

LA SYLLABE QUI RONGE LE FROMAGE: NATURE ET LIMITES DE LA DIALECTIQUE SELON SÉNÈQUE

Depuis quelques années, on voit les philosophes spécialisés, et non plus seulement les philologues, s'intéresser à Sénèque et à sa doctrine. Le phénomène est relativement récent. Le jugement de Quintilien, qui considérait Sénèque comme *parum diligens* en philosophie¹, a prévalu pendant longtemps, et Sénèque a été durablement considéré comme un 'rhéteur', au sens péjoratif du terme². Mais depuis environ le milieu du siècle dernier, les philologues ont su reconnaître la rigueur et la technicité de sa doctrine. Enfin, plus récemment, c'est la philosophie latine dans son ensemble qui a été redécouverte: les historiens de la philosophie, et non plus seulement les philologues et les spécialistes de littérature latine, s'intéressent à Cicéron et à Sénèque. Mais c'est parfois avec la mutilation inverse, c'est-à-dire en ne voyant plus en eux que le philosophe et en méconnaissant l'écrivain. Cela est tout particulièrement fâcheux dans le cas de Sénèque, dont le projet philosophique inclut de façon radicale la visée parénétiq ue et donc l'intention de persuader et d'influencer, inséparable de la volonté d'explorer les concepts et d'instruire.

Ces quelques réflexions seront à l'arrière-plan des remarques que je voudrais présenter ici sur la nature et les limites de la dialectique selon Sénèque. L'idée la plus courante, c'est que Sénèque porte sur la dialectique un jugement péjoratif et qu'il conseille de s'en détourner au profit de la morale: idée qui mérite cependant d'être nuancée, me semble-t-il, et sur laquelle j'aimerais aujourd'hui donner mon propre avis, celui d'une historienne des idées mais aussi d'une philologue. Il sera question d'abord de la place de la dialectique au sein du système global de la philosophie; puis j'examinerai le ou les jugements que Sénèque porte sur la dialectique; enfin, j'essaierai de montrer que la dialectique n'est pas antagoniste de la morale, et qu'on gagne à poser le problème en d'autres termes.

C'est dans l'*ep.* 89 que Sénèque définit la place de la dialectique au sein de la philosophie. Il commence par insister sur le fait que la philosophie présente une unité très forte, dans la mesure où elle est un *ingens corpus*, un "corps immense"³. L'image –d'origine chrysippéenne et qui, au témoignage

¹ Quint. *inst.* 10.1.129.

² Très significatif par exemple le jugement de E. Norden 1898, I 308: "(Seneca) ist als Philosoph und Dichter Deklamator geblieben".

³ Sén. *ep.* 89.1. Les *Lettres à Lucilius* sont citées d'après l'édition L.D. Reynolds, Oxford 1965.

de Sextus Empiricus, avait été reprise par Posidonios⁴ – est lourde d’implications, dans la mesure où elle véhicule l’idée d’une unité dynamique et d’une interpénétration des parties; l’une de ses conséquences est que la philosophie ne pourra s’apprendre de façon linéaire, secteur par secteur successivement, mais, comme cela a déjà été montré, par l’exercice simultané de ses parties⁵.

La philosophie, continue Sénèque, se divise en morale, physique, logique: *Philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem, rationalem* (ep. 89.9): “La philosophie, selon les sources les plus importantes et les plus nombreuses, comporte trois parties: morale, naturelle, rationnelle”.

Cette division est bien attestée dans les sources stoïciennes, qui la font remonter à Zénon mais indiquent aussi qu’elle est antérieure au stoïcisme⁶.

Une définition complémentaire de la *pars rationalis*, la logique, apparaît dans la lettre suivante. Sénèque vient d’expliquer que la “sagesse”, *sapientia* (c’est-à-dire la philosophie) étudie la physique, la morale, et enfin: (*Sapientia*) *deinde a corporalibus se ad incorporea transtulit veritatemque et argumenta eius excussit; post haec quemadmodum discernerentur vitae aut vocis ambigua; in utraque enim falsa veris inmixta sunt* (ep. 90.29): “La sagesse s’est ensuite transportée des corporels aux incorporels et elle a dégagé la vérité et ses arguments; ensuite, la façon dont on élucide les ambiguïtés de la vie et du langage; car dans ces deux domaines le faux se mêle au vrai”.

La logique est rattachée à la notion d’*incorporea*, ce qui se conçoit dans la mesure où elle travaille sur le langage, lequel fait appel aux λεκτά, les

⁴ Diog. L. 7.40 (=SVF II 38, où ce fragment est donné pour chrysippéen): la philosophie est un être vivant, dont la logique forme les os et les tendons, l’éthique, les parties charnues, la physique, l’âme; Posidonios, selon Sextus Emp. *Adv. math.* 7.16 (= SVF II 38), maintenait la même métaphore pour la logique, mais intervertissait les interprétations de l’éthique et de la physique. Peu importe ici la variante: ce qui compte, c’est que dans les deux cas l’idée d’unité biologique est inchangée.

⁵ Diog. L. 7.40 (=SVF II 41; fr. 88 Edelstein-Kidd): “Et aucune partie de la philosophie n’est préférée à une autre, comme le disent certains d’entre eux, mais elles sont mêlées. Ils ont fait de la transmission un processus mixte”. “Certains d’entre eux” renvoie très certainement à Posidonios. Pour les conséquences de la tripartition stoïcienne sur l’apprentissage de la philosophie, cf. Hadot 1979 et 1991.

⁶ SVF II 35 à 39, et Cic. *fin.* 4.4 (selon qui elle figure déjà chez les académiciens et les péripatéticiens). Cf. Zechel 1966, 48-50; Hadot 1991; Gourinat 2000, 19-34; Wildberger 2006, I 133-136 et II 355-368 (*Anhang I: Texte zur Einteilung der Philosophie*, où l’on trouve une revue comparative des sources antiques). Zechel et Wildberger signalent que l’étroite parenté unissant l’ep. 89 de Sénèque et Sextus Empiricus, *Adv. math.* 7.1-16 fait supposer une source commune.

“signifiés”, qui sont des incorporels. Mais ce rapport aux *incorporalia* n’est pas notre propos ici. Ce que nous retiendrons en revanche, c’est qu’à la différence de la physique et de la morale, qui se définissent par le domaine de la réalité à laquelle elles s’appliquent (la physique est l’étude de la nature, la morale l’étude des comportements humains⁷), la logique ne correspond pas à un champ d’application spécifique, mais qu’elle se donne pour tâche de fixer les conditions à remplir pour que le discours physique ou le discours éthique soient corrects. Elle prend pour objet les modes d’établissement du vrai (*veritatem et argumenta eius*) et la dissipation des ambiguïtés (*ambigua*)⁸: sur cette notion d’ambiguïté on reviendra plus loin.

La logique elle-même admet une subdivision: *Superest ut rationalem partem philosophiae dividam. Omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa; hanc διαλεκτικήν, illam ῥητορικὴν placuit vocari* (ep. 89.17): “Il me reste à diviser la partie logique de la philosophie. Tout discours est soit continu, soit partagé entre un interlocuteur qui répond et un autre qui questionne; ce dernier, on a décidé de l’appeler dialectique, le premier, rhétorique”.

Rationalis pars est explicité dans la phrase qui suit par *oratio*, conformément à la pratique des philosophes latins qui pour rendre la richesse du terme grec *logos* recourent au doublet paronymique *ratioloratio*⁹. La dialectique apparaît donc comme une subdivision de l’instrument logique, sur le même plan que la rhétorique. Mais alors que la rhétorique se définit comme discours continu, la dialectique consiste en un échange de questions et de réponses. Cette distinction, bien connue par ailleurs grâce à d’autres sources stoïciennes¹⁰, indique que la répartition entre rhétorique et dialectique est de nature formelle et non démonstrative: le choix de confier le *logos*, ou en latin la *ratioloratio*, au discours continu de la rhétorique ou à l’alternance questions/réponses caractéristique de la dialectique n’est pas imposé par la matière traitée, mais relève d’un choix de forme.

Dialectique et rhétorique admettent à leur tour des subdivisions: ῥητορικὴ *verba curat et sensus et ordinem*; διαλεκτικὴ *in duas partes*

⁷ Sen. ep. 90.28-29; nat. 1 praef. 2.

⁸ Définition qui rappelle celle de Chrysippe reprise par Posidonius (ap. Diog. L. 7.62 = fr. 188 Edelstein-Kidd): “la dialectique est la science du vrai, du faux et de ce qui n’est ni l’un ni l’autre”. Cf. Long-Sedley 2001, chap. 31, “Dialectique et rhétorique”.

⁹ Ainsi Cic. *off.* 1.50, 1.94; *fin.* 4.38, 4.60. Mais ici le glissement de *rationalis pars* à *oratio* peut aussi être mis en rapport avec l’idée que les divisions de la philosophie sont parfois définies par les stoïciens non comme des parties de la philosophie même, mais comme des parties du discours philosophique (Diog. L. 7.39: “ils disent en effet que le discours philosophique comporte trois parties”). Cf. Hadot 1991; Gourinat 2000, 26-28.

¹⁰ Diog. L. 7.41-42; Sext. Emp. *adv. math.* 2.6-7.

dividitur, in verba et significationes, id est in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur (ep. 89.17): “La rhétorique s’occupe des mots, des phrases et de l’organisation (du discours); la dialectique se divise en deux parties, les mots et les signifiés, c’est-à-dire ce qui est dit et les mots par lesquels on le dit”.

La rhétorique est ainsi définie comme ce qui organise le discours continu, de la plus petite unité (*verba*) à la plus large (*ordo*). La dialectique, elle, travaille sur les *verba* pris au sens de signifiants (ce que les textes grecs appellent φωναί ou σημαίνοντα), et sur les signifiés, *significationes*, en grec σημαίνόμενα¹¹. Dans les sources grecques, la dialectique admet quantité d’autres subdivisions, mais Sénèque se refuse à les reproduire pour ne pas être trop long¹².

Mais voici qu’un problème se pose à nous: dans la mesure où la dialectique ne correspond pas à un domaine de la réalité mais à une forme de discours, comment la repérer dans les *Lettres*? Quand peut-on dire que Sénèque parle de dialectique, voire qu’il use de dialectique? La réponse n’est pas aussi aisée qu’on pourrait le croire, et les savants, quand ils étudient la dialectique de Sénèque, ne prennent pas forcément en compte exactement le même corpus¹³. Je propose, pour identifier les passages dialectiques, les deux critères suivants, qu’ils apparaissent ensemble ou séparément: d’abord, la présence dans le texte même de l’adjectif *dialecticus* ou du substantif *dialectici*¹⁴ –le substantif *dialectica* ou *dialectice*, bien que figurant chez Cicéron, n’apparaît pas chez Sénèque–; ensuite, la conformité aux définitions, citées plus haut, des ep. 90.29 et 89.17, d’où l’on peut dégager deux caractéristiques de la dialectique, la méthode par questions/réponses et la résolution des *ambiguitates*.

La dialectique procède par *interrogationes*, ou, terme synonyme, par *quaestiones*, puisqu’elle est une *oratio inter respondentem et interrogantem discissa*. De ce fait, au sein des exposés dialectiques, le *inquit*, “dit-il” ou “dit-on”, utilisé de façon habituelle par Sénèque pour introduire une

¹¹ Diog. L. 7.62: “(la dialectique) concerne, comme le dit Chrysippe, les signifiants et les signifiés”. Cf. Wildberger 2006, I 139-140.

¹² Sen. ep. 89.17: *ingens deinde sequitur utriusque divisio*, “suit une interminable division de chacune de deux [*scil.* de la rhétorique et de la dialectique]”. *Divisio* que Sénèque renonce à exposer, sinon, dit-il, *quaestionum liber fiet*, “il en sortira un livre de recherches”. On trouvera un exemple de ces nombreuses subdivisions ap. Diog. L. 7.43-45.

¹³ Tilg 2003, 136 remarque à juste titre que les critiques donnent des extensions différentes à la notion même de dialectique, qu’ils identifient tantôt à la logique, tantôt aux syllogismes, tantôt à la théorie opposée à la parénèse. Pour l’extension du champ de la dialectique de Zénon à Chrysippe et ses variations, cf. Long-Sedley 2001, 73-75.

¹⁴ *Dialectica* (adj.): Sen. ep. 82.19, 121.10; *dialectici*: Sén. ep. 45.13, 49.5, 87.38, 102.5, 117.12.

objection ou relancer un exposé, reçoit un relief particulier: on peut y voir le reflet de la pratique dialoguée, caractéristique des *dialecticorum scholae*, qui a donné son nom à la dialectique¹⁵. Mais par ailleurs, la méthode de raisonnement par excellence étant le syllogisme, *interrogatio* finit par prendre ce sens et par désigner couramment cet instrument logique; ce n'est d'ailleurs pas une innovation de Sénèque, et *interrogatio* a déjà ce sens chez Cicéron¹⁶. *Interrogare* de son côté signifiera "faire un syllogisme"¹⁷. Sénèque préfère ce terme bien latin d'*interrogatio* au terme grec spécialisé *sylogismus*, qu'il n'emploie que deux fois¹⁸.

La seconde caractéristique de la méthode dialectique consiste à travailler sur les ambiguïtés du langage et à tenter de les résoudre¹⁹. C'est ce que confirme une lettre postérieure: *ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris...* (ep. 108.12): "ambiguïtés, syllogismes, cavillationes et tous les autres amusements mettant en jeu une vaine acuité...".

On voit que pour caractériser la dialectique, les *ambiguitates* sont mises sur le même plan que les syllogismes et que les *cavillationes*²⁰.

La lettre 48.4 offre un exemple de travail dialectique sur les ambiguïtés: les dialecticiens, dit Sénèque, étudient *quot modis 'amicus' dicatur et 'homo' quam multa significet*, "les sens que peut prendre 'ami' et les différentes significations de 'homme' ". Un autre exemple figure dans la lettre 82, où c'est Sénèque lui-même qui, pour contester un syllogisme, discute le sens du terme *mors*: '*Nihil*', *inquit, 'indifferens gloriosum est; mors autem gloriosum est; ergo mors non est indifferens'*. *Haec interrogatio vides ubi obrepat: mors non est gloriosa, sed fortiter mori gloriosum est* (ep. 82.10): " 'Rien', dit-il, 'd'indifférent n'est glorieux; or la mort est glorieuse; donc la mort n'est pas indifférente.' Tu vois où ce syllogisme nous trompe: ce n'est pas la mort qui est glorieuse, c'est mourir courageusement qui l'est".

Pour éviter que le syllogisme n'aboutisse à une conclusion fautive, du moins fautive aux yeux d'un stoïcien, il faut restreindre l'acceptation de *mors*

¹⁵ Pohlenz 1970, 37; Long-Sedley 2001, 136: "La conception stoïcienne de l'argument avait un arrière-plan dialectique, dans lequel chaque prémisse était présentée sous forme de question à un interlocuteur et demandait son accord".

¹⁶ *Interrogatio*: Cic. *fin.* 4.9; *fat.* 29 (les *captiosae interrogationes* des stoïciens); Sen. *ep.* 48.5, 82.9, 82.10, 82.19, 83.9, 83.11 (l'*interrogatio* de Zénon sur l'ivrognerie); 85.1, 85.24, 87.11, 87.35, 87.38, 87.41. *Interrogatiuncula*: Cic. *fin.* 4.7; Sen. *ep.* 82.23.

¹⁷ Cic. *fat.* 28; Sen. *ep.* 45.8, 48.10, 82.19, 87.35, 102.4.

¹⁸ Sen. *ep.* 83.18, 108.12.

¹⁹ Pour l'*ambiguitas* dans les textes dialectiques de Sénèque, cf. Wildberger 2006, 149-152.

²⁰ Pour ce terme de *cavillatio*, cf. *infra* 169.

et lui donner le sens plus étroit de *mors fortis*. On sait bien en effet que lorsqu'un raisonnement syllogistique est correctement conduit, la fausseté de la conclusion, quand fausseté il y a, provient de la mauvaise définition d'une ou des deux prémisses. C'est ce que démontre sur le mode comique le syllogisme suivant: *Mus syllaba est; mus autem caseum rodit; syllaba ergo caseum rodit* (ep. 48.6): "souris, *mus*, est une syllabe; or une souris mange du fromage; donc une syllabe mange du fromage".

Si l'on arrive à cette conclusion bouffonne, c'est parce que *mus*, dans la première prémisses, est pris comme signifiant, tandis que dans la seconde prémisses il s'agit du signifié, de l'animal qui mange du fromage²¹. Il y a bien *ambiguitas* verbale, le même *verbum* étant employé dans deux acceptions différentes. Mais dans cet exemple l'*ambiguitas* est grossière et artificielle, et la fausseté du syllogisme est immédiatement dénoncée par l'in vraisemblance de sa conclusion, que raille Sénèque en renchérissant sur son absurdité: risque-t-on, dit-il, de prendre des syllabes à la ratière ou de voir un livre ronger du fromage? ²²

Cela nous conduit maintenant à examiner le jugement que Sénèque porte sur la dialectique. Ce jugement apparaît à première vue largement péjoratif, comme l'ont déjà montré divers savants²³, et nous allons pouvoir passer rapidement.

Sénèque applique aux raisonnements dialectiques le terme de *cavillationes*. *Cavillatio* dérive du substantif archaïque *cavilla*, "plaisanterie, moquerie", que les Anciens rattachaient au verbe *calvor*, "chicaner, tromper". Peu importe que cette étymologie ne soit pas certaine²⁴: ce qui compte, c'est que dans la sensibilité linguistique des Anciens *cavillatio* soit associé à la fois à l'idée de plaisanterie²⁵ et à celle de tromperie verbale. Pensons au syllogisme de la *mus*, de la souris. La double dimension de tromperie langagière mais aussi de jeu est évidente. Le syllogisme n'est pas un simple traquenard dialectique, il vise aussi à faire sourire: c'est un joyeux piège logique.

Deux autres critiques adressées très fréquemment par Sénèque à la

²¹ Même type d'*ambiguitas* dans le sophisme de Chrysippe cité par Diogène Laërce 7.187: "Si tu parles de quelque chose, cela passe par ta bouche; or tu parles d'un char; donc un char passe par ta bouche". On trouvera une liste de sophismes avec leurs solutions *ap. Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes* 2.22.

²² Sen. *ep.* 48.6.

²³ Trillitzsch 1962, 8-12; I. Hadot 1969, 110-111; Scarpat 1970, 171-191; Griffin 1992, 175; Moretti 1995, 148-151; Barnes 1997, 12-23; Tilg 2003; Hamacher 2006, 31-36; Wildberger 2006, 141 et 690-691, note 729.

²⁴ Cf. Ernout-Meillet 1951, s.v. *cavillatio*.

²⁵ Ainsi Cic. *de or.* 2.218.

dialectique sont sa subtilité et son inutilité. Les dialecticiens sont traités de *subtiles*, leurs raisonnements, de “menus et épineux”, *minuta ac spinosa*²⁶, et leurs armes ressemblent à un épi de blé, *arista*, d’autant plus dérisoire et inefficace qu’il est piquant²⁷.

Dès lors, les discussions dialectiques sont à diverses reprises présentées comme “superflues”, *supervacua*, et à ce titre opposées aux recherches “nécessaires”, *necessaria*²⁸. Elles sont une pure perte de temps: *Multum illis temporis verborum cavillatio eripuit, captiosae disputationes, quae acumen irritum exercent. Nectimus nodos et ambiguam significationem verbis inligamus ac deinde dissolvimus*²⁹: *tantum nobis vacat? iam vivere, iam mori scimus?* (*ep.* 45.5): “La *cavillatio*, les discussions captieuses, qui mettent en oeuvre une vaine acuité, leur ont pris beaucoup de temps. Nous fabriquons des noeuds et lions aux mots une signification ambiguë, puis nous les dénouons: avons-nous tant de temps? Savons-nous déjà vivre, savons-nous déjà mourir?”

Illis, “leur”, représente les maîtres stoïciens d’autrefois: on pense d’abord à Chrysippe, dont le goût et le talent pour la dialectique sont bien connus. La même objection figure dans la lettre 49.5³⁰: la brièveté de la vie ne laisse pas de temps pour les *supervacua*, pour le superflu; Cicéron comptait parmi ce superflu la lecture des poètes lyriques, moi, dit Sénèque, j’y mettrais les dialecticiens qui sont “plus sinistrement stupides”, *tristius inepti*.

Qu’est-ce qui justifie ce jugement si sévère, alors que la maîtrise des procédés de raisonnement, l’aptitude à élucider les ambiguïtés de langage ne sont, à l’évidence, pas de trop dans le bagage d’un philosophe? C’est d’abord le fait que parmi les problèmes que posent les dialecticiens, beaucoup sont des difficultés artificielles qu’ils fabriquent de toutes pièces pour avoir ensuite le plaisir de les résoudre: “Nous fabriquons des noeuds et lions aux mots une signification ambiguë, puis nous les dénouons”. Les noeuds, ce sont les problèmes dialectiques³¹, c’est-à-dire par excellence les syllogismes. Et en effet Sénèque va ensuite faire allusion au problème bien

²⁶ *subtiles*: Sen. *ep.* 48.4; *minuta ac spinosa*: Sen. *ep.* 82.22 (pour *spinosa*, cf. aussi *ep.* 108.39). Il y aurait de nombreux autres exemples.

²⁷ Sen. *ep.* 82.24 *acuta sunt ista quae dicis: nihil est acutius arista; quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit.*

²⁸ Sen. *ep.* 45.4, 45.10, 48.12, 49.5.

²⁹ Cf. Sen. *ep.* 117.31 *nodos nectis ac solvis.*

³⁰ Sen. *ep.* 49.5 *negat Cicero, si duplicetur sibi aetas, habiturum se tempus quo legat lyricos: eodem loco <pono> dialecticos: tristius inepti sunt.*

³¹ *Nodus*: Sen. *ep.* 45.5, 82.19, 85.1 (*nodosus*), 87.38 (*nodus Herculeus*), 117.31. Cf. aussi *ep.* 109.18: *inplcta solvere.*

connu du Cornu³², qu'il cite in extenso dans une autre lettre: "Tu as ce que tu n'as pas perdu; or tu n'as pas perdu de cornes; donc tu as des cornes"³³. Le noeud est une image bien connue pour symboliser une énigme à résoudre: dans *Oedipe* Sénèque parle des *nodosa verba* du Sphinx³⁴. La métaphore s'applique avec prédilection aux problèmes de logique. Ainsi Chrysippe était désigné dans son épitaphe comme "le couteau des noeuds de l'Académie", en hommage à sa virtuosité dialectique et polémique³⁵. La métaphore est facilitée par le double sens de *solvere* (ou *dissolvere*) qui signifie à la fois 'dénouer' (un noeud) et 'résoudre' (un problème). Le 'noeud' réside dans une ambiguïté, introduite délibérément dans les prémisses, comme on l'a vu plus haut pour le syllogisme de la *mus*. Ce syllogisme ainsi 'noué' ne sert pas à mettre en évidence une vérité ni à faire avancer la connaissance. Bien au contraire, il est délibérément faux et s'affiche comme tel, conduisant à une conclusion dont l'absurdité parle d'elle-même. Les dialecticiens ne cherchent à tromper personne sur l'aptitude qu'a une syllabe à manger du fromage, pas plus qu'ils n'espèrent nous persuader que nous avons des cornes. Ils n'ont fait que monter un problème de logique, où la référence à la réalité ne sert qu'à mettre en évidence le piège dialectique. Au demeurant, personne n'est dupe: il s'agit "de similitudes de mots" (comprendons: d'ambiguïtés) "qui ne trompent que pendant le temps de la discussion"³⁶. Et, commentant le syllogisme du Cornu, Sénèque remarque que quelqu'un à qui l'on demande (*qui interrogatur*) s'il a des cornes n'est pas assez stupide pour se tâter le front ni assez sot pour être troublé par la question³⁷.

Le syllogisme ne correspond pas à une véritable difficulté philosophique, il n'est qu'une difficulté artificielle fabriquée pour les besoins de l'école. On remarquera d'ailleurs que dans les cas de ce genre Sénèque dédaigne de dénouer ou de trancher le noeud, c'est-à-dire de donner une solution de nature logique, alors même que cette solution est évidente. S'agissant du cas très simple du syllogisme de la souris, il commence, comme nous l'avons dit plus haut, par la dérision: "sans aucun doute j'ai à redouter de prendre des syllabes à la ratière ou un jour, si j'ai été trop négligent, de voir un livre

³² Sen. ep. 45.8.

³³ Sen. ep. 49.8: *quod non perdidisti, habes; cornua autem non perdidisti; cornua ergo habes.*

³⁴ Sen. Oed. 92 et 101.

³⁵ SVF II 3b.

³⁶ Sen. ep. 45.6 *vocum similitudines [...] quibus nemo umquam nisi dum disputat captus est.*

³⁷ Sen. ep. 45.8 *qui interrogatur an cornua habeat non est tam stultus ut frontem suam temptet, nec rursus tam ineptus aut hebes ut nesciat <nisi> tu illi subtilissima collectione persuaseris.*

manger mon fromage”³⁸; puis il propose un syllogisme concurrent, tout aussi fautif que le premier mais plus rassurant: “souris est une syllabe; or une syllabe ne ronge pas le fromage; donc une souris ne ronge pas le fromage”³⁹. La même stratégie apparaît dans une autre lettre, à propos cette fois de véritables *interrogationes* métaphysiques: pour ridiculiser les syllogismes par lesquels les stoïciens démontrent que les vertus sont des êtres animés, *animalia*, Sénèque bâtit le raisonnement suivant: “un vers sage est un bien; or tout bien est un animal; donc un vers est un animal”⁴⁰. Et il continue: le premier vers de l’*Enéide*, *arma virumque cano...* est de ce fait un animal, mais pas un animal rond puisqu’il a six pieds. On voit que le jeu de Sénèque consiste à pousser le raisonnement jusqu’à l’absurde, en jouant à son tour sur l’*ambiguitas* des mots.

Car, comme nous l’avons vu à propos du sens de *cavillatio*, il y a une part de jeu dans la dialectique. Nul doute qu’on pouvait s’amuser dans les écoles avec ce genre de problèmes farfelus et dérisoires, et Sénèque lui-même, en s’en prenant aux syllogismes stoïciens relatifs à l’ontologie des vertus, avoue avec un certain agacement qu’il n’y trouve que de quoi rire⁴¹. Aussi compare-t-il la dialectique aux tours des prestidigitateurs⁴², et, plus généralement il la traite de *lusus*⁴³. La dialectique équivaut au jeu des *latrunculi*⁴⁴, mais plus souvent encore, elle est un jeu d’enfant, c’est-à-dire un amusement dérisoire⁴⁵. Aussi conseille-t-il à Lucilius, en une formule à double sens, d’abandonner ce *ludum litterarium philosophorum*⁴⁶: la dialectique est un *ludus litterarius*, un “jeu sur les lettres”, dans la mesure où, comme on l’a vu, elle est un jeu sur les *verba*; mais *ludus litterarius* évoque aussi l’“école primaire”, l’école du *litterator* où les jeunes enfants apprennent à lire les lettres.

³⁸ Sen. ep. 48.6 *sine dubio verendum est ne quando in muscipulo syllabas capiam, aut ne quando, si neglegentior fuero, caseum liber comedat.*

³⁹ Sen. ep. 48.6 *‘mus syllaba est; syllaba autem caseum non rodit; mus ergo caseum non rodit’.*

⁴⁰ Sen. ep. 113.25 *prudens versus bonum est, bonum autem omne animal est; versus ergo animal est. Ita “arma virumque cano...” animal est, quod non possunt rotundum dicere cum sex pedes habeat.*

⁴¹ Sen. ep. 113.26 *dissilio risu cum mihi propono soloecismum animal esse et barbarismum et syllogismum et aptas illis facies tamquam pictor adsigno.*

⁴² Sen. ep. 45.8. Même image ap. Sext. Emp. *Esquisses pyrrhoniennes* 2.22 [250].

⁴³ Sen. ep. 45.8 et 102.20 *lusus*; 48.5 *in re tam seria senes ludimus*; 48.8 *lusoria ista.*

⁴⁴ Sen. ep. 106.11.

⁴⁵ Sen. ep. 48.7 *o pueriles ineptias!* Sénèque n’a aucune considération pour les jeux enfantins, la psychologie moderne n’est pas encore passée par là: cf. Armisen-Marchetti 1989, 112-113 et 128.

⁴⁶ Sen. ep. 71.6.

Cela peut aussi, d'ailleurs, constituer à l'occasion un argument en faveur de la dialectique: le "jeu" dialectique est un délassement, un *oblectamentum*, qui permet au philosophe occupé à de grandes questions de se reposer un peu, comme le ciseleur ou l'artisan qui lèvent de leur tâche leurs yeux fatigués⁴⁷. Cela indique bien que la dialectique n'est pas aux yeux de Sénèque une matière aride, mais qu'elle possède une indéniable séduction, un "charme", *dulcedo*⁴⁸.

Un autre intérêt de la dialectique est sa valeur d'exercice, d'"entraînement" qui permet d'aiguiser la subtilité intellectuelle, l'*acumen* de l'âme: *Cogita quod soleo frequenter tibi dicere, in istis nos nihil aliud quam acumen exercere ... Nondum exerceri vacat: adhuc medico mihi opus est* (ep 109.17): "Pense, comme je te le dis souvent, qu'en cela nous ne faisons qu'exercer notre acuité... Je n'ai pas le loisir de m'exercer: c'est d'un médecin que j'ai encore besoin".

Mais, comme on le voit aussi au travers de la tournure *nihil aliud quam*, l'exercice ne mène pas bien loin; et dans d'autres textes il est même présenté comme carrément inutile, utilisant une énergie qui serait mieux employée ailleurs⁴⁹, voire tirant l'âme vers le bas⁵⁰. Tout au plus est-il bon d'en connaître juste assez pour ne pas se laisser abuser par la virtuosité des dialecticiens: il n'est pas question de ne pas jeter un coup d'oeil aux questions dialectiques, mais ce sera de loin, en un salut "depuis le seuil", *a limine*, c'est-à-dire sans y entrer, cela à seule fin de s'assurer qu'elles ne possèdent aucune qualité exceptionnelle ni aucune grandeur véritable⁵¹.

Si la dialectique n'est pas la bonne démarche philosophique, à quoi s'oppose-t-elle, et que convient-il de lui substituer? Revenons au dernier texte cité: *nondum exerceri vacat: adhuc medico mihi opus est*. La métaphore du médecin suffit à désigner la morale, médecine de l'âme, et bien d'autres textes présentent la préoccupation morale comme prioritaire par rapport à la dialectique. Ainsi la lettre 48.4 *hoc... mihi... praecipio malo, quid amico praestare debeam, quid homini*, "ce que je veux me voir indiquer, ce sont mes devoirs à l'égard d'un ami, à l'égard d'un homme"; la lettre 45.5 *nectimus nodos... ac deinde dissolvimus: tantum nobis vacat? iam vivere*,

⁴⁷ Sen. ep. 58.25 et 65.17.

⁴⁸ Sen. ep. 111.5 *dulcedinem quandam*; 117.31 *oblectantibus*; 33 *adsuescit animus delectare se potius quam sanare et philosophiam oblectamentum facere cum remedium sit*.

⁴⁹ Sen. ep. 45.5 *acumen irritum exercent*; 113.1 *hac subtilitate effecimus... ut exercere ingenium inter inrita videremur*.

⁵⁰ Sen. ep. 117.19: à la différence de la physique, qui, elle aussi, est loin de la morale mais qui élève l'âme, les discussions dialectiques la ravalent, *minuunt et deprimunt nec, ut putatis, exacuunt sed extenuant*.

⁵¹ Sen. ep. 49.6.

iam mori scimus? “nous nouons des noeuds... et nous les dénouons: avons-nous tant de temps? savons-nous déjà vivre, savons-nous déjà mourir?”. Et l’on peut citer encore d’autres formules où la dialectique (*cavillationes*, *quaestiones*) semble opposée à la morale: *Quibus (cavillationibus) quisquis se tradidit quaestiunculas quidem vafras nectit, ceterum ad vitam nihil proficit: neque fortior fit neque temperantior neque elatior* (ep. 111.2): “Qui s’est consacré à ces *cavillationes* noue assurément de petits syllogismes adroits, mais de nul profit pour sa vie: il ne devient ni plus énergique ni plus tempérant ni plus grand”.

De la même façon, à propos d’une *quaestiuncula* qu’il se propose de traiter, Sénèque prête à Lucilius l’objection suivante: *exclamabis ‘hoc quid ad mores?’*, “tu t’exclamera: ‘en quoi cela concerne-t-il la morale?’”⁵². Et bien d’autres textes encore vont dans le même sens⁵³. Faut-il en conclure que la position de Sénèque consiste à opposer dialectique et morale pour montrer l’inutilité de l’une et l’urgence de l’autre⁵⁴? Conseille-t-il l’abandon de la dialectique au profit de la morale? En fait, si l’on examine les choses de plus près, ce n’est pas en ces termes antagonistes que se pose le problème et la véritable opposition n’est pas entre morale et dialectique.

Ce qui déjà doit dissuader de cette position simpliste, c’est le schéma général de la connaissance qui figure dans les lettres 89 et 90⁵⁵. La dialectique et plus largement la logique appartiennent à un même “corps”, *corpus*, celui de la philosophie. Cette appartenance définit un type précis de rapport entre les parties, qui est un rapport d’ordre biologique. Dans la mesure où la philosophie est un corps, elle est dotée d’une unité vivante, et renoncer à la dialectique, pour un philosophe, ce serait comme amputer un être vivant d’un de ses membres.

Mais l’examen des pratiques mêmes de Sénèque doit aussi mettre en garde contre une conception simplificatrice de la place et du rôle de la

⁵² Sen. ep. 121.1.

⁵³ Sen. ep. 48.4-8 *hoc, Lucili virorum optime, mihi ab istis subtilibus praecipere malo, quid amico praestare debeam, quid homini, quam quot modis ‘amicus’ dicatur, et ‘homo’ quam multa significet... Quid mihi lusoria ista componis? Non est iocandi locus: ad miseros advocatus es; ep. 106.11 in supervacuis subtilitas teritur: non faciunt bonos ista, sed doctos; 108.23 aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere; ep. 109.18 quid me poscis scientiam inutilem? Magna promisisti... Dicebas intrepidum fore... dicebas securum fore... Postea docebis inplacata solvere, ambigua distinguere, obscura perspicere: nunc doce quod necesse est; 117.25 tot quaestiones fortuna tibi posuit, nondum illas solvisti: iam cavillaris?*

⁵⁴ Incapacité de la dialectique à résoudre les situations existentielles: Cancik 1967, 35-39.

⁵⁵ Cf. *supra* 165.

dialectique. À diverses reprises en effet on voit le philosophe, le plus souvent à la demande de Lucilius mais parfois aussi de sa propre initiative, traiter de certaines questions sur le mode dialectique⁵⁶: ainsi, dans la lettre 82, pour discuter de la valeur des indifférents; dans les lettres 85 et 87, pour montrer que “la vertu suffit au bonheur”; dans la lettre 106, pour “le bien est-il un corps?”; dans la lettre 109, pour “le sage est-il utile au sage?”; et l’on peut citer aussi les lettres 113, 117, 121. Certes, chaque fois ou presque que Sénèque procède à une discussion dialectique, il se livre ensuite à une critique de cette méthode; et les lettres où il se montre dialecticien sont aussi celles où il attaque la subtilité, le caractère artificiel et l’inefficacité de la dialectique. Il est pourtant difficile d’imaginer que si cette discipline était parfaitement vaine, Sénèque y consacrerait autant de temps – et autant de virtuosité, puisqu’il faut bien reconnaître qu’il se montre fort à l’aise dans ce domaine.

Examinons donc les choses de plus près. Dans la lettre 102 Lucilius a reproché à son maître d’avoir omis un argument dialectique. Sénèque lui répond que s’il l’a omis, c’est parce qu’il avait l’intention d’en traiter ailleurs. En effet, dit-il, *quaedam enim, ut scis, moralibus rationalia inmixta sunt* (ep. 102.4): “comme tu le sais, des éléments logiques se mêlent à ceux de la morale”.

Tout aussi nette, la lettre 90, selon laquelle la logique enseigne *quem-admodum discernentur vitae aut vocis ambigua; in utraque enim falsa veris inmixta sunt* (ep. 90.29): “comment distinguer les ambiguïtés de la vie et du langage; des deux côtés en effet le vrai se mêle au faux”.

C’est dire que la logique ne se limite pas aux ambiguïtés du langage, mais qu’elle a prise aussi sur la vie, c’est-à-dire sur les conduites, c’est-à-dire sur la morale⁵⁷.

On ajoutera enfin une formule des *Questions naturelles: altera (pars) [scil. la morale] errores nostros discutit et lumen admovet quo discernantur ambigua vitae* (nat. I praef. 2): “(la morale) dissipe nos erreurs et nous fournit la lumière qui permet de distinguer les ambiguïtés de la vie”.

On retrouve la même idée que dans la lettre 90.29, mais présentée en sens inverse: la morale s’applique à résoudre les ambiguïtés existentielles, ce qui revient à dire que la morale intègre une part de logique. L’idée est confortée

⁵⁶ Cette (apparente) contradiction entre les condamnations par Sénèque de la dialectique et sa propre pratique sont régulièrement relevées par les commentateurs: Leeman 1953; Cancik 1967, 35-42, qui oppose la série constituée par les lettres 45, 48, 49, où Sénèque se montre hostile et railleur vis-à-vis de la dialectique, et la série des lettres 82, 83, 85, 87, où il raisonne lui-même en dialecticien; Barnes 1997, 12-23; Tilg 2003; Wildberger 2006, 147-148.

⁵⁷ Trillitzsch 1962, 8: “Seneca ist sich der Notwendigkeit logischer Bildung bewusst”.

par l'une des dernières lettres: *Non quicquid morale est mores bonos facit... Mores alia aliter attingunt: quaedam illos corrigunt et ordinant, quaedam naturam eorum et originem scrutantur* (ep. 121.1-2): "Tout ce qui est moral n'améliore pas les moeurs... À l'égard des moeurs existent diverses méthodes: certaines les corrigent et les règlent, certaines examinent leur nature et leur origine".

Sénèque ne considère donc pas la dialectique comme exclusive ni comme antithétique de la morale. Pour voir néanmoins à quoi elle s'oppose, il faut examiner, dans les textes où elle est critiquée, non seulement cette critique elle-même mais ce qui vient ensuite. En effet, chaque fois ou presque, après qu'il ait raillé ou froidement condamné les sèches démonstrations dialectiques, Sénèque indique ce qu'il attend du philosophe, et cela au moyen de formules récurrentes, les impératifs *doce* ou *dic*, qui introduisent souvent une interrogative indirecte⁵⁸.

On rencontre alors selon les lettres deux types différents de discours. Pour le premier type, nous examinerons la lettre 83, tout en insistant bien sur le fait que ce n'est qu'un exemple parmi d'autres, et que l'analyse aurait pu être conduite de la même façon à partir d'autres textes. Il est nécessaire d'en citer un assez long passage: *'Ebrius secretum sermonem nemo committit, viro autem bono committit; ergo vir bonus ebrius non erit'* [syllogisme de Zénon]... *Quanto satius est aperte accusare ebrietatem et vitia eius exponere... Si hoc colligere vis, virum bonum non debere ebrium fieri, cur syllogismis agis? Dic quam turpe sit plus sibi ingerere quam capiat et stomachi sui non nosse mensuram, quam multa ebrii faciant quibus sobrii erubescant, nihil aliud esse ebrietatem quam voluntariam insaniam. Extende in plures dies illum ebrii habitum: numquid de furore dubitabis? nunc quoque non est minor sed brevior. Refer Alexandri Macedonis exemplum, qui Clitum carissimum sibi ac fidelissimum inter epulas transfodit et intellectu facinore mori voluit, certe debuit... Adice illam ignorance sui, dubia et parum explanata verba, incertos oculos, gradum errantem, vertiginem capitis, tecta ipsa mobilia velut aliquo turbine circumagente totam domum, stomachi tormenta cum effervescit merum ac viscera ipsa distendit. Tunc tamen utcumque tolerabile est, dum illi vis sua est: quid cum somno vitatur et quae ebrietas fuit cruditas facta est? Cogita quas clades ediderit publica ebrietas: haec acerrimas gentes bellicosasque hostibus tradidit, haec multorum annorum pertinaci bello defensa moenia patefecit, haec contumacissimos et iugum recusantes in alienum egit arbitrium, haec*

⁵⁸ Sen. ep. 45.7 *doce*, 45.9 *doce*, 48.9 *dic*, 49.9 *doce*, 49.10 *me doce*, 83.18 *dic*, 83.27 *dic*, 102.21 *dic potius*, 109.18 *doce*, 117.21 *potius id age... dic... doce*, 117.25 *dic*, 113.27 *doce*, 121.4 *doce*.

invictos acie mero domuit... Dic ergo quare sapiens non debeat ebrius fieri; deformitatem rei et inportunitatem ostende rebus, non verbis (ep. 83.9-27): “ ‘On ne confie pas de secret à un ivrogne; or on en confie à l’homme de bien; donc l’homme de bien ne s’enivrera pas’... Qu’il vaudrait mieux tenter ouvertement une accusation contre l’ivresse et exposer ses vices...! ... Si tu veux démontrer que l’homme de bien ne doit pas s’enivrer, pourquoi procèdes-tu par syllogismes? Dis combien il est honteux de boire plus qu’on ne contient et d’ignorer les limites de son estomac; combien les ivrognes commettent d’actes dont ils rougissent une fois sobres; que l’ivresse n’est qu’une folie volontaire. Étends à plusieurs jours la façon d’être de l’ivrogne: douteras-tu qu’il ne s’agisse d’une folie? En fait elle n’est pas moindre, elle est plus brève. Rappelle l’exemple d’Alexandre de Macédoine, qui pendant un repas frappa de son épée Clitus, son ami le plus cher et le plus fidèle, et qui, quand il eut pris conscience de son crime, voulut mourir, et certes l’aurait dû... Ajoute l’inconscience de soi, l’élocution hésitante et confuse, le regard vague, la démarche zigzagante, la tête qui tourne, le plafond lui-même mobile qui entraîne dans une espèce de tourbillon la maison toute entière, les tortures de l’estomac, lorsque le vin bouillonne et distend les entrailles mêmes. Pourtant le vin est d’une certaine façon supportable tant qu’il ne s’agit que de lui: mais lorsque le sommeil le corrompt et que l’ébriété tourne à l’indigestion? Représente-toi les désastres causés par l’ivresse de tout un peuple: elle a livré à l’ennemi des nations très agressives et belliqueuses, elle a ouvert des remparts défendus depuis de nombreuses années en une guerre acharnée, elle a livré à un pouvoir étranger les hommes les plus récalcitrants à refuser le joug, elle a dompté avec du vin des hommes invincibles au combat... Dis donc pourquoi le sage ne doit pas s’enivrer: montre la laideur et la cruauté de la chose par des faits, non par des mots.”

Il s’agit de démontrer que le sage ne doit pas s’enivrer. Pour ce faire, Zénon utilisait un syllogisme, *ebrio secretum sermonem nemo committit, viro autem bono committit; ergo vir bonus ebrius non erit*. Syllogisme d’ailleurs fautif, et que Posidonius avait tenté tant bien que mal de sauver en précisant l’ambiguïté de *ebrius*⁵⁹. Malgré cela Sénèque, conformément à son habitude, n’a pas attaqué le syllogisme d’un point de vue logique, mais s’est contenté de le railler en montrant que si l’on remplaçait *ebrius* par *dormiens*, on pourrait de la même façon démontrer que le sage ne dort pas!⁶⁰

Cependant comment lui-même propose-t-il de discréditer l’ivresse? Par des énonciations concrètes: *dic, refer, adice, cogita, dic ergo*. Tout d’abord, avec *dic quam turpe sit*, c’est l’évocation de la beuverie même, dans ce

⁵⁹ Sen. ep. 83.10. Sénèque rejette d’ailleurs la rectification de Posidonius.

⁶⁰ Sen. ep. 83.9.

qu'elle a de plus trivial et de plus physique. On voit le buveur littéralement déborder de vin ("boire plus qu'on ne contient", "ignorer les limites de son estomac"). Puis tout cela est amplifié par l'imagination ("étends à plusieurs jours la façon d'être de l'ivrogne"), et l'image mentale aboutit, sans le secours d'aucune argumentation, à une conviction morale: ("douteras-tu qu'il ne s'agisse d'une folie?"). L'ivresse abolit la raison, comme le ferait une passion. Vient ensuite l'*exemplum* canonique d'Alexandre ("rappelle l'exemple d'Alexandre de Macédoine"), *exemplum* lui-même traité sous la forme d'une brève *narratio*. En dernier lieu, et après la description de diverses conduites d'ivrognes que je n'ai pas citées, vient le portrait de l'homme ivre, dont on appréciera le réalisme: "ajoute l'inconscience de soi, l'élocution hésitante et confuse, le regard vague, la démarche zigzagante" –jusqu'ici l'ivrogne est décrit de l'extérieur– "la tête qui tourne, le plafond lui-même mobile qui entraîne dans une espèce de tourbillon la maison toute entière" –ici, Sénèque décrit l'ivresse de l'intérieur, telle qu'elle est vécue par l'ivrogne–; "les tortures de l'estomac, lorsque le vin bouillonne et distend les entrailles mêmes" –c'est la 'gueule de bois'–. Puis une amplification conduit de l'ivresse individuelle à l'ivresse publique: "représente-toi les désastres causés par l'ivresse de tout un peuple", avec l'insistance créée par l'anaphore de *haec*. Tout le développement illustre donc de façon éclatante la méthode que Sénèque avait prônée en commençant, "intenter ouvertement une accusation contre l'ivresse et exposer ses vices", c'est-à-dire adopter la rhétorique du discours judiciaire et faire voir concrètement sa perversion morale. La mise en cause de l'ivresse passe par un développement éloquent, et qui joue sur les notations réalistes.

Mais on rencontre aussi, pour faire pièce au discours de la dialectique, un second type de contre-modèle qui peut sembler extrêmement différent de celui que nous venons d'examiner. Le sujet est: comment s'armer contre la peur de la mort? Zénon présentait un syllogisme que Sénèque range parmi les "inepties grecques", *ineptias graecas*⁶¹. Pour sa part lui-même propose successivement deux *voces*, deux chries, la première de Léonidas aux Thermopyles, la seconde d'un officier romain. Ces *voces* relèvent de la *brevitas* que les Anciens ont considérée comme caractéristique de la rhétorique stoïcienne⁶².

*Dices 'quod malum est gloriosum non est; mors gloriosa est; mors ergo non malum'*⁶³? *O efficacem contionem! Quis post hanc dubitet se infestis*

⁶¹ Sen. ep. 82.9 *Zenon noster hac conlectione utitur: 'Nullum malum gloriosum est; mors autem gloriosa est; mors ergo non est malum'*.

⁶² Cf. Moretti 1995, en particulier 148-149.

⁶³ Syllogisme de Zénon, déjà cité dans la même lettre: cf. note 61.

ingerere mucronibus et stans mori? At ille Leonidas quam fortiter [Lacōnas] adlocutus est! 'Sic', inquit 'commilitones, prandete tamquam apud inferos cenaturi'. Non in ore crevit cibus, non haesit in faucibus, non elapsus est manibus: alacres et ad prandium illi promiserunt et ad cenam... Quid? dux ille Romanus, qui ad occupandum locum milites missos, cum per ingentem hostium exercitum ituri essent, sic adlocutus est: 'ire, commilitones, illo necesse est unde redire non est necesse' (ep. 82.21-22): "Tu diras: 'ce qui est un mal n'est pas glorieux; la mort est glorieuse; donc la mort n'est pas un mal'? Quel efficace discours! Qui ensuite hésitera à se précipiter sur des épées menaçantes et à mourir debout? Léonidas en revanche, avec quelle force s'adressa-t-il aux Spartiates! 'Déjeunez', leur dit-il, 'camarades, comme des gens qui dîneront aux enfers'. La nourriture ne gonfla pas dans leur bouche, ne se coinça pas dans leur gosier, ne tomba pas de leurs mains: ils acceptèrent l'invitation à déjeuner et à dîner avec le même entrain ... Et ce général romain, qui s'adressa aux soldats qu'il avait envoyés occuper une position, alors qu'ils devaient traverser une immense armée ennemie: 'camarades, il est nécessaire d'aller là-bas, il n'est pas nécessaire d'en revenir'".

Sénèque reproduit la *vox* de Léonidas telle que la livrent les sources grecques, Diodore déjà: Λεωνίδας τούτοις παρήγγειλε ταχέως ἀριστοποιεῖσθαι ὡς ἐν "Αἰδου δειπνησομένων⁶⁴ ("Léonidas leur ordonna de déjeuner promptement, comme des gens qui vont dîner dans l'Hadès"), mais plus encore le rhéteur Dorion, cité par Sénèque le Père: ἀριστοποιεῖσθε ὡς ἐν "Αἰδου δειπνησόμενοι ("déjeunez comme des gens qui vont dîner dans l'Hadès")⁶⁵. La formule de Sénèque, *prandete tamquam apud inferos cenaturi*, est la traduction exacte, dans son extrême concision, de celle de Dorion. On remarquera que cette *vox* était aussi chez Cicéron: *Pergite animo forti, Lacedaemonii, hodie apud inferos fortasse cenabimus*⁶⁶, "Avancez courageusement, Lacédémoniens, aujourd'hui nous dînerons peut-être aux enfers". La version de Cicéron est plate, affaiblie encore par le *fortasse*. Sénèque, sans se soucier de Cicéron, remonte à la chrie grecque, qui au demeurant figurait dans le livre de son père et qu'il avait toutes les raisons de bien connaître⁶⁷. Quels sont les avantages de la formulation grecque?

⁶⁴ Diodore 11.9.4.

⁶⁵ Dorion *ap. Sen. Rhet. suas.* 2.11.

⁶⁶ Cic. *Tusc.* 1.101.

⁶⁷ Elle est aussi chez Valère Maxime 3.2 *ext.* 3 *sic prandete, commilitones, tamquam apud inferos cenaturi*. Hamacher 2006, 378 considère que la célébrité de la *vox* dispense de penser que Sénèque dépend de Valère Maxime. Mais c'est surtout le fait que la chrie figure dans la tradition familiale, chez le père de Sénèque, qui rend inutile de chercher ailleurs la source du philosophe.

C'est d'abord la densité du participe futur *δειπνησόμενοι* / *cenaturi* (on sait qu'en général Sénèque raffole du participe futur épithète ou apposé⁶⁸), et surtout le parallélisme *ἀριστοποιείσθε* / *δειπνησόμενοι*, en latin *sic prandete! tamquam cenaturi*, qui non seulement crée l'effet de surprise, mais surtout confère à la *cena* infernale la même présence qu'au *prandium* concret que les soldats s'apprêtent à prendre.

C'est la même chose pour la *vox* du *dux Romanus* (en fait le tribun militaire⁶⁹ qui, au cours de la première guerre punique en Sicile, rompit l'encerclement carthaginois avec un petit nombre de volontaires). L'histoire a été rapportée par Caton, dans ses *Origines*⁷⁰, elle est citée par Cicéron et figure aussi chez Tite-Live. Mais ici il semble bien que Sénèque construise lui-même la *vox* qui ne figure pas dans ces termes chez ses prédécesseurs. Voici en effet ce que disent Cicéron et Tite-Live: *Legiones scrib[i]t Cato saepe alacris in eum locum profectas unde redituras se non arbitrentur* (Cic. *Tusc.* 1.101): "Caton écrit que les légions partirent souvent avec entrain vers une position d'où elles pensaient qu'elles ne reviendraient pas".

Moriamur, milites, et morte nostra eripiamus ex obsidione circumventas legiones (Liv. 22.60.11): "Mourons, soldats, et par notre mort délivrons du siège les légions encerclées".

Lorsque Sénèque écrit *ire, commilitones, illo necesse est unde redire non est necesse*, il utilise, on le voit, le *unde redituras se non arbitrentur* des *Tusculanes* (mais qui chez Cicéron s'appliquait aux légions) pour reconstruire les paroles du tribun – paroles très plates si l'on en croit Tite-Live – et pour en faire une chrie. Le procédé est le même que pour la *vox* de Léonidas: la symétrie des expressions (*ire necesse est/ redire non est necesse*, symétrie enrichie d'un chiasme) permet de donner à la mort (*redire*) non seulement la même nécessité, mais, ce qui est plus important encore, la même présence qu'à l'action en cours (*ire*). Ainsi, en rendant la mort présente à l'imagination, toute proche et quasiment tangible, le locuteur, Léonidas comme le tribun romain, amènent en quelque sorte leurs troupes à pratiquer une *praemeditatio* express: une *praemeditatio*, c'est-à-dire une

⁶⁸ Westman 1961.

⁶⁹ Son nom est discuté: selon Frontin, *strat.* 4.5.10, c'était, selon les sources, soit Laberius, soit Q. Caedicius, soit (le plus souvent) Calpurnius Flamma. Dans le fragment de Caton, *orig.* fr. 83 Peter, rapporté par Gell. 3.7.1-19, ne figure pas de chrie; en revanche, on y trouve le même rapprochement avec Léonidas que chez Sénèque.

⁷⁰ Caton, *Orig.* fr. 83 Peter (*ap.* Gell. 3.7.1-19), qui fait un récit détaillé et rapproche déjà l'héroïsme du tribun de celui de Léonidas; en revanche, il ne prête pas au tribun de chrie. Cf. Hamacher 2006, 383-388.

préparation psychologique, selon une technique stoïcienne bien connue⁷¹ qui consiste à se représenter à l'avance par l'imagination les maux à venir, afin de s'y préparer et de n'en être pas accablé le moment venu. Les *voces* citées ci-dessus constituent une sorte de *praemeditatio*, dans la mesure où elles font de la mort une réalité aussi simple et aussi immédiate que la situation présente, celle qui consiste à déjeuner (*prandere*) ou à avancer (*ire*). D'événement indicible et d'objet d'angoisse qu'elle était, la mort en devient familière et aisée.

C'est encore de la mort qu'il s'agit ici: *Non vaco ad istas ineptias... Dic mihi dormituro 'potes non expergisci'; dic experrecto 'potes non dormire amplius'. Dic exeunti 'potes non reverti'; dic redeunti 'potes non exire' (ep. 49.9-10): "Je n'ai pas de temps pour ces sottises [scil. pour les syllogismes]... Dis-moi, quand je vais dormir 'tu peux ne pas te réveiller'; dis-moi, quand je me suis réveillé, 'tu peux ne plus jamais dormir'; dis-moi, quand je sors, 'tu peux ne pas revenir'; dis-moi, quand je rentre, 'tu peux ne pas ressortir' "*.

La leçon s'exprime avec une sobriété encore plus grande que dans les *voces* de soldats héroïques citées plus haut. Elle consiste à envisager la possibilité de la mort (*potes*) de la façon la plus claire et la plus évidente possible, comme simple suppression des activités quotidiennes. En jouant sur l'énumération et sur l'antithèse (*dormire/non expergisci; expergisci/non dormire; exire/non redire; redire/non exire*), le discours rend sensible le fait que le cycle de la vie quotidienne peut se briser d'un instant à l'autre, avec la même banalité que celle avec laquelle il s'accomplit. Ainsi la mort, au lieu d'être une réalité inconcevable et effroyable, prend-elle place parmi les actes élémentaires de l'existence.

Quels sont les points communs entre les textes, apparemment fort dissemblables, qui viennent d'être cités? Car il y a des points communs. Ce sont tout d'abord des textes rhétoriques, à la fois au sens stoïcien et au sens ordinaire du terme. Au sens stoïcien, ils relèvent de l'*oratio continua*, opposée à l'*oratio* par questions et réponses de la dialectique. Au sens ordinaire, le discours est rhétorique dans la mesure où sa forme est une forme artistique et où il utilise un certain nombre de procédés de style répertoriés dans l'*ars oratoria*. Mais on peut dire aussi que ces textes, si différents soient-ils, produisent un même effet, l'*evidentia*, en grec ἐναργεία. Il en existe une définition fort claire chez Quintilien: *Insequetur ἐνάργεια..., quae non tam dicere videtur quam ostendere, et adfectus non aliter quam si rebus ipsis intersimus sequentur (inst. 6.2.32): "Suivra l'ἐνάργεια..., qui semble moins dire que montrer, et que suivront les*

⁷¹ Cf. Armisen-Marchetti 1986.

sentiments tout comme si nous assistions aux choses elles-mêmes”.

On ne s’attardera pas ici sur la notion d’*ἐνάργεια*, bien connue des spécialistes de rhétorique et sur laquelle existent tous les travaux nécessaires⁷². Il suffit de noter qu’elle consiste, selon Quintilien, à “montrer” (*ostendere*) par les moyens du discours, c’est-à-dire à créer des images mentales, des *phantasiai*, qui donnent l’impression à l’auditeur d’être introduit au cœur de l’événement: *non aliter quam si rebus ipsis intersimus*, dit Quintilien. Les *phantasiai* de l’*enargeia*, enseigne Démétrius⁷³, peuvent s’obtenir au moyen d’une description détaillée et vivante, renforcée par des répétitions: c’est bien ce que l’on trouve dans la lettre 83.18-22, citée ci-dessus. Elle peuvent aussi, si l’on en croit les exemples de *phantasiai* donnés par le *Traité du Sublime*, ne pas exiger de description mais résulter d’une formule frappante qui capture l’imagination: l’auteur du *Traité* cite la formule d’Hypéride défendant le bien-fondé d’un décret: “ce n’est pas l’orateur qui a proposé ce décret, mais la bataille de Chéronée”⁷⁴. Ici l’exemple n’est pas figuratif, et l’évidence est procurée par le court-circuit créé par la personnification (“la bataille de Chéronée”): c’est bien cette rhétorique de la brièveté ou, pour reprendre la métaphore, du court-circuit, qui est à l’oeuvre dans les chries de la lettre 82.21-22 et dans la lettre 49.9. Le discours prôné par Sénèque, aux antipodes du discours dialectique, est donc celui qui ne s’enferme pas dans les *verba*, mais qui sait mettre l’imagination en présence de la réalité, des *rebus*, comme dit Quintilien: c’est ce que signifie, me semble-t-il, la conclusion du développement sur l’ivresse dans la lettre 83.27: *ostende rebus, non verbis*.

Pour conclure: Sénèque exprime assurément au sujet de la dialectique une opinion le plus souvent péjorative. La dialectique est excessivement subtile; elle est artificielle; elle s’amuse à résoudre des problèmes qu’elle a elle-même suscités; elle est pour le moraliste une perte de temps inutile, mais aussi, et cela devient un défaut, elle possède une indéniable séduction. Pourtant à côté de ces critiques on voit aussi le philosophe se prêter à des débats dialectiques, voire recourir lui-même à des démonstrations syllogistiques. L’apparente contradiction n’est pas à résoudre sur le plan chronologique: il est inutile et peu convaincant de supposer que Sénèque, au moment où il écrivait les *Lettres à Lucilius*, aurait été dans un premier temps

⁷² Cf. Montefusco Calboli 2005, où l’on trouvera en outre une bibliographie.

⁷³ Démétrius *eloc.* 209; et Quint. *inst.* 8.3.64-65 (à propos de la description de Verrès par Cicéron, que Quintilien commente ainsi: *ego certe mihi cernere videor...*).

⁷⁴ *subl.* 15.10: ὁ ῥήτωρ πεφάντασται, commente l’Anonyme. Cf. aussi deux exemples sobres donnés par Quint. *inst.* 6.2.32-33 (en particulier la magnifique simplicité de Virg. *Aen.* 10.782: *et dulcis moriens reminiscitur Argos*).

hostile à la dialectique, et qu'il s'y serait converti par la suite. En fait la dialectique n'est pas antagoniste de ce qui paraît à Sénèque la tâche principale de la philosophie, la morale, d'abord parce que dialectique et morale appartiennent l'une et l'autre au même *corpus* de la philosophie et que ce *corpus*, comme toute entité biologique, ne saurait être fragmenté sans mutilation. S'il est au sein de la philosophie une chose à laquelle s'oppose la dialectique, ce n'est pas à la morale, c'est à la rhétorique, l'autre voie que peut emprunter le discours philosophique. La dialectique a sa propre finalité, elle a son utilité et même sa nécessité dans l'élaboration des concepts éthiques (*moralibus rationalia intermixta sunt*), mais face aux réalités concrètes de l'existence, elle est impuissante. Or il arrive, et il arrive souvent, que ces réalités représentent une urgence morale. Aux Thermopyles, le moment n'était pas aux déductions syllogistiques, mais à l'acceptation de la mort. Aussi la tâche première du philosophe, ce n'est pas de s'enfermer dans le raisonnement, même si cela aussi est nécessaire à la philosophie, c'est de faire voir la réalité pour montrer comment on doit la vivre: *dic, ostende*, voilà ce que Sénèque exige avec insistance du philosophe.

Tirons une conclusion de cette conclusion: c'est que l'on ne peut comprendre le philosophe Sénèque si l'on ne s'en donne une vision holistique, c'est-à-dire si l'on ne prend en compte, aussi, son *oratio*. La philosophie de Sénèque n'est pas faite que de concepts, elle est faite tout autant de littérature, dans la mesure où elle enseigne à vivre autant qu'à penser.

Université de Toulouse II - Le Mirail MIREILLE
ARMISEN-MARCHETTI

Bibliographie

- M. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, München 1997².
M. Alexandre, *Le travail de la sentence chez Marc Aurèle. Philosophie et rhétorique*, dans *Formes brèves. De la gnomè à la pointe, métamorphoses de la sententia*, 'La Licorne', Publ. de la Fac. de Lettres de Poitiers 3, 1979, 125-158.
M. Armisen-Marchetti, *Imagination et méditation chez Sénèque. L'exemple de la praemeditatio*, "REL" 64, 1986, 185-195 (repris avec suppl. bibliog., sous le titre *Imagination and Meditation in Seneca: The Example of Praemeditatio*, dans Fitch 2008, 102-113).
M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989.
M. Armisen-Marchetti (éd.), *Demonstrare. Voir et faire voir: formes de la démonstration à Rome*, Actes du colloque international des 18, 19 et 20 novembre 2004, Université de Toulouse-Le Mirail, "Pallas" 69, 2005.
J. Barnes, *Logic and the imperial Stoa*, Leiden/New York/Köln 1997.
J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, Paris 1978.
H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas epistulae morales*, Hildesheim 1967.
L. Edelstein - I.G. Kidd, *Posidonius, I, The Fragments*, Cambridge 1989².

- L. Edelstein - I.G. Kidd, *Posidonius*, II, *The Commentary*, Cambridge 1988.
- A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1951.
- J.G. Fitch (éd.), *Seneca*, Oxford 2008.
- J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris 2000.
- M. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford 1992².
- I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969.
- P. Hadot, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, "Mus. Helv." 36.4, 1979, 201-223.
- P. Hadot, *Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens*, "RIPh" 45, 1991, 205-219.
- U.G. Hamacher, *Senecas 82. Brief an Lucilius. Dialektikkritik illustriert am Beispiel der Bekämpfung des metus mortis*, Leipzig 2006.
- K.H. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vol., Stuttgart/Bad Cannstatt 1987-1988.
- A.D. Leeman, *Senecas plans for a work 'moralis philosophia' and their influence on his later epistles*, "Mnemosyne" 4.2, 1953, 307-313.
- A.A Long - D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, II *Les stoïciens*, Paris 2001 (1^{ère} éd. anglaise, 1987: *The Hellenistic philosophers*, Cambridge).
- L. Montefusco Calboli, *'Ενάργεια et ἐνέργεια: l'évidence d'une démonstration qui signifie les choses en acte*, in Armisen-Marchetti 2005, 43-58.
- G. Moretti, *Acutum dicendi genus. Brevità; oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli stoici*, Bologna 1995.
- E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert bis in der Zeit der Renaissance*, 2 vol., Leipzig 1898.
- M. Pohlenz, *Die Stoa*, vol. I, Göttingen 1970⁴.
- M. Pohlenz, *Die Stoa*, vol. II, Göttingen 1972⁴.
- G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1970² (1965¹).
- S. Tilg, *Wie aus Worten Sachen werden. Die 'Dialektikbriefe' in Senecas Epistulae morales*, "Wiener Studien" 116, 2003, 135-154.
- W. Trillitzsch, *Senecas Beweisführung*, Berlin 1962.
- R. Westman, *Das Futurpartizip als Ausdrucksmittel bei Seneca*, Helsinki 1961.
- J. Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, 2 vol., Berlin/New York 2006.
- H. Zechel, *L.A. Seneca, Brief 89. Textkritische Ausgabe mit Sachkommentar und sprachlich-stilistischen Erläuterungen* (Diss. Würzburg), Bamberg 1966.