Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, p. 61-89.
- NUSSBAUM M. C., (1994), *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton.
- NUSSBAUM M. C., (2001), *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge.

- NUSSBAUM M., (2004), « Emotions as Judgments of Value and Importance », in SOLOMON R. C. (éd.), *Thinking about feeling: contemporary philosophers on emotions*, Oxford / New York, p. 183-199.
- OCHMAN K., (2013), « Translation Criticism in Ancient Rome. Aulus Gellius, *Attic Nights* », *Przekładaniec. A journal of Translation Studies*, trad. fr. J. RUBICKI, special issue, p. 71-86.
- O'KEEFE T., (2005), *Epicurus on Freedom*, Cambridge.
- ORLANDO A., (2014), « Seneca on *Prolēpsis*: Greek Sources and Cicero's Influence », in WILDBERGER J., COLISH M. L. (éd.), *Seneca philosophus*, Berlin/ Boston, p. 43-64.
- O'SULLIVAN N., (2018), « Manuscript evidence for alphabet-switching in the works of Cicero: common nouns and adjectives », *The Classical Quarterly* 68, 2, p. 498-516.
- PALOPOSKI P., (2011), « Domestication and foreignization », in GAMBIER Y., van DOORSLAER L. (éd.), *Handbook of Translation Studies*, Amsterdam/ Philadelphie, p. 40-42.
- PELTARI A., (2011), « Approaches to the Writing of Greek in Late Antique Latin Texts », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51, 3, p. 461-482.
- PERL G., (1974), « Zur Rezeption der griechischen Kultur durch die Römer », *Philologus* 118, 2, p. 175-82.
- PIERINI R., (2018), « Cicerone in Seneca: alcune riflessioni su un tema sempre attuale (con un'Appendice su: Cicerone gradarius in Seneca ep. 40, 11) », *Ciceroniana on line* 2, 1 : <https://www.ojs.unito.it/index.php/COL/article/view/2822/2602>
- PIGEAUD J., (1981), *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.
- PIGEAUD J., (1984), « À propos de la thèse de J. Fillion-Lahille: Le *De Ira* et la philosophie stoïcienne des passions », *Revue des Études Latines* 62, p. 35-39.
- PISONI C., (2006), « Un calco negato, un traduttore pentito: Gellio e l'hapax *negosiositas* », in GASTI F. (éd.), *Il latino dei filosofi a Roma antica*, 2006, p. 127-139.
- PITTET A., (1934), « Notes sur le vocabulaire philosophique de Sénèque », *Revue des Études Latines* 12, p. 72-83.
- POHLENZ M., (1940), *Grundfragen der Stoischen Philosophie*, Göttingen.
- POHLENZ M., (1947), *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen.

- POLT C. B., (2007), *Latin Literary Translation in the Late Roman Republic*, Thèse soutenue à l'université de North Carolina : <https://core.ac.uk/download/pdf/210597871.pdf>.
- PONCELET R., (1957), *Cicéron, traducteur de Platon : l'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris.
- POSSANZA D. M., (2004), *Translating the heavens: Aratus, Germanicus, and the poetics of Latin translation*, New York.
- POWELL J. G., (1995), « Cicero's translations from Greek », in POWELL J. G. (éd.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, Oxford, p. 273-300.
- POWELL J. G., (2004), « Translation and Culture in Ancient Rome: Cicero's theory and practice of translation », in KITTEL H., FRANK A. P., GREINER N., HOUSE J., SCHULTZE B. (éd.), *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. An international encyclopedia of translation studies. Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*, vol. 2, p. 1132-1137.
- PRICE A. W., (1995), *Mental Conflict*, Londres.
- PROTOPAPAS-MARNELI M., (2020), « L'hexis comme privation de changement et d'altération chez les Stoïciens », *Chôra* 18, p. 371-86.
- PRUVOST J., (2013), « Avant-propos. – Vous avez dit traductologie ? », *Éla. Études de linguistique appliquée* 172, 4, p. 389-93 : <https://www.cairn.info/revue-ela-2013-4-page-389.htm?ref=doi>
- PUELMA M., (1980), « Cicero als Platon-Übersetzer », *Museum Helveticum* 37, 3, p. 137-78.
- PUELMA M., (1986), « Die Rezeption der Fachsprache Griechischer Philosophie Im Lateinischen », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie* 33, p. 45-70.
- RABEL R. J., (1981), « Diseases of the Soul in Stoic Psychology », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 22, 4, p. 385-93.
- RACINE F., (2016), « Herodotus' Reputation in Latin Literature from Cicero to the 12th Century », in PRIESTLEY J., ZALI V. (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond*, New York/ Boston, p. 193-212.
- RAMONDETTI P., (1996), *Struttura di Seneca, De Ira II-III: una proposta d'interpretazione*, Bologne.

- RAMONDETTI P., (2001), « Adfectus e' moderazione' nei *Dialoghi* di Seneca. Spunti di riflessione, tra apatheia et metriopatheia », in Gasti F. (éd.), *Il latino dei filosofi a Roma antica*, Pavie, p. 93-126.
- RANOCCHIA G., (2012), « The Stoic Concept of Proneness to Emotion and Vice », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94, 1, p. 74-92.
- RAVAUTE J., (2022), « Les traductions d'οὐσία dans le *Timée* cicéronien », *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages* 22, p. 65-91.
- REED D., (2017), « The Objects of Stoic εὐπάθειαι », *History of Philosophy Quarterly* 34, 3, p. 195-211.
- REINHARDT T., (2005), « The Language of Epicureanism in Cicero: the Case of Atomism », in REINHARDT T., LAPIDGE M., ADAMS J. N. (éd.), *Aspects of the Language of latin Prose*, Oxford, p. 151-177.
- REINHARDT T. – WINTERBOTTOM M., (2006), *Institutio oratoria. Book 2*, Oxford/ New York.
- RENER F. M., (1989), *Interpretatio: Language and Translation from Cicero to Tytler*, Amsterdam.
- REYDAMS-SCHILS G., (2010), « Seneca's Platonism. The Soul and its Divine Origin », in SEDLEY D. N., NIGHTINGALE A. (éd.), *Ancient Models of the Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, Cambridge, p. 196-215.
- RICOEUR P., (2004), *Sur la traduction*, Paris.
- RIST J. M., (1989), « Seneca and Stoic Orthodoxy », in HAASE W. (éd.), *ANRW* 2, 36, 3, Berlin, p. 1993–2013.
- RIVIÈRE Y., (2017), « L'exil des mages et des sages : un empire sans philosophes ? (I^{er} siècle ap. J.-C.) », in VESPERINI P. (éd.), *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire*, Paris, p. 265-352.
- ROBINSON D., (1992a), « Classical theories of translation from Cicero to Aulus Gellius », *TextConText* 7, p. 15-25.
- ROBINSON D., (1992b), « The Ascetic Foundations of Western Translatology: Jerome and Augustine », *Translation and Literature* 1, p. 3-25.
- ROBINSON D., (1997), *What Is Translation? Centrifugal Theories, Critical Interventions*, Kent State University.
- ROBINSON D., (2014), *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*, Manchester.
- ROCHETTE B., (1995), « Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'antiquité gréco-latine », *Latomus* 54, 2, p. 245-61.

- ROCHETTE B., (1998), « Le bilinguisme gréco-latin et la question des langues dans le monde gréco-romain. [Chronique bibliographique] », *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 76, 1, p. 177-96 :
https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1998_num_76_1_4261
- ROCHETTE B., (2000), « À propos du nom de l'interprète en latin », *Glotta* 76, 1/2, p. 83-93.
- ROCHETTE B., (2011), « La traduction de la terminologie technique dans les *Naturales Quaestiones* de Sénèque », *L'Antiquité Classique* 80, 1, p. 107-128.
- ROCHETTE B., (2018), « La terminologie grecque et latine du plurilinguisme », *Lingue antiche e moderne* 7, p. 191-219.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ P., (1973), « La terminologia médica en Séneca », *Durius* 1, p. 301-308.
- ROUND N., (2005), « Translation and its Metaphors: the (N+1) wise men and the elephant », *Skase Journal of Translation and Interpretation* 1, 1, p. 47-69.
- ROUVERET A., (1989), *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne : V^e siècle av. J.-C.-I^{er} siècle ap. J.-C.*, Rome.
- ROUVERET A., (2006), « Skiagraphia/scaenographia : quelques remarques », *Pallas* 71, p. 71-80.
- RUSSELL D. A., (1964), *On the sublime*, Oxford.
- RUSSO G., (2019), « Note testuali a Seneca, *De brevitae vitae* », *Euphrosyne* 47, p. 287-94.
<https://doi.org/10.1484/J.EUPHR.5.125301>
- SABBADINI R., (1900), *Del tradurre i classici antichi in Italia, Atene e Roma*, Florence, vol. 3.
- SALAMON G., (2006), « Les citations des philosophes dans le livre III des *Tusculanes* : forme et sens », in NICOLAS C. (éd.), *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme dirait l'autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, Grenoble, p. 69-79.
- SANDBACH F. H., (1930), « Ennoia and prolepsis in the Stoic theory of knowledge », *The Classical Quarterly* 24, p. 44-51.
- SANDBACH F. H., (1971), « Ennoia and prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge », in LONG A. A. (éd.), *Problems in Stoicism*, Glasgow, p. 22-37.
- SANDBACH F. H., (1975), *The Stoics*, Londres.

- SANCHEZ PEREZ C., (2014), « La figura del *fidus interpres* en el *Ars Poetica* de Horacio », *Anejos de Estudios Clasicos* 2, p. 187-94.
- SARNOWSKY J., (2007), « Concepts of *Impetus* and the History of Mechanics », in LAIRD W. R., ROUX S. (éd.), *Mechanics and Natural Philosophy Before the Scientific Revolution*, Dordrecht, p. 121-145.
- SCARPAT G., (1965), *La lettera 65 di Seneca*, Brescia.
- SCHIESARO A., (2015), « Seneca and Epicurus: The Allure of the other », in SCHIESARO A., BARTSCH S. (éd.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, p. 239-251.
- SCHIRM L., (2015), « Mise en forme et élaboration d'une philosophie romaine dans les *Tusculanes* de Cicéron : une lecture de l'œuvre », Thèse, Université de Rouen.
<https://hal.science/tel-02425788>
- SCHIRONI F., (2007), « ἀναλογία, *analogia, proportio, ratio* : loan words, calques, and reinterpretations of a greek technical word », in BIVILLE F., BASSET L., COLOMBAT B., SWIGGERS P., WOUTERS A. (éd.), *Bilinguisme et terminologie grammaticale gréco-latine*, Paris/ Louvain/ Dudley, p. 320-338.
- SHACKLETON BAILEY D. R., (1970), « Emendations of Seneca », *The Classical Quarterly* 20, 2, p. 350-363.
- SHERMAN J. (?), « Chrysippus and Posidonius on Excessive Impulse: A Study in Stoic Moral Psychology ».
https://www.academia.edu/9491108/Chrysippus_and_Posidonius_on_Excessive_Impulse_A_Study_in_Stoic_Moral_Psychology
- SHERWIN-WHITE A. N., (1966), *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Oxford.
- SCHLEIERMACHER F. D. E., (1813/ 1999), *Des différentes méthodes du traduire*, trad. fr. BERMAN A., Paris.
- SCHMIDT E. G., (1974), « Die Definitionen des Guten im 118. Brief Senecas », *Philologus* 118, 1, p. 65-84.
- SCHMIDT W., (1955), « Eine falsche Epikurdeutung Senecas und seine Praxis der erbauenden Lesung (Epic. Gnom. Vat. 60) », *Acme* 8, p. 119-130.
- SCHOFIELD M., (1983), « The Syllogisms of Zeno of Citium », *Phronesis* 28, 1, p. 31-58.
- SCHRIJVERS P. H., (1982), « Invention, imagination et théorie des émotions chez Cicéron et Quintilien », in DEN BOEFT J., KESSELS A. H. M. (éd.), *Actus: Studies in honour of H. L. W. Nelson*, Utrecht, 1982, p. 395-405.

- SCHWEISTER B., (1934), « Mimesis und Phantasia », *Philologus* 89, p. 286-300.
- SCIARRINO E., (2011), *Cato the Censor and the beginnings of Latin prose: from poetic translation to elite transcription*, Columbus.
- SCOTT D., (1988), « Innatism in the Stoa », *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 214, p. 123-153.
- SEDLEY D. N., (1989), « Philosophical allegiance in the Greco-Roman world », in BARNES J., GRIFFIN M. T. (éd.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, p. 97-119.
- SEDLEY D., (1993), « Chrysippus on Psychophysical Causality », in NUSSBAUM M. C., BRUNSCHWIG J. (éd.), *Passions and Perceptions*, Cambridge, p. 313-331.
- SEDLEY D. N., (1998), *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge/ New York.
- SEDLEY D. N., (1999), « Lucretius' use and avoidance of Greek », in MAYER R., ADAMS J. N. (éd.), *Aspects of the language of Latin poetry*, Oxford/ New York, p. 227-246.
- SEDLEY D. N., (2005), « Stoic Metaphysics in Rome », in SALLES R. (éd.), *Metaphysics, soul, and ethics in ancient thought: themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford/ New York, p. 117-142.
- SEDLEY D. N., (2013), « Cicero and the *Timaeus* », in SCHOFIELD M. (éd.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge, p. 187-205.
- SEELE A., (1995), *Römische Übersetzer : Nöte, Freiheiten, Absichten : Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt.
- SETAIOLI A., (1986), « Citazioni da Zenone nelle opere morali di Seneca », *Prometheus. Rivista di studi classici* 12, 1, p. 72-84.
<https://oaj.fupress.net/index.php/prometheus/article/view/284>
- SETAIOLI A., (1988), *Seneca e i greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologne.
- SETAIOLI A., (1988), *Seneca e i greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologne.
- SETAIOLI A., (2000), *Facundus Seneca: aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologne.
- SETAIOLI A., (2003), « Cicerone e Seneca », in NARDUCCI E. (éd.), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina: atti del 3. Symposium Ciceronianum Arpinas : Arpino, 10 maggio 2002*, Arpino, p. 55-77.

- SIEFERT G., (1908), *Plutarchs Schrift peri euthymias*, Naumburg.
- SHAMMA T., (2005), « The Exoticizing Dimension of Foreignizing Strategies », *The Translator* 11, 1, p. 51-67.
- SHEARIN W. H., (2012), « Haunting Nepos: Atticus and the Performance of Roman Epicurean Death », in HOLMES B., SHEARIN W. H (éd.), *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism*, Oxford, p. 30-51.
- SHIELDS C. J., (1993), « The Truth Evaluability of Stoic Phantasiai: Adversus Mathematicos VII 242-46 », *Journal of the History of Philosophy* 31, 3, p. 325-347.
- SHIELDS C. J., (2016), *De anima*, Oxford / New York.
- SHORT W. M., (2013), « “Transmission” accomplished ? Latin’s Alimentary Metaphors of Communication », *The American Journal of Philology* 134, 2, p. 247-75.
- SINCLAIR P., (1993), « The Sententia in Rhetorica ad Herennium: A Study in the Sociology of Rhetoric », *The American Journal of Philology* 114, 4, p. 561-580.
- SINCLAIR P., (1995), *Tacitus the sententious historian: a sociology of rhetoric in Annales 1-6*, Pennsylvania State University Press.
- SISSA G., (2004), « Pathos », in CASSIN B. (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, p. 902-907.
- SKODA F., (1988), *Médecine ancienne et métaphore : le vocabulaire de l’anatomie et de la pathologie en grec ancien*, Paris.
- SORABJI R., (1990), « Perceptual Content in the Stoics », *Phronesis* 35, 3, p. 307-314.
- SORABJI R., (1998), « Chrysippus — Posidonius — Seneca: A High-Level Debate on Emotion », in SIHVOLA J., ENGBERG-PEDERSEN T. (éd.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht, p. 149-169.
- SORABJI R., (2002), *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford/ New York.
- SORABJI R., (2018), *Animal Minds and Human Morals*, Cornell.
- SPANNEUT M., (1994), « Apatheia Ancienne, Apatheia Chrétienne. I^{ère} Partie : L’apatheia Ancienne », in HAASE W. (éd.), *ANRW* 2, 36, 7, p. 4641–4717.
- STANG N., (1934), « Zur philosophischen Sprache Ciceros », *Symbolae Osloenses* 13, 1, p. 93-102.

- STANG N., (1937), « Ciceros wiedergabe von dem privaten á », *Symbolae Osloenses* 17, 1, p. 67-76.
- STARR R. J., (1991), « Reading Aloud: Lectores and Roman Reading », *The Classical Journal* 86, 4, p. 337-343.
- STEIMETZ P., (1992), « Gellius als Übersetzer », in MÜLLER C. W., SIER K., WERNER J. (éd.), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart, p. 201-211.
- STEVENS J. A., (2000), « Preliminary Impulse in Stoic Psychology », *Ancient Philosophy* 20, 1, p. 139-168.
- STOJANOVIĆ P., (2020), « Chrysippus on Imagination in Aetius 4. 12 », *The Classical Quarterly* 70, 1, p. 332-346.
- STOK F., (1985), « Celso in Seneca? », *Orpheus* 6, p. 417-421.
- STRIKER G., (1990), « Ataraxia : Happiness as Tranquillity », *The Monist* 73, 1, p. 97-110.
- SUMMERS W., (1908), « Notes and emendations to Seneca's Letters », *The Classical Quarterly* 2, p. 22-30.
- TARRANT R. J., (1995), « Greek and Roman in Seneca's Tragedies », *Harvard Studies in Classical Philology*, 97, p. 215-230.
- TARRANT R. J., (2006), « Seeing Seneca whole? », in VOLK K., WILLIAMS G. (éd.), *Seeing Seneca whole : perspectives on philosophy, poetry, and politics*, Leiden/ Boston, p. 1-17.
- TAUB L., (2010), « Translating the *Phainomena* across genre, language and culture », in IMHAUSEN A., POMMERENING T. (éd.), *Beiträge zur Altertumskunde*, Berlin/ New York, p. 119-137.
- THEILER W., (1930), *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin.
- THEILER W., (1982), *Poseidonios : die Fragmente*, Berlin.
- THOMPSON G., (2016), « The Application of Citations in the Prose Corpus of Lucius Annaeus Seneca: A Digital Approach », thèse soutenue à l'université d'Auckland : <https://researchspace.auckland.ac.nz/handle/2292/30511>
- TIELEMAN T., (2003), *Chrysippus' On affections: reconstruction and interpretation*, Leiden/ Boston.
- TIELEMAN T., (2007), « Onomastic Reference in Seneca. The Case of Plato and the Platonists », in BONAZZI M., HELMIG C. (éd.), *Platonic Stoicism, Stoic*

Platonism: The Dialogue Between Platonism and Stoicism in Antiquity,
Leuven, p. 133–48.

- TISCHER U., (2017), « Nostra faciamus. Quoting in Horace and Seneca », in STÖCKINGER M., WINTER K., ZANKER A. (éd.), *Horace and Seneca: Interactions, Intertexts, Interpretations*, Berlin/ Boston, p. 289-307.
- TORRE C., (2000), *Il matrimonio del sapiens: ricerche sul De matrimonio di Seneca*, Genova.
- TORRE C., (2021), « *De Ira* 2, 1-17 : la nature et l'*habitus* de la colère », in LAURAND V., MALASPINA E., PROST F. (éd.), *Lectures plurielles du « de ira » de Sénèque : interprétations, contextes, enjeux*, Boston, p. 83-118.
- TRAGLIA A., (1971), « Note sur Cicerone traduttore di Platone e Epicuro », in *Studi in onore di Vittorio di Falco*, Naples, p. 305-340.
- TRAPP M., (2007), *Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics and Society*, Hampshire.
- TRAPP M., (2013), « *Philosophia* between Greek and Latin culture: naturalized immigrant or eternal stranger? », in MESTRE F., GOMEZ P. (éd.), *Three Centuries of Greek Culture under the Roman Empire: homoromanus Graeca oratione*, Barcelone, p. 29-48.
- TRAINA A., (1964), « Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca », *Belfagor* 19, 6, p. 625-643.
- VALETTE-CAGNAC E., (1997), *La lecture à Rome: rites et pratiques*, Paris.
- VARDI A. D., (1996), « *Diiudicatio locorum*: Gellius and the history of a mode in ancient comparative criticism », *The Classical Quarterly* 46, 2, p. 492-514.
- VARDI A. D., (2007), « The reception of literary translation in Rome : Critics, grammarians and rhetoricians », in KITTEL H., FRANK A. P., GREINER N., HOUSE J., SCHULTZE B. (éd.), *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. An international encyclopedia of translation studies. Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*, p. 1150-1157.
- VEGETTI M., (1986), « Tradizione e verità : Forme della storiografia filosofico-scientifica nel *De Placitis* di Galeno », in CAMBIANO G. (éd.), *Storiografia et dossografia nella filosofia antica*, Turin.
- VEGETTI M., (1995), « Tra passioni e malattia. *Pathos* nel pensiero medico antico », *Elenchos* 16, p. 217-230.
- VENUTI L., (1995), *The translator's invisibility: a history of translation*, New York.
- VENUTI L., (2012), *The Translation Studies Reader*, Londres/ New York.

- VOLK K., (2019), « Philosophy », in GIBSON R., WHITTON C. (éd.), *The Cambridge Critical Guide to Latin Literature*, Cambridge, à paraître:
https://www.academia.edu/38253206/Volk_Philosophy_pdf
- VOTTERO D., (1974), « La grafia dei termini d'origine greca nelle opere filosofiche di Seneca », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino: classe di scienze morali, storiche e filologiche* 108, p. 311-39.
- WALLACE-HADRILL A., (1997), « *Mutatio morum*: the Idea of a cultural Revolution », in HABINEK T., SCHIESARO A. (éd.), *The Roman cultural revolution*, Cambridge, p. 3-22.
- WARREN J., (2002), *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge.
- WASZINK J. H., (1956), « Camena », *Classica et mediaevalia: revue danoise de philologie et d'histoire* 17, p. 139-148.
- WATIER L., (2019), « Charme oratoire ou vérité inaltérable : philosophie et rhétorique au miroir de la traduction », *Comparatismes en Sorbonne* 10 :
http://www.crlc.paris-sorbonne.fr/pdf_revue/revue10/7_watier_article.pdf.
- WATSON G., (1988), « Discovering the imagination: Platonists and Stoics on *phantasia* », in LONG A. A., DILLON J. M. (éd.), *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*, Université de Californie, p. 208-233.
- WATSON G., (1994), « The Concept of 'Phantasia' From the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism », in HAASE W. (éd.), *ANRW* 36, 7, p. 4765–4811.
- WATT W. S., (2001), « Notes on Seneca's Philosophical Works », *Rheinisches Museum Für Philologie* 144, 2, p. 231–233.
- WHITE G. F., (2015), *Copia verborum: Cicero's philosophical Translations*, Thèse soutenue à Princeton University :
<http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp01dj52w708m>.
- WILCOX A., (2012), *The Gift of Correspondence in Classical Rome: Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*, University of Wisconsin.
- WILDBERGER J., (2006a), « Seneca and the Stoic Theory of Cognition – Some Preliminary Remarks », in VOLK K., WILLIAMS G. (éd.), *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry, and Politics*, Leiden/ Boston, p. 75–102.
- WILDBERGER J., (2006b), *Seneca und die Stoa: der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin/ New York.

- WILDBERGER J., (2010), « “praebebam enim me facilem opinionibus magnorum virorum”: the Reception of Plato in Seneca, “Epistulae Morales” 102 », *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 107, p. 205-232.
- WILDBERGER J., (2014), « The Epicurus Trope and the Construction of a “Letter Writer” in Seneca’s *Epistulae Morales* », in WILDBERGER J., COLISH M. L. (éd.), *Seneca Philosophus*, Berlin, p. 431-466.
- WILDBERGER J., (2021), « *De Ira* 1, 5-21 : la raison et la colère : la réfutation de la métriopathie dans le *De Ira* », in LAURAND V., MALASPINA E., PROST F. (éd.), *Lectures plurielles du « de ira » de Sénèque : interprétations, contextes, enjeux*, trad. fr. F. PROST, Boston, p. 56-82.
- WILSON M., (2015), « ‘Quae Quis Fugit Damnat’: Outspoken Silence in Seneca’s Epistles », in BALTUSSEN H., DAVIS P. J. (éd.), *The Art of Veiled Speech: Self-Censorship from Aristophanes to Hobbes*, Philadelphie, p. 137-156.
- WINTERBOTTOM M., (2019), « On Impulse », in STRAMAGLIA A., ROMANA NOCCHI F., RUSSO G. (éd.), *Papers on Quintilien and Ancient Declamation*, Oxford, p. 167-175.
- WHITTAKER J., (1969), « Ammonius on the Delphic E », *Classical Quarterly* 19, p. 185-192.
- WHITTAKER J., (1975), « Seneca, *Ep.* 58. 17 », *Symbolae Osloenses* 50, 1, p. 143-148.
- WHITTON C., (2019), *The Arts of Imitation in Latin Prose: Pliny’s Epistles /Quintilian in Brief*, Cambridge.
- YANG W., (2010), « Brief Study on Domestication and Foreignization in Translation », *Journal of Language Teaching and Research* 1, 1, p. 77-80.
- YOUNG E. M., (2014), « Sappho under my Skin: Catullus and the Translation of Greek Lyric at Rome », in MCELDUFF S., SCIARRINO E. (éd.), *Complicating the History of Western Translation : The Ancient Mediterranean in Perspective*, Manchester, p. 25-36.
- YOUNG E. M., (2015), *Translation as Muse: Poetic Translation in Catullus’s Rome*, Chicago.
- ZECHEL H., (1966), *Brief 89: textkritische Ausgabe mit Sachkommentar und sprachlich-stilistischen Erläuterungen*, Wurzburg.
- ZETZEL J., (2003), « Plato with Pillows: Cicero on the uses of Greek Culture », in BRAUND D., GILL C. (éd.), *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in Honour of T. P. Wiseman*, Exeter, p. 119-138.
- ZORZETTI N., (1990), « The *carmina convivalia* », in MURRAY O. (éd.), *Symptica: a Symposium on the Symposium*, Oxford, p. 289-307.

Index lexical

INDEX VOCUM GRAECARUM

ἀδιαφορία.....	105, 113
ἀδιάφορον.....	68, 70, 262, 270, 282
ἄλογος.....	282, 335, 403, 431, 438
ἀναληγσία.....	105
ἀνυπαρξία.....	58 sq., 236, 262, 285 sqq., 503
ἀοχλησία.....	106, 503
ἀπάθεια.....	70, 103 sqq., 108, 112 sq., 115 sq., 118, 120 sqq., 124 sq., 131, 141, 501
ἀπαθής.....	59, 448, 465, 478
ἀπονία.....	105 sq., 113
ἀρρώστημα.....	457
ἀταραξία.....	105 sqq., 112 sq., 125, 137, 141
ἄτομος.....	53, 56, 90 sqq., 97
ἀφορμή.....	428, 443
διάθεσις.....	469
εἶδος.....	197 sqq., 202 sqq., 206 sq., 209 sq., 213 sq., 218, 230, 301, 502
ἐκκλησις.....	379, 431
ἐκλεκτικός.....	146 sq.
ἐννοια.....	361 sqq.
ἔξις.....	455, 457, 458, 462, 480
ἐπιβολή.....	424, 425
εὐεμπωσία.....	402, 456, 458 sq.
εὐθυμία.....	60, 65, 103, 107, 112, 120, 125 sqq., 131 sq., 501
εὐκαταφορία.....	402, 456, 458 sq., 483
εὐλογος.....	46, 50 sq., 431
εὐπάθεια.....	471, 512
ἡδέως.....	186 sqq.
ἰδέα... 53, 197 sqq., 202 sqq., 206 sq., 209 sq., 213 sq., 218, 224, 230, 301, 326, 502	
κίνησις.....	437, 455, 461, 471
μανία.....	81
μελαγχολία.....	81 sq.
μετριοπάθεια.....	106
νόσημα.....	455, 457, 483, 485, 487 sq.
οἰκείωσις.....	297, 348, 360, 363, 425, 427, 434, 440
ὁμολογία.....	470
ὄρεξις.....	379, 431 sq., 437
παραβολή.....	266 sqq.
πιθανόν.....	46, 51
πιθανότης.....	316
πλεονάζουσα.....	313, 437
πολυπραγμοσύνη.....	65 sq.
πρόληψις.....	361 sqq.
προπάθεια.....	380
σόφισμα.....	58, 95, 228, 287, 414
τέλος.....	109, 175 sq., 187, 213, 433, 435
φαντασία.....	69, 306, 316 sq., 319 sq., 322 sq., 332, 507
φάντασμα.....	306 sq.
φανταστικόν.....	306

φανταστών.....306

INDEX VOCUM LATINARUM

adfectio.....329, 380, 461 sq., 465 sq., 469, 471, 474 sq., 480 sqq., 507, 512
adsensio.....293, 314 sq., 317, 400, 402, 415 sqq., 430
analogia.....67 sq., 221, 353 sqq., 364, 504
appetitus.....313, 367 sq., 382, 394, 419, 423 sqq., 434 sqq., 440, 442 sqq., 509, 511
appetitus.368 sq., 382, 394, 402, 416 sq., 419, 425, 429, 431, 437 sqq., 443, 507, 509
captio.....57 sq., 237, 501
cauillatio.....58, 228, 237, 245, 255 sq., 503
commodum.....115, 117, 162, 240, 273, 275, 281 sqq., 391, 442, 461, 504, 509, 511
commotio.....384 sq., 436 sq., 460 sq., 471
conatus.....368, 423 sqq., 443, 509
constantia.....355, 389, 437, 468 sqq., 511 sq.
egestas.....67, 72, 216
exemplar.....199 sq., 203, 207 sqq., 212 sqq., 230, 502
forma 60, 63, 127, 199 sq., 203, 207 sqq., 213 sq., 224 sqq., 230, 272, 298, 301, 370,
399, 434, 501 sq., 509
furor.....81 sq.
imaginatio.....302, 327 sqq.
imago.....207, 302, 328 sq., 332, 340 sqq., 352, 361, 365 sq., 507
impatientia.....116 sq., 271
impulsus.....372, 382, 423, 440
inconsultus.....420, 422
indifferens.....68, 99, 236, 243 sqq., 247, 262 sq., 270 sqq., 275 sqq., 282 sq., 346
indifferentia.....231, 270, 272 sq., 276, 502
indolentia.....105 sq., 123, 138, 190
inperturbatus.....59, 118 sq., 121, 124, 478
insania.....81
interpres20, 24 sqq., 42 sq., 48, 55, 187 sq., 200, 202, 206 sq., 210, 426 sq., 441, 511
interpretari.....24 sqq.
inueterare.....485 sq., 488 sq., 491
motus.317, 335, 337, 370, 373, 375 sq., 424, 436 sqq., 447, 468, 471, 477, 485, 509,
511
notitia.....352, 357, 361 sqq.
paupertas.....59, 171, 176, 197, 216, 240, 285 sq., 502 sq.
perturbatio.19, 120 sq., 384 sq., 421, 436 sq., 447, 459 sqq., 465 sqq., 469 sqq., 474
sqq., 488, 490, 492 sq., 511
principale.....335, 370 sqq.
probabile.....50 sqq., 93, 349
propositum.....213
reddere.....24 sqq., 200, 208
regium.....335, 370 sqq.
selectio.....435
subtilitas.....63, 200, 210 sq., 214 sq., 229, 232 sq., 252, 255 sqq., 292
traductio.....23 sq.
tranquillitas.....65, 70, 103, 118, 120, 122, 124 sqq., 137 sqq., 142, 158, 190, 501
transferre.....24 sq., 29, 60, 127, 501
uertere.....23 sqq., 430
uirtus.....184 sq., 187, 338, 374, 477, 503, 509, 511
uisio.....302, 323 sqq., 327 sqq.

uisum..19, 69, 115, 301 sq., 311, 314 sq., 323 sq., 327 sqq., 400 sqq., 412, 507, 509,
511
uisus.....302, 332, 335, 339, 351, 370 sqq.
uitium.....267, 293, 324, 337, 394, 397, 464, 477
uoluptas.....139, 184, 187 sq., 212, 432, 482, 511

La traduction du vocabulaire de l'éthique stoïcienne dans l'œuvre de Sénèque le philosophe

Résumé

Ce travail de thèse a pour but d'étudier quelques traductions philosophiques dans l'œuvre en prose de Sénèque le Philosophe. Pour ce faire, une méthode précise, que l'on espère reproductible, est développée : inspirée des études de traduction modernes ainsi que du travail déjà accompli dans l'étude de la traduction poétique latine, elle consiste à examiner une traduction donnée sur trois étages : un premier, les procédés de traduction, consiste à analyser les choix de traduction opérés et les mécanismes linguistiques employés (le calque morphologique ou sémantique, etc.), un second, les effets de traduction, étudie les conséquences de ces choix dans le fonctionnement philosophique d'un concept (réinterprétation, simplification, désambiguation, etc.), et un troisième se penche sur le rapport intertextuel au texte source que la traduction suppose (polémique, appropriation, etc.). Cette méthode est illustré par l'étude des traductions d'ἀπάθεια (tranquillitas, quies).

Une première partie étudie les traductions que Sénèque fait de trois importants prédécesseurs philosophiques, Épicure, Platon, et Zénon. Elle démontre que la traduction fait partie intégrante de la manière dont Sénèque assure la réception de ces auteurs en latin, et reflète son positionnement philosophique par rapport à chacun de ces auteurs.

Une seconde partie se concentre sur des concepts importants de la psychologie stoïcienne traduits avec grande fréquence par Sénèque (φαντασία – species, ὄρμη – impetus, πάθος – affectus), en mettant à profit les comparaisons qui peuvent être faites avec le corpus cicéronien, ainsi que la manière dont Sénèque a pu être influencé par le vocabulaire rhétorique et médical de son temps.

Mots-clés : études de traduction ; études latines ; Sénèque ; Cicéron ; stoïcisme ; psychologie ; philosophie ; apathie ; représentation ; impulsion ; affect ; émotion.

The translation of ethical concepts in Seneca's prose works

Summary

This thesis studies several philosophical translations in Seneca the Younger's prose work. It develops a specific, hopefully reproducible, method, drawing from modern Translation Studies and work done in the study of Latin poetic translation. This method is three-tiered : first, it examines translation procedures (linguistic choices made in translating, such as metaphor, semantic and morphological calques) ; then, it considers the effects of such procedures in terms of philosophical interpretation (disambiguation, reinterpretation), and finally asks what intertextual relationships underpin the translation process, be it polemical, subordinating. This method is illustrated by the study of senecan translations of ἀπάθεια (tranquillitas, quies).

A first part examines Seneca's translations of three major philosophical forebears : Zeno, Plato, and Epicurus. It is shown that translation is an integral part of Seneca writes the reception of these writers in the Latin language, and reveals his philosophical stance in relation to each of these authors.

A second part focuses on major concepts in Stoic psychology that frequently appear in translation in Seneca's work : φαντασία – species, ὄρμη – impetus, πάθος – affectus, insisting on comparisons with the ciceronian corpus, as well as the ways Seneca may have been influenced by contemporary writings in oratory and medicine.

Keywords : Translation Studies ; Latin Studies ; Seneca ; Cicero ; Stoicism ; psychology ; philosophy ; apathy ; impression ; impulse ; emotion.

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 1 -- Mondes antiques et médiévaux

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Études latines