



HAL
open science

”Orthodoxie, hétérodoxie et dissidence : les rapports entre la philosophie et la pauvreté dans les allégories romaines impériales”

Juliette Dross

► To cite this version:

Juliette Dross. ”Orthodoxie, hétérodoxie et dissidence : les rapports entre la philosophie et la pauvreté dans les allégories romaines impériales”. *Allégorie et symbole, voies de dissidence ?*, dir. Anne Rolet, Presses universitaires de Rennes, pp.147-163, 2012. hal-03161984

HAL Id: hal-03161984

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03161984v1>

Submitted on 8 Mar 2021

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.

ALLÉGORIE ET SYMBOLE

VOIES DE DISSIDENCE ?



DE L'ANTIQUITÉ À LA RENAISSANCE

SOUS LA DIRECTION
D'ANNE ROLET

PUR

Presses Universitaires de Rennes

références

ORTHODOXIE, HÉTÉRODOXIE
ET DISSIDENCE: LES RAPPORTS
ENTRE LA PHILOSOPHIE
ET LA PAUVRETÉ DANS LES ALLÉGORIES
ROMAINES IMPÉRIALES
(SÉNÈQUE, APULÉE, MARC AURÈLE)

Juliette DROSS

Allégorie, symbole et dissidence: la juxtaposition de ces trois notions paraît renvoyer, sans autre examen, à la problématique straussienne de l'écriture entre les lignes¹, de la parole voilée face à un pouvoir autoritaire et censurant. L'allégorie serait le vecteur privilégié de la dissidence, nouvelle arme rhétorique de l'écrivain maniant « l'art d'écrire » contre la persécution et la censure. L'hypothèse, séduisante au premier abord, achoppe pourtant dès que l'on se penche sur les usages philosophiques de l'allégorie dans la pensée ancienne. Cet écueil n'en constitue pas moins une piste de lecture intéressante, qui invite à analyser les usages philosophiques de l'allégorie à la lumière de la notion de dissidence.

Ces usages sont, dans l'Antiquité gréco-romaine, aussi nombreux que variés. L'allégorie se développe avec une ampleur particulière à Rome, à la fin de la République et au début de l'Empire. Employée à des fins didactiques, parénétiqes, exégétiques ou encore polémiques, l'allégorie s'impose comme une figure majeure du discours philosophique, au point que le lecteur contemporain a parfois du mal à cerner avec précision cette notion, aussi protéiforme qu'omniprésente.

1. L. STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, texte traduit et présenté par O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'Éclat, 2003.

Pourquoi les philosophes ont-ils massivement recouru à ce qui était, à l'origine, un « discours autre » (*all-ègoria*) ? L'une des motivations de cet usage était sans doute l'affirmation par l'image d'une certaine appartenance philosophique et doctrinale et, partant, la réfutation polémique de ceux qui refusaient ou rejetaient cette image et la doctrine qu'elle illustrait. En d'autres termes, l'allégorie soutenait la polémique, que celle-ci opposât deux systèmes – le stoïcisme et l'épicurisme par exemple – ou diverses tendances au sein d'un même système philosophique. Dans cette perspective, l'allégorie contribuait à la construction et à la mise en lumière de l'orthodoxie contre ce qui basculait simultanément, par le jeu polémique, dans le champ de l'hétérodoxie ; elle marquait, sinon la dissidence, du moins la différence.

C'est là une des questions que pose le rapprochement en philosophie, hors d'un contexte de pouvoir et de pensée dominants, hors de toute norme autoritairement imposée ? L'univers philosophique n'est ni celui de la politique ni celui de la religion, et il est moins question, dans l'histoire de la pensée, de dissidence que de différence ou d'hétérodoxie. Néanmoins, la constitution, soutenue par l'allégorie, d'une norme érigée en orthodoxie semble contribuer à faire dériver toute différence par rapport à cette norme du côté de la dissidence. De ce point de vue, l'usage philosophique des allégories dans l'Antiquité romaine peut éclairer la question des rapports entre allégorie et dissidence. C'est du moins dans cette perspective qu'il sera analysé dans cette étude.

On s'appuiera pour ce faire sur l'exemple des allégories illustrant les rapports entre la philosophie et la pauvreté. Ces allégories, fréquemment développées à Rome, en particulier dans le stoïcisme impérial, mettent en effet en lumière un aspect intéressant des rapports entre l'allégorie et la dissidence, en l'occurrence celui de la constitution d'une orthodoxie et d'une hétérodoxie et celui de la définition, le cas échéant, de la dissidence dans les débats philosophiques.

L'étude de cette question suppose d'abord que l'on s'arrête sur l'allégorie, notion suffisamment complexe pour qu'il soit utile de préciser le champ qu'elle couvrira dans cette étude. Il sera en particulier nécessaire de dégager les liens qui unissent l'allégorie et l'évidence dans les textes philosophiques romains. On pourra alors se pencher plus précisément sur les rapports entre la philosophie et la pauvreté dans la philosophie romaine impériale, tels qu'ils apparaissent en particulier chez trois penseurs qui s'interrogèrent sur ces rapports et les mirent en images : Sénèque, Marc Aurèle et Apulée. Deux Stoïciens, donc, et un Médioplatonicien influencé par le stoïcisme et par le cynisme, et dont les représentations de la philosophie et de la pauvreté portent la marque de ces diverses influences. On pourra alors observer plus précisément la figure de Sénèque pour étudier quelle

conception des rapports entre la philosophie et la pauvreté il défend, et pour voir comment l'usage sénèqueien des allégories invite, en dernier ressort, à redéfinir les rapports entre l'allégorie, l'orthodoxie et la dissidence philosophiques.

L'allégorie: problèmes théoriques

Depuis l'article d'Anthony Long², on distingue l'allégorie « au sens faible », qui désigne une méthode d'interprétation de textes écrits sans que leur auteur ait eu l'intention de les voir interprétés – si tant est que leur auteur soit identifiable, puisqu'il s'agit la plupart du temps de mythes –, et l'allégorie « au sens fort », c'est-à-dire intentionnelle. Dans ce dernier cas, l'allégorie n'est plus une lecture, mais une forme d'écriture, destinée à l'interprétation. L'un des exemples les plus célèbres de ce deuxième genre d'allégories est le tableau rhétorique de la volupté entourée du cortège servile des vertus, imaginé par Cléanthe et rapporté par Cicéron dans le deuxième livre du *De finibus*³: l'image doit marquer les esprits des auditeurs et immédiatement détourner ces derniers de la philosophie épicurienne qu'elle symbolise. De telles allégories se développent avec une grande ampleur dans la philosophie, notamment stoïcienne, et tout particulièrement à Rome, à la fin de la République et au début de l'Empire: ainsi conçue, l'allégorie constitue un instrument pédagogique et parénétiq ue précieux, reposant sur le principe de l'interprétation.

De ce problème définitionnel général découle la question des formes rhétoriques de l'allégorie – question d'autant plus complexe qu'elle est à la croisée de la philosophie et de la rhétorique. Si les philosophes usent souvent des allégories dans leur enseignement et dans leurs œuvres, ils le font en ayant recours à des formes rhétoriques variées, qui n'autorisent pas la circonscription de l'allégorie « au sens fort » dans un champ rhétorique clairement défini. Cette confusion est accentuée par la lecture des rhéteurs, dont les définitions de l'allégorie gravitent le plus souvent autour de l'idée de métaphore continuée, mais parfois aussi autour de celle d'ironie et de sens caché. Dans le *De oratore*, l'allégorie est définie comme « une

2. A. A. LONG, « Stoic Readings of Homer », in R. LAMBERTON et J. J. KEANEY (éd.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's earliest Exegetes*, Princeton University Press, 1992, p. 41-66; article repris dans *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 58-84.

3. *Fin.* 2, 69 = *SVF* I, 553. Cf. l'étude de L. ROSSETTI, « Le tableau de Cléanthe », *Diotima* 27, 1997, p. 110-117.

suite de métaphores, qui fait que le sens figuré diffère du sens littéral⁴ ». Dans l'*Institution oratoire*, Quintilien considère semblablement l'allégorie comme « le résultat d'une suite de métaphores⁵ ». Ces définitions sont assurément restrictives et ne rendent guère compte de la pratique allégorique des philosophes. Parallèlement à celles-ci, on trouve dans la plupart des traités de rhétorique d'autres définitions de l'allégorie, qui distendent le lien unissant ce trope à la métaphore : la *Rhétorique à Herennius* insiste avant tout sur la différence entre le sens littéral et le sens figuré de l'allégorie, en distinguant plusieurs modalités de ce trope, dont l'une, significativement, le rapproche de l'ironie⁶. Quintilien lui-même, parallèlement à sa définition de l'allégorie comme métaphore continuée, propose de définir l'allégorie (alors nommée *inuersio*) comme le trope « qui présente un sens autre que celui des mots, parfois même contraire⁷ » : cette définition revient à l'idée originelle contenue dans le terme *allégoria* et rapproche l'allégorie des figures de la dissimulation, qui reposent sur la fonction symbolique du langage. C'est bien, de fait, dans l'étymologie du terme que semble résider le facteur commun entre l'allégorie des philosophes, au sens précédemment défini, et celle des rhéteurs : l'allégorie est un « discours autre », c'est-à-dire un discours dans lequel on dit une chose en en faisant entendre une autre, un discours dans lequel le sens figuré est bien distinct du sens littéral, le passage de l'un à l'autre étant assuré par l'interprétation. Ce discours peut prendre des formes rhétoriques variées, qui vont de la métaphore développée à la personnification ou à la prosopopée⁸ : le vecteur commun de toutes ces figures réside dans la portée figurative et symbolique du langage.

Les définitions de l'allégorie et les notions de symbole et de sens figuré qui les émaillent soulèvent une autre question : celle du lien entre l'allégorie et l'évidence. Sur le plan rhétorique, l'allégorie relève à l'origine de la métaphore, au

4. CICÉRON, *De or.* 3, 166 : *Nam illud, quod ex hoc genere profluit, non est in uno uerbo translato, sed ex pluribus continuatis conecitur, ut aliud dicatur, aliud intellegendum sit.*

5. QUINTILIEN, *I.O.* 9, 2, 46 : *Allegorian facit continua metaphora.*

6. *Rhet. Her.* 4, 46 : *Permutatio est oratio aliud uerbis aliud sententia demonstrans.*

7. *I.O.* 8, 6, 44 : *Allegoria, quam inuersionem interpretantur, aut aliud uerbis, aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium.*

8. A. ROUVERET, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*, Rome, BEFAR 274, 1989, p. 347-354 ; p. 401-405, montre que la création philosophique de figures allégoriques à des fins didactiques apparaît au IV^e siècle av. J.-C. et que ces allégories reposent souvent sur la figure de la personnification ou de la prosopopée. Cf. J. WHITMAN, *Allegory: the Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987, p. 269, qui explique la confusion ultérieure entre l'allégorie, la personnification et la prosopopée par la correspondance entre l'idée originelle de sens caché, présente dans l'allégorie, et l'image du masque (*persona*/πρόσωπον), présente dans les figures de la prosopopée et de la personnification.

point qu'Aristote ne distinguait pas les deux tropes et que Cicéron n'estimait pas nécessaire de nommer l'allégorie autrement que la métaphore (*tralatia*). Cette relation entre l'allégorie et la métaphore est déterminante car elle institue, dès la naissance rhétorique de l'allégorie, un lien très fort entre celle-ci et la rhétorique de l'évidence, dont la métaphore est l'un des plus beaux instruments. De fait, les procédés rhétoriques employés par les philosophes dans leur usage des allégories, parmi lesquels la personnification, relèvent clairement d'une esthétique de l'évidence. Or, comment comprendre ce rapport entre l'allégorie et l'évidence ? Si l'allégorie, littéralement, consiste à « dire autre chose que ce que l'on dit », comment peut-elle être évidente ? Toute la complexité et tout l'intérêt de l'allégorie sont là : dans l'usage qu'en font les philosophes – et l'on peut, là encore, se fonder sur l'allégorie de la volupté et des vertus forgée par Cléanthe –, l'évidence du sens premier donne accès à un sens second accessible au terme de l'interprétation. Loin d'être obscure, l'allégorie de Cléanthe suppose une interprétation qui conduira l'auditeur de l'image au concept représenté et transférera l'évidence de la première à la seconde. C'est là, de fait, la différence entre l'allégorie et l'énigme, souvent soulignée par les rhéteurs⁹. Contrairement à celui de l'énigme, le sens figuré de l'allégorie ne saurait être obscur. De ce point de vue, l'allégorie philosophique au sens fort apparaît presque comme une *hypernoia*¹⁰, l'évidence visuelle du sens premier conférant, au terme de l'interprétation, une forme d'évidence rationnelle au sens second. On est bien loin dès lors des allégories cryptées des alchimistes ou des hérétiques, qui cherchent dans l'allégorie un langage voilé, accessible aux initiés et à l'abri de la censure : l'allégorie philosophique, dans le sens que l'on vient d'évoquer, est un langage avant tout évident, immédiat, qui frappe l'auditeur et le conduit des sens vers la pensée.

Le « surplus d'immédiateté » du langage allégorique, pour reprendre l'expression que Livio Rossetti emploie à propos de l'allégorie cléantheienne de la volupté¹¹, explique la fréquence des allégories dans les textes didactiques et parénétiqes, c'est-à-dire dans les textes qui visent à expliquer la philosophie à leur destinataire potentiel et à le convertir à celle-ci. L'allégorie est un outil pédagogique majeur parce que l'évidence du sens premier facilite la compréhension du sens second.

9. QUINTILIEN, *I.O.* 8, 6, 52.

10. On s'éloigne, de ce point de vue, de l'*ὑπόνοια*, qui désignait à l'origine l'interprétation philosophique des récits poétiques, « sous lesquels » il fallait découvrir un sens rationnel, et à laquelle PLUTARQUE (*De aud. poet.* 19e) identifie le terme ἀλληγορία.

11. ROSSETTI, p. 120.

Aussi les Stoïciens grecs, suivant les traces de Zénon¹², développent-ils son usage avant que leurs héritiers romains n'en fassent l'un des piliers de leurs discours et de leur enseignement. En ce sens, l'allégorie apparaît souvent comme l'instrument du discours d'école, du « discours philosophique officiel », de l'orthodoxie en somme. Mais y a-t-il vraiment un discours philosophique officiel ? N'est-ce pas la postérité qui construit comme officiel et orthodoxe ce qui, au moment de l'enseignement, est une doctrine en construction¹³ ? Et, à supposer que ce discours soit défini, permet-il de déterminer la justesse des conduites individuelles ? Au-delà de l'allégorie cléanthisienne de la volupté entourée du cortège servile des vertus, un autre thème, souvent développé sous forme allégorique dans la philosophie romaine, permet d'éclairer cette question : celui des rapports entre la philosophie et la pauvreté.

Les liens entre la philosophie et la pauvreté : le *topos* du philosophe pauvre dans la tradition cynico-stoïcienne

L'association entre la philosophie et la pauvreté est un *topos* de la philosophie ancienne, que l'on retrouve fréquemment à Rome chez les penseurs de la fin de la République et de l'Empire. Cette association s'inscrit dans la tradition cynique, qui, dès ses origines, élève la pauvreté et le détachement par rapport aux biens matériels au rang de vertu philosophique. Le manteau grossier et le bâton, symboles de la pauvreté philosophique et du rejet de la superficialité, sont ainsi régulièrement associés aux Cyniques. Apulée se fait l'écho de cette association dans les *Florides* lorsqu'il décrit Cratès vêtu du manteau grossier (*pallium*) et muni du bâton et de la besace, attributs symboliques du dénuement philosophique¹⁴. Or, dès sa fondation, le stoïcisme entretient des liens avec le cynisme, et les deux courants tendent à fusionner sur certains points. Cette relation n'a rien d'étonnant

12. Sur l'usage pédagogique de l'allégorie par Zénon, voir A. BRANCACCI, « Zeno Cit. fr. 246, SVFI, 58 (Parola e immagine nello stoicismo antico) », *Museum criticum* 35, 2000, p. 117-134.

13. La question de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie est posée de manière pertinente par Richard Sorabji à propos de la théorie des passions développée par Posidonius (R. SORABJI, « Chrysippus – Posidonius – Seneca: A High-Level Debate on Emotion », dans J. SIHVOLA et T. ENGBERG-PEDERSEN (éd.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht – Boston – Londres, 1998, p. 149-169). Analysant la critique d'hétérodoxie souvent adressée à Posidonius, qui aurait rompu avec le monisme de Chrysippe, R. Sorabji montre que la notion d'orthodoxie n'est guère pertinente dans la mesure où la « norme » définissant l'orthodoxie stoïcienne évolue dans l'Antiquité, et n'est artificiellement figée que par la postérité, dans un anachronisme qui perturbe la lecture et la compréhension des doctrines anciennes.

14. *Flor.* 14, 10.

puisqu'Zénon avait été l'élève de Cratès. Comme l'ont montré plusieurs études consacrées à cette question depuis une trentaine d'années¹⁵, le lien entre les philosophies stoïcienne et cynique paraît encore se renforcer à Rome, probablement en raison de la proximité entre les valeurs austères prônées par les Cyniques et le *mos maiorum*, qui trouve dans certaines attitudes cyniques un parfait porte-parole. Ce rapprochement ne va cependant pas sans poser de problèmes et provoque souvent l'embarras des Stoïciens romains. En effet, si les valeurs cyniques correspondent dans leur majorité à celles du *mos*, le comportement asocial de certains Cyniques place de fait ces derniers dans une position de dissidence sociale, qui rend la doctrine suspecte. Aussi les Romains doivent-ils normaliser le cynisme, le débarrasser de son aspect provocateur et asocial pour le rendre acceptable dans leur cité. Ainsi cadrée, l'adoption de certains traits du mode de vie cynique par les Stoïciens a peut-être constitué le chaînon manquant permettant aux Stoïciens romains de romaniser la doctrine du Portique en montrant que le sage stoïcien, quelque peu « cynicisé », recoupaît parfaitement la figure du Romain vertueux du *mos maiorum*¹⁶. Purifié, dépouillé de cette impudence qui choquait les Romains¹⁷, le cynisme emboîte le pas au stoïcisme pour incarner la *virtus* des Anciens.

Aussi la philosophie est-elle fréquemment associée à la pauvreté dans la pensée romaine d'obédience stoïcienne ou cynique. Dans le premier livre des *Pensées*, Marc Aurèle sait gré à son maître de peinture Diognète de lui avoir appris à « coucher sur un grabat et sur une simple peau¹⁸ ». L'*Histoire auguste* rapporte dans le même sens que Marc Aurèle avait adopté à l'âge de douze ans le traditionnel *pallium* philosophique et les règles de vie austères¹⁹. Un autre Stoïcien, Sénèque, affirme semblablement, dans le *De tranquillitate animi*, que Diogène le Cynique

15. M. BILLERBECK, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, coll. « Philosophia Antiqua » 36, Leyde, Brill, 1979; EAD., « La réception du cynisme à Rome », *L'Antiquité Classique* 51, 1982, p. 151-173; M. O. GOULET-CAZÉ, « Le cynisme à l'époque impériale », *ANRW* II 36, 4, Berlin, De Gruyter, 1990, p. 2720-2833. Cf. M. O. GOULET-CAZÉ et R. GOULET (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris, 1993, qui contient en particulier les articles de M. BILLERBECK, « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien », p. 319-338 et de M. T. GRIFFIN, « Le mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion », p. 241-258.

16. Voir en particulier GRIFFIN, p. 252 et suiv.

17. Voir l'expression de ce rejet dans le premier livre du *De officiis* cicéronien (*De off.* 1, 127-129).

18. P. 1, 6: Παρὰ Διογνήτου [...] καὶ τὸ σκίμποδος καὶ δορᾶς ἐπιθυμῆσαι καὶ ὅσα τοιαῦτα τῆς Ἑλληνικῆς ἀγωγῆς ἐχόμενα.

19. *Vita Marci* 2, 6.

vit comme un roi parce qu'il se contente de ce que la nature lui donne sans se soucier des richesses²⁰.

L'association entre la philosophie et la pauvreté, fréquemment soulignée dans la philosophie romaine, est en particulier illustrée par des allégories dont l'évidence témoigne immédiatement pour la pauvreté, plus implacablement que ne pourrait le faire une démonstration théorique. Parmi ces allégories, deux sont particulièrement expressives : on les trouve respectivement dans la *Correspondance* de Fronton et dans l'*Apologie* d'Apulée.

La première apparaît dans une lettre que Fronton adresse à Marc Aurèle à la fin de l'année 162²¹. Rapportant qu'il a vu les enfants de l'empereur, le rhéteur fait d'eux une description allégorique qui repose sur le *topos* de la pauvreté philosophique :

L'un tenait un morceau de pain blanc, en enfant de lignée royale, l'autre de pain noir, en parfait fils de philosophe²².

Le pain blanc, symbole de l'hérédité aristocratique des deux jeunes garçons de Marc Aurèle, et le pain noir, symbole de leur héritage philosophique : ces deux symboles se répercutent sur l'empereur lui-même, porteur selon Fronton de deux aspirations contradictoires, l'une au pouvoir, puisqu'il a été adopté par Antonin le Pieux pour devenir empereur, l'autre à la philosophie, qui est un goût personnel. L'allégorie doit à la fois symboliser la double étiquette politique et philosophique de Marc Aurèle et la distance qui sépare ces deux activités. Tout au long de la *Correspondance* transparait d'ailleurs le reproche que Fronton adresse, de manière directe ou latente, à Marc Aurèle, blâmant ce dernier de mettre sur le même plan sa fonction héréditaire, qui est un devoir, et son goût pour la philosophie, qui est un divertissement certes noble, mais secondaire. Sans être nommée, la philosophie trouve dans le pain noir, symbole de la frugalité et de la pauvreté, une représentation suffisamment évidente.

L'association entre la philosophie et la pauvreté apparaît de manière plus évidente encore dans l'œuvre d'Apulée, philosophe que la postérité a classé parmi les Médio-Platoniciens, mais dont l'œuvre est également profondément marquée

20. *Tranq.* 8, 4.

21. Selon la chronologie proposée par M. P. J. VANDEN HOUT, *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, Leyde – Boston – Cologne, Brill, 1999, p. 236.

22. *Ad Ant. Imp.* 1, 3, 2 : *Panem alter tenebat bene candidum, ut puer regius, alter autem cibarium, plane ut a patre philosopho prognatus. Le panis cibarius* ou *secundarius* était un pain grossier, préparé à partir de farine non raffinée. Il était destiné aux esclaves. Voir sur ce point VANDENHOUT, p. 237.

par les autres doctrines philosophiques, en particulier par le cynisme et par le stoïcisme. Nombreuses sont les références, dans les *Florides*, aux figures de Cratès et d'Hercule, figures tutélaires respectives du cynisme et du stoïcisme, dont Apulée loue le désintéressement, le courage et la sobriété²³. Cet éloge du dépouillement matériel est prolongé dans l'*Apologie* par un apologue construit autour d'une longue allégorie de la pauvreté et de la philosophie :

La pauvreté est en effet depuis toujours la compagne inséparable de la philosophie. Frugale, simple, contente de peu, rivale en matière d'éloges, possessionnable contre les richesses, ne s'inquiétant pas de sa mise, simple dans son genre de vie, dispensatrice de bons conseils, jamais elle n'a bouffi quiconque d'orgueil, jamais elle n'a corrompu quiconque par une passion excessive, jamais elle n'a rendu quiconque tyrannique et agressif; les jouissances du ventre et du sexe, elle ne veut ni ne peut s'y livrer. De fait, ce sont les disciples de la richesse qui sont coutumiers, entre autres, de ces turpitudes. [...] La pauvreté, dis-je, fondatrice, aux premiers âges de l'humanité, de toutes les cités, mère de tous les arts (*omnium ciuitatum conditrix, omnium artium repertrix*), innocente de toute faute, généreuse dispensatrice de toute gloire, honorée de toutes les formes de louanges chez tous les peuples [...]. C'est cette même pauvreté qui, dès l'origine, a fondé le pouvoir suprême du peuple romain, et c'est pourquoi jusqu'à ce jour il sacrifie aux dieux immortels avec une cuiller et une écuelle d'argile²⁴.

L'allégorie scelle dans l'évidence l'alliance entre la philosophie et la pauvreté, dont elle fait des compagnes inséparables. Cette association rappelle la métaphore de la pauvreté « coturne » (*contubernalis*) de la philosophie, développée par Sénèque dans la lettre 17²⁵. Elle prend plus de sens encore par sa proximité avec l'exorde de la cinquième *Tusculane* de Cicéron :

Ô philosophie, guide de la vie, toi qui traques la vertu et extirpes les vices (*o uirtutis indagatrix expultrixque uitiorum*)! Qu'auraient pu être sans toi je ne dis pas seulement ma propre vie, mais celle de tous les hommes? C'est toi qui as enfanté les villes,

23. Voir *Flor.* 14; 22.

24. APULÉE, *Apol.* 18, 2: *Enim paupertas olim philosophiae uernacula est, frugi, sobria, paruo potens, aemula laudis, aduersum diuitias possessa, habitu securo, cultu simplex, consilio benesuada, neminem umquam superbia inflauit, neminem impotentia deprauauit, neminem tyrannide efferauit, delicias uentris et inguinum neque uult ulla neque potest. Quippe haec et alia flagitia diuitiarum alumni solent. [...] Paupertas, inquam, prisca apud saecula omnium ciuitatum conditrix, omnium artium repertrix, omnium peccatorum inops, omnis gloriae munifica, cunctis laudibus apud omnis nationes perfuncta. [...] Eadem paupertas etiam populo Romano imperium a primordio fundauit, proque eo in hodiernum diis immortalibus simpulo et catino fictili sacrificat.*

25. SÉNÈQUE, *Ep.* 17, 4: *Paupertas contenta est desiderii instantibus satis facere: quid est ergo, quare hanc recuses contubernalem, cuius mores sanus diues imitatur?* Le terme *contubernalis* est vraisemblablement employé ici dans son sens militaire de camarade de tente.

toi qui as rassemblé en une société de vie les hommes dispersés, toi qui les as unis entre eux, d'abord par l'habitat commun, puis par le mariage, enfin par le lien de l'écriture et de la parole; toi encore qui as inventé les lois, toi qui as été la maîtresse des mœurs et de l'instruction (*tu inuentrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti*). En toi je cherche un refuge, à toi je demande assistance, à toi je me livre, non plus, comme autrefois, partiellement, mais totalement à présent et sans réserve²⁶.

Les homéotéleutes en *-trix* de l'*Apologie* font écho à l'hymne cicéronien à la philosophie: l'expression *omnium ciuitatium conditrix, omnium artium reperitrix* renvoie immédiatement au *uirtutis indagatrix expultrixque uitiorum [...]* *inuentrix legum* de la cinquième *Tusculane*. L'intertextualité renforce l'évidence de la représentation pour sceller l'alliance entre la philosophie et la pauvreté, compagnes désormais inséparables.

Dans ces conditions, l'association systématique entre la philosophie et la pauvreté, entérinée par l'évidence allégorique, paraît ne faire aucune difficulté. L'allégorie semble rendre compte d'une parfaite orthodoxie. Pourtant, s'agit-il vraiment de l'orthodoxie? Si oui, sur quels principes repose-t-elle? En réalité, si l'allégorie reflète une pratique répandue chez les philosophes, la question de l'alliance indissoluble entre la pauvreté et la philosophie se pose sur le plan théorique. Il est intéressant de ce point de vue de confronter ces allégories avec d'autres développements imagés sur la question. Apulée lui-même, tout en vantant les mérites de la pauvreté philosophique, stigmatise ceux qui ne prennent du philosophe que le manteau et qui, « incultes, débraillés, ignorants », desservent la philosophie par un culte peu philosophique de l'apparence²⁷. En d'autres termes, la règle n'est pas le culte aveugle de la pauvreté, mais le bon usage de celle-ci. C'est dans l'œuvre de Sénèque que l'on trouve sur cette question les développements les plus intéressants, qui invitent à repenser la question de l'union entre la philosophie et la pauvreté. Dans la cinquième lettre à Lucilius, par exemple, Sénèque critique avec virulence les philosophes hirsutes et crasseux, thuriféraires de la pauvreté, qui desservent la philosophie par leur culte hypocrite et ostentatoire du dénuement :

Je te conseille de ne rien faire qui, dans ta conduite comme dans ton mode de vie, dénote quelque singularité. Une tenue grossière, les cheveux longs, la barbe négligée, la haine affichée de l'argent, un lit à même le sol et tout autre procédé qui poursuit par une voie dépravée le désir de se montrer, abstiens-t'en. Le nom même de la philosophie, même si on la pratique avec discrétion, excite suffisamment la

26. CICÉRON, *Tusc.* 6, 5-6

27. APULÉE, *Flor.* 7, 5: *rudes, sordidi, imperiti.*

malveillance : qu'en sera-t-il si nous commençons à nous démarquer du mode de vie habituel des hommes²⁸ ?

En d'autres termes, les philosophes n'ont rien à gagner à afficher leur choix pour la pauvreté ; cet affichage dessert même la philosophie. Sénèque vise probablement ici deux catégories de philosophes – ou prétendus tels : les premiers sont les Cyniques extrémistes ou leurs admirateurs stoïciens qui, rejetant les règles de la vie citoyenne, se placent *de facto* dans une position de dissidence sociale et excluent de ce fait la philosophie de la cité, alors même que le stoïcisme, dont Sénèque est l'adepte, défend la règle de l'implication du sage dans la vie de la cité si rien ne l'en empêche²⁹. La seconde catégorie visée est celle des pseudo-philosophes qui, par leur culte peu philosophique de l'apparence, desservent la philosophie qu'ils prétendent incarner. Ce reproche ressemble à ceux que l'on trouve chez les satiristes comme Lucien, prompts à dénoncer les tartufes des écoles philosophiques qui n'ont de philosophe que le nom et qui cachent derrière une mise volontairement miséreuse le vide de leur pensée³⁰.

En reprenant une critique souvent faite aux philosophes – notamment stoïciens – par leurs adversaires, Sénèque veut probablement insister sur l'importance de l'usage de la pauvreté et ainsi désamorcer cette critique, en affirmant lui-même que cette attitude n'est pas philosophique, ou du moins qu'elle n'est pas stoïcienne. En fustigeant la tendance qu'ont certains philosophes à prêcher pour l'adoption de la pauvreté à tout prix, quitte à se placer dans une position de dissidence sociale, Sénèque fait basculer cette attitude du côté de la dissidence philosophique et vide ainsi les critiques de leur contenu en en déplaçant la cible à côté de la « vraie » philosophie stoïcienne. Mais ce recadrage répond aussi à la volonté plus profonde de définir de nouvelles relations entre la philosophie et la pauvreté. Fort du rejet populaire des philosophes hirsutes et loqueteux, Sénèque va même pouvoir défendre par de nouvelles images l'idée d'une philosophie compagne de la richesse.

28. SÉNÈQUE, *Ep.* 5, 2-5 : *Illud te admoneo [...] ne facias aliqua, quae in habitu tuo aut genere uitae notabilia sint. Asperum cultum et intonsum caput et neglegentio rem barbam et indictum argento odium et cubile humi positum, et quicquid aliud ambitionem peruersa uia sequitur, euita. Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, inuidiosum est: quid si nos hominum consuetudini coeperimus excerpere?*

29. Voir DL, 7, 121, qui attribue cette idée à Chrysippe. Cf. SÉNÈQUE, *Or.* 3, 2-4.

30. LUCIEN, *Le cynique* 1. Cf. *Le menteur*, où le philosophe Eucrate adopte la barbe et les haillons du philosophe pour masquer derrière cette apparence philosophique ce qui n'est qu'une interprétation grotesque des mythes.

Le recadrage théorique des rapports entre la philosophie et la pauvreté dans l'œuvre de Sénèque

Ne pas se démarquer par une pauvreté ostentatoire : telle est la recommandation que Sénèque adresse à Lucilius et à tous les apprentis-philosophes, qui n'obtiendraient d'autre résultat ce faisant que d'attirer la haine sur la philosophie. « Le sage », écrit Sénèque dans la lettre 14, « ne bouleversera pas les mœurs communes et n'attirera pas sur lui les regards du peuple par la singularité de sa vie³¹ ». Cette recommandation, on l'a dit, s'accorde avec la doctrine politique des Stoïciens : pour faire son devoir de citoyen – qu'il doit remplir si rien ne l'en empêche, selon la doctrine du Portique –, le philosophe ne peut se permettre d'entrer en dissidence sociale. Or le culte de la pauvreté aboutirait à une marginalisation, incompatible avec le métier de citoyen. Mais Sénèque va plus loin et défend la thèse inverse, à savoir celle de la possible cohabitation entre la philosophie et la richesse, allant ce faisant à l'encontre de l'association traditionnelle entre la philosophie et la pauvreté. Y a-t-il donc là une différence assumée, voire une forme de dissidence philosophique au sein du stoïcisme romain ? Sur le plan pratique, c'est probable, et cela lui a souvent été reproché. Mais la question doit être réexaminée sur le plan théorique.

L'un des textes les plus importants sur les rapports entre la philosophie et la richesse est le *De uita beata*, rédigé aux alentours de l'année 58, alors que la fortune de Sénèque suscitait de plus en plus de jalousies et de rancœurs au sein même de l'entourage de Néron. Attaqué en justice par Suillius, victime d'un procès qu'il estimait injuste et dont il pensait que Sénèque était l'instigateur, Sénèque était accusé d'avoir amassé une fortune colossale, ce qui choquait en soi mais ce qui paraissait plus encore contradictoire avec son état de philosophe. Et ce d'autant plus qu'une partie de cette fortune avait été acquise, selon l'accusation, par le biais de procédés malhonnêtes, comme le détournement de testaments³². Sénèque se défend de ces accusations dans le *De uita beata*, où il entend préciser les liens entre la philosophie et la pauvreté pour montrer que c'est bien l'association systématique entre la philosophie et la pauvreté qui est hétérodoxe, l'orthodoxie stoïcienne invitant au contraire à faire, en l'absence d'obstacle, le choix de la richesse. L'argument principal contre l'association entre la philosophie et la pauvreté est puisé au cœur de l'éthique stoïcienne, dans la doctrine des préférables : si le sage n'est pas contraint à la pauvreté, s'il peut même choisir la richesse, c'est tout simplement parce que,

31. Ep. 14, 14 : *Non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se uitae nouitate conuertet.*

32. Voir TACITE, *Annales* 13, 42.

d'un point de vue théorique, la richesse est préférable à la pauvreté. Les deux notions, richesse et pauvreté, font partie de la liste canonique des préférables et des non-préférables, établie depuis Zénon et rapportée par Diogène Laërce³³. Or, selon les Stoïciens, si le sage a le choix entre la richesse et la pauvreté, qui sont deux indifférents, il préférera généralement la première à la seconde, bien que ni l'une ni l'autre n'aient d'importance dans la perspective de la sagesse. Sénèque renforce cet argument en montrant que si la richesse est préférable à la pauvreté, c'est en particulier parce qu'elle peut préparer le chemin de la vertu. Autrement dit, le philosophe a plus le loisir de développer les qualités qui le mèneront à la sagesse dans la richesse que dans la pauvreté :

Peut-on douter que le sage a plus de matière pour déployer les qualités de son âme dans la richesse que dans la pauvreté? Car dans celle-ci, il n'y a qu'un genre de vertu, ne pas fléchir ni se laisser abattre; au contraire, au milieu des richesses, la tempérance, la libéralité, le sens de l'économie et de la gestion, la magnanimité ont le champ libre³⁴.

En d'autres termes, il est plus aisé d'être généreux dans la richesse que dans la pauvreté, et l'on peut mieux éprouver sa tempérance lorsqu'on a tout que lorsqu'on n'a rien... Malgré son cynisme – au sens moderne du terme –, le raisonnement est solide et s'inscrit dans un développement parfaitement argumenté. De ce point de vue, l'orthodoxie paraît bien être dans le choix par défaut de la richesse, non de la pauvreté, et c'est par conséquent le choix systématique et aveugle pour la pauvreté qui est rejeté du côté de l'hétérodoxie.

Pourtant, si l'on admet cela, comment interpréter l'admiration appuyée de Sénèque envers ceux qui, comme Démétrius dans la lettre 20³⁵, comme Diogène dans le *De tranquillitate animi*³⁶, prêchent ouvertement pour l'adoption de la

33. DL 7, 102.

34. *Vit. bea.* 22, 1: *Quid autem dubii est quin haec maior materia sapienti uiro sit animum explicandi suum in diuitiis quam in paupertate, cum in hac unum genus uirtutis sit non inclinari nec deprimi, in diuitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem?* Le terme *dispositio* est ambigu: il peut désigner soit le sens de l'organisation et de la gestion, soit les dispositions testamentaires (mais il est généralement accompagné dans ce dernier cas de l'adjectif *ultima*). Les deux sens paraissent acceptables ici: dans la seconde hypothèse, Sénèque ferait allusion à la générosité dont peut faire preuve le riche dans ses dispositions testamentaires. Néanmoins, l'absence d'épithète et le contexte de la lettre laissent penser qu'il faut privilégier le premier sens: la richesse révèle la générosité, le sens de l'économie, mais aussi celui de l'organisation et de la gestion de patrimoine.

35. *Ep.* 20, 9.

36. *Tranq.* 8, 4

pauvreté? Et comment comprendre que le philosophe invite parfois Lucilius à dormir à la dure? Ainsi, dans la lettre 18 :

D'ailleurs, je suis si résolu à tester la fermeté de ton âme que, de la règle établie par de grands hommes, je tirerai pour toi aussi cette règle: prends à l'occasion un certain nombre de jours pendant lesquels, te contentant d'une nourriture minimale et particulièrement mauvaise, ainsi que d'un vêtement grossier et rêche, tu puisses te dire: « C'est là ce qui te faisait peur? » Qu'au cœur même de la sécurité, l'âme se prépare à des choses difficiles et qu'elle s'affermisse contre les injures de la fortune au milieu de ses bienfaits. [...] Ils appliquèrent ce principe, ceux qui, imitant tous les mois la pauvreté, ont été presque jusqu'à la misère afin de ne jamais pâlir de peur devant ce dont ils auraient souvent fait l'apprentissage³⁷.

La thèse développée ici est tout à fait claire: la pauvreté n'est pas une nécessité philosophique. Néanmoins, beaucoup de philosophes ont fait le choix de la pauvreté parce que celle-ci constitue un exercice. La vie – occasionnelle, selon Sénèque – dans le dénuement affermit la sagesse en apprenant à celui qui la pratique à se détacher des biens extérieurs, indifférents. En adoptant volontairement la pauvreté, le philosophe comprend que celle-ci n'est pas un mal et n'a pas d'importance dans la perspective du bonheur. Ainsi se rapproche-t-il de la sagesse. En revanche, il ne s'agit en aucun cas d'une exigence de pauvreté, car « personne », affirme Sénèque dans le *De uita beata*, « n'a condamné la sagesse à la pauvreté³⁸ ». La pauvreté peut être une aide à la philosophie, mais elle ne lui est pas nécessaire. En ce domaine comme en d'autres, le convenable ne résulte pas du choix de la richesse ou de la pauvreté, mais de la cohérence de ce choix par rapport à la disposition de celui qui le fait, autrement dit de l'usage qui en est fait³⁹.

Au-delà de ces développements sur l'utilité de l'exercice de la pauvreté, Sénèque éclaire les rapports entre cette dernière et la philosophie par une brève allégorie de la vertu et de ses amants désintéressés, que l'on trouve dans le *De beneficiis*:

La vertu n'admet pas d'amant intéressé; c'est avec une toge sans repli que l'on doit venir à elle⁴⁰.

37. *Ep.* 18, 5-7: *Ceterum adeo mihi placet temptare animi tui firmitatem, ut ex praecepto magnorum uirorum tibi quoque praecipiam: interponas aliquot dies, quibus contentus minimo ac uilissimo cibo, dura atque horrida ueste dicas tibi: « Hoc est quod timebatur? » In ipsa securitate animus ad difficilia se praeparet et contra iniurias fortunae inter beneficia firmetur. [...] Hoc secuti sunt, qui omnibus mensibus paupertatem imitati prope ad inopiam accesserunt, ne umquam expauescerent quod saepe didicissent.*

38. *Vit. bea.* 23, 1: *Nemo sapientiam paupertate damnauit.*

39. Voir sur ce point Th. BÉNATOUÏL, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.

40. *Ben.* 4, 24, 2: *Non recipit sordidum uirtus amatorem; soluto ad illam sinu ueniendum est.*

Comme le suggère l'image du pli de la toge, qui faisait office à Rome de porte-monnaie⁴¹, cette allégorie ne signifie pas que la vertu exige la pauvreté, mais qu'il ne faut pas espérer que l'exercice de la vertu enrichisse quiconque. En d'autres termes, Sénèque semble procéder pour ses destinataires à une exégèse des représentations associant la philosophie et la pauvreté : cette association ne signifie pas que la philosophie exige de ses adeptes qu'ils soient pauvres, mais qu'elle n'enrichit personne et qu'il ne faut pas l'adopter dans une perspective lucrative.

Ces développements invitent donc à interpréter avec nuance les allégories illustrant les rapports entre la philosophie et la pauvreté. L'association entre la philosophie et la pauvreté n'a pas de valeur théorique absolue, d'une part parce que la pauvreté est un indifférent, d'autre part parce que seul l'usage, particulier, permet de déterminer si le choix est droit ou non, selon les critères stoïciens. En revanche, cette association reflète une pratique répandue et majoritaire chez les philosophes stoïciens ou sympathisants du stoïcisme, liée au fait que la pauvreté peut parfois aider le philosophe dans sa recherche de la sagesse en lui apprenant à se détacher des biens. Cela explique qu'elle soit fréquemment développée dans une perspective pédagogique, car le progressant fera souvent un meilleur usage de la pauvreté que de la richesse. Cette association reflète également l'effort déployé par les philosophes pour romaniser la philosophie. En insistant sur le lien qui unit la philosophie à la pauvreté, donc à l'austérité et au désintéressement, ils rapprochent de fait une discipline à l'origine grecque du *mos maiorum* et facilitent l'intégration de celle-ci à Rome. Toutefois, la pratique de la pauvreté n'a rien d'impératif sur le plan doctrinal, bien au contraire même, puisque selon l'éthique stoïcienne, la richesse est préférable à la pauvreté pour autant qu'on en fasse bon usage. En d'autres termes, l'association allégorique entre la pauvreté et la philosophie est descriptive, car beaucoup de philosophes font le choix de la pauvreté, pédagogique, car le choix de la pauvreté peut aider le progressant dans sa quête de la sagesse, et stratégique, car elle répond à la nécessité de faire accepter la philosophie aux Romains. En revanche, elle ne saurait en aucun cas être normative : d'un point de vue strictement doctrinal, en l'absence d'obstacle, le sage préférera la richesse à la pauvreté. Dès lors, par un retournement habile, Sénèque place en position de dissidence par rapport au stoïcisme ceux qui défendent une association systématique entre la richesse et la pauvreté, au mépris de l'usage qui en est fait.

41. Cf. l'usage de la même métaphore dans la lettre 74, au cours d'une longue personnification de la fortune donnant ses jeux (*Ep.* 74, 6-9).

Le lecteur se trouve donc face à un jeu d'allégories qui marque bien la complexité du système et la difficulté à le faire entrer dans une grille de lecture dont les critères seraient les notions d'orthodoxie, d'hétérodoxie et de dissidence. L'usage sénèqueien de l'allégorie met ceux qui associent systématiquement et sans recul la pauvreté et la philosophie en position de dissidence par rapport au stoïcisme, dont ils ne respectent pas les règles – tant sur la question du choix des indifférents et que sur celle de l'implication du philosophe dans la vie de la cité –, tandis que la pratique majoritaire des philosophes, relayée par l'association allégorique entre la philosophie et la pauvreté, place ceux qui, comme Sénèque, font le choix de la richesse dans une position de dissidence « pratique ». En d'autres termes, la différence d'usage est érigée en dissidence philosophique. On assiste à l'instauration d'un dialogue allégorique dicté par le souci polémique de mettre à terre l'adversaire en le faisant passer de la différence à la dissidence. Il suffit pour ce faire d'établir une norme puis de l'imposer, grâce à la force de l'évidence rhétorique, comme la voix de l'orthodoxie. Toute déviation par rapport à cette norme deviendra alors dissidence. Si la démarche est arbitraire, c'est parce que les développements stoïciens relatifs aux indifférents – et en particulier à la pauvreté – montrent bien que c'est l'usage individuel de la richesse ou de la pauvreté qui détermine la justesse du choix fait. Mais face à cette norme fuyante, le polémiste cherche d'autres critères plus frappants, plus universels qui puissent devenir la référence : il peut s'agir de la pratique majoritaire des philosophes, du *mos maiorum*, ou encore de la figure normative du sage... C'est bien alors la polémique, trouvant dans la puissance de l'évidence allégorique un soutien déterminant, qui force le passage de la différence philosophique à la dissidence. Bien éloignée de l'écriture cryptée, l'allégorie est avant tout le langage de l'évidence, de la polémique et de la revendication philosophique. Elle est, en somme, un subtil instrument de pouvoir.

Bibliographie

- BÉNATOUÏL Th., *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.
- BILLERBECK M., « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien », dans M.-O. GOULET-CAZÉ et R. GOULET (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris, 1993, p. 319-338.
- , « La réception du cynisme à Rome », *L'Antiquité Classique*, 51, 1982, p. 151-173.
- , *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, coll. « Philosophia Antiqua » 36, Leyde, Brill, 1979.
- BOYS-STONES G. R. (éd.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revision*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- BRANCACCI A., « Zeno Cit. fr. 246, SVF I, 58 (Parola e immagine nello stoicismo antico) », *Museum criticum* 35, 2000, p. 117-134.

- , « Zénon et la statue (fr 246 Arnim) », *Diotima* 25, 1997, p. 110-117.
- CHIRON P., « Allégorie et langue, allégorie et style, allégorie et persuasion : le témoignage des traités de rhétorique », dans B. PÉREZ-JEAN et P. EICHEL-LOJKINE (éd.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2004, p. 41-74.
- DAHAN G. et GOULET R. (éd.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, Vrin, 2005.
- GOULET-CAZÉ M.-O. et GOULET R. (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris, PUF, 1993.
- GOULET-CAZÉ M.-O., « Le cynisme à l'époque impériale », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36, 4, Berlin, De Gruyter, 1990, p. 2720-2833.
- GRIFFIN M. T., « Le mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion », dans M.-O. GOULET-CAZÉ et R. GOULET, *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris, 1993, p. 241-258.
- LAMBERTON R. et KEANEY J. J. (éd.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's earliest Exegetes*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- LONG A. A., *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- , « Stoic Readings of Homer », in R. LAMBERTON et J. J. KEANEY (éd.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's earliest Exegetes*, Princeton University Press, 1992, p. 41-66 ; repris dans *Stoic Studies*, p. 58-84.
- PAXSON J. J., *The Poetics of Personification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- PÉPIN J., *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Études augustiniennes, 1987.
- , *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études augustiniennes, 1958.
- PÉREZ-JEAN B. et EICHEL-LOJKINE P. (éd.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004.
- ROLLINSON Ph., *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Pittsburgh Duquesne University Press, 1981.
- ROSSETTI L., « Le tableau de Cléanthe », *Diotima* 27, 1997, p. 110-117.
- ROUVERET A., *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*, Rome, BEFAR 274, 1989.
- VAN DEN HOUT M. P. J., *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*, Leyde – Boston – Cologne, Brill, 1999.
- WHITMAN J., *Allegory: the Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987.

ALLÉGORIE ET SYMBOLE

VOIES DE DISSIDENCE ?

Si l'espace et la médecine sont le berceau de ses significations, la dissidence nous semble toutefois plus familière lorsqu'elle prend la forme des révolutions politiques et des hétérodoxies religieuses. Mais lorsqu'elle touche aux goûts et aux mœurs, au refus du conformisme,

à l'expression de l'originalité voire de la marginalité, elle nous rappelle qu'elle peut s'emparer par mille manières détournées de tous les champs épistémologiques établis ou s'attaquer à toutes les manifestations consensuelles de la vie intellectuelle, artistique et sociale. Il devient dès lors pertinent de découvrir comment elle se comporte face aux modes d'expression et d'interprétation si durablement et si largement répandus dans la culture européenne que furent, à l'instar du mythe, le symbole et l'allégorie. La dissidence a-t-elle vu en eux des voies (ou voix ?) privilégiées pour occulter des idéaux réprouvés, leur garantissant ainsi une diffusion plus sûre et une efficacité accrue, au prix d'une stratégie de séduction ? Les a-t-elle méprisés comme inaptes à traduire la force de la sédition, comme impropres à restituer les subtilités doctrinales, comme trop sclérosés pour prendre en charge les bouleversements de la nouveauté ? Ou les a-t-elle superbement ignorés, jugeant que, sans danger pour elle, ils ne lui étaient d'aucun profit non plus ? On se demandera même si la dissidence ne serait pas au cœur des constituants du symbole et de l'allégorie, affectant leur belle unité d'une fracture qui les déstabilise.

Les études réunies dans le présent volume abordent de front ces interrogations et celles, plus nombreuses encore, que soulève l'association de ces trois notions, de l'Antiquité à la Renaissance, et qui n'avait pas, jusqu'à présent, fait l'objet d'une approche d'ensemble. Historiens, historiens d'art et historiens des religions, philologues et philosophes, spécialistes de littérature et musicologues croisent ici leurs approches.

Anne Rolet est maître de conférences en langues et littératures latines et néo-latines à l'université de Nantes et membre de l'Institut universitaire de France. Elle a dirigé le volume *Protée en trompe-l'œil. Genèse et survivances d'un mythe, de l'Antiquité à la Renaissance*, publié aux PUR en 2010.

En couverture :
Denier de M. Junius Brutus (42 av. J.-C.).
Médaille de Lorenzino de' Medici (1537).

UNIVERSITÉ DE NANTES



ISBN : 978-2-7535-1982-4



9 782753 519824

24 €

PUR

Réseau des Universités
OUEST ATLANTIQUE

www.pur-editions.fr