

De bien vivre à bien mourir

Liberté, responsabilité, engagement : Sénèque sur « *ce qui est en notre pouvoir* »

Mémoire réalisé par
Arnaud VAN DAM

Promoteur(s)
Pierre DESTREE

Année académique 2017-2018
Master [120] en philosophie à finalité approfondie

“Until one is committed, there is hesitancy, the chance to draw back, always ineffectiveness. Concerning all acts of initiative (and creation), there is one elementary truth, the ignorance of which kills countless ideas and splendid plans: that the moment one definitely commits oneself, then Providence moves too. All sorts of things occur to help one that would never otherwise have occurred. A whole stream of events issues from the decision, raising in one’s favour all manner of unforeseen incidents and meetings and material assistance, which no man could have dreamt would have come his way.”

W.H. MURRAY, *The Scottish Himalayan Expedition*, 1951

« Regardons s'agiter ces malheureux dans les usines, regardons gigoter ces hommes puissants boursofflés de leur importance, qui vivent à cent à l'heure. Ils se battent, ils courent, ils caracolent derrière leur vie, et tout d'un coup, ça s'arrête, sans plus de raison que ça n'avait commencé et, le militant de base, le pompeux PDG, la princesse d'opérette, l'enfant qui jouait à la marelle dans les caniveaux de Beyrouth, toi aussi à qui je pense et qui a cru en Dieu jusqu'au bout de ton cancer, tous, nous sommes fauchés, un jour, par le croche-pied rigolard de la mort imbécile et les droits de l'homme s'effacent devant les droits de l'asticot. Alors, qu'elle autre échappatoire que le rire, sinon le suicide ? Poil aux rides ? »

Pierre DESPROGES, *Réquisitoire contre Jean-Marie Le Pen*, 1982

Remerciements

Pour m'avoir récupéré en cours de route alors que j'avais à reculer les yeux bandés, pour ses conseils et recommandations dans le cadre de mes recherches au démarrage de son accompagnement, pour son suivi, ses retours et sa compréhension dans les derniers jours et les dernières heures malgré un long silence, je tenais à remercier sincèrement mon promoteur, Pierre Destrée.

Pour avoir supporté mes états d'humeur variables et mes vagues et étranges expressions au fil de mon avancée, ainsi que pour son aide précieuse à la relecture, je remercie chaleureusement Robin.

Pour m'avoir offert un aiguillage important et très utile à l'aube de ma recherche, je tenais à remercier discrètement aussi Stéphane Mercier.

À Luc Marchal

Introduction

Sur le site de du conseil constitutionnel français, nous trouvons une retranscription de la Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen de 1789. Celle-ci, adoptée à l’orée d’une révolution qui marqua l’histoire de la France et du monde, la fin d’un Empire, est introduite par le petit texte qui suit :

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits *naturels, inaliénables* et *sacrés* de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs *droits* et leurs *devoirs* ; afin que les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

Cette introduction témoigne d’un instrument à vocation juridique et institutionnelle, d’une nature se voulant fondatrice ou constitutionnelle. Se fondant sur une vision de l’homme pourvu de droits « naturels, inaliénables et sacrés », elle entend fournir les valeurs sous-jacentes à tout exercice futur des appareils législatifs, réglementaires et des interactions entre les personnes qu’elle concerne. Son but est double : la stabilité institutionnelle et le bonheur de tous. Quelques 150 ans plus tard, ce sera l’Organisation des Nations Unies qui, dans un esprit proche de celui-là, adoptera sa Déclaration Universelle des Droits de l’Homme. Son premier article, proche au demeurant de son homonyme français de 1789, stipule que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. » La liberté et l’égalité sont des conditions innées de l’être humain, qui sont inhérentes à leur qualité rationnelle et consciente. De là découle un devoir de respect et de bonne-entente mutuels. Cette conception de la liberté comme condition innée de la personne est à la base de nos systèmes juridiques contemporains. Pour prouver l’existence d’obligations contractuelles, il faut, outre un *instrumentum* (document), l’existence d’un *animus contrahendi*, une intention de passer un contrat, un consentement éclairé – pleinement conscient et sous l’absence de contraintes extérieures. Par ailleurs, cette liberté sous-tend également tout le système juridique de la responsabilité civile : pour être reconnu responsable d’un dommage, il faut établir que la personne a agi librement, c’est-à-dire sans avoir subi de contrainte physique ou morale. Dans le cadre de notre système juridique, dès lors, l’engagement et la responsabilité sont conçus à partir d’une liberté

naturelle liée à la raison consciente de l'homme. Celle-ci, à moins d'être entravée, est un donné. La liberté est présumée. Cette liberté est le *libre-arbitre*, la capacité à choisir et se déterminer par la seule expression de sa volonté, capacité à accomplir certains actes par sa seule décision. Sans cette liberté, une personne ne peut être reconnue responsable de la commission d'un acte. De même, ne pouvant être responsable de cet acte, c'est-à-dire d'en être l'auteur conscient et délibéré, elle ne peut s'engager dans des relations contractuelles. La pose d'un acte entraînant l'engagement juridique, dès lors, suppose la responsabilité et, en amont, la liberté de la personne. Sur cette base s'articulent les règles complexes qui, en organisant nos relations au sein de l'ordre juridique qu'elles constituent, visent à garantir les conditions de notre félicité.

Hors du contexte juridique, l'engagement, sous la forme de la promesse par exemple, et la responsabilité s'expriment dans le domaine moral. Si ici, plus que d'établir la culpabilité d'une personne ou sa capacité à se lier avec une autre dans une relation d'obligation, il est question d'évaluer la respectabilité ou la bonté de son caractère et de ses actions, ou encore de se lier à la réalisation d'une action à venir, nous pouvons présumer que ces deux notions s'ancrent aussi dans l'idée d'une condition humaine fondamentalement libre et indéterminée. Il n'en a pas toujours été ainsi. Dans les lignes qui suivent, nous entendons nous intéresser à une manière de penser qui vît le jour il y a 2000 ans et des poussières, qui concevait ces articulations de manière tout à fait différentes : le stoïcisme. À vrai dire, il n'y a pas vraiment de mots, chez eux, pour désigner ce que nous appelons l'engagement et la responsabilité. Et s'il y en a pour la liberté, leur acception est tout à fait différente de la nôtre. Plus que dans le domaine moral, elle existe dans le domaine juridique et politique pour désigner l'indépendance d'un maître ou d'un tyran. À l'instar de nos systèmes juridiques actuels, fondés sur les valeurs incarnées par lesdits droits de l'Homme, le stoïcisme est étroitement lié au bonheur puisqu'il visait à y garantir une voie d'accès. Lucien Jerphagnon, dans son ouvrage consacré à l'histoire de la pensée, situe contextuellement l'apparition du stoïcisme et de l'épicurisme dans les transformations politiques fondamentales qui voient disparaître les cités et l'intensité de l'engagement politique qu'elles offraient à leurs membres pour laisser la place à des structures plus larges telles l'empire d'Alexandre et, plus tard, la grande Rome :

Chacun, pour peu qu'il soit capable de penser, va se tailler avec le temps un empire intérieur sur lequel le soleil de la pensée se couchera à jamais. Citoyen de son âme en même temps que du monde, opposant sa petite patrie à la grande qui est l'univers, le sage des temps hellénistiques va noyer son désarroi dans la philosophie. Mais dans une nouvelle philosophie : car si la politique lui est ôtée, qu'aurait-elle pour objet sinon l'individu isolé, minuscule et éphémère dans un trop

vaste monde ?

Car c'est maintenant l'heure de la *philosophia* maîtresse de la vie intime. En ces temps de moindre engagement civique, les philosophies d'autrefois : pythagorisme, platonisme, aristotélisme, vont, certes, garder leurs principes fondamentaux et leurs orientations, mais elles s'infléchiront peu à peu dans le sens d'une quête individuelle de la sagesse. Elles deviendront *psychagogie*, autrement dit conduite de l'âme. Mais de plus, deux écoles d'un style nouveau apparaissent : l'épicurisme et le stoïcisme. Chacune des deux répond à sa manière aux besoins d'une civilisation trop neuve. La philosophie devenant une affaire d'âme plus que de cité, le philosophe perd sa mission de faiseur de constitutions pour devenir directeur des âmes et parfois conseiller des rois. A partir de ce qu'il sait de cosmologie, il enseigne à s'insérer au mieux dans le cosmos ; il apprend à être maître de soi en vue du bonheur. Un bonheur dont le plus clair pourrait bien être de souffrir le moins possible. La vie est obscure et tout la menace : la maladie, la guerre, la précarité des biens qu'on a si péniblement acquis, les crève-cœurs en tous genres, et au bout du compte, la mort.¹

Ces deux écoles, entre autres, offrent des voies vers un bonheur qu'elles lient à une absence de trouble ou d'affections, une tranquillité de l'âme. *Eudaimonia* devient corollaire d'*ataraxia* et *apatheia*. Si Épicure et ses disciples du Jardin trouvent celui-ci dans une version ascétique de la satisfaction des plaisirs, les philosophes de la *Stoa* vont chercher dans l'âme le lieu de leur stabilité. Vivre heureux, c'est vivre bien. Vivre bien, c'est vivre conformément à la nature : s'accorder à la nécessité naturelle et vivre selon sa nature rationnelle. Contre les vices et l'agitation qu'ils engendrent inévitablement, si les épicuriens proclament que « la solitude peuplée de quelques bons amis est de beaucoup préférable à la dispersion parmi les hommes en proie à toutes les passions », les stoïciens invitent les leurs à rester impliqués dans la vie publique et à s'extirper les passions de l'âme par un exercice d'autoexamen et d'examen attentif et méticuleux du monde, pour arriver à tout affronter. Il y a donc, dans le stoïcisme, une invitation à participer à la vie sociale et politique en dépit de tous ses dangers. Cette implication découle de leur conception moniste et déterministe du monde et de la place que l'homme y occupe. Préconiser l'engagement dans le déterminisme, voilà un geste bien curieux – quel intérêt à agir si tout est nécessairement déterminé ? – et la raison principale de notre intérêt pour Sénèque. Celui-ci, nous le savons bien, appartient à l'aristocratie romaine sous l'Empire : sous Caligula, puis Claude, puis Néron. Exilé par Claude, il vit très mal son écartement et son retrait de la vie publique. Rappelé ensuite par Agrippine pour devenir le précepteur de Néron, son implication politique

¹ JERPHAGNON, L., *Histoire de la pensée. D'Homère à Jeanne d'Arc*, Tallandier Éditions, 2009, pp. 199-200.

ira grandissant aux côtés de l'empereur jusqu'à sa retraite suite au désenchantement suscité par la dégénération tyrannique du régime néronien. Il finira par se suicider, fidèle à ses principes. Il ne renonce pas au monde et continue à écrire, conscient de laisser quelque chose à la postérité :

Ce qu'Épicure a pu promettre à son ami, je te le promets à toi Lucilius. J'aurai crédit chez la postérité ; j'ai de quoi faire durer les noms que je mène avec moi. Notre Virgile a promis à deux de ses héros une mémoire impérissable, et il tient parole [...].²

Tous ses écrits s'articulent autour de l'introspection, de l'amélioration de soi, du travail et de l'effort à fournir en vue d'atteindre la sagesse et, corrélativement, le bonheur et la liberté. En ce qu'il témoigne d'une forme d'engagement envers le monde, le monde politique et le monde des hommes jusque dans l'avenir, Sénèque suit un précepte stoïcien. Il n'est cependant pas clair aux yeux de tous de quelle manière peuvent d'articuler un profond déterminisme et ce qui semble être une pensée de l'engagement. Cette tension que nous trouvons dans le premier stoïcisme, Sénèque paraît l'incarner d'une manière toute particulière.

Au cours des pages qui suivent, nous nous efforcerons dans notre première partie d'éclaircir le déterminisme stoïcien en tant qu'il est un déterminisme causal impliquant une forme de nécessité. Au cœur de ce système, il reste cependant un espace où l'homme peut agir : le moment de donner ou non son assentiment à des représentations nées de stimuli extérieurs. Là est *ce qui dépend de nous, ce qui est en notre pouvoir*. Là aussi se déploie la grande question du stoïcisme : comment y agir ? Il est avant tout question du sens (moral surtout) de nos actions et nos interactions. Pour les stoïciens, s'il nous est permis de parler de liberté, il ne sera en rien question d'une condition naturelle innée, tout au plus d'un état de l'âme ou d'une disposition à atteindre. Une fois que nous aurons établi cette définition du déterminisme et envisagé à quelles acceptions de la liberté, de la responsabilité et de l'engagement nous pouvons prétendre faire appel dans le stoïcisme, nous nous proposons un court intermède par la pensée d'Épictète, un autre Romain qui, à l'instar de Sénèque, se sent surtout concerné par le progrès moral et le bonheur. Toutefois, bien que postérieur à ce dernier, il apparaît plus orthodoxe. Nous cherchons à dessiner les contours et l'étendue de l'agir sur ce qui dépend de nous chez Épictète ainsi que le lien que ce concept entretient avec la liberté et l'éducation morale, ce dernier thème prenant des proportions importantes chez Sénèque. Enfin, nous attaquerons la deuxième et dernière partie de ce travail,

² *Lettres à Lucilius*, 21.5. Référence : SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, éd. Paul Veyne, Robert Laffont, Paris, 1993. NB : les droits pour l'édition des traductions reviennent aux éditions Les Belles Lettres. Les traductions que contiennent l'édition sont celles des Belles Lettres revues et éditées par P. Veyne.

consacrée à Sénèque. Ce parcours a pour objet de mettre en relief la manière dont notre auteur s'inscrit dans la tradition stoïcienne en l'aménageant sans la trahir. L'agir se déploie toujours exclusivement dans le champ de ce qui est en notre pouvoir (dépend de nous), mais Sénèque est travaillé par un besoin d'engagement civil et humain qu'il ne peut s'empêcher de penser au prix, peut-être, de frôler le franchissement des limites traditionnelles de l'agir stoïcien, dans un souci qui est apparemment proprement le sien : l'intégrité de l'existence.

I. Ancien stoïcisme : déterminisme, responsabilité – et liberté ?

Le dessein de cette première partie est de mettre en relief, sur base des ouvrages de référence concernant l'ancien stoïcisme surtout, certains des enjeux qui émergent au moment de penser les articulations du déterminisme avec la responsabilité et la liberté. Il s'agira de voir que, bien que cela nous paraisse spontanément presque impensable aujourd'hui, même dans le cadre d'un déterminisme « dur », on peut avoir une réelle pensée de la responsabilité et une réelle pensée de la liberté. Toutefois, ce travail nécessite une enquête qui mènera à une redéfinition de chacun de ces concepts, modifiant considérablement leur portée. Commençons par rappeler que les questions liées au déterminisme se posent dans le cadre de l'utilité ou du sens des jugements moraux : blâme et louange/éloge, honneur. C'est-à-dire que, tel quel, le concept de responsabilité ne se trouve pas chez les Anciens, il est nôtre, contemporain. Leur intérêt est le suivant : juger du bon ou du mauvais, du sens de nos interactions, du sens de poser une action orientée vers un but. Pour étudier les questions qui nous intéressent, nous nous proposons de procéder comme suit. Dans un premier temps, nous nous attacherons à décrire le déterminisme stoïcien tel que nous le trouvons principalement chez Chrysippe : c'est un déterminisme causal pourvu d'une dimension téléologique immanente emportant, logiquement, la nécessité des événements passés, présents et à venir. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur la question dite du compatibilisme, c'est-à-dire la question de la possible assignation d'une action à un agent au sein d'un tel déterminisme. Forts de ces notions, nous étudierons un argument tendance de l'époque connu sous le nom du *sophisme paresseux* dont la vocation est de sauver l'action intentionnelle. Enfin, nous explorerons les possibilités d'investir un concept de liberté.

I.1. Déterminisme

Sous le vocable « déterminisme » peuvent être rangées plusieurs significations aux portées et aux contours variables. Si bien que, rattaché à la transcendance, il peut nous amener à concevoir l'existence de pantins dont toute la réalité, de leur environnement d'évolution à leurs pensées les plus intimes, est déterminée par une entité extérieure. Une autre acception serait celle d'une histoire écrite par avance à laquelle il ne resterait qu'à se déployer dans l'espace et le temps, telle une pièce de théâtre sur une scène dans une salle de spectacle. Dans un sens causal, divers éléments pris en compte sont en relations dans des chaînes de causalité qui les déterminent au fil de leurs contacts, déterminations et surdéterminations qui se répondent à chaque fois en fonction de l'agencement ou des positions respectives des éléments dans le temps et l'espace.

Ceux-ci évoluent à même ce mouvement dont ils sont prisonniers, tels les flocons que ramasse la boule de neige qui dévale une pente, ou les molécules d'eau dans l'infinité de l'océan. Du reste, dans l'introduction à son ouvrage sur la question qui nous intéresse, Ricardo Salles distingue le déterminisme général du fatalisme cru.³ Ce dernier entretien l'idée que des événements futurs sont déterminés à se produire et ce indépendamment de ce qui se produirait en amont de leur occurrence. Autrement dit, il n'y a pas de « relation explicative » entre le présent, le passé et le futur. Outre l'occurrence de ces événements déterminés, peu importe ce qui se produit, le changement est possible. Le premier, dit général, signifie que « tout événement ou état contrefactuel est à tout jamais impossible et, corrélativement, que tout événement ou état factuel est à tout jamais nécessaire. »⁴ Il reste un troisième type, le déterminisme externe, mais il sera assez clairement abordé par la suite pour que nous n'ayons besoin de le définir ici.

I.1.1. Déterminisme causal

Tout — événement ou action — est rendu nécessaire par des causes antérieures.

Il est important de mentionner dès le départ et même si nous ne nous y attarderons pas en détail, avec Susanne Bobzien⁵ (et en fait aussi Sophie Botros comme nous le verrons ensuite), l'existence dans la physique stoïcienne de deux principes : l'un passif, la matière, et l'autre actif, la raison ou cause du monde, dieu, ou encore le sort (*fatum*). Les deux principes sont matériels. Le principe passif est une combinaison d'eau et de terre. Le principe actif, aussi appelé *pneuma*, est une combinaison de feu et d'air. Ces deux principes « fusionnent complètement à la fois dans le monde dans son entièreté et dans n'importe quel objet du monde ; c'est-à-dire qu'ils sont complètement coextensifs, mais que leurs qualités respectives sont entièrement préservées dans ce mélange et sont, en principe, à nouveau séparables. »⁶ Ce principe actif est responsable de l'entièreté du mouvement du monde, c'est-à-dire du déploiement du cosmos même, ainsi que la cohésion, la forme, l'individuation, le changement et la durée des objets du monde — mouvement et états qualitatifs. C'est ce principe actif qui tient ensemble chaque objet du monde en tant que ce qu'il est, créant une *tension* dont la complexité varie d'un objet à l'autre. Cette tension exprime l'interdépendance des éléments du monde entre eux autant que la perception de celle-ci par chacun de ces éléments, elle est l'expression de mouvement, de la vitalité. La tension, comme le précisent Long et

³ SALLES, R., *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Ashgate, Aldershot, 2005, xiv-xv.

⁴ *Ibid.*

⁵ BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1998, pp. 16-18.

⁶ *Ibidem*, p. 17. Traduction libre.

Sedley, dénote le double étirement du pneuma vers l'intérieur et l'extérieur de lui-même⁷, intensif et extensif. Contentons-nous de pointer ici l'existence d'une échelle de complexité en haut de laquelle se trouverait la raison humaine en tant que leur principe organisateur le plus élevé. L'échelle de complexité est une échelle de pureté ou de finesse du pneuma. Mettons immédiatement en évidence également l'*internalité* constitutive d'un tel principe au monde et aux objets. Il s'agit bien de percevoir d'emblée la dimension *téléologique* du déterminisme stoïcien : il y a une organisation rationnelle du monde — la raison de la Nature ou dieu à laquelle se conforment chaque état ou événement en tant qu'elle est leur principe organisateur *immanent* (celui-ci étant dieu, il peut convenir de parler d'un panthéisme).

Ceci étant dit, nous pouvons nous pencher sur une caractérisation relativement rapide du déterminisme stoïcien en tant qu'il est un déterminisme *causal*, ce qui posera de certains problèmes et suscitera de nombreuses objections de la part de ses opposants. Le premier élément à soulever est le principe général de causalité : *rien ne se produit sans une cause*. Concernant ce principe général, Bobzien met en avant qu'il y a également, chez Chrysippe, quelque chose de l'ordre d'un principe causal *spécifié*, à savoir que la cause s'inscrit dans un complexe situationnel précis, entraînant l'implication suivante : « différence quant aux effets, différence quant à la situation de départ globale. »⁸ Il est question d'exclure tout mouvement qui, d'une part, ne soit pas prédéterminé et, d'autre part, ne soit pas causalement déterminé, au moyen de la prise en compte, en marge de la cause active principale du mouvement, de chaque facteur déterminant de la situation. Bien que l'intérêt principal des stoïciens ait certainement été le principe actif de causalité, la notion de situation mérite d'être mentionnée dès maintenant, car elle reviendra plus tard dans nos discussions. Pour mieux comprendre cela, il nous faut caractériser cette relation de causalité telle que la conçoivent les stoïciens. L'aspect le plus important de celle-ci est probablement le fait que les causes sont corporelles et les effets incorporels. En d'autres termes, ils appartiennent à des catégories ontologiques différentes.⁹ Les causes sont des corps et les relations de causalités se décrivent comme des relations entre des corps qui s'affectent. Un corps est donc une cause en tant que et pour autant qu'il affecte, qu'il produit un effet sur un autre corps.¹⁰ Par ailleurs, on observe deux types d'interactions entre les corps : celles

⁷ LONG, A.A., SEDLEY, D.N., *The Hellenistic philosophers*, Vol. 1., p. 288.

⁸ BOBZIEN, S., *op.cit.*, p. 41. Traduction libre. Voir aussi, D. FREDE : "Stoic theory [...] distinguishes proper causes and mere contributing factors." ("Stoic Determinism", *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by B. INWOOD, p. 189.

⁹ Ceci est repris et expliqué de manière claire et concise par Ricardo SALLES dans son ouvrage intitulé *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, *op.cit.*, pp. 3 et s, ainsi que de manière plus approfondie par Susanne BOBZIEN dans son ouvrage précité, pp. 16 et suivantes.

¹⁰ BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom...*, *op.cit.*, p. 19.

de « maintien » (rester dans un tel état qualitatif) et celles de changement (altération). Les effets, quant à eux, nous l'avons dit, sont des incorporels. Or pour les Stoïciens les incorporels sont, précise Bobzien, des prédicats ou des propositions, c'est-à-dire des dicibles. Les effets, dès lors, se comprennent comme des prédicats. Plus précisément, ce sont des prédicats réalisés ou actualisés (Salles écrit *satisfied* et Bobzien choisit *obtain*) par un autre corps. Nous pourrions parler, pour garder le vocabulaire de S. Bobzien, de l'obtention d'un prédicat par un corps sur un autre. Avant de passer à la suite de cette courte exposition, il nous importe de mettre en évidence encore trois détails. Le premier est que la cause est active : elle-même doit satisfaire un prédicat qui exprime son activité.¹¹ Ceci est important dans la mesure où cela laisse voir un aspect de la chaîne causale qui lie les événements les uns aux autres. Le second est ce qu'on peut appeler la cause *cohésive*, à savoir la portion de pneuma responsable de l'existence d'un objet en tant que cet objet.¹² R. Salles résume la causalité stoïcienne comme suit :

(i) causal relations obtain between bodies, one of which, the cause, causes the other to satisfy a certain predicate (for example, the knife is a cause to the flesh of its satisfying the predicate to be cut); (ii) when a body A causally acts upon a body B, the effect of A's activity is the predicate satisfied by B, although this may mean, not that the effect is literally the predicate itself, but rather, [...], that the effect is the predicate's being satisfied by B; finally (iii) this satisfaction is often an event [...] [events being] for the Stoics reducible to states.¹³

Enfin, penchons-nous sur le dernier détail, au sujet des prédicats. À chaque prédicat actualisé correspond au moins une proposition à laquelle peut être attachée une valeur de vérité. Plus précisément, la proposition est vraie en tant qu'elle est actualisée.

Ce dernier détail nous permet de faire le lien avec le second élément à soulever ici, le recours à l'argument du *principe de bivalence* en tant qu'argument en faveur du principe général de causalité. S'agissant de ce principe, à savoir le fait que toute proposition est soit vraie, soit fausse, il apparaît comme argument en faveur de la causalité. En effet, selon Chrysippe, tout événement a une cause, car, s'il en était autrement, toute proposition à propos d'un événement futur ne pourrait se voir accorder une valeur de vérité. Autrement dit, s'il y avait des mouvements sans cause, toute proposition ne pourrait être ou bien vraie, ou bien fausse. Juste avant de continuer

¹¹ Ou, pour le dire autrement, avec Frede : "The term 'cause' applies only to a body that is actively engaged in some process or responsible for some state." (*op.cit.* p.189).

¹² BOBZIEN, S., *Determinisme and Freedom...*, *op.cit.*, p. 20 : « The most prominent causation of qualitative states is that involving a cohesive cause (*poioun energoun*) : the cohesive cause is that portion of pneuma in an object that is – and insofar as it is – responsible for the object being the object it is. »

¹³ SALLES, R., *op.cit.*, pp. 3-4.

l'exposition de cet argument, il nous faut noter sa source, à savoir le *De Fato* de Cicéron (F 20 et s.), dans lequel ce dernier le rapporte dans son latin maternel en l'attribuant à Chrysippe :

Voici comment Chrysippe raisonne : « S'il y a quelque mouvement sans cause, on ne peut pas dire que toute proposition (ἀξίωμα, dans la langue des Dialecticiens) soit ou vraie, ou fausse. Car ce qui n'a pas de cause efficiente n'est ni vrai ni faux. Mais toute proposition est ou vraie ou fausse. Donc il n'y a point de mouvement sans cause. [...] »¹⁴

Cet argument ne va pas de soi s'il est lu sans précisions interprétatives. Tout d'abord, il faut souligner qu'un lien est fait entre un principe physique, le principe général de causalité, et un principe logique, celui de bivalence. Comment pouvons-nous comprendre que la vérité de l'un et l'autre puissent être mutuellement dépendantes ? La première précision est que le principe de bivalence hellénistique doit être compris comme suit : « à tout moment, toute proposition est soit vraie, soit fausse ». Par ailleurs, il convient de noter au sujet du principe physique « il n'y a pas de mouvement sans cause » que le mouvement réfère à tout changement ou événement et, plus largement, à tout processus de transformation ou de maintien en général, et non à la simple locomotion.¹⁵ La portée du principe recouvre donc le déploiement du monde lui-même. Mais c'est la seconde prémisse, la formulation du principe de bivalence, qui pose plus problème. Pour résoudre la difficulté, il nous faut nous pencher sur le statut de la proposition et le lien qu'elle entretient avec l'événement qui en est l'objet.

Les propositions, souvenons-nous, sont des *dicibles* qui peuvent être actualisées temporairement. La valeur de vérité d'une proposition et son actualisation dépendent du temps.¹⁶ Le problème concerne donc la valeur de vérité d'une proposition conjuguée au futur, une proposition à propos d'un événement futur. R. Salles propose de le comprendre de cette manière : « toute proposition affirmant l'occurrence d'un événement futur est *déjà* soit vraie, soit fausse ».¹⁷ Parallèlement, Bobzien souligne l'importance de comprendre deux choses. D'une part, il s'agit, comme le montre bien la formulation de Salles, de la vérité de toute proposition corrélatrice à un mouvement. D'autre part, il est plus fondamentalement question de l'actualisation de cette proposition. La question qui se pose est alors : comment une proposition corrélatrice d'un mouvement ultérieur peut-elle aujourd'hui déjà être vraie ou fausse ? Elle est fausse, rappelons-le, si elle n'est jamais actualisée. Il faut donc, pour qu'une

¹⁴ Traduction française de M. A. Lorquet, telle que présentée sur le site web remacle.org à l'adresse suivante : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/fato.htm>.

¹⁵ BOBZIEN, S., *Freedom and Determinism...*, op. cit., p. 62.

¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹⁷ SALLES, R., *The Stoics on...*, op.cit., p. 6. Traduction libre.

proposition formulée maintenant au sujet d'un événement futur puisse être vraie au moment même de sa formulation, que quelque chose établisse cette vérité. Il faut qu'une cause et, plus précisément, une chaîne causale relie l'occurrence de cet événement à celui de la formulation de la proposition. Il convient finalement de préciser ceci : ce qui précède implique l'existence d'un réseau de causes qui s'étend éternellement. Le principe se généralise, car tout événement passé a un jour été futur, puis présent. Tout événement a donc une cause. Et, plus largement, tout a une cause.

I.1.2. Déterminisme, nécessité, fatalité.

Nous avons déjà mentionné l'aspect téléologique du déterminisme stoïcien. En effet, tout se déroule conformément à la nature, principe organisateur du tout, la rationalité de dieu, le pneuma, ou encore le destin. Si ces termes sont, sur plusieurs plans, interchangeables, ils ne sont pas pour autant exactement synonymes. Ainsi que le souligne S. Bobzien, « bien que se confondant à dieu, le destin semble en dénoter un ensemble particulier d'aspects, à savoir le principe actif qui structure et fait se mouvoir le monde. »¹⁸ Dans la foulée, elle nous propose de relever quatre aspects du destin.¹⁹ Le premier est un élément d'ordre, d'organisation, de téléologie et de rationalité : ce dont nous discutons à l'instant, la raison organisatrice du monde, son arrangement naturel. Bobzien cite Diogène Laërce : « la raison en accord avec laquelle le monde est arrangé. »²⁰ Ensuite, ce qui n'est pas sans importance, le destin est éternel, à l'instar de dieu lui-même. C'est-à-dire qu'il n'a pas de début ni même, au demeurant, de fin. Il a toujours déjà été là, organisant le monde. Corollairement, cela emporte aussi que tout a d'une certaine manière déjà été planifié ou, à tout le moins, tout événement est déjà établi avant de se produire effectivement. De même, nous y reviendrons plus bas, les stoïciens conçoivent le monde comme suivant un court cyclique se répétant indéfiniment.

Le troisième aspect du destin, Bobzien le décrit de nécessité, inévitabilité et immuabilité. Ceci dénote l'impossibilité totale, forte, de dévier d'une manière ou d'une autre de la course inarrêtable du destin.²¹ Le monde se déploie et nous, pour les stoïciens, sommes pris à même ce déploiement, y participant *de iure et facto*. Inutile, dès lors, de tenter d'en modifier la course. C'est l'occasion de souligner que la raison principale de l'inévitabilité du destin, est que « rien d'extérieur ou d'indépendant à la nature universelle ne peut interférer avec ce qui se produit, puisqu'il n'y a rien

¹⁸ BOBZIEN, S., *Freedom and Determinism...*, op. cit., p. 47. Traduction libre.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 47 à 53.

²⁰ *Ibid.*, p. 48.

²¹ BOBZIEN cite plusieurs adjectifs rencontrés qui expriment cet aspect du destin : inflexible, invincible, insurmontable, inévitable, irrévocable, etc., op.cit, p. 49

d'extérieur ou d'indépendant à celle-ci. »²² Enfin, le dernier aspect du destin mis en évidence par S. Bobzien, est qu'il « relie les objets individuels. »²³ Le destin est la cause qui connecte chaque chose aux autres ; il est le réseau complexe des causes qui s'enchaînent les unes aux autres et qui les relie à travers le temps et l'espace. Car, rappelons-nous, les causes sont précisément chaque corps, chaque chose, en tant qu'elles produisent activement des effets, qu'elles sont activement engagées dans un processus ou un autre. Autrement dit, « nous avons une concaténation temporelle de corps dans la mesure où ils sont des causes. Ceci correspond aux formulations d'entrelacements des *choses* ou de chaînes de *causes*, c'est-à-dire d'entités corporelles, par opposition aux effets incorporels, mouvements, états, événements, etc. »²⁴ D'ici se trace la distinction entre deux acceptions du destin faisant référence à deux aspects différents de celui-ci. D'une part, il y a le destin entendu comme causes, au pluriel, chaîne causale, concaténation des causes, enchaînement mécanique des corps qui s'affectent. D'autre part, il y a le destin entendu comme la Cause originale, au singulier, le pneuma, raison-monde pneumatique responsable de la forme et du mouvement du monde et de chaque chose qui le compose en les pénétrant toutes et se répandant à travers elles.

Le pneuma, pris ici comme équivalent au destin en résumé, peut être décrit comme ce qui développe le monde progressivement en connectant tout, ce qui est à l'œuvre à l'intérieur de chaque chose, ou encore ce en accord avec quoi tout se produit, le présent atemporel. Prenons acte immédiatement de ceci : le destin est à l'œuvre *à l'intérieur de chaque chose*, ce qui est essentiel car, nous le verrons plus loin, de nombreuses objections au stoïcisme ont été formulées quant au problème de compatibilité entre la liberté ou au moins l'assignation de la responsabilité et la détermination par des facteurs ou causes extérieures. Or il est clair ici qu'une part du processus d'individualisation des choses du monde est un processus totalement immanent à celui-ci et aux choses mêmes. Et Bobzien de résumer comme suit :

[...] nous pouvons voir que le destin et ses processus sont conçus et décrits par les stoïciens de deux manières ontologiquement distinctes : du côté des entités matérielles, le destin est responsable de l'individuation des choses, de leurs qualités et leur connexion dans le continuum spatio-temporel. Du côté des incorporels, tous changements et états qualitatifs sont le résultat ou l'effet du destin. Mais ce ne sont que deux manières différentes de considérer le même monde.²⁵

Nous venons d'illustrer l'articulation de la nécessité et du déterminisme par le biais du

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 51.

²⁵ *Ibid.*, p. 58.

destin avec le travail méticuleux de définition réalisé par Susanne Bobzien dans son ouvrage devenu incontournable aujourd'hui. Pour compléter son propos, il peut convenir de se pencher sur une autre manière de mettre en évidence la nécessité, telle que la propose Ricardo Salles. Celui-ci fait appel, dans son ouvrage que nous avons déjà mentionné, à la doctrine de l'éternel retour pour mettre en évidence la nécessité.²⁶

La doctrine orthodoxe de l'éternel retour peut être résumée de la manière suivante : le monde, tel qu'il est, va être détruit, se consumer. À l'issue de cette consommation, un monde nouveau surgit qui sera indiscernable du précédent. Réalisons dès à présent, avec R. Salles, trois précisions. Il y a une reconstitution du monde : la déflagration ne dure pas toujours, elle termine comme le feu cesse de brûler alors qu'il a épuisé toute la matière carbonique qui le nourrit. La quantité de matière finie du monde est consumée et peut, au moyen d'un processus physique que nous ne détaillerons pas ici, reformer le monde. Le monde stoïcien est donc bien un monde fini, à l'instar de l'univers dont il tire sa structure. Soulignons également, une fois de plus, l'activité : dans ce cas-ci l'activité cosmogonique de dieu. Salles met en évidence le fait que « l'idée originale est que dieu guide à dessein le processus entier à travers sa présence active à chacun des stages du développement du monde. »²⁷ Cela étant, le monde nouveau et l'ancien sont indiscernables d'un cycle à l'autre. C'est pourquoi on parle d'indiscernabilité transcyclique. Mais quelle est la portée d'une telle proposition ? Indiscernable : cela emporte une identité forte. Cette identité n'est toutefois attestable sans autre investigation qu'entre des impressions d'objets et non entre les objets eux-mêmes. Cependant, comme l'indique Salles, une différence qualitative, même minime, entre deux objets, ne peut éliminer la possibilité d'une distinction par biais des impressions qu'elle génère. Si on ne peut traiter l'indiscernabilité sur le plan simplement épistémologique, il faut la traiter sur le plan métaphysique et considérer qu'elle emporte, inévitablement, une identité numérique des objets.²⁸ En tous points de vue, le monde actuel est le même que le précédent et, du reste, ainsi en sera-t-il du suivant. Le dieu stoïcien possède une connaissance anticipée du monde qu'il tient du cycle précédent.

La séquence complète des événements de chaque cycle est prédéterminée *ab initio*. Cette prédétermination *ab initio* est réalisée par ce que les stoïciens appellent la « formule séminale » (*logos spermatikos*) de chaque chose [...]. L'information contenue dans chacune de ces formules est fixée dès le début de chaque cycle. La masse initiale de feu pur restante à l'issue de la déflagration est donc « comme un "spermatozoïde" qui posséderait les principes de toutes

²⁶ SALLES, R., *The Stoics on Determinism...*, op. cit., pp. 19 à 29.

²⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁸ *Ibid.*, p. 22.

choses » [...] ; et elle englobe « toutes les formules séminales suivant lesquelles chaque chose individuelle advient par le destin » [...].²⁹

La source ultime de l'identité des cycles du monde est à trouver dans la nature nécessaire de dieu lui-même. Salles conclut en soulignant l'importance de distinguer l'explication d'un événement et l'explication de sa nécessité. La première, en effet, ne peut découler directement de la doctrine de l'éternel retour, laquelle permet d'en expliquer la nécessité. L'explication de l'événement lui-même est à chercher dans ses causes, principales et auxiliaires. Enfin, Salles interprète le principe « mêmes causes, mêmes effets » dans la répétition des événements d'un cycle à l'autre : *quand* les mêmes causes agiront, les mêmes effets découleront nécessairement de cette activité, dans le cycle suivant.

I.2. Compatibilisme : sauver la responsabilité

Après une courte esquisse du déterminisme stoïcien dans ses principes, il nous faut maintenant nous pencher sur les fustigations exprimées par leurs opposants à l'égard des éventuels problèmes ou de la menace que poserait un tel déterminisme à la liberté ou plus fondamentalement, nous le verrons, à la responsabilité. À cet effet, nous devons réaliser un détour par la psychologie de l'action des stoïciens. Précisons d'emblée le réel enjeu auquel ils étaient confrontés. L'objection générale, grossièrement exposée, est la suivante : si nous sommes, ou plus largement, si tout est (pré-)déterminé, alors quel sens y a-t-il à poser des jugements moraux ? Plus largement, nous pourrions même demander ceci : si nous ne sommes pas libres, et donc pas responsables de nos actions, quel sens y a-t-il à juger moralement et légalement ces actions ? Elle s'inscrit dans le cadre d'un débat concret, à savoir, nous l'avons mentionné, celui de l'assignation de la responsabilité d'une action en lien avec l'attribution d'un blâme ou d'une louange. Peut-être même l'interrogation va-t-elle jusqu'à mettre en cause la nécessité même de persévérer dans nos existences. Il s'agit de sauver le sens de nos interactions et le sens même de notre existence en tant qu'elle est essentiellement une existence partagée.

La compréhension des réponses stoïciennes à l'objection de la détermination totale par des facteurs extérieurs consistera *grosso modo* à montrer qu'il y a bien un facteur interne à la détermination de nos actions. Plus exactement, ainsi que le souligne S. Bobzien, il s'agit de saisir que leur conception de la responsabilité morale, telle qu'on la trouve chez Chrysippe, « n'est pas fondée sur un concept de la liberté d'agir

²⁹ *Ibid.*, p. 28. Traduction libre.

autrement, mais sur l'autonomie de l'agent. »³⁰ Ceci se comprend plus aisément si certains éléments de leur psychologie de l'action nous apparaissent plus clairement.

La version brève pourrait s'exposer comme suit. L'âme, aux yeux des philosophes du portique, est matérielle, cette âme reçoit des impressions des objets extérieurs, auxquelles il conviendra d'assentir ou non. L'âme est matérielle, pneuma, et comporte huit facultés : les cinq sens, la procréation ou l'engendrement, le langage et la décision. Cette dernière faculté en recouvre quatre autres : impression, assentiment, impulsion et intellect. Ces facultés ne sont pas des instances différentes d'une âme fractionnée, mais bien différentes capacités d'un même esprit.³¹ R. Salles propose de compter au moins trois phénomènes dans sa description de la psychologie de l'action des stoïciens, qu'il définit comme « la séquence d'événements et d'états mentaux qui mènent typiquement à une action »³² : les impressions, l'assentiment et l'impulsion pratique. Les impressions sont des états épistémiques, des affections de l'âme, dont l'origine est habituellement un événement ou une chose extérieure, dotés d'un contenu propositionnel, un dicible, emportant une valeur de vérité et qui, dans un contexte pratique, prend souvent la forme d'un devoir ou d'une opportunité (je dois ou il est opportun d'agir de la sorte).³³ L'assentiment est la capacité d'accepter, ou plutôt, d'affirmer ou non la vérité du contenu propositionnel de ces impressions. Il s'agit d'un acte mental. Dans le cas où l'assentiment est donné se crée une croyance pouvant, en l'absence d'obstacle extérieur, se muer en un élan pratique, « un mouvement de l'âme vers quelque chose de l'ordre de l'agir. »³⁴ Bobzien résume comme suit :

Nous semblons donc avoir deux types de séquences causales, une théorique : objet de l'impression, impression rationnelle (théorique), assentiment, croyance ; et une pratique : objet de l'impression, impression rationnelle impulsive, assentiment et pulsion rationnelle, action. Dans les deux cas, le seul lien qui est directement au contrôle de l'homme, c'est l'assentiment à l'impression [...]. L'assentiment est donc la seule faculté de l'âme humaine à laquelle peut se rattacher quelque chose comme un impact ou une responsabilité rationnelle, humaine [...].

Nous avons maintenant un aperçu suffisant à nous permettre de comprendre la suite.

³⁰ BOBZIEN, S., *Determinisme and Freedom...*, op.cit., p. 235. Traduction libre. Notons que le titre de l'ouvrage de Suzanne Bobzien, *Determinisme et liberté dans la philosophie stoïcienne*, met l'accent sur la liberté et le déterminisme. Or, il est bien plus fondamentalement question de préserver la responsabilité. À ce titre, le titre de l'ouvrage de Ricardo Salles, *Les stoïciens à propos du déterminisme et du compatibilisme*, est bien plus parlant, puisque l'enjeu de la compatibilité est bien, justement, celui de l'articulation du déterminisme avec la responsabilité. La liberté, quant à elle, demande à être redéfinie, soit en s'ancrant dans un concept de la responsabilité, soit en lien au bonheur, alors détachée de toute notion relative au libre arbitre.

³¹ *Ibid.*, p. 239.

³² SALLES, R., *The Stoics on...*, op. cit., p.34.

³³ *Ibid.* Voyez aussi BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom...*, op. cit., pp. 239 à 242.

³⁴ SALLES, R., *The Stoics on...*, op. cit., p.35.

Sans précision supplémentaire, ce détail de la psychologie de l'action du portique laisse le lecteur dubitatif pour au moins une raison. Si c'est l'impression qui est à l'origine de la séquence et de la possibilité même de l'assentiment, ne sommes-nous pas ultimement déterminés par des facteurs extérieurs ? Il convient d'apporter ici deux éléments de réponse. L'un relève de l'individualité ou de la personnalité et est illustré par « l'argument du cylindre » ; l'autre touche à la réflexivité.

L'argument dit du cylindre est rappelé à divers endroits et par divers auteurs. Il en est notamment fait référence dans le *De Fato* de Cicéron. En substance, il revient à dire que si je pousse un cylindre, celui-ci va rouler. Toutefois, ce n'est pas l'impulsion de départ que je lui donne, mais bien sa nature, à savoir le fait d'être un cylindre, qui fait qu'il roule. Si je pousse un cube, il ne roulera pas. C'est mon impulsion qui lance le mouvement, mais le cylindre roule et le cône tourne sur lui-même, en vertu de leur nature propre.³⁵ Il s'agit de bien percevoir ici qu'une combinaison plus ou moins complexe de facteurs intervient dans le déroulement et, plus précisément, la composition de la cause d'un événement. Dans ce cas-ci, il y a la combinaison de l'impulsion avec la forme du cylindre. Analogiquement, l'action réalisée dans telle ou telle situation résulte de la combinaison des facteurs extérieurs, de l'impression externe, et de la constitution de l'agent, de son type de caractère. En d'autres termes, l'assentiment « n'est pas déterminé seulement par le facteur extérieur, car bien qu'il soit extérieur, la force et la nature de l'esprit de l'agent sont intrinsèques à l'agent et ne sont pas, en elles-mêmes, causées par le facteur extérieur. »³⁶ Mettons en évidence ici le fait qu'au cœur de l'éthique stoïcienne, au cœur de sa pensée de la responsabilité, une importance fondamentale est accordée à la fois à la situation, au contexte, et à la complexion de l'agent. Une réponse est proposée à l'exigence d'internalité. Plus encore, il est impensable pour un stoïcien de considérer une action *hors contexte*. De telle manière, qu'il soit toujours « mal », et donc proscrit, de mentir est un jugement auquel il est impossible de conclure. Deux précisions supplémentaires s'imposent. La première concerne la formation du caractère moral de l'agent ; la seconde, le renvoi de la combinaison des facteurs internes et externes vers la distinction entre les causes principales et auxiliaires.

En ce qui concerne la formation du caractère moral de l'agent, d'aucuns pourraient considérer qu'il se forme au fil des rencontres, des choix, des événements auxquels il réagit, au sein desquels il agit, et à travers lesquels il forge ses croyances. Ce qui pourrait conduire à penser qu'*in fine*, il est déterminé par des facteurs extérieurs. De

³⁵ CICÉRON, *De Fato*, 42.3 et 43.1. Repris par BOBZIEN, *Determinism and Freedom...*, *op. cit.*, p. 259, et par SALLES, *The Stoics...*, *op. cit.*, p. 42.

³⁶ SALLES, R., *The Stoics...*, *op. cit.*, p. 44.

même que le serait le cylindre taillé dans un morceau de bois par un sculpteur. Comme le note cependant Ricardo Salles, c'est le morceau de bois auquel il a été causé de prendre la forme d'un cylindre, pas au cylindre en tant que tel qui « n'a seulement commencé à exister qu'à l'instant précis où le morceau de bois en a reçu la forme. »³⁷ Ses caractéristiques actuelles sont ce qu'elles sont et ne sont pas déterminées extérieurement. De même, la nature de l'esprit de chacun n'est pas extérieurement déterminée, ou en tous cas pas totalement. En effet, sa réception de l'impression contribue autant à sa détermination que l'impression elle-même. De la sorte, non seulement l'environnement extérieur même ne détermine pas seul l'agent, mais chaque interaction de l'un avec l'autre contribue à l'affirmation continue de l'individualité de l'agent et de son caractère. Nous aurions, à la place d'une détermination extérieure à l'agent, une coréalisation de l'agent par lui-même et le monde au déploiement duquel il participe *de facto*. L'agent, dès lors, ne se conçoit que comme constitutivement participant du monde par le fait même qu'il s'y individualise. Le destin, le pneuma, agit à travers chacun. « [Les stoïciens] reconnaissent certainement que le développement lui-même peut être influencé par des facteurs extérieurs. »³⁸ Le destin comprend tant les facteurs extérieurs que ceux intérieurs à l'agent. « Les dispositions mentales des gens font précisément partie du destin »³⁹ qui a une composante interne et une composante externe. Salles précise en faisant référence à la notion de souci d'autopréservation à l'œuvre chez les stoïciens : accompagné d'une faculté discriminatoire, il est ce qui nous pousse à faire le tri entre ce qui est utile ou non à notre conservation. C'est notre âme, ou portion de pneuma, comprise dans sa dimension fondamentale d'animation. Or, il est bien question de guider, former cette âme par notre formation morale :

On their [the Stoics] view, our moral evolution is determined by the development of our concern for self-preservation. This primary concern is innate and it is accompanied by an equally innate power to discriminate things that are appropriate for the preservation of our constitution from things that are not. In our lifetime it gradually evolves into fully moral concerns, such as our attitude towards the well-being of our fellow humans.⁴⁰

Concernant maintenant les causes principales et parfaites, et les causes auxiliaires et prochaines, l'argument intervient dans la réponse à une tentative de réfutation du principe selon lequel *tout ce qui se produit se produit par le destin par le moyen de causes antécédentes*, que l'on trouve de nouveau exposée chez Cicéron. L'objection

³⁷ *Ibid.*, p. 47.

³⁸ *Ibid.*, p. 48.

³⁹ BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom...*, *op. cit.*, p. 255.

⁴⁰ SALLES, R., *The Stoics...*, *op. cit.*, p. 48.

ne tient que si toutes les causes sont considérées comme parfaites et principales. Or, il faut prendre conscience ici que tout se produit par le moyen de causes auxiliaires et prochaines. Ainsi en est-il de l'impression qui stimule l'esprit. Certes, elle le stimule, elle lui ouvre la porte vers l'assentiment, sans toutefois l'y contraindre. Ce faisant, l'impression devient une condition nécessaire de l'assentiment.⁴¹ Elle n'en est en revanche pas une cause parfaite et principale qui l'entraînerait inévitablement. Il est tout à fait concevable, alors, que j'entreprenne une action qui ne voit jamais le jour — ou, en réalité, que je désire entreprendre une action dont l'accomplissement se verrait empêché par des obstacles extérieurs. Cette action, ou le désir de l'entreprendre, me sont néanmoins assignables en tant qu'ils naissent de ma complexion. Il y a deux facteurs déterminants dans l'assentiment : le premier facteur causal, l'impression ; le second facteur causal, la nature propre de l'esprit de la personne, « un ensemble de qualités [qui] détermine entièrement la forme que prend l'effet (c'est-à-dire si assentiment il y a). »⁴² Une action peut maintenant être attribuée à une personne qui en est, à ce titre, responsable. L'enjeu, ici, n'est en aucun cas le fait de savoir si cette personne aurait pu agir autrement. Il se situe réellement dans le fait de préserver l'attribution de l'action à l'agent. Et celle-ci se fait en tant qu'elle découle de sa capacité à assentir à une impression. Or, cet assentiment et la réception par l'agent de l'impression comme telle dépendent directement de la nature de son esprit et, corollairement, d'une certaine manière, de ce qui fait sa singularité. Cette action, posée de cette manière-là, n'aurait pas pu être posée par un autre ni être déterminée par la seule situation de son déploiement. Ceci va de pair avec le fait que le destin, dès lors, ne se comprend pas comme une chaîne causale, mais bien mieux comme un *réseau causal*.⁴³

Nous saisissons maintenant bien où se situe l'assignation d'une action à un agent au sein du réseau causal du destin. Cela pourrait se révéler insuffisant à rendre la complexité de l'assentiment. Il nous faut, pour ce faire, dire quelques mots de sa dimension réflexive. En effet, la seule liberté vis-à-vis des déterminations extérieures et la réponse qu'elle offre à l'exigence d'internalité restent silencieuses quant à la dimension réflexive de l'assentiment, ce qui touche à la conscience de l'acte en tant que mien, posé par moi. Cette dimension intervient si nous retournons à l'échelle de la nature des stoïciens. En vertu de celle-ci, il existe au moins un élément qui permette de définir l'action comme proprement humaine. À savoir, l'usage de la raison, en ce qu'il est « fait référence à “notre” nature comme étant constituée de pulsion et

⁴¹ BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom...*, op. cit., p. 258.

⁴² *Ibid.*, p. 267.

⁴³ *Ibid.*, p. 269.

krisis. »⁴⁴ Ce *krisis*, tel que nous le présente R. Salles, peut se référer à deux concepts, le premier impliquant nécessairement le second. Le premier est le jugement, au sens de l’assertion verbalisée. Le second porte le sens d’acceptation critique d’une impression.⁴⁵ L’hypothèse de Salles est de dire que le second sens est très probablement celui de la doctrine du portique, et qu’il implique une réflexion préalable. Ou plutôt, une sorte « d’évaluation comparative et “tout bien considéré” des alternatives. »⁴⁶ Notons ici qu’il est bien question de l’acceptation critique et consciente d’une impression, et non du choix de poser tel acte ou tel autre au moment même d’agir. Il s’agit de la capacité, pour ainsi dire, de mettre en pause le processus à la première impression et d’y réfléchir avant d’y assentir ou non. Tous, humains, n’usent pas de cette faculté. Toutefois, c’est elle qui fait des humains des êtres humains au sens fort. La pulsion qui en découle alors est une impulsion, pleinement rationnelle. Ceci ne garantit pas néanmoins la réalisation de cette action. En effet, l’intervention d’obstacles extérieurs, par exemple, peut l’entraver. La nécessité d’une action, dès lors, dépend à la fois de l’impulsion à son origine et de l’absence d’entrave.⁴⁷ Par ailleurs, et par voie de conséquence, le fait pour une action de dépendre de l’agent n’emporte en rien l’exigence de la possibilité d’avoir agi autrement. Notons dans la foulée que les stoïciens peuvent tenir pour responsable de leur complexion les personnes enclines à assentir automatiquement à toute impression qui se présente à eux, coupables de n’avoir jamais exercé leur faculté naturelle qui fait d’eux des êtres humains et qui constitue en ce sens leur nature.

Revenons sur la mention que Suzan Bozien faisait de l’*autonomie* de l’agent : c’est sur celle-ci qu’est fondé ce qui pourrait se donner comme un concept de responsabilité. L’autonomie, par opposition à la liberté d’agir autrement, va chercher sa spécificité dans l’assentiment. En effet, l’assentiment ou non au contenu propositionnel lié à l’impression reçue génère une croyance qui peut se muter en une impulsion pratique. Dès lors, le principe de cette impulsion pratique a été défini par l’assentiment ou non de la personne à cette proposition. Qui plus est, cela participe au processus de constitution du caractère moral, de la complexion éthique. Donc, dans cette mesure seulement, il y a autonomie de l’agent : celui-ci a un espace dans lequel il est la source du principe de son action — la constitution de la croyance — et de la constitution de sa complexion — dans son intervention au sein de complexe de causes. L’autonomie, en ce sens, n’est pas le libre-arbitre ou l’indépendance totale des lois du monde, mais

⁴⁴ SALLES, R., *The Stoics...*, *op. cit.*, p. 55. Traduction libre.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 61.

bien cette capacité à définir soi-même une norme, celle de son agir. À nouveau, celle-ci n'implique en rien l'aboutissement d'une entreprise ou action quelconque, seulement une orientation de l'esprit. De la sorte, la responsabilité, s'il en est, se définit comme l'assignabilité causale, même partielle, de l'action fondée sur la nature intentionnelle et réflexive de mon assentiment à une impression et, ce, même si cet assentiment est déterminé par la complexion de l'agent.

I.3. Le sophisme paresseux : le début d'un lieu pour penser l'engagement ?

Nous venons de parcourir quelques éléments nous permettant de saisir de quelle manière les stoïciens préservent une forme de responsabilité et même d'autonomie. Cela suffit-il à préserver du même coup l'engagement ou, au minimum, la possibilité d'une activité intentionnelle, c'est-à-dire ayant un but ou une motivation et impliquant un effort tendu dans la direction que ce but ou cette motivation définit ? Par exemple, le fait de consulter un médecin, alors que je suis malade, en vue de contribuer à ma rémission grâce à l'éventuel traitement qu'il pourra me prescrire. Cette discussion, et cet exemple même, interviennent lors de la formulation d'une objection au déterminisme, l'argument paresseux ou l'argument de l'oisiveté, que Cicéron rapporte en ces termes dans son *De Fato*, 28-29 :

Nous ne nous laisserons point embarrasser non plus par le *sophisme paresseux* (ἀργὸς λόγος), comme l'appellent les philosophes ; car, s'il fallait l'en croire, nous nous tiendrions dans une inaction complète. Voici sous quelle forme on le présente : « Si votre destinée est de guérir de cette maladie, appelez un médecin ou n'en appelez pas, vous guérirez. Par la même raison, si votre destinée est de ne point guérir de cette maladie, appelez un médecin ou n'en appelez pas, vous ne guérirez point. Or, il est évident que l'un ou l'autre est dans votre destinée. Il est donc inutile d'appeler un médecin. »⁴⁸

Cet argument, Cicéron le présente d'emblée comme un sophisme dont l'effet est essentiellement qu'il amène à penser que la prédétermination des événements conduit à l'inactivité. La réponse qu'il lui apporte, tirée de chez Chrysippe, consiste à introduire une notion nouvelle, celle de choses « *confatales* » (*confatalia*) :

C'est avec raison qu'on a nommé cet argument le sophisme paresseux, parce que, en vertu du même principe, on supprime absolument toute action. [...] Chrysippe réfute ce sophisme. Il y a, dit-il, des choses simples, il en est d'autres naturellement liées. Si je dis : « Socrate mourra tel

⁴⁸ *De Fato*, XII, trad. remacle.org, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/fato.htm#NOTES> : « Nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur; appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. Sic enim interrogant: "Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces;" item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet. »

jour », je parle d'un fait en lui-même, simple, isolé. Socrate n'a rien à faire, rien à éviter, il mourra certainement ce jour-là. Mais si l'on dit à l'avance : « Œdipe naîtra de Laïus, » on ne peut ajouter : « que Laïus ait, ou non, commerce avec une femme ; », car les deux choses sont nécessairement liées, et Chrysippe les appelle *confatales* ; car on déclare à la fois que Laïus aura commerce avec sa femme, et que de ce commerce Œdipe naîtra. [...] Tous les sophismes de ce genre se réfutent par la même distinction. Appelez le médecin, ou ne l'appellez pas ; pur sophisme ; car l'appel du médecin est tout autant que la guérison dans l'arrêt de la destinée. Ce sont là des conditions nécessaires, que Chrysippe, comme je l'ai dit, appelle *confatales*.

Que cela implique-t-il ? La version courte dirait ceci : rien ne se produit qui n'ait une cause ; or, l'avènement d'une chose complexe implique aussi celui de ses causes sans lequel il ne peut advenir. Ainsi est le destin, déploiement pneumatique du réseau causal qu'est le monde. Il convient cependant de préciser quelques éléments. Au risque de la redite, les événements complexes sont tels qu'ils présupposent conceptuellement un lien avec d'autres événements.⁴⁹ Aussi y a-t-il très peu d'événements ou de choses qui ne sont pas co-déterminés. De cette manière, s'il est déterminé que je guérirai de la maladie, cela implique probablement le traitement qui contribuera nécessairement à ma rémission, ainsi que la consultation du médecin qui le prescrira, au même titre, probablement, que de confectionner le remède, de me reposer, et que sais-je encore. De la sorte, dans sa version courte, la réfutation de l'objection d'oisiveté préserve l'activité intentionnelle. Ce nonobstant, il convient de préciser encore un peu la portée de cette discussion afin d'en percevoir mieux l'enjeu.

À cet effet, Suzanne Bobzien choisit de combiner le rapport qu'il est fait dudit argument chez Cicéron à un autre qu'elle trouve chez Eusèbe de Césarée⁵⁰, dans la Préparation Évangélique, au sein d'un passage qu'il attribue à Diogénien le péripatéticien.⁵¹ Ce qui intéresse Bobzien dans ce passage, c'est le fait qu'il rapporte d'argument de l'oisiveté en termes de *promptitude à agir*⁵² (*eagerness to act*), ce qui fait référence à « quelque chose qui provient des êtres humains eux-mêmes et qui est

⁴⁹ SALLES, R., *The Stoics...*, op.cit., pp. 13 & 14.

⁵⁰ BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom...*, op. cit. pp. 209 et s.

⁵¹ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation Évangélique*, livre VI, Chapitre 8.

⁵² *Ibid.* traduction remacle.org, <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/eusebe/preparation6.htm> : « Voilà quelles démonstrations Chrysippe emploie dans son premier livre *du Destin* ; dans le second au contraire, il s'attache à résoudre les absurdités qui paraissent résulter du système qui assujettit tout à la nécessité, absurdité que nous avons fait remarquer au commencement de cette discussion : par exemple, que ce système détruit entièrement l'inclination naturelle que nous avons à louer une chose, à blâmer l'autre, à exhorter à une autre, et en général à faire tous ces actes qui supposent en nous une action libre. Ainsi dans ce second livre, il reconnaît que beaucoup de choses sont dues à notre libre arbitre, et il dit que cela est évident : et cependant il n'en soutient pas moins qu'elles sont liées à la destinée commune et à l'ordre général de l'univers [...]. C'est qu'il y a en effet beaucoup de choses qui ne peuvent avoir lieu, à moins que nous ne les voulions, et que nous ne nous y appliquions avec les plus grands efforts, parce qu'elles n'ont été fixées par le destin que conséquemment à ce zèle de notre part. »

aussi essentiellement connecté à toutes les activités dont les êtres humains peuvent être tenus responsables », c'est-à-dire que cela inclut *a minima* le fait de faire un effort. Par ailleurs, nous réalisons rapidement que Diogénien loge également l'expression que Bobzien traduit vers l'anglais par *to be fated-along with*. Nous retrouvons le lien intrinsèque de nos actions, et plus largement de nos existences, à la destinée de l'univers à laquelle et de laquelle nous participons. Le même extrait ira même plus loin en introduisant l'idée que certaines choses ne peuvent se produire à moins que nous ne les voulions. De cette manière, la condition nécessaire de l'avènement de l'événement inclut notre volonté, comme s'il ne pouvait se produire sans que nous ne voulions qu'il se produise. C'est une autre manière d'exprimer que le destin se déploie à travers chaque chose ou, autrement dit, que l'action humaine est mêlée ou enchâssée (*embeddedness*) au destin du point de vue même de l'organisation du monde.

Avant de suggérer une manière de lire ici l'amorce d'une pensée de l'engagement, il convient de souligner encore deux éléments. En premier lieu, nous avons évité d'aborder les « choses simples », comme la mort de Socrate dans l'exemple de Cicéron. Pour une discussion détaillée, nous renvoyons à l'étude approfondie offerte par S. Bobzien dans son ouvrage précité.⁵³ Nous nous contenterons ici de nous rattacher à l'une de ses suggestions, à savoir que ces événements simples ou isolés sont relativement rares et relèvent probablement de ce qui participe de l'essence de l'objet en question, comme pour Socrate le fait d'être humain et donc mortel, par opposition à la manière et au temps de sa mort. La cause de sa mort, dans ce cas, n'est pas celle, externe, de l'ingestion de la ciguë, mais bien celle, interne, de sa condition humaine de mortel.⁵⁴ En second lieu, si l'on revient une dernière fois sur l'exemple de la maladie et de l'appel du médecin, Bobzien met en évidence un élément sur lequel nous avons déjà tenté d'attirer l'attention, à savoir l'importance de la situation ou, plutôt, du contexte, du cours des choses et de l'unicité de chaque événement (fut-ce au sein d'un seul et même cycle). En effet, écrit-elle, « ce qui importe dans le contexte de l'Argument de l'Oisiveté, c'est que dans *ce cas-ci*, le docteur *était* nécessaire. »⁵⁵ Ce qui exclut toute exigence qu'il existe une relation d'ordre universel entre le fait d'appeler le médecin et la guérison dans tous les cas de la maladie ; qu'elle existe seulement au sein de cette séquence suffit.

Cela conduit d'ailleurs Bobzien à écrire qu'aux yeux de l'école du Portique, « pour

⁵³ Voyez le chapitre 5, et plus particulièrement le point 5.3, de son livre intitulé *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, *op. cit.*, pp. 180 à 233.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 221. Dans ce cas-ci, la mort est inéluctable. La modalité de celle-ci, en revanche, n'est pas, au moins *virtuellement*, nécessaire. Bien que la prise du poison par Socrate entraîne nécessairement sa mort.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 225. Traduction libre.

que l'action ne soit pas futile, il suffit qu'il y ait une chance que l'action influe sur l'issue (*outcome*) en ce qu'il y a une probabilité qu'elle soit une condition nécessaire au déclenchement ou à la prévention de l'activité d'une cause prospective et, donc, d'un certain résultat envisagé. »⁵⁶

Quel sens pourrait dès lors recouvrir l'engagement dans un tel contexte ? Il est compliqué, à ce stade, de le comprendre au sens complexe de la promesse. En effet, au sein d'un tel déterminisme, se lier par l'affirmation de son action future effective peut paraître une opération délicate. En revanche, étant donné la manière dont l'action humaine y participe, il est sans doute permis de dire qu'il est engagé, fondamentalement et malgré lui, dans le monde par son activité. Dans la foulée, et parce que son action est essentielle *en tant que telle*, la prise de décision de s'engager dans la vie politique ou de prendre part activement à l'éducation de ses enfants ou le choix de son tuteur sont des entreprises pleines de sens. Nous aurons l'occasion d'y revenir au cours de nos lectures de Sénèque, dans notre deuxième partie. Enfin, au sens plus strict où l'on comprendrait l'engagement comme la simple amorce d'une activité, son initiation, il paraît clair, à ce stade, que les philosophes du Portique entendaient bien préserver cette dimension de la vie éthique.

I.4. Liberté ?

Avant de parler de liberté, il convient de souligner, avec les spécialistes, que les stoïciens n'ont vraisemblablement pas utilisé le mot grec *eleutheria* que nous rendrions aujourd'hui en français par le mot *liberté*.⁵⁷ Les références à ce concept, par ailleurs lui-même porteur d'une polysémie propre, se retrouvent dans le cadre de références politiques ou, parfois, éthiques. Il est question de la liberté d'une cité, par exemple, ne vivant pas sous un tyran. Libre s'oppose à esclave. Dans les discussions que nous avons parcourues, il était en revanche question de la responsabilité, préservée en tant que logée au cœur de la notion de ce qui dépend de nous, c'est-à-dire ce dont nous sommes la cause. Ceci doit nous permettre de mettre en cause l'idée selon laquelle la responsabilité requerrait la liberté entendue comme possibilité d'agir autrement. S'agissant de l'acceptation de la responsabilité en cause ici, nous en avons suffisamment délimité les contours pour l'instant. Concernant la liberté, à présent, il nous incombe de prendre en considération sérieusement le fait de savoir si, d'une part, il nous est toujours possible de l'envisager dans un tel système et si, d'autre part et corrélativement, il ne nous faut pas l'envisager comme signifiant quelque chose de tout à fait différent de la détermination (de soi) par la seule cause de la volonté, c'est-

⁵⁶ *Ibid.* Traduction libre.

⁵⁷ R. SALLES en fait mention dès l'introduction à son livre, *The Stoics...*, *op. cit.*, p.xiv.

à-dire le libre-arbitre.

S'il a été question de liberté, c'était sous la forme négative de n'être pas entravé par des contraintes extérieures, et il s'agissait principalement d'un phénomène physique. Comment entendre l'éventuelle liberté au cœur de la doctrine du Portique ? Au sens politique, souligne S. Bobzien, elle s'entend de la non-dépendance de quelqu'un d'autre, autonomie ou autodétermination, absence d'esclavage ou de tyrannie. Dans le cadre de l'éthique, cette liberté politique externe est commutée en une liberté psychologique, interne : « pour être libre, il faut ne pas être esclave de ses passions, ou soumis à la tyrannie de ses désirs pour des biens matériels extérieurs. »⁵⁸ En aucun cas, semble-t-il, les stoïciens ne liaient ce qui dépend de nous à leur concept de liberté — ou en tous cas pas directement. L'autonomie de l'agent, dès lors, se comprend comme un contrôle de soi par opposition à la détermination par ses passions et désirs. En d'autres termes, la constitution de ses croyances. Nous sommes loin du choix d'un cours différent d'action. Plus précisément, dans l'ancien stoïcisme, la liberté est l'apanage du sage et « dépend d'une disposition de son âme qui est stable et dans un état de tension idéal. »⁵⁹ Le sage est libre, car il possède des croyances justes, et discerne ce qui est et ce qui n'est pas désirable. Par ailleurs, écrit S. Bobzien, cette liberté en tant que stabilité et juste tension de l'âme « est considérée comme un prérequis à la vie bonne et heureuse. »⁶⁰ Libre ou non, cela ne retire rien au fait d'être reconnu, aux yeux de la *Stoa*, responsable de son action.

Nous pourrions aller plus loin, en posant l'hypothèse que la liberté est, à cet égard, le bonheur lui-même. Ce dernier ne consiste en effet pas en un état quelconque de félicité, mais bien dans cette stabilité, cette absence de trouble ou d'affection de l'âme, cette *apathie* ou *ataraxie*. Ainsi Cicéron écrit-il, au sein du troisième livre de son traité *De Finibus Bonorum et Malorum*⁶¹ :

XVIII. [...] Les raisons de demeurer dans la vie ou d'en sortir doivent donc se régler sur tout ce que je viens de dire. Ni ceux que la vertu retient dans la vie ni ceux qui vivent sans vertu ne doivent point pour cela courir à la mort. Mais il est souvent du devoir d'un sage, quoique toujours parfaitement heureux, de quitter la vie, s'il peut le faire à propos ; puisqu'alors c'est avoir vécu conformément à la nature, en quoi consiste tout le bonheur. Et c'est ainsi que la sagesse va jusqu'à ordonner au sage de la quitter elle-même, si la convenance le demande. [...] XXII. [...] C'est à juste titre que l'on dit encore que tout appartient au sage, puisque seul il sait se servir de

⁵⁸ BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom...*, op.cit., p. 338.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 340.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 338.

⁶¹ La traduction du titre en français est malaisée. Littéralement, nous traduirions *De fins des biens et des maux*, mais les traductions rencontrées varient de *Des vrais biens et des vrais maux* (Régnier Desmarais) à *Sur les termes extrêmes des Biens et des Maux* (Jules Martha et Pierre Grimal).

tout ; à juste titre qu'on l'appelle beau ; car les traits de l'esprit sont fort au-dessus de ceux du visage ; qu'on dit que seul il est libre, puisqu'il n'est soumis à l'empire de personne, et n'obéit jamais aux passions ; enfin qu'on le nomme invincible, puisque c'est en vain qu'on mettra son corps dans les fers, jamais on ne pourra enchaîner son âme. Il n'a pas non plus besoin d'attendre la fin de ses jours pour que l'on juge s'il a été heureux, alors que ses destins seront accomplis [...].

L'on voit bien ici où se trouve le bonheur : dans la vie conforme à la nature. La liberté du sage est celle de son âme, double : elle n'est soumise ni à autrui ni à ses passions. Son âme est inatteignable, d'une certaine manière, car elle perçoit les choses telles qu'elles sont, à l'aune de ses croyances justes. Il est, à ce titre, libre. L'homme sage est heureux, et libre, car il vit conformément à sa nature rationnelle, et conformément à la providence, au déploiement du monde. De retour sur notre hypothèse, si la liberté n'est pas le bonheur lui-même, elle lui est au moins coextensive. Cette hypothèse doit être bien comprise. Il ne s'agit pas de comprendre, comme le fait Sophie Botros, qu'il s'agirait de « représenter comme se rapportant à comment nous pouvons être libre, au sens d'une satisfaction spirituelle, dans un monde au sein duquel le désir est souvent frustré et la souffrance est inévitable. »⁶² Si cette compréhension de la liberté n'en est pas éloignée, elle ne peut s'y réduire. En effet, la liberté doit s'entendre ici à proprement parler d'un *état* d'âme, un *éthos* individuel — qui, certes, emporte avec lui le fait d'être « à l'abri » des maux et déception de la vie humaine et l'adoption de comportements qui conviendraient à l'être humain en vertu de sa nature rationnelle. Il s'agit, en fait, de désirer ce qu'il m'appartient de désirer, de vouloir ce que je *peux* vouloir, indépendamment, jusqu'à présent, de savoir si mon action dépend de moi en tant que j'en suis la cause dans le réseau causal que constitue le déploiement du monde.

⁶² BOTROS, S., « Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy », *Phronesis*, 1985, Vol. 30, No. 3, p. 290.

Intermède — Épictète et ce qui dépend de nous

Épictète est un Romain, postérieur à Sénèque et né une quinzaine d'années avant la mort de ce dernier. D'abord esclave, puis affranchi, il quitte Rome pour Nicopolis lorsque Domitien chasse les philosophes. Il est très probablement le premier à lier la liberté à ce qui dépend de nous de la manière que nous verrons. Il sort la liberté de ses significations politiques et la lie au concept stoïcien qui désigne le lieu de l'agir humain. Cette association tient-elle de sa condition d'esclave, puis d'affranchi qui l'aurait mené à assimiler ces significations ? Nous ne pouvons en juger avec certitude. Toutefois, là se situe l'originalité des textes que son disciple Arrien nous a transmis. Pour le reste, Épictète reste assez fidèle aux anciens stoïciens même si, à l'instar de ses coreligionnaires du Portique à l'aire de l'Empire, il met l'accent sur la dimension pratique de l'éthique. Nous procéderons en trois temps pour mettre en évidence les traits qui nous concernent dans la pensée d'Épictète. Dans un premier mouvement, nous tenterons de retrouver les éléments de sa pensée qui manifestent ses racines stoïciennes au sujet de dieu, de la raison et de la causalité. Dans un second mouvement, nous nous attarderons sur la notion de *ce qui dépend de nous* telle qu'Épictète se la réapproprie. Dans un dernier mouvement, nous achèverons cet intermède par la mise en évidence de thèmes qui ont plus occupé les esprits romains : l'éducation morale dans son lien au bonheur et à la tranquillité.

A. Dieu, raison, causalité : Épictète, stoïcien

Nous ne rencontrons pas vraiment de discussions approfondies des principes physiques et du déterminisme chez Épictète. L'intérêt central, en effet, semble être déplacé, même véritablement sorti, des débats sur le compatibilisme vers le développement de soi en vue d'atteindre la tranquillité de l'âme. Il existe toutefois des éléments, au sein même du *Manuel* et des *Discours* (ou *Entretiens*) rapportés par Arrien, qui nous permettent de percevoir que ces notions sont toujours présentes, d'une manière ou d'une autre, en arrière-plan. En témoigne la citation de Cléanthe réalisée à

plusieurs reprises par Épictète :

« Conduis-moi, Zeus, et toi, Destin,
 Au lieu où, un jour, par vous, je fus assigné.
 Comme je suivrai vite ! Si je ne le veux pas,
 Devenu méchant, je ne suivrai pas moins. »⁶³

Notons d'abord l'idée, centrale, de « suivre dieu » ou de « suivre le destin », d'être conduit. Prenons en compte, ensuite, la prédétermination du lot à chacun assigné. Enfin, il convient que nous soulignons le caractère inévitable du déploiement de ce destin : « si je ne le veux pas, devenu méchant, je ne suivrai pas moins. » Le déterminisme est donc bien présent, chez Épictète, et avec cela apparaît comme un surcroît de religiosité — quoique le vers soit de Cléanthe, disciple de Zénon et donc membre de l'ancien stoïcisme. Nous devrions pouvoir, par cette référence, suivre l'hypothèse d'une adhérence d'Épictète à une bonne part au moins des thèses stoïciennes qu'il illustre ce passage. Un détour nous permettra cependant d'en préciser certaines modalités.

Nous avons décrit la manière dont, pour les premiers stoïciens, les différentes parties du monde, produites à même son propre déploiement, sont reliées et mises en tension par le pneuma, raison divine, qui organise de manière totalement immanente le réseau de causes qui constitue ce déploiement nécessaire du monde lui-même duquel et, du reste, auquel tout participe. N'y a-t-il pas, en tant que tel, de mal *naturel* dans le monde, d'événements mauvais en soi : « Comme une cible n'est pas placée pour qu'on la manque, ainsi un mal naturel n'arrive pas non plus dans le monde. »⁶⁴ De même, aux yeux d'Épictète et à l'instar de ses prédécesseurs, les êtres humains se voient placés au sommet de l'échelle naturelle des êtres vivants, partageant la raison divine et participant activement à son déploiement. Ceci est dénoté clairement dans les *Entretiens*, II.10.3 :

En plus, tu es citoyen du monde, dont tu es une partie ; et non pas une des parties destinées à servir, mais une partie destinée à commander ; car tu peux comprendre le gouvernement de Dieu,

⁶³ ÉPICTÈTE, *Manuel*, LIII, trad. E. CATTIN, Flammarion, Paris, 1997. Voir aussi les *Entretiens*, II.23.42, III.22.95, IV.1.131, IV.4.34. Au sujet du « devenu méchant », l'une des possibles interprétation se fera à partir de l'idée que l'éducation morale rationnelle est celle qui développe ce qui définit notre humanité, à savoir la raison, cette dernière nous offrant la possibilité d'observer, comprendre et interpréter les enchaînements causaux du monde et d'y adhérer. Dans la version courte et simple de cette interprétation, cette idée conduira l'apprenant à saisir ce qu'il y a de commun à tous les hommes et qu'ils sont appelés à vivre en société en étant utiles les uns aux autres, dans la paix et l'harmonie, occupant chacun leur place assignée. Dès lors, toute résistance à ce principe entraînera une attitude inappropriée vis-à-vis du monde et des autres – et donc « méchante ».

⁶⁴ ÉPICTÈTE, *Manuel*, XXVII.

et te rendre compte de l'enchaînement des choses.⁶⁵

Ce passage mérite d'être cité pour une seconde raison, à savoir qu'il renvoie directement à *l'enchaînement des choses*. Épictète semble donc bien adhérer, d'une certaine manière, à la conception causale du déterminisme qui était celle des stoïciens. En dépit du peu de références directes qui y soient opérées, Ricardo Salles met joliment en évidence, à l'aide du chapitre 11 du premier livre des *Entretiens*, le fait que ce déterminisme causal sous-tend effectivement la conception de la responsabilité morale dans la pensée Épictète⁶⁶. Nous y reviendrons au point suivant, contentons-nous pour l'heure de citer un court extrait dudit chapitre : « Mais en toute chose telle cause, tel effet. »

La lecture conjointe des deux extraits nous offre donc la possibilité de lire un enchaînement causal des événements. Avant de poursuivre, opérons une dernière lecture à propos de dieu, à l'aphorisme XXXI du *Manuel*. Il y est question de piété envers les dieux :

De la piété envers les dieux, sache-le, voici l'essentiel : avoir des jugements droits à leur sujet, en tenant qu'ils existent et dirigent le tout d'un gouvernement beau et juste, et t'être disposé à leur obéir, à céder devant tous les événements et à les accompagner de bon gré en jugeant qu'ils sont accomplis par la pensée la plus parfaite. Dans ces conditions, en effet, tu n'adresseras jamais de reproche aux dieux, et tu ne les accuseras pas de négligence.

Remarquons d'emblée le glissement opéré : des dieux, l'emphase glisse vers le gouvernement du monde, juste et beau, duquel elle se déplace encore pour être amenée à l'idée de devoir céder devant les événements au diapason desquels il nous faut volontairement nous mettre. Y arriverions-nous qu'il nous apparaîtrait alors inane de leur adresser quelque reproche. Ceci s'entend bien si nous considérons Épictète comme un stoïcien assez orthodoxe. En effet, la cause des causes est Zeus lui-même et agit à travers tout en tant qu'il est présent à même le monde qui se déploie selon son organisation causale, son animation pneumatique. L'action divine, s'il nous est seulement permis d'en parler en ces termes, est immanente au déploiement des événements. De même est-il vain de se plaindre de leur survenance, inévitable et

⁶⁵ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II.10.3, trad.de V. COURDAVEAUX, telle que proposée sur le site remacle.org : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/epictete/table.htm> . Nous avons commencé à travailler avec la traduction récente de N. Waquet, dont nous nous sommes détournés en raison notamment de son choix de traduire *prohairesis* par *libre arbitre*, terme qui nous semble trompeur à plusieurs titres, comme cela paraîtra plus clair au terme de notre parcours en compagnie d'Épictète. Suffise-t-il de mentionner l'ambiguïté que ce vocable introduit dans un contexte où le mot liberté revêt des significations si particulières.

⁶⁶ SALLES, R., « Epictetus and the causal conception of moral responsibility and what is *eph' hēmin* », *What is Up to Us? Studies in Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, ed. DESTREE, P., SALLES, R., et ZINGANO, M., Academia Verlag, Sankt Augustin, 2014, pp. 169 à 182.

nécessaire. À vivre pieusement nous les désirons tels qu'ils adviennent. Et Épictète de clarifier, puis conclure :

Tout vivant en effet est naturellement disposé à fuir et à se détourner de ce qui paraît nuisible et de ce qui en est la cause, à poursuivre au contraire et à admirer ce qui paraît utile et ce qui en est la cause. [...] En sorte que celui qui s'applique à désirer et à ressentir de l'aversion comme il faut, dans le même temps s'applique aussi à la pitié.

B. Ce qui dépend de nous : la *prohairesis* et les représentations

Tant les *Entretiens* que le *Manuel* s'ouvrent sur cette distinction : ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Le chapitre premier du premier livre des *Entretiens* s'intitule en effet « Des choses qui sont en notre pouvoir, et de celles qui n'y sont pas ». Le *Manuel* commence comme suit :

Partage des choses : ce qui est à notre portée, ce qui est hors de notre portée. À notre portée le jugement, l'impulsion, le désir, l'aversion : en un mot, tout ce qui est notre œuvre propre ; hors de notre portée : le corps, l'avoir, la réputation, le pouvoir : en un mot, tout ce qui n'est pas notre œuvre propre. Et si ce qui est à notre portée est par nature libre, sans empêchement, sans entrave, ce qui est hors de notre portée est inversement faible, esclave, empêché, étranger.⁶⁷

Prenons note d'emblée de deux éléments. Le premier concerne le partage des choses en deux parties : ce qui est à notre portée, ou dépend de nous, suivant la traduction, et qui était rendu par le latin de Cicéron *in nostra potestate* ou *in nobis* ; et ce qui ne l'est pas. Ici, Épictète *liste* ces choses. Son intérêt se porte donc sur ce que *sont* les choses qui dépendent ou non de nous. Il peut être curieux pour nos contemporains de voir figurer le corps dans ce qui ne dépend pas de nous, et les désirs dans ce qui dépend de nous. Nous percevons immédiatement ici la distance qui nous sépare d'un tel penseur, et nous pouvons anticiper l'originalité de la vision du monde inhérente à une telle pensée. Notons ensuite les accumulations que constituent les juxtapositions des expressions *libres, sans empêchement, sans entrave*, d'un côté, et *faible, esclave, empêché, étranger*, de l'autre. La première est remarquable sur plusieurs plans. Tout d'abord, en ce qu'elle caractérise les choses qui dépendent de nous de libres, ce qui n'est pas courant chez les stoïciens. Ensuite, en ce que cette notion de liberté est immédiatement rattachée à l'idée de ne pas être entravé ou empêché et non, comme

⁶⁷ La traduction du même passage par F. Thurot, disponible en ligne sur le site remacle.org, se lit comme suit : « Des choses les unes *dépendent de nous*, les autres *ne dépendent pas de nous*. Ce qui *dépend de nous*, ce sont nos *jugements*, nos *tendances*, nos *désirs*, nos *aversions*, en un mot tout ce qui est opération de notre âme ; ce qui *ne dépend pas de nous*, c'est le corps, la fortune, les témoignages de considération, les charges publiques, en un mot tout ce qui n'est pas opération de notre âme. Ce qui *dépend de nous* est, de sa nature, *libre, sans empêchement, sans contrariété* ; ce qui *ne dépend pas de nous* est *inconsistant, esclave, sujet à empêchement, étranger*. »

nous aurions tendance à le faire aujourd'hui, à la possibilité d'agir autrement. Cela est essentiel, car si le terme *libre* apparaîtrait, son acception ne paraîtrait pas s'écarter de celle qu'elle aurait pu, le cas échéant, revêtir chez les prédécesseurs d'Épictète. Elle est donc, avant tout, liberté quant aux contraintes extérieures. Ceci est appuyé par la seconde accumulation qui introduit plus clairement, par opposition, l'idée d'asservissement, d'enchaînement et, ce qui nous renvoie aux contraintes extérieures, d'étranger — comme à cheval sur la frontière de l'altérité et de l'étrangeté. Notons enfin, car nous y reviendrons, que sont liées les notions de jugement, impulsion, désir et aversion. L'articulation de ces notions se révélera centrale au moment de développer l'étendue de la responsabilité et son lien à l'éducation.

Il n'aura pas échappé au lecteur attentif que cette distinction est posée, telle qu'elle, comme s'il n'était nullement besoin de l'explicitier. Probablement faisait-elle sens intuitivement aux disciples de la Stoa romaine, mais il sied à notre parcours d'en détailler la portée. Nous retournons pour ce faire aux admirables travaux de Ricardo Salles au sujet des *Entretiens* I.11. Celui-ci, en effet, ne se contente pas d'y souligner un élément de causalité sous-jacent au stoïcisme tel que porté par Épictète, mais entreprend de nous démontrer que « ce qui dépend de nous » est un concept-clé d'une pensée causale de la responsabilité. Ceci apparaîtra plus clairement alors que nous reproduisons le passage mentionné de manière plus complète :

D'une manière générale, ce n'est ni la mort, ni l'exil, ni la peine, ni rien de pareil, qui font que nous agissons ou que nous n'agissons pas ; ce sont nos opinions et nos jugements. T'en ai-je convaincu, ou non ? — Tu m'as convaincu, dit l'autre. — Mais en toute chose telle cause, tel effet. Donc, à partir de ce jour, quand nous ferons mal, nous n'en accuserons que l'opinion d'après laquelle nous aurons agi ; et nous nous efforcerons d'extirper et de retrancher de notre âme cette opinion bien plus encore que de notre corps les tumeurs et les abcès. Pareillement, c'est à la même cause que nous attribuerons ce que nous ferons de bien. Nous n'accuserons donc plus notre serviteur, notre voisin, notre femme, notre enfant, d'être une cause de mal pour nous, convaincus, comme nous le sommes, que, si nous ne jugions pas telle chose de telle manière, nous ne ferions pas ce qui en est la conséquence. Or, nos jugements dans tel ou tel sens dépendent de nous et non du dehors.

Il apparaîtrait ici que c'est d'après nos opinions ou jugements que nous agissons. La cause de nos actions se trouve là, et nulle part ailleurs. Or, nous en sommes responsables. En effet, c'est nous seuls qui formons ces opinions et jugements ou, plus largement, ces croyances, par nos assentiments aux impressions qui nous parviennent. Ceci ressort clairement de l'aphorisme XLV du *Manuel*, où Épictète invite à ne pas juger hâtivement de la conduite d'autrui : « Car avant de distinguer l'évaluation qui le guide,

d'où sais-tu que c'est mal ? Ainsi il ne t'arrivera pas de former des représentations compréhensives de certaines choses, et de donner ton assentiment à d'autres. » L'usage des représentations : c'est de là que naissent nos croyances, lesquelles causent nos actions. Or, ces représentations, nous en sommes responsables. Il nous appartient en propre de les utiliser correctement ou non, car elles dépendent de notre seule faculté complètement libre de toutes contraintes extérieures :

Et cependant Dieu ne vous a pas seulement donné ces forces pour supporter, grâce à elles, tous les événements sans vous laisser abattre ni briser par eux ; mais encore, ce qui était d'un bon roi et d'un père véritable, il vous les a données libres, indépendantes, affranchies de toute contrainte extérieure ; il les a mises à votre disposition complète, sans se réserver à lui-même la puissance de les entraver ou de leur faire obstacle.⁶⁸

Qu'en est-il, dès lors, de cette « faculté de juger » propre à l'être humain ? Selon les penseurs du portique, elle est stimulée, nous l'avons dit, par les impressions que notre âme reçoit et auxquelles il lui faut assentir, ou non. À la mesure de l'usage dont nous faisons de ces représentations, sommes-nous affectés par les choses du monde : « Ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais les évaluations prononcées sur les choses. »⁶⁹ La maîtrise de cette capacité ne se gagne pleinement que par son exercice constant. Celui-ci implique, nécessairement, une prise de distance par rapport à l'impression reçue, et une temporisation. En fasse foi le trente-quatrième aphorisme du *Manuel*, où Épictète enjoint son disciple, lors de la représentation d'un plaisir, à ne pas se laisser captiver par elle, à la laisser attendre et à prendre du temps, à installer un délai. Ceci contribue d'une mise à distance constitutive d'une forme de réflexivité sur la représentation même, menant à une prise de conscience de ce qu'elle est. Cette conscience qui se gagne et se travaille progressivement est double : conscience de ce qui est à ma portée, d'une part, et de ce en quoi ces choses le sont, d'autre part. Ce qui implique aussi une conscience de soi ou, plus précisément, une maîtrise de soi au sens à la foi de la connaissance et du gouvernement de soi. Il en va de l'auto-examen et de l'examen de la situation : « Homme ! examine d'abord quelle est l'affaire ; puis cherche à connaître aussi ta propre nature, pour voir si tu es de taille à l'assumer. »⁷⁰

Cette réflexivité est essentielle à la compréhension de la responsabilité morale telle que nous la rencontrons chez Épictète. En effet, celle-ci renvoie à nouveau à l'échelle naturelle stoïcienne. L'homme, parmi les animaux, est le seul à partager une portion de la raison divine et à avoir cette possibilité de temporiser et ne pas assentir automatiquement à toutes impressions. Ainsi que le souligne judicieusement Salles, la

⁶⁸ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I.6.40.

⁶⁹ ÉPICTÈTE, *Manuel*, V.

⁷⁰ ÉPICTÈTE, *Manuel*, XXIX.

conception stoïcienne de la nature humaine est *normative*, elle emporte avec elle un devoir essentiel pour l'être humain de cultiver sa nature en ce qu'elle a de spécifique,⁷¹ à savoir l'usage *conscient* et *réflexif* des impressions — l'usage simple et automatique de ces dernières étant commun à tous les animaux. Parce que nous sommes doués de cette capacité, il nous incombe d'en user. Corollairement, nous sommes fondamentalement responsables de notre éventuelle « précipitation » : nous sommes responsables d'avoir formé notre disposition à accepter la vérité des impressions reçues.

La compréhension de cette capacité réflexive demande d'approfondir une notion cruciale chez Épictète, dont la traduction donne du fil à retordre aux lecteurs, à savoir le grec *prohairesis*. Nicolas Wacquet, dans la traduction récente qu'il propose des *Entretiens*, suggère de rendre le terme en français par celui de *libre-arbitre* :

La liberté intériorisée, la liberté sous sa forme la plus irréductible s'identifie au libre arbitre.

Telle est la traduction que nous proposons du mot *προαίρεσις*, dont Épictète se sert constamment.

Il s'agit de la libre volonté, de la faculté qui choisit, qui raisonne, qui juge et qui agit.⁷²

Ce choix ne va pas de soi, par exemple, en ce que le lecteur contemporain aurait tendance à opposer le libre-arbitre au déterminisme et qu'il pourrait, par conséquent, conduire à une lecture biaisée des textes d'Épictète.⁷³ Dans sa traduction du *Manuel*, qui nous sert de référence pour ce travail, Emmanuel Cattin choisit, non sans réserve⁷⁴, le français *volonté*. Nous entreprendrons donc, dès lors que l'exercice de traduction semble ardu, d'en observer certaines occurrences au fil du texte même afin d'en faire ressortir les contours. Dans le *Manuel*, la lecture combinée des aphorismes IV, VI et XVI, offre un aperçu intéressant. Épictète énonce, au centre du quatrième aphorisme :

Et ainsi tu t'adonneras plus sûrement à cette œuvre, si tu dis immédiatement : « Je veux me baigner, et garder ma volonté (*prohairesis*) dans une disposition accordée à la nature. » Et de même pour chaque œuvre.

En effet, ce qui oppresse l'homme, c'est l'évaluation qu'il pose sur les événements.⁷⁵

⁷¹ SALLES, R., *The Stoics...*, op. cit., p. 98.

⁷² ÉPICTÈTE, *La paix de l'âme. Entretiens. Livre II*, trad. N. Wacquet, Payot et Rivages, Paris, 2018, p. 14 (préface de N. Wacquet lui-même).

⁷³ Si le lieu n'est pas ici celui de proposer une traduction, ni même de critiquer le travail de N. Wacquet, la difficulté que pose son choix nous permettra de mettre en relief certains aspects du concept et d'en réaliser une description plus complète.

⁷⁴ Dans une note (n° 12) au quatrième aphorisme du *Manuel*, il concède en effet que « La traduction de *proairesis* est délicate : celle que nous avons retenue, et qui ne va pas sans réserve, n'a d'autre intérêt que d'offrir, comme l'original grec, la ressource de l'adjectif, « volontaire » et « involontaire », *proairetikos* ou *proaretos* et *aproaretos*.

⁷⁵ ÉPICTÈTE, *Manuel*, op.cit., XVI : « [...] applique-toi à ce que la représentation ne te captive pas [...] : ce n'est pas l'événement qui oppresse cet homme (un autre en effet n'est pas opprimé), mais l'évaluation qu'il prononce sur lui. »

Or cette évaluation elle-même relève directement de l'usage des représentations :

Qu'est-ce donc qui est tien ? L'usage des représentations. En sorte que, lorsque dans l'usage des représentations tu es dans une disposition accordée à la nature, c'est le moment, enorgueillis-toi : alors en effet tu t'enorgueilliras d'un bien qui est tien.⁷⁶

Ainsi, au-delà même de l'usage des représentations, de leur étude, leur discernement, leur assignation, il est question, dans le chef de la *prohairesis*, d'une *disposition* accordable. En suivant un article de Christian Wildberg intitulé *The Will and its Freedom*, soulignons que la liste de ce qui dépend de nous, proposée par Épictète à l'ouverture du *Manuel*, nous renvoie à « des états mentaux, des processus au cœur de notre *psyché* », et plus précisément « les réactions de notre esprit aux impressions reçues de l'environnement ». ⁷⁷ La manière dont s'accorde cette disposition, c'est sous la forme dynamique de la tension vers quelque chose : le désir, l'impulsion. C'est la tension de l'âme en direction de telle ou telle chose, tel ou tel événement. C'est aussi cela seul qui nous est propre : le lieu même de nos affections et la possibilité de nous en distancier dans le jeu des variations de notre âme. Celle-ci qui doit par ailleurs se comprendre comme une. Nous sommes face à une vision moniste de l'âme (par opposition à celle des platoniciens, par exemple, et ce qui n'implique pas, précisons-le d'emblée, une vision moniste de l'être humain en ce sens qui exclurait un dualisme corps-âme). Dans cette perspective, la notion d'état mental, ou d'*état d'âme*, prend un sens tout à fait différent, littéral, de l'état dans lequel l'âme se trouve, tel qu'il est déterminé par notre usage des représentations. L'une des implications directes de cela est que nous sommes directement responsables, pour le stoïcien Épictète, de nos états d'âme au double sens du terme. C'est même génétiquement la première chose dont nous sommes responsables, avant même les événements dont nous serions l'origine causale principale.

C. La raison, puissance interprétative ou manière d'être ?

L'échelle naturelle stoïcienne et la *prohairesis* en tant que disposition ou état d'âme (actif, nous le repréciserons) font état d'une nature humaine qui est en quelque sorte à *acquérir*. Avant de poursuivre sur ce point concernant la pratique et la finalité, il nous sera utile de dire un mot de la place de l'homme dans le monde. Le monde, nous l'avons vu, se déploie suivant la raison divine qui l'anime sous la forme d'un enchaînement causal d'événements desquels et auxquels participent ses éléments. Chaque élément, inerte ou animé du reste, y trouve donc, d'une certaine manière, une

⁷⁶ *Ibid.*, VI.

⁷⁷ WILDBERG, Ch., « The Will and its Freedom : Epictetus and Simplicius on what is up to us. », *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, op. cit., p. 339.

place qui est la sienne — *nécessairement*. Cette idée de place assignée⁷⁸, combinée au statut de l'être humain et de sa nature, emporte avec elle quelque chose de l'ordre d'un *devoir naturel* — « ce qui te revient, énonce Épictète dans le *Manuel* (XVII), c'est de bien jouer le rôle qui t'a été donné ; le choisir, c'est l'affaire d'un autre » — qui se décline d'au moins deux manières : celui de gouvernement et celui d'interprétation. Ceci réclame la lecture conjointe du *Manuel*, où les notions de place et de rôle qu'il nous faut remplir au mieux sont présentes, et des *Entretiens* :

Chez ces animaux dont la constitution est adaptée uniquement à l'usage, seul l'usage suffit : mais chez l'homme, qui a également le pouvoir de réfléchir à cet usage, à moins qu'il n'observe en outre la convenance, il n'atteindra jamais sa fin. Eh quoi ! Dieu qui donne à chaque animal la constitution pour les uns d'être mangés, pour les autres de servir à l'agriculture, pour d'autres encore de nous fournir le fromage, et pour d'autres utilisations ; pour cela quel besoin y a-t-il de comprendre des représentations et de pouvoir les distinguer ? Mais Dieu a introduit l'homme pour être un spectateur de Dieu et de ses œuvres, et non seulement un spectateur, mais un interprète. C'est pourquoi il est honteux pour un homme de commencer et de finir comme les animaux privés de raison ; mais plutôt il doit commencer où ils commencent, et finir où la nature finit en nous ; et la nature finit dans la contemplation et la réflexion, et dans un mode de vie conforme à la nature.⁷⁹

En plus, tu es citoyen du monde, dont tu es une partie ; et non pas une des parties destinées à servir, mais une partie destinée à commander ; car tu peux comprendre le gouvernement de Dieu, et te rendre compte de l'enchaînement des choses.⁸⁰

Il est conforme à la nature et, plus précisément, à la nature de l'être humain, de pouvoir comprendre et réfléchir les œuvres – de dieu et les siennes – et, par là même participer activement à l'histoire. Cela, cependant, ne va pas de soi et nécessite un effort permanent. Comprendre et assumer sa place demande un travail progressif : de prise de conscience ; d'examen de soi et du monde ; de pratique et d'adoption d'une manière d'être. Ces trois aspects ne peuvent être appréhendés en tant qu'étapes successives d'un même processus : ils sont trois versants de la même pratique incessante qui se renvoient les uns aux autres. Ainsi, il nous faut, à nous stoïciens aspirants, toujours réaliser à nouveau que nos représentations sont et ne sont que cela, par l'exercice même

⁷⁸ En réalité, il serait probablement plus rigoureux d'écrire que cette « place » est déterminée ou établie en ce que cela tend moins à laisser penser à une forme de transcendance divine. De même, il pourrait de révéler intéressant de parler d'*être affecté (à)* telle ou telle place, si l'on voulait faire un lien vers une lecture en termes d'entre-affection/affectation des éléments du monde à même le réseau causal qu'ils constituent.

⁷⁹ ÉPICTÈTE, *Entretiens* I.6.19-20.

⁸⁰ *Ibid.*, II.10.3, précité. Nous le reproduisons quand même afin de faciliter la lecture.

de les recevoir et les considérer comme telles à chaque fois qu'elles se présentent⁸¹ – voir nos évaluations et nos jugements partout où ils se trouvent, et à les considérer comme tels,⁸² par un effort de reformulation : « ton enfant est mort ? Il a été rendu »⁸³ ; « Quelqu'un se baigne à la hâte : ne dis pas que c'est mal, mais que c'est à la hâte. »⁸⁴ De cette façon, les évaluations et les jugements que nous portons sur les choses changent du point de vue de leur contenu, d'une part, et de la conscience que nous avons de ce qu'ils sont, d'autre part. Alors pouvons-nous réaliser aussi que nous sommes seuls responsables de nos maux : « ce n'est pas l'événement qui oppresse cet homme (un autre en effet n'en est pas oppressé), mais l'évaluation qu'il prononce sur lui. »⁸⁵ Il s'agit alors de s'exercer à discerner, effectivement, ce qui dépend de nous : à savoir tout l'usage que nous faisons des représentations, en tout premier lieu ; de ce qui ne dépend pas de nous : l'enchaînement des événements, notre corps, l'opinion d'autrui... La maxime de l'exercice alors se mue en celle-ci : « exerce-toi à ce que tu peux. »⁸⁶ De l'examen de l'œuvre et l'examen de soi⁸⁷, l'exercice glisse à la redirection du désir ou de la volonté. Conscients de ce qui relève de notre capacité et de notre nature, nous pouvons nous exercer à ne vouloir et ne désirer que ce que nous pouvons en attendre. Plus encore, il s'agit de désirer le déroulement des événements tel qu'il advient.

Avant de clore ce bref intermède, il faut retourner une dernière fois dans le *Manuel* et lire solidairement trois aphorismes :

Ne cherche pas à faire que les événements arrivent comme tu veux, mais veuille les événements comme ils arrivent, et le cours de ta vie sera heureux.⁸⁸

Donc : celui qui veut résolument être libre, qu'il ne veuille ni ne fuie rien de ce qui est à la portée d'autres que lui ; sinon, de toute nécessité, il sera esclave.⁸⁹

Examine tout cela.⁹⁰ Si tu veux l'échanger contre l'impassibilité, la liberté, l'ataraxie ; si ce n'est pas le cas, ne t'avance pas ; [...] Tu as à être un seul homme — ou bon, ou mauvais ; il te faut

⁸¹ ÉPICTÈTE, *Manuel*, I.5, V, XVI, etc.

⁸² *Ibid.*, VI : « En sorte que, lorsque dans l'usage des représentations tu es dans une disposition accordée à la nature, c'est le moment, enorgueillis-toi : alors en effet tu t'enorgueillis d'un bien qui est *tien* [nous soulignons] » ; de même, XXIV.

⁸³ *Ibid.*, XI.

⁸⁴ *Ibid.*, XLV.

⁸⁵ *Ibid.*, XVI.

⁸⁶ *Ibid.*, XIV.

⁸⁷ *Ibid.*, XXIX : « Homme ! examine d'abord quelle est l'affaire ; puis cherche à connaître aussi ta propre nature, pour voir si tu es de taille à l'assumer. »

⁸⁸ *Ibid.*, VIII.

⁸⁹ *Ibid.*, XIV.

⁹⁰ *Ibid.*, XXIX. Les intérêts privés, l'honneur, le pouvoir, les efforts pour l'opinion et tout ce qui est lié à toutes les affaires dans lesquelles il est possible de s'engager sans avoir fait l'effort de les examiner et de s'examiner en fonction de celles-ci.

cultiver ou la partie maîtresse qui t'es propre, ou le dehors, appliquer ton art ou bien aux choses intérieures, ou bien aux choses extérieures ; c'est-à-dire tenir le rang ou d'un philosophe, ou d'un profane.⁹¹

Travailler sa nature humaine, ce qui fait de l'humain, l'humain, c'est l'usage des représentations, la capacité de juger et évaluer les événements du monde et en discerner ce qui dépend ou ne dépend pas de soi. Il s'agit d'un exercice pratique continu, et la spécificité de l'être humain est une capacité à activer. Il est question de comprendre et discerner son rôle au sein du cours du monde, et de le *vouloir* tel qu'il est. Autrement dit, ce qui est en cause ici, c'est bien, d'une certaine manière, d'incarner sa place dans le drame du monde, en lui donnant son sens par sa contemplation réflexive, son interprétation. Ce processus correspond à un changement d'état d'âme qui doit se comprendre de deux manières différentes. D'une part, d'un point de vue plus dynamique, il y a une tension dirigée dans le sens de l'histoire du monde : un accord de sa disposition à la nature, c'est-à-dire à sa nature, à ce qu'elle est ou peut être, et à la « Nature », c'est-à-dire au monde qui se déploie selon la rationalité divine de laquelle nous participons et, dès lors aussi, à laquelle nous participons *activement*. D'autre part, d'un point de vue plus « statique », il y a la stabilité de cette tension, « l'impassibilité, la liberté, l'ataraxie ». En effet, cette âme capable de ne désirer que ce qu'elle peut désirer, à savoir ce qui advient, ne peut être troublée par rien, car elle est consciente à chaque instant que ce ne peut être autrement et qu'elle n'a, dessus, aucune emprise.

Pour être complet, il faut souligner ceci, à l'aide de la première partie de notre triple citation : en résulte un cours de vie heureux. Le bonheur, partant, est une conséquence de l'ataraxie, de cet état sans trouble, ou sans affection (apathie), assimilé directement à la liberté. Épictète, dans son texte, n'appose pas liberté et bonheur, ou libre et heureux. Toutefois, les aphorismes VII et XIV pourraient être réécrits en les confondant, sans que le sens ne paraissent en être altéré : « Donc : celui qui veut résolument être libre, qu'il ne cherche pas à faire que les événements arrivent comme il les veut, mais les veuille comme ils adviennent, ce qui est à sa portée. Ainsi, le cours de sa vie sera heureux ; sinon, de toute nécessité, il sera esclave. » Cet artifice nous permet alors de considérer le bonheur et la liberté comme un seul et même état considéré sous deux aspects différents, à travers deux spectres distincts. Soulignons aussi le jeu de la traduction d'Emmanuel Cattin : « sinon, *de toute nécessité*, il sera esclave. » Une autre traduction offre ceci : « sinon, il faut être esclave. »⁹² Or, tout le

⁹¹ *Ibid.*

⁹² <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/epictete/manuel.htm>

génie de la traduction de Cattin est de faire dire deux choses au texte : il sera esclave, nécessairement ; il sera esclave de la nécessité.⁹³ La seule liberté pour Épicète, stoïcien, n'est en rien liée à la possibilité d'emprunter un cours d'action ou un autre, d'agir d'une manière ou d'une autre : elle est celle de la constance de l'âme libérée des troubles et des soucis d'une vie (presque) humaine ; elle est un état d'esprit, une tension de l'âme, un engagement de plein gré dans le monde au sein duquel nous sommes, vaille que vaille, toujours déjà engagés. Pour conclure, la liberté ou le bonheur, plus encore qu'un état d'esprit, est un engagement, une *manière d'être* — au monde :

Donc : dès à présent, juge-toi digne de vivre en homme adulte qui progresse ; et que tout ce qui paraît manifestement le meilleur soit pour toi une loi inviolable. [...] C'est ainsi que Socrate s'est réalisé : parmi tout ce qui lui était donné, il n'appliquait son attention à rien d'autre qu'à la raison. Mais toi, si tu n'es pas encore Socrate, au moins dois-tu vivre comme si tu voulais être Socrate.⁹⁴

⁹³ Que cette dualité existe dans le texte original en grec ou non importe peu dans le cadre de ce propos.

⁹⁴ ÉPICTÈTE, *Manuel*, LI.

II. Sénèque

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de préciser que pour aborder les textes de Sénèque nous procéderons un peu différemment de ce que nous avons réalisé jusqu'à présent. Plutôt que d'aller chercher ici et là les éléments permettant de définir chaque concept, nous essaierons de suivre le fil des textes en les ratissant pour en faire ressortir les ancrages conceptuels en complétant, au besoin, à l'aide d'un détour par d'autres textes. De cette manière, nous aborderons d'abord les *Consolations* afin de marquer certains enjeux et certaines typicités de Sénèque ou, si l'on préfère, de nous faire entrer en douceur dans son œuvre. Nous nous attaquerons ensuite à *La Colère* avec l'idée de mettre en avant les dimensions de l'effort individuel et collectif de la philosophie, ainsi que le lieu de son ancrage actif : l'âme et le jugement, siège de notre pouvoir. Cela établi, nous pourrons alors commencer à entrer en contact avec les tensions propres à l'œuvre de Sénèque et celles du stoïcisme qu'il incarne, grâce à une lecture de plusieurs textes articulées autour de *La Constance du Sage* et de *La Tranquillité de l'Âme*. Y refont surface la nécessité, la liberté et le bonheur. Enfin, nous aborderons les lieux les plus sénéquiens avec les célèbres *Lettres à Lucilius* : la pensée du progrès moral et de la mort, aspirant par-là à achever l'image de Sénèque que nous tentons de porter ici, celle d'un homme engagé en prise avec les limites de son agir.

II.1. Consolations — mise en évidence d'enjeux

Sénèque est l'auteur de trois consolations qui nous soient parvenues dans leur quasi-totalité. L'une est destinée à Marcia qui perdit son fils trois ans plus tôt. Tel est l'objet de la consolation ou, si l'on veut, son prétexte. Elle est également la fille d'un sénateur, Crémutius Cordus, dont l'indépendance d'esprit sous le règne de Tibère le conduira à se donner la mort, la sachant alors inévitable⁹⁵ — ce que fera Sénèque lui-même à son propre terme. La deuxième consolation est adressée à Helvia, la mère de Sénèque. Elle prétend consoler cette dernière de l'absence de son fils, alors exilé.⁹⁶ La troisième, enfin, est adressée à Polybius, ministre de Claude, tandis que Sénèque est toujours en exil.⁹⁷ Notre intérêt pour ces trois publications tient à plusieurs choses. Tout d'abord, en ce qu'elles permettent de souligner d'emblée un élément crucial dans la manière d'aborder la lecture de Sénèque : celui-ci est un écrivain et un orateur, un auteur, qui use de styles, de formes, d'expressions pour matérialiser son discours. Il n'est pas des

⁹⁵ Voyez à ce sujet, notamment, l'introduction au texte que propose Paul Veyne dans sa traduction des *Entretiens et Lettres à Lucilius*, notre édition de référence dans le cadre de ce travail ; *op.cit.*, p. 3.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 77.

philosophes qui se limitent aux études des concepts, et ce au prix, parfois, de ce qui peut apparaître comme un manque de rigueur conceptuelle ou des infidélités à son école, le Portique. Ensuite, ces consolations, bien que relativement courtes et n'étant pas, en tant que tels, des traités philosophiques, ont un intérêt en ce qu'elles présentent, outre des manières de communiquer, des références aux principes et préceptes philosophiques et éthiques que nous retrouverons tout au long de la lecture des textes de Sénèque. Enfin, l'intérêt de ces consolations tient à ce qu'elles sont des *publications* au sens fort : si elles sont, dans leur forme, adressées à une personne particulière, elles sont — conformément à ce que ce style était alors — des écrits destinés au public, à tous qui pouvaient les lire. Sénèque est en dialogue avec son monde. Elles nous serviront donc à mettre en évidences certains enjeux liés au style, d'une part, et au fond, d'autre part.

En ce qui concerne le style, il est possible de pointer l'usage des diverses formes littéraires dont fait preuve Sénèque : correspondances, traités, consolations, tragédies... Cela atteste d'un souci d'adéquation à la situation et/ou au destinataire. Sénèque en fait d'ailleurs ouvertement preuve dans la consolation adressée à sa mère :

[...] en compulsant les œuvres où de grands esprits ont essayé de réfréner et de modérer la douleur, je cherchais en vain l'exemple d'un homme qui eût entrepris de consoler les siens d'un chagrin dont il fût lui-même l'objet. Une tentative si nouvelle me donnait à réfléchir ; je craignais, en voulant adoucir le mal, de n'aboutir qu'à l'envenimer. Ajoute qu'il y fallait un langage nouveau, que le style usuel des exhortations ordinaires ne pouvait convenir à un malheureux qui, pour rendre courage aux siens, relevait la tête de son propre bûcher.⁹⁸

Il y a l'expression d'une prise en compte, dans ce passage, de la part de Sénèque, de l'objet de la consolation, de sa relation à sa destinataire et de son état à elle, ainsi que des difficultés que peuvent poser ces facteurs au projet de son texte.⁹⁹ La forme et la manière doivent convenir au cas. Nous garderons avec nous cette idée d'adéquation ou de modulation de l'expression, car elle aura un impact sur la lecture de plusieurs textes. De même, dans la consolation à Marcia, écrit-il que « les moyens à employer varient selon les esprits : les uns cèdent à la raison ; à d'autres il faut alléguer de grands noms, dont l'autorité les enchaîne. »¹⁰⁰

Ainsi, dans chaque texte, Sénèque s'attelle-t-il à attirer hors de leurs chagrins respectifs ses interlocuteurs. C'est bien à cette tristesse, à ce chagrin, qu'il s'attaque, car ni l'exil

⁹⁸ Ouverture de la consolation à Helvia, *ibid.*, p. 49.

⁹⁹ Nous ne perdons pas de vue non plus, ici, que ce texte était aussi voué à rappeler au monde son existence avant, via la consolation à Polybius, d'inviter à ce qu'on le rappelle de son exil. Par ailleurs, dans la consolation à Marcia, Sénèque exprime aussi le fait de s'adapter à la personne qu'est Marcia, à sa force d'âme, refusant de prendre en considération son sexe et faisant acte de la durée de son chagrin.

¹⁰⁰ *Ad Marciam*, *op.cit.*, II.1.

ni la mort ne sont des maux. La mort, en effet, n'est rien au vivant sinon ce qui fait de lui ce qu'il est, à savoir un être humain mortel dont la vie, finie, n'a, elle non plus, aucune valeur en soi outre celle d'être une occasion, une opportunité : « la vérité est que la vie n'est ni un bien ni un mal, c'est l'occasion de l'un et de l'autre. »¹⁰¹ Ceci est typique d'une éthique hellénistique, et particulièrement stoïcienne, telle qu'incarnée sous l'empire. Nous y constatons une expression de cette préoccupation centrale qui est la leur : celle de vivre bien, de vivre une vie bonne ; de vivre une vie heureuse. Cette préoccupation est liée intimement à un autre thème de l'école, à savoir une forme de détachement par rapport aux choses extérieures. Et c'est à notre portée. Sénèque s'adresse alors en ces termes à sa mère :

Nous sommes tous nés pour le bonheur si nous ne sortons point de notre statut naturel. La nature n'exige pas de nous, pour vivre heureux, des combinaisons compliquées ; notre félicité est toujours entre nos mains. Les circonstances extérieures ne comptent guère.¹⁰²

Le bonheur, dès lors, ne va pas de soi — vivre heureux demande un effort. En revanche, il est lié à notre condition humaine. Et nous disposons naturellement du nécessaire pour l'atteindre, la raison, indépendamment des circonstances, la force du sage se puisant en lui-même. D'une certaine manière, le corps lui-même, en tant qu'il est déplaçable et qu'il peut tomber malade, est à ranger au nombre des conditions extérieures, ce qui n'est pas sans rappeler Épictète. Dans la même consolation adressée à celle qui l'a enfanté, Sénèque s'évertue à démontrer que son exil n'affecte pas son bonheur : le changement de lieu, la pauvreté, le déshonneur ne peuvent l'affecter — circonstances sur lesquelles il n'a, du reste, aucune emprise, et qui ne comptent guère.¹⁰³ Ce du seul fait que la vie heureuse trouve sa source dans la force d'une « âme invincible et d'une constance à toute épreuve. »¹⁰⁴

Profitons-en pour souligner que nous retrouvons le thème stoïcien de la constance, tel que nous l'avions également rencontré chez Épictète où il était lié à une idée de tension. Sénèque y fait allusion, dans un passage de la même consolation à Helvia où il énonce la constance avec laquelle la nature universelle, de même que la vertu personnelle, nous accompagnent partout sans défaut, peu importe les jeux du sort. La nature universelle, l'esprit divin, mouvement du monde, pénètre tout. Notre vertu située dans notre âme, qui elle-même traditionnellement participe de ce pneuma, est la seule chose qui nous appartienne en propre. C'est en raison même de cette âme unique

¹⁰¹ Ep., 99.12, *op. cit.*, p. 979. Sénèque y retranscrit une lettre « consolatoire » qu'il a écrite à Marullus qui a perdu son fils.

¹⁰² *Ad Helviam*, V.1.

¹⁰³ *Ibid.*, V.1.

¹⁰⁴ *Ibid.*, V.5.

en son genre, unique à l'être humain, que ce dernier est « né pour le bonheur ». Et ce, peu importe le lieu ou la situation :

Deux biens, les plus précieux de tous, nous suivront toujours en tout lieu : la nature universelle et notre vertu personnelle. Il entre, crois-le bien, dans les vues de la puissance qui gouverne toutes choses, quelle qu'elle soit, un dieu, un maître de tout, une Raison incorporelle, artisane de l'œuvre géante, un esprit divin, répandu avec une *tension* [nous soulignons] égale dans tous les êtres, grands ou petits, un destin ou enchaînement immuable de causes qui ne laissent pas de vide entre elles [...] Ce que l'homme possède de meilleur échappe au pouvoir humain ; on ne peut ni le donner ni l'ôter. Ce firmament, qui de toutes les créations de la nature est la plus grande et la plus splendide, cette âme, faite pour contempler et admirer ce firmament, dont elle est noble parcelle, sont à nous, le sont pour toujours, nous appartiendront aussi longtemps que nous existerons nous-mêmes.¹⁰⁵

Remarquons d'emblée qu'à l'instar d'Épictète, Sénèque exprime la parenté entre l'âme humaine et l'esprit divin qu'elle contemple et dont elle procède — la raison organisatrice du monde. Nous comprenons bien ici que ces choses nous échappent en tant qu'elles sont inaliénables, incessibles, contrairement aux autres choses du monde, matériels et immatériels, gloire, enfants, honneurs — mais sont-ils vraiment des biens ? Ces choses, toutes cessibles et aliénables qu'elles soient, rien ne garantit que nous exerçons sur elles quelque maîtrise, que nous puissions les posséder, en ce sens que nous restons toujours en proie aux chocs des événements. L'âme et la connaissance du monde : là sont nos seuls biens. Il nous appartient, dès lors, de faire face à nos chagrins pour en sortir ; de les affronter pour les vaincre.¹⁰⁶ Il nous faut donc combattre nos vices et les émotions qui les engendrent, sans quoi ils risquent de devenir indélogeables. Cet écueil, s'il est franchi, nous ne le devons qu'à nous-mêmes. Il nous appartient de « les étouffer » dès qu'ils naissent.¹⁰⁷ L'on voit poindre ici le début d'une idée se rattachant à ce que nous désignerions par le terme responsabilité : nous serions responsables de notre propre bonheur ou, plutôt, nos passions dépendent de nous.

Si nous revenons à notre dernier passage cité, nous lisons que Sénèque y expose une formulation du déterminisme pneumatique causal stoïcien. Immanquablement, comme il l'écrit clairement dans le texte à l'adresse de Marcia, nul ne dispose de son destin.¹⁰⁸ Il est inutile de blâmer ou d'incriminer les dieux.¹⁰⁹ L'affection que nous subissons

¹⁰⁵ *Ibid.*, VIII.2-3.

¹⁰⁶ C'est là aussi l'un de deux modes d'expression récurrent chez Sénèque, nous le verrons, quand il s'agit de parler de telles émotions, qui peuvent atteindre de telles intensités : celui du combat et celui de la maladie.

¹⁰⁷ SÉNÈQUE, *Ad Marciam*, I.7, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁸ *Ibid.*, XV.1.

¹⁰⁹ *Ibid.*, XVII.8.

des événements se mesure à l'aune de nos préjugés et des idées fausses que nous avons des choses¹¹⁰. Or il nous appartient de les changer. Celui qui sera le précepteur de Néron, une fois de plus, nourrit son discours de thèmes stoïciens. L'exil ou la mort ne doivent pas nous attrister. Si c'est le cas, « il ne faut accuser que l'âme humaine, qui, dans l'avidité de ses espérances, oublie trop souvent ce qu'est la nature et ne se souvient de sa propre destinée que lorsqu'elle y est formellement invitée. »¹¹¹ La mortalité de l'être humain, la fragilité et l'éphémérité de son existence sont des questions qui touchent beaucoup Sénèque et le travaillent dans une très grande partie de ses textes, tout comme la question de se donner la mort, que nous retrouvons d'ailleurs dans la consolation à Marcia, au sujet de son père. L'auteur du texte y évoque avec respect, presque avec admiration, le fait pour Cordus d'avoir embrassé sa fin.

Nous venons d'esquisser le portrait d'un Sénèque imprégné de stoïcisme. Il convient cependant, avant de continuer, de pointer des « hétérodoxies » et des particularités que nous pouvons rencontrer dans ces consolations. La première, et la plus notable, c'est que notre auteur plutôt que d'œuvrer féroce à l'extirpation complète des passions, tient un discours, par moment, qui est celui de la *modération*. Or, nous le savons, cela serait plutôt quelque chose que l'on attendrait d'un disciple de l'Académie.¹¹² Bien que les consolations seules pourraient probablement suffire à montrer que cela n'est certainement que rhétorique, il conviendra de garder cela à l'esprit dans nos parcours ultérieurs. Ensuite, il est à peine fait mention ou état de liberté, alors qu'il est question, entre autres, d'exil. Sénèque, en effet, traite plus du potentiel malheur de n'être pas parmi les siens en son lieu natal, que de quelque privation de liberté. Il est même ailleurs plus souvent question de la finitude de la vie humaine, du destin qui nous échappe, d'une providence qui nous pénètre de toutes parts. Notons malgré tout, en guise d'ouverture à la suite, ce curieux passage de la consolation à Marcia :

Après la mort, nul n'est assujéti au bon plaisir d'autrui ; la mort ne se refuse jamais à personne, et cette mort, Marcia, ton père l'a désirée de tous ses vœux. C'est grâce à la mort, je le répète, que naître n'est pas un supplice, c'est grâce à elle que les malheurs dont je suis menacé ne m'accablent point, que je puis conserver l'équilibre et l'indépendance de l'âme : je sais qu'elle est mon recours.¹¹³

Inscrivons pour l'heure le lien que Sénèque semble réaliser entre l'équilibre de l'âme et son indépendance, et le fait que cette indépendance, forme probablement d'une

¹¹⁰ *Ibid.*, VII.4.

¹¹¹ SÉNÈQUE, *Ad Polybium*, X.5.

¹¹² Pour une discussion brève mais intéressante des relents de néo-platonisme dans les consolations de Sénèque, voyez l'article de C.E. MANNING intitulé « The Consolatory Tradition and Seneca's attitude to the Emotions », *Greece & Rome*, Vol. 21, No. 1, 1974, pp. 71-81.

¹¹³ *Ad Marciam*, XX.2.

liberté à définir, est celle propre de l'âme et, singulièrement, qu'elle est ultimement garantie par la mort. Et Sénèque d'ajouter : « aussi ne peut-on jamais exiler l'âme, qui, libre et parente des dieux, participe à l'infini de l'espace comme à l'infini de la durée. »¹¹⁴ Soulignons corollairement l'existence *a minima* d'un dualisme entre le corps et l'âme. Gardons la question ouverte de savoir s'il est possible d'envisager tel dualisme au sein de l'âme elle-même. Celle-ci est par ailleurs décrite comme une chose (immatérielle) en mouvement. Sénèque, en plusieurs lieux, la décrit comme un flux et use régulièrement de la métaphore des vagues, du flux et du reflux, pour évoquer le mouvement du monde, de l'esprit — céleste — et, parallèlement, celui de l'âme. « L'âme humaine, écrit l'exilé par Claude à sa mère, est en effet mobile et remuante par essence : elle ne demeure jamais en place ; elle se dissémine, elle disperse sa pensée sur mille objets connus ou inconnus, toujours flottante, incapable de repos, et passionnément avide de nouveauté. »¹¹⁵ L'âme s'étend vers toutes les parties du monde.

Prenons note aussi d'une attention prêtée au temps, tant du point de vue de son déploiement général que de l'inscription des événements au sein de celui-ci. Ainsi, Sénèque évoque-t-il l'éternité au cœur de laquelle le monde se renouvelle incessamment, montrant la finitude et la fugacité de chaque cycle même du monde, à côté desquels l'existence humaine paraît, partant, plus évanescence encore.¹¹⁶ Alors que l'existence humaine est représentée dans toute son impermanence, nous sommes régulièrement ramenés à l'importance de l'écoulement du temps et ses conséquences à l'intérieur même de chaque vie. À titre illustratif, mentionnons la période de trois ans qui séparent la mort du fils de Marcia et l'écriture de la consolation, ou bien l'importance de temporiser dans le cas d'Helvia¹¹⁷, ou encore les références aux limites légales du deuil... : entre la mise à distance et le juste délai.

Terminons ce parcours des consolations par deux dernières mentions et les questions qu'elles ouvrent. Dans la nonante-neuvième lettre, Sénèque concède qu'il « est des choses qu'on ne maîtrise pas. Les larmes s'échappent quoiqu'on fasse et en s'épanchant elles soulagent le cœur. »¹¹⁸ Il y aurait donc un minimum incompressible qu'on ne peut ignorer dans la manière dont les événements nous affectent, par opposition aux simples impressions du stoïcisme classique qui donnent lieu ou non à l'assentiment. Relevons enfin le caractère public de ces textes. S'ils sont, en effet, adressés à des destinataires bien particuliers, ils sont destinés à une audience bien plus

¹¹⁴ *Ad Helviam*, XI.6-7.

¹¹⁵ *Ad Helviam*, VI.6.

¹¹⁶ Voyez notamment: *Ad Marciam* XXI ; *Ad Helviam* XI.6-7 ;

¹¹⁷ *Ad Helviam*, I.2.

¹¹⁸ Ep., 99.15.

large. Quel statut, dès lors, leur attacher ? Comment envisager la responsabilité de celui qui les écrit et de son engagement vis-à-vis de ses interlocuteurs, de l'effet qu'il est permis, dans le chef de Sénèque, d'espérer, au regard de ce qui dépend de lui ? Enfin, est-il possible, pour Sénèque le stoïcien, d'envisager que son écrit ait un impact quelconque sur la manière dont, effectivement, ses interlocuteurs particuliers vive(raie)nt leur chagrin ? En guise d'ouverture, nous remarquerons à nouveau simplement l'adaptation du discours à l'audience et à l'occasion afin d'en améliorer les chances de réception, leur probabilité de faire écho, et le témoignage que Sénèque réalise, dans la consolation à sa mère, de sa pratique et de sa démarche au cœur même de son exil. Il y a là, outre l'adoption d'un rôle, probablement une tentative d'inspirer par l'exemple, ou de toucher par la justesse du propos.

II.2. De la Colère : passions et volonté ou l'âme dans tous ses états

Le *De Ira* de Sénèque n'est pas son entretien le plus simple, en ce qu'il se déploie suivant une structure peu claire pour le lecteur. Certes, il est divisé en trois livres. Selon Paul Veyne, dans l'introduction qu'il en réalise, « *La Colère* n'est pas le meilleur des dialogues de Sénèque. Souvent, ajoute-t-il, Sénèque se répète : il avait cru pouvoir faire tenir en deux livres ce qu'il avait à dire sur la colère, mais il s'aperçut à la fin qu'il lui restait des choses à exprimer, ou encore qu'il aurait pu dire autrement et mieux ce qu'il avait déjà dit. »¹¹⁹ Tous ne tombent pas d'accord à ce sujet, nous partirons de là pour aborder le texte. Avant d'aborder cela, notons également un autre reproche que Veyne formule à l'égard du texte de Sénèque, à savoir son inaptitude à formuler clairement le monisme psychologique des stoïciens. À son avis, en effet, celui qui deviendra le précepteur de Néron « ne sait pas mettre en avant la thèse stoïcienne de l'unité de l'âme : si affectivité et jugement sont la même chose, on voit mal comment l'une pourrait contrôler l'autre ; la colère n'est pas source dans une partie de l'âme distincte de la partie raisonnable et opposée à elle : elle est la conséquence d'un affaiblissement de l'âme une, qui n'est que jugement. »¹²⁰ Autrement dit, « la colère étant elle-même le jugement, altéré il est vrai, on ne peut pas lui opposer le jugement. » Il conviendra de nuancer ces propos de Paul Veyne. Tout d'abord, il y a des passages où Sénèque expose littéralement ou évoque clairement ladite thèse stoïcienne du monisme psychologique. Malgré cela, il est vrai, celui-ci tend à user également de formulation qui laisse à penser que nous sommes à la limite d'un dualisme

¹¹⁹ SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, op.cit., p. 103.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 105.

psychologique. Nous aborderons ce point dans un second temps.

II.2.1. *La Colère, entretien thérapeutique*

Dans un premier temps, attachons-nous à la structure du texte.¹²¹ Mentionnons d'emblée ceci : le lecteur, s'il rencontre en effet ce qui a des allures de répétitions, ressentira pourtant un sentiment d'avancement lors de la lecture du texte. Par ailleurs, Sénèque lui-même prétend au fil de chaque livre aborder un aspect différent du sujet : « la chute rapide des vices sur des pentes funestes »¹²² pour le livre I ; la ou les origines de la colère pour le livre II¹²³ ; l'extirpation complète ou l'apaisement de la colère pour le livre III.¹²⁴ Il est clair cependant que chacun des livres aborde, fut-ce succinctement ou allusivement, chacun de ces sujets. Plusieurs tentatives d'éclaircissement de la structure du texte ont vu le jour. Fillion-Lahille, par exemple, propose de lire le premier livre comme répondant aux critiques des péripatéticiens, le deuxième livre comme se démarquant des positions du Jardin et le troisième comme traitant de soucis plus pratiques attachés à la vie romaine. Nous suivrons ici plutôt les travaux de Martha Nussbaum. Celle-ci propose de recevoir le *De Ira* comme l'exposition progressive et pratique de ce qu'elle appelle un *argument thérapeutique* adressé à des profanes (en l'occurrence, Novatus, le frère aîné de Sénèque),¹²⁵ contrairement, par exemple, aux *Epistulae Morales* qui sont destinées à un disciple de la secte, Lucilius. Le langage, dès lors, ne peut être le même et ne requiert pas *a priori* la même rigueur conceptuelle. Encore faut-il que les conclusions et le geste correspondent aux principes de bases de la Stoa. L'argument de Nussbaum consiste à dire qu'au fil de l'entretien émergent des arguments stoïciens, au fil de la résistance de l'interlocuteur — ou, mieux, la résistance de son âme.¹²⁶

À cet effet, elle nous montre que trois arguments émergent qui traversent la discussion de part en part. Tout d'abord, Sénèque serait surtout préoccupé par le fait que son lecteur admette que la colère ne provient pas d'un instinct humain naturel, mais que la condition humaine est fondamentalement celle de la sociabilité et de l'entraide.¹²⁷ Il s'agit dès lors de montrer que la cause même de la colère est déjà, avant tout, un

¹²¹ Cette difficulté, ainsi que d'autres, ont donné lieu à plusieurs travaux concernant le texte du *De Ira*. Outre les deux articles que nous mobiliserons principalement pour ce qui suit, il faut souligner l'ouvrage de Janine FILLION-LAHILLE intitulé *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions* (Klincksieck, Paris, 1984) qui compte plus de 300 pages consacrées au sujet.

¹²² *De Ira*, II.1.1.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *De Ira*, III.1.1

¹²⁵ NUSSBAUM, M., « Seneca on Anger in Public Life », *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2009, p. 406.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 407.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 411-412.

jugement. En effet, l'offense même qui génère la colère est un jugement, une évaluation : une action a été réalisée qui m'a causé un tort. Ce tort, je dois le venger, en punir l'auteur : si telle est la colère, elle est bel et bien de l'ordre du jugement. Or, ce jugement, il ne tient qu'à moi de le modifier. Cela une fois défini, Nussbaum nous invite alors à voir que l'argument de Sénèque contre la colère se décline de deux manières : suivant un aspect motivationnel et suivant une mise en évidence de l'inévitable excès. À l'idée selon laquelle la colère pourrait être une motivation, une force qui conduise à l'effectuation d'une action juste, Sénèque oppose l'idée que la vertu et le sens du devoir seuls suffiront à motiver l'être humain à les accomplir. En outre, la colère emporte toujours avec elle le danger de l'excès, une promptitude à la violence et la cruauté, au franchissement des limites définies par la raison. En soutien de sa discussion de l'argument motivationnel, Nussbaum cite le *De Ira* I.12.1-2 :

Comment ! dit-on, un homme vertueux ne s'irrite pas, s'il voit frapper son père, ravir sa mère ? — Il ne s'irritera pas, mais il vengera, il protégera. Crains-tu donc qu'à défaut de la colère, la pitié filiale ne soit pour lui un trop faible aiguillon ? Tu peux aussi bien dire : « Comment ! en voyant mettre en pièces son père ou son fils, l'homme vertueux ne pleurera pas et ne tombera pas en défaillance ? » Oui, c'est ce que nous voyons faire aux femmes, au soupçon du plus léger péril. L'homme vertueux, lui, accomplira son devoir sans trouble, sans frémissement et agissant en homme vertueux, il n'agira jamais qu'en homme. Mon père va-t-il être frappé ? Je le défendrai. L'a-t-il été ? Je le vengerai, par devoir, non par ressentiment.

L'homme vertueux paraît agir sur base d'un devoir : il juge qu'un tort infligé à une personne dont il est responsable et qu'il convient de le punir. Or, ce jugement est très semblable à celui de l'homme en colère parti pour venger les siens. Sur cette base, elle montre que Sénèque fait implicitement appel à une image de l'homme vertueux stoïcien qu'il oppose à celle du Romain vertueux sans les définir clairement. Cet homme vertueux stoïcien serait alors celui qui occupe une place au sein d'un tout, tel l'acteur d'un drame — ce qui, pour les adeptes du Portique, a du sens : « *a figure who believes in his heart that family ties are without true worth and that the only thing of real importance is virtue, a figure who goes through motions of the conventionally appropriate action like a play-actor, without really deep commitment to the issue at stake, simply carrying out his role in the overall scheme of things.* »¹²⁸ Pourtant, ce personnage, Sénèque ne le définit pas ouvertement. Évitant de passer par l'orthodoxie stoïcienne, il apporte une autre réponse qui permet à Nussbaum de soutenir son hypothèse de l'argument thérapeutique : l'analogie médicale.¹²⁹ En ce qui peut avoir

¹²⁸ *Ibid.*, p. 415.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 417.

l'air d'un génial tour de passe-passe nous est présenté un homme vertueux qui porte sur ses semblables le regard du médecin. L'auteur de l'offense est puni « pour son bien ». La punition lui est administrée tel un remède.¹³⁰

Ensuite, Nussbaum retourne sur l'argument de l'excès que Sénèque rabâche à tour de bras : la colère ne peut prendre fin sans glisser inévitablement dans l'excès. Il emploie d'ailleurs une série d'exemples qui illustrent cela. Sénèque nie systématiquement la possibilité de poursuivre sa colère de manière mesurée dans l'accomplissement de la tâche à laquelle elle pousse.¹³¹ « Si [la colère] écoute la raison et va où elle est conduite, écrit-il, ce n'est déjà plus la colère, qui est rebelle par essence. »¹³² Pour comprendre la suite de l'argumentation de M. Nussbaum, il faut lire également d'autres passages de l'entretien, par exemple II.5.3, où nous lisons que « c'est la source de ce vice [la férocité, la cruauté] qui est dans la colère : quand, à force de s'exercer à souhait, elle en est venue à oublier la clémence, quand elle a banni de sa pensée toute notion d'humanité, elle finit par se transformer en cruauté. » De là, Nussbaum met en évidence une tension dans le tableau que Sénèque rend de la nature humaine. D'une part, il la décrit comme naturellement dépourvue d'instinct agressif à la fois inné et irrémédiable et, d'autre part, il ne cesse de rappeler le caractère expansif et omniprésent du vice dans toutes les sphères de la vie humaine. Cette difficulté peut être résolue, selon M. Nussbaum, par la lecture d'un passage du deuxième livre de l'entretien où le deuxième fils d'Helvia met en évidence les circonstances dans lesquelles se déploie la vie humaine.

Le sage ne s'irritera pas des fautes commises. Pourquoi ? Parce qu'il sait que personne n'est sage, mais qu'on le devient ; il sait qu'un tout petit nombre d'individus dans tous les siècles s'élève jusqu'à la sagesse, parce qu'il a sous les yeux la condition de la vie humaine ; or aucun homme sensé ne s'irrite contre la nature. Va-t-on s'étonner que des fruits ne pendent pas aux buissons sauvages ? S'étonne-t-on que les haies et les ronces ne soient pas couvertes de quelque production utile ? Personne ne s'irrite quand c'est la nature qui justifie le défaut.¹³³

Le monde est un lieu éprouvant et épineux, et c'est à même leurs interactions mutuelles et avec le monde et ses conditions difficiles que les êtres humains évoluent, à moins que « la philosophie n'ôte la pénombre de la pensée humaine. »¹³⁴ Ce qui amène Nussbaum à indiquer que dans cette perspective, l'attachement à la vie mondaine, et sous-entendu à ce qui la compose, conduit à l'aliénation de notre humanité même,

¹³⁰ Voyez *De Ira* II.10.

¹³¹ NUSSBAUM, M., *Seneca on Anger in Public Life*, op.cit., p. 418.

¹³² *De Ira*, I.9.2. Cité par Nussbaum, p. 419.

¹³³ *De Ira*, II.10.6.

¹³⁴ NUSSBAUM, M., *Seneca on Anger in Public Life*, op.cit., p. 421.

c'est-à-dire cette nature humaine rationnelle-sociable. Sur cette base surgit alors la culmination de l'argument de l'excès, à savoir qu'étant donnée cette omniprésence du vice, si l'on s'en irrite, cette irritation ira sans fin, jusqu'à nous rendre fous. Ainsi Sénèque écrit-il à Novatus ce qui suit :

Jamais le sage ne finira de s'irriter, une fois qu'il aura commencé : tout est plein de crimes et de vices ; il se commet plus de délits qu'on n'en saurait guérir par la répression ; on combat à qui sera le plus pervers ; chaque jour grandit le désir, diminue la honte de faire du mal. [...] Si tu veux que le sage s'irrite autant que le réclame l'horreur des crimes, ce ne sera plus de la colère, mais du délire [*insaniendum est*].¹³⁵

Et Martha Nussbaum de souligner que les *exempla* de Sénèque font appel à des injustices et des offenses, qui se caractérisent majoritairement par leur publicité, auxquelles la réaction nourrie par la colère semble justifiée. Pourtant, aux yeux de Sénèque, agissant sous la colère, j'irai au-delà du nécessaire et j'y prendrai plaisir. Par là même se rigidifie mon âme et se perd mon humanité. D'où les conseils de prise de recul par rapport à de tels actes. Ce qui permet à Nussbaum de soutenir que Sénèque propose une approche en vue de réaliser une vie publique paisible et humaine : « *we can see various pieces of Stoic advice – the advice to meditate on future evils, the advice not to consider injuries as terribly important, the advice to take up medical attitude to the wrongdoer – not as strategies of insulation and detachment from others, but as necessary tools toward a truly humane and gentle public life* »¹³⁶.

Ce qui suit peut alors surprendre le lecteur. En effet, dans le troisième livre de l'entretien, Sénèque témoigne de sa propre expérience. Ce faisant nous présente Nussbaum, il offre à Novatus un discours doublement nouveau par rapport au reste de l'entretien en ce qu'il lui présente un nouveau mode de vie (*way of life*), une nouvelle manière d'être, d'une part, et qu'il lui attache un statut et une reconnaissance différents de ceux qu'il lui attachait au début, d'autre part. En témoignant de sa propre vie, de son propre effort, Sénèque montre à Novatus une différente manière d'être « basée sur l'auto-examen continu et sur la bienveillance médicale envers soi et les autres. »¹³⁷ Par ailleurs, Novatus reçoit un statut différent : il n'est plus un simple interlocuteur, acteur du monde extérieur : Sénèque l'invite à se positionner en tant qu'une « personne douée d'une profonde richesse intérieure » qui reste l'ombre d'elle-même jusqu'à ce qu'elle

¹³⁵ *De Ira*, II.9. Remarquez que M. Nussbaum ne cite que le début du chapitre (II.9.1.). Nous y avons ajouté la dernière phrase (II.9.4.) afin de souligner justement ce glissement vers la folie.

¹³⁶ NUSSBAUM, M., *Seneca on Anger in Public Life*, op.cit., p. 423. Nous voyons ici qu'elle attribue à Sénèque un réel dessein politique, un projet qu'il voudrait accomplir. Le lecteur pourra constater cela dans les propos de Nussbaum au sujet de la continuité de fond de *La Colère* et *La Clémence*.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 424. Traduction libre.

« éclaire ses actes et ses pensées de la raison médicale. »¹³⁸ Alors, Novatus peut saisir le monde — au sens large — à même la narration d'une grande complexité qu'il constitue. De même est-il alors capable de saisir que les erreurs de tout un chacun naissent de ce même réseau complexe de circonstances diverses, et non simplement d'une nature mauvaise et univoque.¹³⁹ Il peut saisir l'interdépendance des événements et des éléments du monde. Novatus n'est plus tout à fait sur le même pied que le serait Marcia ou tout autre interlocuteur profane, il se rapproche de Lucilius ou, autrement dit, d'un interlocuteur appartenant au nombre des initiés. Pour Martha Nussbaum, c'est là l'illustration la plus évidente de l'évolution effective de l'argument thérapeutique que constitue *La Colère*. Elle suggère alors de lire Sénèque dans la perspective où son projet — les entretiens de *La Colère* et de *La Clémence* en particulier — est sous-tendu par une politique de la miséricorde et du gradualisme¹⁴⁰, préservant l'*humanitas*, en passant par la prise en compte nécessaire du complexe des circonstances. Le lecteur est renvoyé vers son chemin individuel et son implication dans le monde.

Avant de clore son article, Nussbaum aborde une question qui semble lui poser problème, à savoir la présentation du suicide comme ultime gage — ou devrions-nous dire salut ? — de notre humanité. Celle-ci nous indique en effet que Sénèque éprouve à plusieurs reprises des difficultés à rester détaché des événements, et semble même témoigner qu'il attache plus ou moins silencieusement de l'importance aux manifestations de l'adversité.¹⁴¹ Quel recours alors, si ni le détachement ni la colère ne conviennent à l'humanité ? Reste le suicide :

Nous ne consolerons pas d'un si sombre bain, nous n'exhorterons pas à supporter la domination des bourreaux, nous montrerons dans toute servitude une porte ouverte à la liberté. Si l'esprit est malade et s'il est misérable par sa faute, *il dépend de lui seul d'en finir avec ses misères*¹⁴². J'en dirai autant et à celui qui est tombé sur un roi aimant à ajuster de ses flèches la poitrine de ses amis, et à celui dont le maître rassasie les pères des entrailles de leurs enfants. « Pourquoi gémis-tu, insensé ? Pourquoi attends-tu qu'un ennemi te venge par l'anéantissement de ta nation ou qu'un roi puissant, mais lointain, vole à ton secours ? Partout où tu jettes les yeux se trouve la fin de tes maux. Vois-tu cet abîme ? On y descend vers la liberté. Vois-tu cette mer, ce fleuve, ce puits ? La liberté y est au fond. Vois-tu cet arbre rabougri, sec, sinistre ? La liberté y pend. Vois-tu ta nuque, ta gorge, ton cœur ? Autant de moyens de fuir la servitude. Je te montre des issues trop compliquées qui demandent beaucoup de cœur et d'énergie ? Tu demandes le

¹³⁸ *Ibid.*, p. 425.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 427-429.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 434.

¹⁴² Nous soulignons.

chemin de la liberté ? N'importe quelle veine de ton corps. »¹⁴³

S'il s'empresse d'adoucir un propos qui apparaît drastique,¹⁴⁴ Sénèque n'en est pas moins sérieux. Ce qui pose problème pour Martha Nussbaum, dans ce cas-ci, c'est qu'elle voit émerger une tension dans l'argument de Sénèque entre le fait qu'il ne souhaite pas voir quiconque vivant sous un régime d'oppression insupportable se laisser aller à une vie dans la colère et, en même temps, il doit malgré lui admettre que dans certaines circonstances, le détachement et l'acceptation sont également insupportable tant ils manifestent une condition servile.¹⁴⁵ Donc, plutôt que de mourir en livrant un combat de résistance nourri par la colère, qu'il se suicide ! La différence ? son *humanitas* est inaltérée. Ceci incommode Nussbaum pour plusieurs raisons. Tout d'abord, elle suggère que la question se pose de savoir si cet idéal de pureté et d'intégrité n'a pas quelque chose d'égoцентриque, au sens où cela ne contribue en rien à résoudre un problème ou une situation qui seraient communs — avec ses mots : « *he protects his gentle involvement with humanity at the price of a selfish sort of non-involvement.* » Elle continue en soulignant que, par son suicide, le stoïcien manifeste son implication profonde dans le monde, au même titre que les colériques et les viciés. Ainsi, d'après Nussbaum, le suicide atteste de ce que le monde *importe trop* que pour continuer à vivre, signant l'échec de la « stratégie de pureté » de celui qui le commet. Il est bien atteint par les événements. Nous serons amenés à traiter à nouveau du suicide par la suite. Qu'il nous suffise pour l'instant de souligner que le suicide est une question plus complexe que celle seule de l'ultime échappatoire. Pour la traiter correctement, il convient de la mettre en lien avec notamment la mortalité de l'homme et l'éphémérité de son existence, ainsi que la connaissance et la maîtrise de soi.

Le plus grand mérite de Nussbaum dans ce travail est très probablement d'avoir joliment mis en évidence la dimension thérapeutique de *La Colère* dans ses deux dimensions, collective et individuelle. Elle constitue une remarquable mise en lumière d'un engagement duplice *de facto* de Sénèque dans sa vie individuelle, intime, et dans la vie collective, politique (et donc d'emblée sociale). Par ailleurs, notons déjà un point sur lequel nous reviendrons. Martha Nussbaum, en discutant de l'avancée de l'argument thérapeutique à la fin du livre II, écrit ceci : « *We seem at this point to have reached all the way down into Novatus' soul, to have elicited the deepest sources of*

¹⁴³ *De Ira*, III.15.3-4.

¹⁴⁴ *De Ira*, III.16.1 : « Mais tant que rien ne nous paraît assez intolérable pour nous faire quitter la vie, écartons la colère, dans quelque condition que nous nous trouvions. [...] Aucun joug n'est étroit au point de blesser moins celui qui se laisse guider que celui qui régit : pour les grands maux il n'y a qu'un soulagement : les endurer et obéir à la nécessité. »

¹⁴⁵ NUSSBAUM, M., *Seneca on Anger in Public Life*, op.cit., pp. 435-436.

his resistance to the eradication of anger. »¹⁴⁶ Nous pouvons tirer de ce passage plusieurs éléments. Le premier consiste à saisir que Sénèque fait l'examen de l'âme de Novatus avec lui main dans la main et qu'au terme de ce parcours, ils en ont terminé l'examen. Son âme est alors prête à recevoir autre chose, à entreprendre une transformation. Le second nous amène à poser et laisser ouverte pour l'heure la question de savoir dans quelle mesure l'idée de toucher directement le lecteur dans ce qu'il est au plus profond de lui et de lui faire sentir un geste n'est pas le propre de la méthode de Sénèque l'éducateur. C'est là l'évidence d'une pratique d'autoexamen et d'évaluation de ses jugements qui doit mener à une transformation de l'individu.

Il convient toutefois de noter que Nussbaum n'aborde pas, ou à distance — on ne peut tout traiter en quelques pages — certaines choses qui permettraient peut-être d'apporter de la lumière sur certaines questions. Tout d'abord, souvenons-nous, lorsqu'elle discute l'argument de l'excès, elle pose la question de savoir pourquoi et de quel droit Sénèque affirme-t-il qu'on ne peut éprouver une colère modérée. Ce dernier semble en réalité vouloir fuir l'idée même de courir le risque de l'excès. Il nous faut mettre cela en emphase dès à présent, car cette question est directement liée à celle du monisme psychologique que nous allons aborder tout de suite, d'une part, et à celle de la tranquillité de l'âme, d'autre part, ces deux thèmes d'articulant autour de la question de ce qui est en notre pouvoir, c'est-à-dire de l'éventuel champ d'action effectivement ouvert à Sénèque. Cette dernière question fera l'objet d'une investigation dans la partie suivante de travail. Contentons-nous ici de rappeler l'idéal stoïcien d'ataraxie et d'apathie auquel la moindre idée d'excès est absolument hostile. Par ailleurs, ce qui est aussi directement lié au monisme psychologique, l'aliénation de notre humanité dans le laisser-aller à la colère tient au fait de ne pas cultiver ce qui est l'essence à conquérir de notre nature humaine, à savoir la raison – de là et de la place que nous occupons dans le monde, entre autres, découle la sympathie stoïcienne. Ici aussi, il nous faudra approfondir le propos. La colère est plus qu'un débordement de la raison : elle est un changement d'état de l'âme d'un bien vers un mal ; elle est la négation de notre aptitude à discriminer les choses de manière fine, à prendre conscience de notre faculté d'assentiment.

Enfin, quand Nussbaum réalise l'analogie avec l'acteur, rappelons-nous, elle décrit l'homme vertueux stoïcien comme « l'acteur d'une pièce exécutant son rôle dans l'intrigue générale des choses, sans réel engagement [*without real commitment*] dans les enjeux [*issues at stake*] ».¹⁴⁷ Cette description de l'acteur ne convainc pas, pour

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 409-410.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 415, précité en anglais. Traduction libre.

deux raisons au moins. La première est que l'on pourrait objecter à cette vue que l'acteur, justement, s'investit dans son rôle jusqu'à le devenir, le temps de l'intrigue : les larmes, alors, ne sont plus feintes et coulent réellement, la colère explose dans les spectateurs stupéfaits par le réalisme de la représentation, convaincus. La seule chose qui diffère son rôle de sa vie est la conscience qu'il a de le jouer. Cette conscience, cela dit, a toute son importance : elle est la possibilité de la feinte ; elle est la possibilité-même du rôle *en tant que tel*. Être un autre, pour un temps seulement. Or, à divers endroits de l'entretien, Sénèque mentionne l'éventualité de devoir feindre une émotion pour convaincre son interlocuteur, ou simplement pour l'atteindre :

Ainsi la colère ne doit jamais être admise, mais parfois simulée, s'il faut secouer l'inertie de ses auditeurs, comme on excite les chevaux de course qui sont lents à prendre leur départ avec des aiguillons ou en leur mettant des torches sous le ventre. Parfois il faut faire peur à ceux qui n'écourent pas la raison, mais s'irriter n'est pas plus utile que s'affliger ou s'effrayer.¹⁴⁸

Ajoutons aussi qu'il s'agit d'une analogie et qu'elle ne fait que partiellement justice à la vision du monde stoïcienne, laquelle considère que nous sommes toujours déjà nécessairement pris dans le déploiement du monde. Dès lors, je n'ai pas d'autre choix que d'être pour ainsi dire engagé dans son mouvement, dans son intrigue. Mon choix, s'il en est, sera de m'y impliquer volontairement, pour y donner du sens. L'implication dans ce mouvement est, du reste, inévitable. Nous manquons encore d'éléments à ce stade pour situer Sénèque dans ce schéma. Gardons toutefois à l'esprit ce qui peut apparaître déjà maintenant : la tension entre le fait, d'une part, d'être pris malgré soi dans une existence mondaine et, d'autre part, le mouvement de détachement vis-à-vis des événements qui le constituent prôné par un certain stoïcisme.

II.2.2. Monisme psychologique et volonté

Dans son introduction à *La Colère*, Paul Veyne, nous l'avons déjà soulevé, porte l'attention sur la difficulté qu'éprouverait Sénèque à formuler et à « mettre en avant la thèse de l'unité de l'âme : si affectivité et jugement sont la même chose, on voit mal comment l'une pourrait contrôler l'autre ; la colère n'a pas sa source dans une partie de l'âme distincte de la partie raisonnable et opposée à elle : elle est la conséquence d'un affaiblissement de l'âme une, qui n'est que jugement ».¹⁴⁹ Or Sénèque formule cette thèse pour ainsi dire noir sur blanc dans le premier livre de l'entretien :

La première chose à faire, dis-je, c'est d'écarter l'ennemi des frontières ; quand il fait invasion et pénètre dans la place, il ne se laisse pas limiter par un vaincu. Car l'esprit [*animus*] n'occupe

¹⁴⁸ *De Ira*, II.14.1.

¹⁴⁹ SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, op.cit., p. 105.

pas une place à part, il n'observe pas du dehors les passions pour les empêcher d'aller plus loin qu'il ne faut ; mais lui-même devient passion [*sed in adfectum ipse mutatur*] et pour cette raison ne peut appeler à son secours cette force utile et salutaire qu'il a déjà livrée et réduite à l'impuissance. Je le répète, passion et raison n'ont pas un siège particulier et séparé, ce ne sont que des modifications de l'esprit en bien et en mal [*sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*].¹⁵⁰

C'est donc clairement l'âme elle-même qui mute, qui change. Ceci est établi dès le départ et doit être gardé à l'esprit dans la lecture de tout ce qui suit. Le langage de la modération et celui de l'extirpation s'appréhendent, dès lors, en tant que modifications de l'âme, en tant qu'atténuation de son agitation. Pour préciser cette question du monisme psychologique, de l'unité de l'âme, tournons-nous vers les travaux de Brad Inwood. Celui-ci a en effet consacré tout un article¹⁵¹ à démontrer que les expressions d'un dualisme psychologique sont des artefacts du discours. Il souligne l'importance des formes littéraires dans le corpus de Sénèque : « *Seneca, like Plato, writes deliberately in a literary genre, or genres, and the apparatus which naturally accompanies such work tends to exert an influence on our interpretation of his philosophical doctrine* ». ¹⁵² Et de fait : consolations, entretiens, lettres, tragédies ; autant de formes littéraires pour la diffusion de sa pensée. Loin de vouloir établir une théorie générale d'un lien entre le fond et la forme chez Sénèque, Inwood entend mettre en garde le lecteur au moment de se rapporter au texte philosophique d'un auteur littéraire.¹⁵³ Cela lui permettra de montrer que Sénèque reste assez fidèle aux principes stoïciens et surtout qu'il ne se détache pas de la thèse de l'unité de l'âme, ce qu'il entreprend de montrer grâce à la *Lettre à Lucilius* 92 et, c'est là tout notre intérêt, aux *De Ira*.

Il choisit la nonante-deuxième lettre, car elle est souvent mobilisée pour argumenter en faveur du ralliement de Sénèque au dualisme platonicien.¹⁵⁴ Celle-ci s'ouvre comme suit :

Tu admettras avec moi, je pense, que l'on recherche les biens extérieurs pour le corps, que l'on prend soin du corps par considération pour l'âme ; qu'il y a dans l'âme des parties subalternes, qui nous permettent de nous mouvoir, ainsi que de nous nourrir et de grandir, et qui ne nous sont données qu'en considération de ce qui leur est supérieur. Ce supérieur comporte de l'irraisonnable et du raisonnable, le premier étant subordonné à ce dernier, qui seul, sans se

¹⁵⁰ *De Ira*, I.8.2-3.

¹⁵¹ INWOOD, B., « Seneca and Psychological Dualism », *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005, pp. 23-64.

¹⁵² *Ibid.*, p. 31.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

rapporter à rien d'autre, rapporte tout à lui. Nous le savons bien, il en va de même de la raison de dieu : elle est à la tête de tout ce qui n'est subordonné à rien. Or la raison humaine est analogue à celle de dieu, puisqu'elle provient de celle de dieu. Il s'ensuit également que le bonheur ne peut consister que dans la possession d'une raison parfaite [*Si de hoc inter nos convenit, sequitur ut de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit*].¹⁵⁵

La traduction présentée par Paul Veyne ici ne rend pas tout à fait un élément capital du texte qu'Inwood souligne habilement : la conditionnelle. « Si nous nous accordons à ce sujet... » [*Si de hoc inter nos convenit*]. De là démarre toute l'argumentation de la lettre. Il s'agit alors de tenir un discours qui repose sur une hypothèse de départ autour de laquelle il se développe, ce qui n'implique en rien l'adhérence à cette hypothèse — comme c'est aussi par exemple le cas dans les raisonnements par l'absurde. Il y a une visée pratique de l'argumentation. Or l'intérêt de Sénèque dans cette lettre réside dans la spécificité de l'homme, la raison que lui seul possède et qui le place au sommet de l'échelle naturelle, et ce qu'elle lui confère, c'est-à-dire sa capacité à s'élever au-dessus des malheurs¹⁵⁶ : « Seule, en effet, la raison garde l'âme haute, seule elle tient bon contre la Fortune. En quelque état que soient nos affaires, elle nous garantit, si elle est sauve, le salut. »¹⁵⁷ Sénèque, souligne encore Inwood, est ouvert à l'adoption temporaire de thèses rivales si cela sert ses objectifs.¹⁵⁸ Dans ce cas-ci, les conclusions qu'il tirera peuvent découler des prémices qu'offrent les deux écoles. Pour le surplus, le passage comporte une référence à la thèse du partage du pneuma divin : « Or la raison humaine est analogue à celle de dieu, puisqu'elle provient de celle de dieu. ».

Après avoir mis cela au clair, Inwood se tourne vers l'entretien qui nous intéresse, le *De Ira*, pour tenter de montrer de quelle manière Sénèque se réapproprie la *propatheia*, les prépassions, ce mouvement auquel nous donnons ou non notre assentiment, les transformant par-là même en passions. Pour les anciens stoïciens, il était question

¹⁵⁵ Ep. 92 : « *Puto, inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas. In hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale; illud huic servit, hoc unum est quod alio non refertur sed omnia ad se refert. Nam illa quoque divina ratio omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est; et haec autem nostra eadem est, quae ex illa est.* [2] *Si de hoc inter nos convenit, sequitur ut de illo quoque conveniat, in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.* »

¹⁵⁶ INWOOD, B., « Seneca and Psychological Dualism », *op.cit.*, p. 39.

¹⁵⁷ Ep. 92.2.

¹⁵⁸ INWOOD, B., « Seneca and Psychological Dualism », *op.cit.*, p. 40. Il cite par ailleurs, en page 25, le *De Otio* 3.1 : « Si je montre que ces maximes sont aussi celles des stoïciens, ce n'est pas que je me sois fait une loi de ne jamais rien entreprendre contre le parole de Zénon ou de Chrysippe, c'est que sur le fond de la question je me trouve à partager leur avis : se ranger toujours à l'opinion du même homme peut convenir dans une faction, mais ne convient pas dans un sénat ».

d'assentir au contenu propositionnel accompagnant une impression, produisant par-là même une croyance, une représentation. C'était là le siège de l'autonomie de l'agent, le cœur de ce qui dépend de nous. Cette réappropriation de la *propatheia*, précisons-le d'emblée, emporte avec elle des conséquences quant à notre appréhension de la responsabilité et de la volonté. C'est plus particulièrement aux livres I et II de *La Colère* qu'Inwood voue son intérêt, et plus particulièrement le début du deuxième livre, où il est question de la genèse de la colère. Nous l'avons déjà rapporté lors de notre parcours des travaux de Martha Nussbaum : Sénèque s'efforce de montrer que la colère naît d'un jugement et non d'une impulsion. Ce qui est crucial pour tout stoïcien qui se respecte, c'est de préserver la thèse selon laquelle les passions sont rationnelles, en tant qu'elles sont « un produit de la raison humaine et sujettes à son contrôle »¹⁵⁹. C'est là le cœur de la responsabilité au sens stoïcien traditionnel, à savoir qu'il en est la cause en raison de son assentiment, acte rationnel, c'est-à-dire réflexif, indépendamment de la possibilité pour lui d'agir autrement et de l'issue effective de l'acte intenté.¹⁶⁰ Nous pourrions donc dire qu'il est question pour Sénèque de préserver la responsabilité de la personne quant à son état émotionnel, quant aux passions qu'elle traverse, qu'elle vit — c'est-à-dire qu'elles ne dépendent que d'elle-même. Partant, la difficulté pour les représentants du Portique est de « rendre compte de ce qui semble être des aspects affectifs inéliminables de l'expérience humaine »¹⁶¹, et de les distinguer de ceux rationnels et éliminables, comme la colère. Autrement dit, définir à quel moment intervient le jugement, à quel moment l'assentiment se cristallise en croyance. La proposition d'Inwood sera de montrer que, si pour un stoïcien orthodoxe, la responsabilité se résume à tout ce qui se passe en eux et est exprimable grâce à un langage intentionnel, c'est-à-dire renferme un contenu propositionnel — autrement dit encore, tout ce qui s'exprime dans un langage intentionnel est le produit de l'assentiment —, Sénèque, lui, insère une originalité qui a quelque chose à voir avec l'idée de minimum incompressible rencontrée plus tôt, à la lecture des consolations.

Il nous faut tout d'abord souligner ce que Sénèque conserve du stoïcisme orthodoxe.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶⁰ L'insignifiance de la possibilité de pouvoir agir autrement semble plus difficile à soutenir chez Sénèque lorsqu'on le lit. Toutefois, nous y reviendrons, elle permettrait d'interpréter des passages tels celui-ci précité : « Comment ! dit-on, un homme vertueux ne s'irrite pas, s'il voit frapper son père, ravir sa mère ? – Il ne s'irritera pas, mais il vengera, il protégera. Crains-tu donc qu'à défaut de la colère, la pitié filiale ne soit pour lui un trop faible aiguillon ? Tu peux aussi bien dire : « Comment ! en voyant mettre en pièces son père ou son fils, l'homme vertueux ne pleurera pas et ne tombera pas en défaillance ? » Oui, c'est ce que nous voyons faire aux femmes, au soupçon du plus léger péril. L'homme vertueux, lui, accomplira son devoir sans trouble, sans frémissement et agissant en homme vertueux, il n'agira jamais qu'en homme. Mon père va-t-il être frappé ? Je le défendrai. L'a-t-il été ? Je le vengerai, par devoir, non par ressentiment » (*De Ira* I.12.1-2).

¹⁶¹ INWOOD, B., « Seneca and Psychological Dualism », *op.cit.*, p. 43.

La première chose évidente est la *scala naturae*, telle qu'il la mobilise dans le premier livre (I.3.3-8) : seuls les êtres humains peuvent avoir des passions, contrairement aux autres animaux qui ne sont, eux, pas pourvu d'une âme rationnelle. Ce qui est crucial, « car cela lie la colère aux activités de la raison »¹⁶², ce qui est tout à fait stoïcien. L'homme partage la raison divine, il possède une âme rationnelle, portion de *pneuma* dont la complexité et la finesse atteignent un niveau au plus proche du divin. Un autre exemple d'orthodoxie de la part de Sénèque, nous dit Inwood, c'est son utilisation d'un exemple qu'il tire directement chez Chrysippe, au septième chapitre du livre I.7.4.¹⁶³ :

Certaines choses au début sont en notre pouvoir [*in nostra potestate*] ; plus tard leur force nous entraîne et ne nous permet plus de rétrograder. L'homme précipité dans un abîme n'est plus maître de ses mouvements, et il ne peut ni arrêter, ni retarder sa chute ; mais cette impulsion irrévocable supprime en lui toute réflexion, tout regret et il ne peut plus ne pas parvenir là où il aurait pu aller. Il en est de même de l'esprit : s'il est jeté dans la colère, l'amour ou d'autres passions, il ne lui est plus permis d'en arrêter l'élán ; il lui faudra se laisser entraîner de tout son poids jusqu'au fond de l'abîme par la pente naturelle du vice.

Qu'il complète avec I.8.1. :

Car si elle commence à nous emporter, nous aurons peine à revenir dans la bonne voie, parce que la raison ne compte plus, une fois qu'une passion s'est introduite en nous et que nous lui avons laissé volontairement quelque pouvoir ; elle agira désormais comme bon lui semblera.

Non seulement rien de cela n'implique nécessairement le dualisme, mais en plus Sénèque « combine une analyse moniste des passions parfaitement claire avec l'apparente réification du *pathos* comme chose extérieure admise dans la citadelle »¹⁶⁴. La thèse de l'unité de l'âme n'est pas seulement préservée, mais il est bien clairement question de laisser ou non le libre cours aux passions : elles sont de notre fait, leur laisser ou non libre cours est *in nostra potestate*. Reste à préciser l'étendue de cette affirmation chez Sénèque. L'extérieur présente une stimulation qui peut donner naissance à une passion, pour autant que nous y assentissions. Ce qu'il rappelle en

¹⁶² *Ibid.*, p. 47.

¹⁶³ *Ibid.* Il renvoie vers SVF III.462. Tel que rendu par A.A. LONG et D.N. SEDLEY (*The Hellenistic philosophers. Vol.1.*, Cambridge University Press, New York, 1987, p. 414) « My meaning can be made more intelligible in this way. When someone walks in accordance with his impulse, the movement of his legs is not excessive but commensurate with the impulse, so that he can stop or change whenever he wants to. But when people run in accordance with their impulse, this sort of things no longer happens. The movement of their legs exceeds their impulse, so that they are carried away and unable to change obediently, as soon as they have started to do so. Something similar, I think, takes place with impulses, owing to their going beyond the rational proportion. The result is that when someone has the impulse he is not obedient to reason. The excess in running is called "contrary to the impulse", but the excess in the impulse is called "contrary to reason". For the proportion of a natural impulse is what accords with reason and goes only so far as reason itself thinks right. »

¹⁶⁴ INWOOD, B., « Seneca and Psychological Dualism », *op.cit.*, p. 48.

I.8.2 : « Je le répète, passion et raison n'ont pas un siège particulier et séparé, ce ne sont que des modifications de l'esprit en bien et en mal ». Sénèque est donc bien, de ce point de vue, stoïcien et orthodoxe.

Là où tout se joue, selon Brad Inwood, c'est au début du deuxième livre, nous l'avons vu, où Sénèque aborde l'origine de la colère et pose enfin réellement la question de son origine : jugement ou impulsion. Le jugement, il l'avait déjà annoncé, mais il lui reste encore à le montrer.¹⁶⁵ Ce que fait Sénèque : la colère naît de l'idée d'une offense ; or l'idée de l'offense elle-même est déjà une évaluation ; qui pis est une évaluation qui nécessite l'assentiment de l'esprit pour se muer en colère. Dès lors, la colère est un phénomène complexe, un élan complexe :

L'idée de l'offense excite la colère, cela n'est pas douteux ; mais la colère suit-elle immédiatement de cette idée et éclate-t-elle sans que l'esprit y ait part, ou s'émeut-elle avec son assentiment [*illo adsentiente moueatur*], voilà ce que nous cherchons. Notre thèse est qu'elle n'ose rien par elle-même, mais qu'il lui faut l'approbation de l'esprit ; car avoir l'idée d'une offense, désirer en obtenir satisfaction et associer ces deux sentiments qu'on n'aurait pas dû être blessé et qu'on doit être vengé, ce n'est pas le fait d'un élan involontaire [*non est eius impetus qui sine uoluntate nostra concitatur*]. L'élan instinctif est simple, l'autre est fait d'éléments complexes : compréhension d'une idée, indignation, condamnation, vengeance ; or tout cela ne peut se produire que si l'esprit a donné son adhésion aux sentiments qui l'animent.¹⁶⁶

Inwood souligne deux choses : l'une, que la colère implique des structures cognitives complexes qui ne peuvent exister dans un acte d'assentiment¹⁶⁷ ; l'autre, que Sénèque fait l'usage d'une notion qui est sienne, *voluntas (sine voluntate nostra)*. Il convient alors, d'après Inwood, de nous pencher sur les exemples de réactions que Sénèque oppose selon qu'elles sont ou non *in nostra potestate* — c'est-à-dire que nous pouvons ou non les éviter, que nous avons sur elles une action possible. En voici quelques-uns : « le frisson quand on nous asperge d'eau froide, le dégoût de certains contacts ; de mauvaises nouvelles font dresser les cheveux ; des mots grossiers font monter la rougeur au visage ; le vertige frappe ceux qui regardent les abîmes »¹⁶⁸. Brad Inwood souligne, très justement, que certaines sont de simples réactions corporelles (l'eau froide ou la texture désagréable), mais que d'autres impliquent des constructions

¹⁶⁵ Ce jugement, par ailleurs, nécessite un espace de liberté que la colère n'offre pas car elle se jette unilatéralement vers l'avant. D'où Sénèque écrit au *De Ira* I.19.8 : « Celui qui doit peser et apprécier toutes ces considérations [celui qui inflige les châtiments], tu vois quelle liberté il lui faut pour manier cette arme délicate, le pouvoir de vie et de mort ; un glaive est mal placé entre les mains d'un homme irrité ».

¹⁶⁶ *De Ira*, II.1.3-5.

¹⁶⁷ INWOOD, B., « Seneca and Psychological Dualism », *op.cit.*, p. 53.

¹⁶⁸ *De Ira*, II.2.1.

sociales et cognitives importantes, et que les anciens stoïciens, et au demeurant probablement Épictète, auraient considérées comme tout à fait à notre portée. Ce qui le conduit à suggérer que le critère de Sénèque est plus étroit que celui des anciens stoïciens, à savoir qu'il consiste « seulement » en la « susceptibilité d'être changé par une décision rationnelle consciente »¹⁶⁹. Autrement dit, Inwood suggère que Sénèque redéfinit ici un critère en se l'appropriant : il étreint ce que les pères de l'école ont pu englober sous le concept d'*eph' émin* et substitue le contrôle rationnel conscient à la simple origine causale située dans l'assentiment à une représentation : *in nostra potestate sive cum voluntate nostra*. L'hypothèse d'Inwood est que l'introduction de la distinction entre impulsions simples et complexes réalisée par Sénèque est une tentative de justifier une thèse qu'il garde de l'ancien stoïcisme : les passions sont rationnelles et conséquemment dépendent de nous.¹⁷⁰ Pour terminer sur ce point, notons enfin que les oppositions entre la colère et la raison dont Sénèque fait état sont des variations de l'âme et non des instances de celle-ci. Ou pour citer une fois de plus Inwood, « il décrit l'âme comme unitaire ; la complexité que Sénèque introduit ne désigne pas des parties ou des pouvoirs, mais plutôt un processus temporel dynamique ».¹⁷¹

Afin d'éviter toute équivoque, portons notre attention quelques instants encore sur la notion de *voluntas*. Si Sénèque l'introduit pour retracer la démarcation entre ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas, ce sur quoi nous avons ou non une emprise, il faut rester prudent dans notre manière de la comprendre, car elle ne correspond pas à ce que nous appellerions aujourd'hui la volonté : la *voluntas* sénéquienne désigne précisément un modèle de réaction et de décision, une orientation de l'esprit, une disposition. La *voluntas* de Sénèque, sans la recouvrir exactement, s'apparente plus à la *prohairesis* d'Épictète qu'à une conception contemporaine de la volonté. À ce sujet également il nous faut tenir compte des travaux de Brad Inwood.¹⁷² Celui-ci nous montre que, si l'auteur romain qui fait l'objet de notre étude a contribué par ses travaux sur plusieurs plans au développement de la notion actuelle de la volonté, tous ces éléments dépassent le concept de *voluntas* qu'il mobilise :

But it is in the technical early chapters of Book 2 that judgement and decision play their clearest role in adumbrating the scope and role of traditional will. For Seneca sees the task of managing passions as a matter of imposing on oneself a delay in the reaction which provides time needed for a considered judgement or decision to be formed. And that involves all the elements of

¹⁶⁹ INWOOD, B., « Seneca and Psychological Dualism », *op.cit.*, p. 54.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷² INWOOD, B., « The Will in Seneca », *Reading Seneca, op. cit.*, pp. 132-156.

traditional will: second-orderness; mental events; treating one's own psychological processes as 'other', as something upon which one may act; and the effort required by the task of self-shaping.¹⁷³

Profitions de cette précision pour enchaîner sur une autre question y liée, à savoir celle du champ de la responsabilité. Certes, les passions sont au nombre des choses dont nous sommes responsables, qui sont en notre pouvoir, puisqu'elles dépendent de notre assentiment volontaire, c'est-à-dire conscient. Si nous revenons aux exemples de Sénèque, toutes ces réactions sont physiques : certaines purement physiques ; d'autres impliquent notre caractère ou, au moins, une sorte de construction sociale et cognitive intégrée, comme le notait Inwood, afin de nous amener à percevoir la réappropriation conceptuelle de Sénèque. Est-ce à dire que pour ce dernier nous n'avons, à terme, aucune emprise là-dessus ? rougirai-je toujours à l'ouïe d'un langage peu châtié ? Mes cheveux se dresseront-ils toujours sur ma tête à l'annonce de mauvaises nouvelles ? Il ne semble pas qu'il en soit ainsi. En effet, toute l'œuvre de Sénèque s'articule autour du schème de la formation de soi. Nous l'avons déjà aperçu assez clairement avec Martha Nussbaum. Le *De Ira* lui-même en est un témoignage : le chemin supposé de Novatus du début à la fin de la lecture ; l'idée même que l'on cherche comment se défaire de la colère, se détacher des passions qui nous emportent et nous dérobent à nous-mêmes. Nous ne sommes donc pas responsables de nos réactions spontanées dues à notre complexion. La capacité à refaçonner cette dernière, toutefois, ne semble pas complètement nous échapper. À quel prix ? la persévérance quotidienne :

Donc tous les sens doivent être entraînés à l'endurance ; ils sont résistants par nature, si l'âme cesse de les corrompre, c'est elle qu'il faut appeler chaque jour à la reddition de comptes. [...] La colère cessera et se modérera, si elle sait qu'il lui faudra venir chaque jour devant le juge. Est-il rien de plus beau que cette coutume de scruter toute une journée ? Quel sommeil suit cet examen de soi-même, qu'il est tranquille, profond et libre quand l'esprit a été loué ou averti, quand il s'est fait l'espion, le censeur secret de ses propres mœurs ! [...] Mets-toi à l'avance dans l'esprit que tu auras beaucoup à souffrir. S'étonne-t-on d'avoir froid en hiver, d'éprouver des nausées en mer, d'être secoué en voyage ? L'âme résiste aux maux auxquels elle vient préparée.¹⁷⁴

En vue de clore ce parcours du *De Ira*, nous formulerons encore deux observations. La première nous vient à nouveau de la lecture des travaux de Brad Inwood. Il souligne que Sénèque exclut du jugement moral et du volontaire nos réponses émotionnelles aux expériences artistiques en raison du fait que leur caractère artificiel nous conduit

¹⁷³ *Ibid.*, p. 154.

¹⁷⁴ *De Ira*, III.36.1-2 ; III.37.3.

à mettre en suspens nos facultés critiques.¹⁷⁵ Il y a un détachement qui permet une sympathie vis-à-vis des personnages de l'intrigue jouée, ce qui rend possible l'expérience artistique. Mais ni les émotions des spectateurs ni celles feintes des acteurs ne sont réellement des passions, car, précise Inwood, à l'instar des frissons qui suivent le contact de l'eau glacée dans mon dos, elles « n'impliquent pas d'engagement volontaire [*voluntary commitment*] ». ¹⁷⁶ Ceci appelle deux commentaires. Le premier, c'est que l'expérience artistique, si ce qu'elle crée ne sont pas des vraies passions, semble quand même, dans l'esprit de Sénèque, présenter une sorte de pouvoir d'affection ou, peut-être, de « faire-voir » à travers un « faire-sentir ». Ce qui paraîtra cohérent avec le fait qu'il écrivit lui-même des tragédies et qu'il joue des différentes formes littéraires. Le second consiste en ce que, si nous acceptons cette formulation de Brad Inwood, chaque « acte » posé par l'esprit en tant qu'il s'améliore ou qu'il se corrompt constituerait une forme minimale d'engagement de soi dans son existence propre.

La seconde observation découle de la note sur laquelle se termine *La Colère*. Sénèque conclut, en effet, par un dernier appel. Il exhorte une dernière fois le lecteur à vivre paisiblement, à garder son esprit calme et tendu vers la vertu, loin des turpitudes passionnelles, car son existence est courte et la mort le guette. Ce que l'on cherche, c'est la grandeur d'âme, c'est-à-dire avant tout la stabilité.¹⁷⁷ L'existence est courte, et Sénèque nous invite à ne pas la gâcher en nous abandonnant à la souffrance et aux nausées causées par les remous de la vie passionnelle. Ou avec ses mots :

Procurons à notre âme la paix que donneront la méditation continuelle des préceptes salutaires, une activité tournée vers le bien, un esprit tendu vers l'unique désir de la vertu. [...] Passons-nous donc de ce mal, purgeons-en notre âme, extirpons-le jusqu'en ses racines ; car si petites qu'elles soient, où qu'elles adhèrent, elles renaîtront. Ne tempérons pas la colère, mais bannissons-la totalement (peut-on apporter quelque tempérament à une chose mauvaise ?) ; et nous le pourrons, avec un peu d'effort. Aucun moyen ne sera plus utile que la pensée de notre condition mortelle. [...] Voici que déjà nous exhalons notre souffle. Cependant, tant que nous le conservons, que nous sommes parmi des hommes, pratiquons l'humanité ; ne soyons un objet d'épouvante pour personne, ni un péril ; méprisons les torts, les offenses, les insultes, les taquineries et supportons noblement les ennuis passagers ; le temps que nous regardions en

¹⁷⁵ INWOOD, B., « Seneca and Psychological Dualism », *op.cit.*, p. 57.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 58.

¹⁷⁷ *De Ira*, I.20.6 : « ou il est également homme de bine ou il n'est pas grande âme non plus ; car je conçois la grandeur d'âme comme inébranlable, foncièrement solide, assise sur des bases unies et stables, telles qu'elle ne peut exister dans des esprits mauvais » ; voyez aussi I.21.3.

arrière, comme on dit, et que nous nous retournions, la mort est là.¹⁷⁸

II.3. De l'idéal du sage à la vie quotidienne : Sénèque le réaliste ?

Les deux textes de références que nous aborderons ici sont adressés au même Serenus. Le premier aurait plutôt eu vocation à le « convertir » au stoïcisme, alors que le second nous montre un stoïcien avancé, à la frontière de la sagesse. Nous cherchons, dans les lignes qui suivent, à définir l'idéal à atteindre, la sagesse, et ce qu'elle implique. Ceci fera l'objet d'une première section. Ensuite, nous aborderons un texte dont l'ancrage pratique et quotidien est beaucoup plus marqué. Outre la mise en relief de principes cardinaux, nous espérons ici montrer la conscience qu'a Sénèque de la complexité de mettre en pratique les principes et préceptes stoïciens, sans néanmoins y renoncer.

II.3.1. Image du sage

Parmi les différents textes de Sénèque, deux au moins ressortent qui présentent un intérêt particulier quant à leur exposition de la figure du sage : le *De Constantia Sapientis*, où le sage et sa vertu sont loués depuis le titre jusqu'au cœur de l'entretien ; et la première partie du *De Vita Beata*, où, avant d'écrire les choses qui laisseront le plus souvent les commentateurs perplexes¹⁷⁹, Sénèque dépeint un portrait rigoureux de la figure du sage, notamment en mettant en évidence une opposition de principe entre l'école du Jardin et le Portique.¹⁸⁰ Par la description de ses traits, nous entendons ici clarifier le lien que celui-ci entretient à la vertu, et cette dernière à la liberté et au bonheur. Ainsi Sénèque écrit-il ceci au début de la *Constance* :

Eh Bien ! je ne prétends point parer le sage d'un mérite illusoire et purement verbal, mais l'établir en un séjour où nul outrage ne parvienne [*sed eo loco ponere quo nulla permittatur iniuria*]. Est-ce à dire qu'on ne le malmènera jamais, qu'on ne s'attaquera jamais à lui ? Rien au monde n'est assez sacré pour décourager le sacrilège. Mais la divinité déchoit-elle parce qu'il existe des impies pour diriger contre une grandeur qui les dépasse infiniment des coups impuissants à

¹⁷⁸ *De Ira*, III.41.1 ; III.42.1-2 ; III.43.5.

¹⁷⁹ La deuxième partie, en effet, rend le travail d'interprétation compliqué. Alors que la première partie a toutes les allures d'un traité philosophique classique, la seconde se dessine comme une prise de parole virulente de Sénèque en sa propre défense face à la critique. Ce dernier était richissime et cela était souvent pointé du doigt par ses détracteurs comme une marque d'hypocrisie de sa part, compte tenu de son discours stoïcien en faveur d'une vie quotidienne simple. Pour des discussions de ces points, voyez les travaux de M. GRIFFIN, *Seneca : a Philosopher in Politics* (Clarendon Press, Oxford, 1976), l'introduction de P. VEYNE à l'entretien dans son édition précitée, ou encore l'article d'E. Asmis intitulé « Seneca's *On the Happy Life* and Stoic individualism » (*Apeiron : A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 23, No. 4, pp. 219-255). Cette dernière référence d'Asmis comporte un intérêt particulier en ce qu'elle tente d'y montrer que ce dialogue, plus que simplement une sorte de défense égoïste du style de vie de Sénèque, témoigne d'une tournure intéressante dans « l'évolution de la pensée de Sénèque et de l'éthique stoïcienne en général » (p.219).

¹⁸⁰ *De Vita Beata* (ci-après DVB), XII-XIV.

l'atteindre ? Être invulnérable, ce n'est pas n'être pas frappé, c'est ne pas être blessé [*inuulnerabile est non quod non feritur, sed quod non laeditur*] : telle est la nature du sage que je te mettrai sous les yeux.¹⁸¹

Plusieurs choses méritent d'être relevées dans ce passage. Tout d'abord, que le sage est invulnérable, c'est-à-dire, très clairement ici, que peu importe le coup qui lui est porté, l'injure ou l'offense qui lui sont formulées, le sage ne peut être lésé. C'est donc bien, cela ne nous surprend plus à ce stade, dans la réception du coup que tout se joue. Ensuite, Sénèque entend placer le sage *en un lieu* où nul tort n'est autorisé. Enfin, dans une question rhétorique, le sage est placé à côté de la divinité dans une analogie qui n'a rien d'anodin.

Le sage est invulnérable. La première manière d'expliquer cela, Sénèque la puise dans l'idée stoïcienne de détachement des biens extérieurs. La lésion, d'une certaine manière, s'apparente ici à une atteinte aux biens, à leur usurpation ou leur étrille : subir l'injure c'est être lésé « soit dans son honneur, soit dans son corps, soit dans ses biens extérieurs ». Autrement dit, pourrions-nous croire, qui s'attache à ne rien avoir n'aura rien à perdre. Mais ce n'est pas le cas du sage qui possède bel et bien un bien unique en son genre : la vertu. Là est tout ce que le sage possède, tout ce à quoi il est attaché. Cette vertu, écrit le précepteur de Néron, « est indépendante, inviolable, immuable, inébranlable, et si bien endurcie contre les coups du sort que, loin de la faire succomber, ils ne la font même pas fléchir »¹⁸². Tant d'épithètes qui décrivent la solidité du seul bien du sage et toutefois aucun qui la définisse en substance. Sa définition est réalisée au fil du texte par Sénèque qui nous en brosse un tableau progressif au fil des exemples. Notons d'emblée ses deux qualités les plus évidentes : elle est un bien intérieur, d'une part, et elle est un bien, d'autre part. Il est important de souligner ce dernier aspect, car cela implique que l'homme vertueux ne *naît* pas vertueux, il le devient, il acquiert la vertu. Dès lors, la vertu et donc la sagesse supposent l'effort ou, à tout le moins, un acte qui s'apparente à une forme d'acquisition ou, ce qui conviendra certainement mieux, une forme d'*appropriation*. Quant au premier aspect, l'intériorité du bien, il va de soi pour le stoïcien : « Jamais, en effet, ce qui nous vient du dehors n'est en notre possession que d'une manière instable et fugitive »¹⁸³. De cette façon, Épictète, nous l'avons vu, mettra même notre corps au rang des choses qui ne dépendent pas de nous. Le sage n'est conséquemment pas lié aux biens extérieurs du monde — famille, amis, tables ou chaises : le lien qui les noue

¹⁸¹ *De Constantia Sapientis* (ci-après DCS), III.3.

¹⁸² DCS, V.5.

¹⁸³ *Ibid.* V.7.

au sage est tel que ce dernier n'en est pas entravé, pour autant qu'il y soit lié.¹⁸⁴

Venons-en alors au corps. Ce sont les affections des sens et des besoins du corps dont il est question. L'un des passages les plus parlants à ce propos se trouve dans *La Vie Heureuse*, où Sénèque explique à sa manière ce qui sépare les deux écoles — Jardin et Portique — et ce qui assure plus certainement la stabilité du sage stoïcien. Prenons acte, dans le même temps, du profond respect de Sénèque pour la doctrine réelle et authentique d'Épicure à laquelle il rend un hommage sincère :

Sans doute mon opinion personnelle (et je l'avouerai en dépit de mes congénères) est que les préceptes d'Épicure sont vénérables, droits et, pour peu qu'on y regarde de près, sévères ; car la volupté est réduite à des proportions minimales et exigües, et la règle que nous assignons à la vertu, lui l'assigne à la volupté : il lui ordonne d'obéir à la nature ; mais c'est trop peu pour la sensualité ce qui suffit à la nature. Qu'est-ce à dire ? Quiconque appelle bonheur l'absolue oisiveté et les satisfactions alternées de l'estomac et du plaisir amoureux cherche un bon garant d'une affaire mauvais, et, tandis qu'il y vient attiré par un nom flatteur, il poursuit la volupté, non pas celle qu'il entend décrier, mais celle qu'il a apportée avec lui ; une fois qu'il s'est mis à identifier ses vices avec les préceptes, il cesse de s'y abandonner timidement et en cachette, il se débauche même dès lors au grand jour. C'est pourquoi je ne répète pas avec la plupart de nos stoïciens que la secte d'Épicure est une école de perdition, mais je dis : elle a mauvaise réputation, elle est mal famée et à tort.¹⁸⁵

Le style de vie qui résulte de l'adhésion aux principes de l'épicurisme véritable, l'ascèse du jardin¹⁸⁶, Sénèque l'approuve *a priori* — la poursuite de la satisfaction des

¹⁸⁴ Virtuellement, il en est complètement détaché. Toutefois, en raison même de sa mortalité et de sa vie corporelle, il y est lié en tant que ses besoins vitaux doivent être satisfaits au minimum. Par ailleurs, il y a bien une idée de place reçue et de rôle à remplir, comme on peut le voir, par exemple, chez Marc-Aurèle (*Pensée pour moi-même*, trad. M. Meunier, Flammarion, Paris, 1964, 1992 ; Livre VIII, V) : « Avant tout, ne te trouble point ; tout arrive, en effet, conformément à la nature universelle, et sous peu de temps, tu ne seras plus rien, comme ne sont rien Hadrien et Auguste. Ensuite, fixant les yeux sur ce que tu as à faire, considère-le bien ; et, te souvenant qu'il faut être homme de bien et de ce que réclame la nature de l'homme, accomplit-le sans te détourner et de la façon qui t'apparaît la plus juste, mais que ce soit seulement avec bonne humeur, modestie et sans faux-semblant. » Voyez aussi Livre VIII, XXVII.

¹⁸⁵ DVB, XIII.1-2. Juste quelques lignes plus haut, Sénèque exprime déjà cela en d'autres mots (XII.4-5) : « Ainsi, ce n'est pas Épicure qui les pousse à la débauche, mais, adonnés au vice, ils cachent leur débauche dans le sein de la philosophie, et ils courent à l'envi où ils entendent dire qu'on a fait l'éloge de la volupté. Et ils ne considèrent pas ce que la volonté d'Épicure (c'est du moins mon sentiment) a de sobre et de sec ; mais à ce mot ils volent en quête d'une justification et d'un prétexte pour leurs passions sensuelles. Ils perdent par là le seul bien qui leur restait dans leurs maux, la honte de la faute : car ils louent ce dont ils rougissaient et se glorifient de leur vice ; de cette façon il ne [leur] est pas même possible de se ressaisir, puisqu'un titre honorable est attaché à une honteuse mollesse. Voilà pourquoi cet éloge de la volupté est pernicieux : car els préceptes vertueux restent cachés ; c'est ce qui corrompt, qui ressort. »

¹⁸⁶ Nous ne prenons pas le temps de la détailler ici, ce qui serait hors sujet, mais rappelons quand même la dichotomie des plaisirs : naturels et nécessaires ; naturels et non-nécessaire ; non-naturels et non

plaisirs naturels dans la stricte limite de leur nécessité pour la vie tranquille, c'est-à-dire à peine plus que la satisfaction des besoins vitaux. Il s'agit bien de suivre une nature : celle de la vie du corps. Mais cela ne peut pas convenir à Sénèque le stoïcien pour qui la nature est toute autre. La nature, pour autant que nous parlions de la nature de l'humain en tant que ce qui le définit comme tel, est rationnelle¹⁸⁷ : c'est cette capacité de l'âme de mettre à distance ses affections pour en discerner leurs origines en elle-même et découvrir où commence le lieu où elle peut agir, ce qui est en son pouvoir, afin d'assentir ou non à ce qui se présente à elle. Ce sont donc deux conceptions de la nature qu'oppose ici Sénèque. Et cette nature corporelle est une référence dangereuse, car le risque, presque inévitable, est de perdre le contrôle et la mesure et de confondre le bon du mauvais, glissant par la même dans le vice que l'on pensait éviter. Il faut à la constance un siège plus stable et plus sûr que les sens. L'âme rationnelle, siège de la vertu. Par ailleurs, la sérénité ne se trouve pas non plus dans ce qui est traduit par *l'absolue oisiveté* [desidiosum otium] et qui fait référence au loisir oisif, paresseux, à l'inactivité.¹⁸⁸ Or, le sage stoïcien est en contact avec le monde, y est *actif*. Car cette condition sociale est, d'une part, inévitable : l'homme naît parmi les hommes et, comme nous le verrons, la compréhension profonde de son origine le mène à saisir sa vocation à vivre en société ; et, d'autre part, dans l'esprit de Sénèque en tous cas, car le sage stoïcien a une mission éducative sur laquelle nous reviendrons. Le corps et ses sens, dès lors, ne sont pas des biens auxquels le sage s'attache — entendez bien : à l'aune desquels il vit.

Ouvrons une parenthèse. Plus encore que les souffrances du corps, il est question de plaisirs. Cela est tout à fait remarquable en ce qu'ici nous sommes témoins d'un geste fondamental dans le stoïcisme et particulièrement chez Sénèque : il ne s'agit pas de *rationaliser* sa situation mauvaise pour la rendre meilleure ou la supporter ; l'abstraction a lieu en toutes circonstances, plaisantes ou désagréables. Il en va du travail de l'indépendance de la raison, de l'indépendance de l'âme. La vertu est invariante : elle est la même dans toutes les circonstances. Cette abstraction est cruciale. Brad Inwood a mis cela en évidence dans un article en posant la question suivante : est-il seulement question, dans le stoïcisme, d'affronter ou de supporter, vaille que vaille, l'adversité ? « *does Stoicism, especially in Seneca's version, teach us to rationalize in this way, to reshape our characters and beliefs to help us cope with constraint and coercion? Does it induce us to "make do" in the face of adversity? Is*

nécessaires. Pour les épicuriens, le bonheur se trouve, fondamentalement, dans un état, l'*ataraxie*, qui se comprend comme l'absence de trouble. D'où cette référence d

¹⁸⁷ Cf. la *scala naturae* susmentionnée.

¹⁸⁸ Les Épicuriens considéraient, en effet, qu'il convenait mieux de se retirer de la vie publique et de ne partager le quotidien qu'avec la compagnie occasionnelle de quelques bons amis.

*this the use of reason which they claim makes us happy? »*¹⁸⁹ Cela ne sonne à première vue pas si différent de ce que nous enseigne les stoïciens. Il y a cependant, comme le fait remarquer Inwood, une propriété centrale de la rationalisation qui ne s'applique pas à la démarche stoïcienne : « *we are rationalizing when we hold beliefs pertinent to our situation which we would never have held if not for the motivations provided by unsatisfactory external circumstances* »¹⁹⁰. Pour montrer cela, Inwood fait appel à l'une des *Lettres* où Sénèque définit l'âme vertueuse :

Pour bien voir ce qui les différencie, revenons au bien par excellence et appliquons-nous à le définir. Une âme tournée vers le vrai, instruite de ce qu'il faut fuir et de ce qu'il faut rechercher, estimant les choses à leur valeur naturelle, abstraction faite de l'opinion, en communication avec tout l'univers et attentive à en explorer tous les secrets, *se contrôlant elle-même dans ses actions comme dans ses pensées* [nous soulignons], pleine d'énergie et pleine de grandeur, invincible aux duretés autant qu'aux caresses, également fières vis-à-vis de la bonne ou la mauvaise fortune, dominant de très haut la contingence et l'accident, d'une beauté où la grâce et la force s'équilibrent en parfaite harmonie ; saine, tempérante, imperturbable, intrépide, qu'aucune violence ne brise, sur qui les événements sont sans pouvoir pour l'exalter ou pour l'abattre : une telle âme est la vertu.¹⁹¹

La vertu est donc égale, stable, la même en toutes circonstances, car sa stabilité réside dans la conscience qu'à l'âme de ce qui relève d'elle, de ce sur quoi elle peut ou ne peut pas agir. S'il y a une différence, elle sera dans le contexte : mais la vertu n'est ni meilleure ni pire en fonction de son contexte d'action.¹⁹² Elle est une et stable : ce que tout autre bien ne peut demeurer durablement. Elle peut l'être, justement, car elle est la culture de la raison la plus pure qui est discernement et qui peut juger les valeurs adéquatement ; elle peut discriminer les choses du monde ; elle peut anticiper. D'où les plaisirs mêmes, et non simplement les souffrances, sont à mettre à distance.

Ce qui nous amène au troisième type d'atteinte dont le sage pourrait être la victime : les atteintes à l'honneur. Celles-ci sont par excellence enclines à susciter la colère, car elles sont une négation de ce que, suivant notre statut, nous sommes. Mais le sage, face à celui qui l'injurie, a le regard bienveillant, car il est conscient de l'ignorance de son interlocuteur, des illusions qui forment son monde. Il a l'attitude tolérante de l'adulte envers l'enfant : « notre attitude à l'égard des enfants est celle du sage à l'égard de tous les hommes, qui, même dans leur âge mûr et quand leurs cheveux blanchissent, gardent

¹⁸⁹ INWOOD, B., « Reason, Rationalization and Happiness in Seneca », *Reading Seneca*, op.cit., p. 257.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Ep., LXVI.6.

¹⁹² INWOOD, B., *Reason, Rationalization and Happiness in Seneca*, op.cit., p. 264.

des sentiments d'enfants. »¹⁹³ Et Sénèque d'ajouter : « Où en est le progrès de ces malheureux, en qui passions et préjugés n'ont fait que croître, qui ne diffèrent des enfants que par leur taille et leur corpulence, mais qui ne sont pas moins légers et inconstants, courent au-devant des plaisirs sans discernement, s'agitent, ou se tiennent en repos, non point par caractère, mais par crainte ? »¹⁹⁴ Sa disposition d'âme, sa manière d'être au monde est celle du discernement des choses, de leur saisie claire. Il peut s'élever au-dessus de ce qui se produit et juger correctement de la situation. Le regard qu'il pose sur le monde est tellement différent de celui des autres hommes, que nous comprenons alors ce que cela signifie lorsque Sénèque écrit que la vertu du sage « lui fait habiter une autre région de l'univers ». ¹⁹⁵ Il vit dans un monde supérieur, à la hauteur même des dieux dont il est proche : seule sa condition mortelle l'en sépare¹⁹⁶. Le sage jouit d'une âme égale, forte et stable, et cela a deux corollaires qu'il est grand temps de mentionner : le sage est heureux et libre. Ainsi Sénèque définit-il la liberté :

Mais la liberté ne consiste pas à ne rien tolérer : c'est une erreur ; la liberté consiste à élever son âme au-dessus des injures et à se rendre tel qu'on ne tire plus aucune joie que de soi-même, à divorcer avec les choses extérieures, de manière à ne pas mener la vie anxieuse de l'homme qui appréhende les rires et les propos de tout-venant.¹⁹⁷

Garder une âme constante n'équivaut donc pas à vivre hors du monde : c'est plutôt rester détaché des choses du monde en les dépassant, c'est-à-dire en les évaluant justement. Atteindre cet état de stabilité, c'est gagner de n'être pas troublé par ce qui survient, non en s'en isolant, mais en y étant pleinement et en l'affrontant. Ce qui est essentiel. L'injure, écrit même Sénèque, est profitable au sage : elle est l'occasion pour sa vertu de s'exercer.¹⁹⁸ Là est toute la liberté du sage : garder sa sérénité en dépit de tout, n'être jamais prisonnier des circonstances. De même, nous l'avons vu également, cette stabilité est tension. L'âme du sage, en effet, est forte et inébranlable : elle est pleine de vigueur et ouverte sur le monde ; elle s'étend vers le monde et en elle-même. Elle est maîtresse d'elle-même, consciente de l'étendue de son pouvoir d'agir. Le sage est en quelque sorte l'expression pure de la nature humaine. Celui qui a un jugement droit sur les choses. Cela, pourtant, n'implique en rien de s'isoler du monde, que du contraire. Au fond, cette stabilité s'apparente à une tranquillité au sens d'une constance paisible *en dépit du sort*.

Sénèque est toujours en prise avec la nécessité. Les événements surviennent, et ce

¹⁹³ DCS, XII.1.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, XV.2.

¹⁹⁶ *Ibid.*, VII.2.

¹⁹⁷ *Ibid.*, XIX.3.

¹⁹⁸ *Ibid.*, IX.3.

nécessairement. À ce sujet, complétons le *De Constantia Sapientis* par les *Lettres à Lucilius*. Il y est clair que le sage compose avec la nécessité des événements, jusqu'à les vouloir, car sa raison coïncide avec la raison du monde : « en toutes choses, le sage considère le plan et non le succès. Les débuts dépendent de nous ; pour l'issue, la fortune en dispose [*nitia in potestate nostra sunt, de eventu fortuna iudicat*]. »¹⁹⁹ Nous nous en souvenons, l'assentiment se mue en impulsion pratique qui peut, le cas échéant, donner lieu à une action, pour peu que rien d'extérieur ne l'entrave. Le sage à conscience de cela, il sait où est le lieu de son agir — dans ce qui dépend de lui, sa raison, son jugement, sa résolution. Si son action devait ne pas aboutir, le sage n'en souffre pas, car cela ne dépend pas de lui et qu'il ne se remet aux mains que de lui-même.²⁰⁰ Il en arrive au point de vouloir ce qui survient. Non seulement, « ce qui doit nécessairement advenir à qui résiste n'est jamais, pour la volonté consentante, nécessité »²⁰¹, affirme Sénèque, mais le sage saisit aussi la raison divine et ne peut qu'y agréer. En son propre chef d'aspirant, il affirme d'ailleurs ceci : « je n'obéis pas au dieu, je conviens qu'il a raison. »²⁰²

Ainsi, les événements ne troublent pas le sage, il les traverse. Là est aussi le bonheur : dans la stabilité, dans la constance, dans l'absence de troubles. Il en découle, il en est le corollaire immédiat. Il n'est donc pas la félicité de la satisfaction du besoin, de la volupté. Le thème du bonheur et de la liberté est un thème où le dialogue avec l'épicurisme est crucial. La définition même de l'ataraxie est en jeu : ces derniers la trouvent dans la satisfaction les plaisirs minimaux ou leur souvenir, et avec elle le bonheur ; là où les stoïciens la cherchent au-delà même des plaisirs, dans leur nature humaine, la culture de leur raison, une stabilité de l'âme en dépit de tout. Sénèque décrit le bonheur comme découlant de la vertu. Mais le lecteur attentif comprendra bien vite qu'inévitablement l'âme vertueuse est à la fois libre et heureuse — sans quoi, la vertu n'est pas achevée : la vertu est cet état d'âme ultime qui entraîne avec elle la liberté véritable et le bonheur authentique :

Une vie heureuse est donc celle qui s'accorde avec sa nature et on ne peut y parvenir que si l'âme est d'abord saine, puis courageuse et énergique, ensuite très belle et patiente, prête à tout événement, soucieuse sans inquiétude du corps et de ce qui le concerne, industrieuse enfin à se procurer d'autres avantages qui ornent la vie sans en admirer aucun, prête à user des dons de la

¹⁹⁹ Ep., 14.16.

²⁰⁰ Par exemple, Ep., 23.1-2: « Mais la base de la sagesse, quelle est-elle ? Tu le demandes ? Ne pas mettre sa joie dans les choses vaines. La base, ai-je dit. C'en est le faite. Celui-là est parvenu au point suprême, qui sait ce dont il doit se réjouir, qui n'a pas remis son bonheur à la discrétion de ce qui n'est pas en son pouvoir ».

²⁰¹ Ep., 61.3.

²⁰² Ep., 96.2.

Fortune, non à s'y asservir. Tu comprends, même si je ne l'ajoutais pas, qu'il s'ensuit une tranquillité, une liberté perpétuelle, puisque nous avons chassé ce qui nous irrite ou nous terrifie ; car aux voluptés, aux séductions mesquines, fragiles et sujettes à se déshonorer, une joie immense succède, inébranlable et inaltérable, puis la paix, l'harmonie de l'âme, la grandeur jointe à la douceur ; car toute férocité procède de faiblesse.²⁰³

Une dernière remarque sur cette conception de la liberté que nous rencontrons ici s'impose. Ainsi que le souligne bien B. Inwood, il est bien question dans le texte même de Sénèque, de s'élever au-dessus de l'affront, par exemple, et non simplement de le tolérer ou l'encaisser, ce qui mène vraiment à l'*intemperans libertas*.²⁰⁴ Il souligne par ailleurs, nous l'avons vu également, cette liberté est liée directement, dans *La Vie Heureuse* et ailleurs, au jugement²⁰⁵ et possède une valeur intrinsèque — la seule qui vaille que nous la poursuivions. Il cite alors ce passage du même entretien : « Tout ce qui nous arrive de par la constitution de l'Univers, acceptons-le avec grandeur d'âme ; nous sommes tenus, par notre serment de soldats, de supporter notre condition humaine et de ne pas nous troubler pour ce qu'il n'est pas en notre pouvoir d'éviter. Nous sommes nés dans une monarchie : obéir au dieu, voilà notre liberté »²⁰⁶. Et Inwood de suggérer que « la vraie clef vers notre *eudaimonia* c'est une compréhension claire des valeurs humaine et *pas* simplement une soumission à un pouvoir supérieur. »²⁰⁷ Nous y reviendrons au point suivant et au moment de parler du suicide et de la mort.

Profitons, avant d'enchaîner, d'avoir en mains le texte de *La Constance* pour souligner un élément intéressant qui dénote un aspect important de ce qui touche à la pensée de la responsabilité qui se trouve au cœur de l'œuvre de Sénèque. Au cours d'un passage où Sénèque s'attache à montrer, en faisant appel au bon sens, que la formulation de l'injure à mon encontre n'implique pas nécessairement que celle-ci me blesse. Des choses du monde peuvent exister qui entretiennent des rapports tels que la seconde implique la première sans que la première implique la seconde : courir implique un mouvement de mes jambes, tout mouvement de mes jambes n'implique pas la course ; être dans l'eau sans nager, mais pas nager sans être à l'eau ; si l'on me vole un objet d'un lieu et que l'on dépose le butin dans un autre lieu qui est également mien, on

²⁰³ DVB, III.3-4.

²⁰⁴ INWOOD, B., « Seneca on Freedom and Autonomy », *Reading Seneca, op.cit.*, pp. 312-315.

²⁰⁵ DVB, IX.3-4 : « Le souverain bien réside dans le jugement même et dans l'attitude d'une âme parfaite, qui, lorsqu'elle a achevé sa propre façon d'être [habitum suum] et qu'elle s'est assigné ses limites, a parfaitement réalisé le souverain bien et ne demande rien de plus ; car il n'y a rien en dehors du tout, pas plus qu'au-delà de la fin. C'est donc une erreur que de demander le motif qui fait rechercher la vertu. Car c'est vouloir quelque chose au-dessus du suprême. Tu demandes ce que je cherche dans la vertu ? Elle-même, car elle n'a rien de mieux, étant à elle-même son prix. »

²⁰⁶ *Ibid.*, XV.7.

²⁰⁷ INWOOD, B., *Seneca on Freedom and Autonomy, op.cit.*, p. 314.

m'aura volé sans que j'aie rien perdu, etc.²⁰⁸ Au sein de ces exemples arrive celui-ci :

On peut devenir malfaiteur, sans avoir fait le mal. Celui qui sort des bras de sa femme, la croyant celle d'un autre, est adultère, bien que sa femme ne le soit pas. Quelqu'un m'a donné du poison, mais dont la force s'est perdue, mêlée à ma nourriture ; en me donnant ce poison, on s'est engagé dans le crime, encore qu'on n'ait pas nui. Il n'en est pas moins assassin, l'homme dont j'ai trompé le fer en y opposant mon manteau. Tout crime, avant même d'avoir accompli son œuvre, est, pour ce qui fait le coupable, déjà consommé [*Omnia scelera etiam ante effectum operis, quantum culpa satis est, perfecta sunt*].²⁰⁹

Il n'y a pas, bien entendu, de terme latin qui traduise le français *responsabilité*. Toutefois, nous le voyons ici, il en est question. Elle touche à la disposition d'esprit, à la décision consciente d'entreprendre un cours d'action — que celui-ci aboutisse ou non n'importe pas, ce qui est évidemment essentiel, nous l'avons observé lors de notre parcours au sujet de l'ancien stoïcisme. Elle touche bien à une intention, à une *résolution* à faire, à une valeur et un sens que prend une action à venir dans le réseau des événements du monde. Sur cette base est jugée la personne : l'intention. Sur cette base également, se juge la responsabilité ou l'imputabilité d'un acte. Car l'acte dépend de lui en tant, d'un part, qu'il en est la cause, mais aussi et surtout, d'autre part, en tant qu'il en est la cause consciente. Et revient au galop la notion de réflexivité dont parlait Salles. Le contrôle conscient abordé plus tôt au sujet des passions revient sous une modalité différente : il est *résolution* à agir. Cela suffit à établir une responsabilité *morale* en termes d'assignabilité.

II.3.2. Conciliation pratique : *sapientia* v. *tranquillitas*

Au terme du *De Constantia Sapientis*, Sénèque, qui s'est jusque-là efforcé à décrire le sage, sa manière d'être et sa liberté, écrit ceci :

Mais le sage et l'aspirant à la sagesse emploieront des remèdes contraires. Le novice, qui se règle encore sur les jugements de la foule, devra se représenter qu'il est appelé à vivre parmi les injures et les offenses : on s'accommode plus aisément des désagréments qu'on a prévus. [...] et si vous vous sentez accablé sous la violence de l'attaque, songez encore qu'il est honteux de lâcher pied : défendez votre poste que vous a assigné la nature. Vous demandez quel poste ? Celui d'homme. Le sage, lui, a une autre ressource, opposée à la précédente : car vous êtes en pleine action, alors qu'il tient déjà la victoire. Ne soyez pas rebelle à votre bien : en attendant d'atteindre la vérité,

²⁰⁸ DCS, VII.

²⁰⁹ *Ibid.* VII.4. La traduction proposée ici est exceptionnellement celle de J. Billard, proposée sur le site <http://remacle.org/>, car elle nous a semblé être plus proche du latin pour ce qui nous intéresse. La traduction présentée par P. Veyne offre déjà une interprétation qui va dans notre sens : « L'assassin dont mon vêtement a empêché le coup de porter n'en est pas moins assassin. Tout crime, avant même d'être consommé, est accompli dans la mesure où il engage la responsabilité de son auteur ».

nourrissez-en l'espoir en vos âmes, et de toute votre volonté, de toute votre foi, aidez-vous. Qu'il y ait des êtres invincibles, des caractères contre lesquels la fortune ne puisse rien, cela découle de la cité du genre humain.

Commençons par souligner ceci : le sage appartient bel et bien au genre humain — à la cité du genre humain²¹⁰. Le sage est l'expression la plus pure de la nature humaine ; il n'est pas plus que l'achèvement de la nature humaine. Et si proche du dieu qu'il soit, mortel, il appartient à l'espèce humaine. Il est donc virtuellement possible d'atteindre la sagesse. Mais autre chose semble poindre du texte. Il y a ici comme l'aveu que le sage est un être humain, certes, mais à part : déjà il a accompli le chemin, atteint la sagesse. Dès lors, il répond comme il se doit aux aléas du sort. Le lecteur, et apparemment Sénèque, sont encore en progrès et doivent adopter des stratégies différentes pour se libérer. Pour préciser cela, un détour par la *Lettre* 75 nous offrira une précision. Dans cette lettre, en effet, Sénèque adopte un ton similaire, de celui qui probablement ne dépassera jamais le stade du progrès. Il opère parmi eux une hiérarchie selon leur niveau d'avancement. Les premiers²¹¹ sont à l'orée de la sagesse, ils se sont débarrassés de toutes les maladies de l'âme, seules restent quelques affections qui les guettent.²¹² Il leur manque la confiance tirée de l'expérience et, surtout la « claire conscience » d'avoir atteint le « palier d'où on ne retombe point » : « ils ont la libre disposition de leurs acquis, mais n'osent en fait s'y fier ». Ceux de la deuxième catégorie, Sénèque les aborde à peine : ils sont libérés des maladies et des maux de l'âme, mais risquent les rechutes.²¹³

Les troisièmes, enfin, sont ceux qui ont banni un bon nombre de vices, mais pas tous encore. Ce qui nous intéresse ici, c'est que Sénèque confesse qu'il serait heureux d'y appartenir : compte tenu de l'hostilité de nos milieux d'évolution, quel succès que d'en arriver là ! « Je le souhaiterais pour nous plus que je n'oserais le promettre. Nous avons un handicap initial ; nous marchons à la vertu en nous débattant au milieu des vices. J'ai honte de le dire : nous ne cultivons notre moralité qu'à nos moments perdus ». ²¹⁴ Sénèque exprime ici sa conscience aiguë d'une grande difficulté : pris dans leurs tâches quotidiennes et la vie de la cité, ils ne peuvent s'adonner tout entier à la recherche de la vertu, il est difficile de s'arrêter pour considérer sérieusement l'origine

²¹⁰ Ne repugnat uestro bono et hanc spem, dum ad uerum peruenitis, alite in animis libentesque meliora excipite et opinione ac uoto iuuat: esse aliquid inuictum, esse aliquem in quem nihil fortuna possit, e re publica est generis humani [est].

²¹¹ Ep. 75, 9-12.

²¹² *Ibid.*, 12 : Les affections sont décrites comme ce qui est antérieur aux maladies : « les affections sont des mouvements de l'âme injustifiables, soudains, impétueux qui, répétés et négligés, font les maladies, de même qu'un catarrhe simple et accidentel produit la toux ; continu et chronique, la phthisie ».

²¹³ *Ibid.*, 13.

²¹⁴ *Ibid.* 16.

de chaque élan. Tout progrès, dès lors, est bon. Tout progrès est à prendre. Encore faut-il garder en vue l'objectif ultime, car « dégagés enfin de la fange d'ici-bas, parvenus à ce plan supérieur et sublime, là-haut nous trouverons ce qui nous attend ; la tranquillité de l'âme et, toute erreur bannie, une totale liberté », c'est-à-dire « avoir tout pouvoir sur soi-même ». Pris dans la vie publique, il faut garder en vue la figure du sage, et continuer à progresser tant que possible vers elle, pour « arriver à s'appartenir »²¹⁵. Il est donc question en quelque sorte d'un processus d'appropriation de soi. Comprenons bien : de soi, c'est-à-dire de sa nature (humaine), donc de sa raison. Plus exactement, s'approprier, c'est prendre conscience de là où nous pouvons agir, c'est-à-dire sur les produits de notre raison qui peuvent être *en droit* totalement en notre pouvoir. Nous pouvons compléter cette conscience de la difficulté par un coup d'œil à *L'Oisiveté*. Sénèque y professe ceci : qu'il y a deux républiques : celle du monde, commune aux dieux et aux hommes dans leur totalité ; et celle de la cité, le lieu de la naissance ou de la vie quotidienne, partagée avec un nombre d'hommes restreint.²¹⁶ Certains servent la grande, et mènent une vie contemplative ; les autres, la petite, et mènent une vie active. Action et contemplation sont cependant indissociables : « Assurément, la différence est considérable, mais les deux choses n'en sont pas moins liées : la contemplation de l'un s'accompagne d'activité, l'activité de l'autre s'accompagne de contemplation »²¹⁷.

Mais comment concilier une vie si agitée, si mouvementée avec la contemplation, en lui laissant autant d'espace que possible ? C'est alors que nous nous tournons vers le *De Tranquillitate Animi*. Il y sera question d'autre chose : non de la sagesse, mais de la tranquillité. Les références au sage n'en disparaissent pas ni les dogmes qui en fondent l'image ; mais l'essentiel s'y exprime comme la conciliation des principes du stoïcisme avec une vie pratique et publique et toute l'adversité qu'elle comporte.

La *Tranquillité* est habitée par cette difficulté. En témoigne la lettre de Serenus adressée à Sénèque sur laquelle s'ouvre l'entretien : « avec une ardeur de novice je m'attache à suivre Zénon, Cléanthe, Chrysippe, dont aucun, à vrai dire, n'a pris part aux affaires publiques, mais qui y convient tous leurs disciples »²¹⁸. C'est comme un double devoir qui s'exprime. Or, si l'on en croit le *De Otio*, il n'en est qu'un : être utile aux hommes.²¹⁹ En suite de la lettre de Serenus, Sénèque s'emploie à identifier le mal

²¹⁵ *Ibid.* 18 : Expectant nos, <si> ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est suum fieri [nous soulignons].

²¹⁶ *De Otio*, IV.

²¹⁷ *Ibid.*, VII.2.

²¹⁸ *De Tranquillitate Animi* (ci-après DTA), I.10.

²¹⁹ *De Otio*, III.5.

qui le ronge. En somme, si sa source est multiple, il est dans ses effets réductible à une seule chose : le mécontentement de soi.²²⁰ Celui-ci est dû à une agitation perpétuelle²²¹, une oscillation sans fin²²², un manque incessant de stabilité. Ultimement, cette instabilité est générée par une inquiétude : celle de la mort ; de la perte de sa richesse ; de l'échec de ses projets... Et nous connaissons le statut de l'inquiétude pour Sénèque ; il s'agit d'une passion éliminable, car née d'un jugement faux sur ce qui fait son objet. C'est que l'âme humaine est portée au mouvement instinctivement²²³ : elle porte son attention ici et là ; se tend et se détend. Le remède ? le voici :

La meilleure règle de beaucoup est donc de combiner le repos [otium] à la l'action, toutes les fois que l'activité pure nous est interdite par des empêchements fortuits ou par les conditions politiques : car jamais toutes les voies ne nous sont si bien occupées qu'il ne nous reste aucun moyen de faire une action vertueuse.

Il s'agit donc de trouver les espaces où agir vertueusement, entre le loisir et l'action ; dans la cité politique et dans la cité du monde²²⁴. L'investissement dans le monde de l'espèce humaine peut revêtir deux aspects : l'un intensif, à l'échelle de l'espèce humaine, dans ce qui fait l'humanité, la culture de la raison ; l'autre extensif, dans les frontières de la cité, de l'empire, en lien avec les autres hommes qui nous côtoient. Il s'agit bien de restreindre et d'intensifier son activité au fil des circonstances, sans l'abandonner. Cet ajustement de l'activité est un mouvement typique chez notre auteur. La première manière d'éviter le mécontentement dû à l'échec est de procéder à une double évaluation, l'évaluation étant la chose en notre pouvoir par excellence : la sienne et celle de l'entreprise. « Avant tout il est indispensable de s'évaluer soi-même, écrit Sénèque, car la plupart du temps nous exagérons nos capacités »²²⁵. Il faut bien comprendre ici que plus encore que nos capacités physiques, Sénèque vise bien entendu nos forces et faiblesses de caractère : timidité, éloquence, inclination à la colère... Il convient donc d'être conscient de ses limites avant d'entreprendre quelque chose. Ensuite faut-il « évaluer nos entreprises elles-mêmes, mettre en balance nos forces et nos projets »²²⁶. Même conscient de ses propres forces, il faut connaître le fardeau qu'elles auront à porter. De la sorte le risque est mitigé et nous risquons moins de nous frotter à l'échec. C'est un travail d'auto-examen et d'estimation qui n'est possible qu'à l'âme rationnelle qui met à distance les choses pour les saisir clairement.

²²⁰ DTA, II.6.

²²¹ *Ibid.*, II.7.

²²² *Ibid.*, XI.12.

²²³ *Ibid.* II.10-12.

²²⁴ *Ibid.*, IV.4.

²²⁵ *Ibid.*, VI.2.

²²⁶ *Ibid.*, VI.5.

De même, nous faut-il mesurer nos efforts à l'aune de la tâche à accomplir et du résultat à atteindre : s'efforcer intensément pour des résultats moindres ou se louer de résultats qui dépassent ce qu'on aurait pu attendre de l'effort fourni est également à éviter.²²⁷ Cela mène au désordre quotidien et aux occupations trop nombreuses. Sénèque, ici, semble exprimer un souci bien particulier : celui de la cohérence et de l'intégrité de l'action. Il faut éviter l'éparpillement et limiter son ambition :

Rien toutefois ne nous préservera mieux contre les inquiétudes de ce genre que de fixer toujours une limite à nos ambitions et, sans attendre que la Fortune nous interrompe à sa guise, d'arrêter nous-mêmes nos progrès longtemps avant l'instant fatal.²²⁸

La deuxième grande manière d'éviter le mécontentement dû à l'échec, c'est de le prévoir. L'idée d'anticipation et de prévision est très présente dans *La Tranquillité de l'Âme*. Cela est lié à cette attitude d'évaluation de soi et de la tâche, d'ajustement des efforts : anticiper. Il nous faut donc en premier lieu accepter la mortalité de l'homme — la sienne et, au demeurant, celle des autres. La peur de la mort paralyse : « Que de fois nous mourrons victimes de notre peur de mourir ! »²²⁹ De même devons-nous prévoir tous les maux qui, de cette manière, ne pourront nous surprendre. Car les risques sont nombreux : « la maladie, la captivité, ma maison qui s'écroule ». Or, si nous y sommes préparés, ces maux ne sont rien. Il faut avoir conscience de son milieu : « Je savais, au milieu de quel chaos la nature me condamnait à vivre. »²³⁰ De la même manière, nous limiterons l'étendue de nos avoirs matériels et extérieurs. Nous esquiverons de la sorte d'en essuyer la perte. Et bien qu'il exprime une admiration pour Diogène qui s'était dépouillé de tout et proclamé libre à la fuite de son esclave²³¹, Sénèque ne préconise pas ici de l'imiter : « pour l'argent, la vraie mesure est celle qui consiste à ne pas aller jusqu'à la gêne, mais à s'en éloigner le moins possible »²³². Prévenir la perte et prévoir les malheurs : voici une clef de la tranquillité.

La troisième manière d'éviter les remous insupportables de l'âme, c'est d'accueillir en les jugeant correctement les maux qui surviennent et les vices et malheurs des autres. Ressurgit la nécessité. En plus, il nous faut en effet juger nos maux légers, et trouver dans chaque situation ce qui peut reconforter, distraire, divertir.²³³ L'habitude, elle aussi, adoucit les maux. Laisser faire le temps et évaluer les maux, voici le double conseil de Sénèque. La même chose s'applique aux vices d'autrui et à leurs malheurs :

²²⁷ *Ibid.*, XII.

²²⁸ *Ibid.*, X.7.

²²⁹ *Ibid.*, XI.4.

²³⁰ *Ibid.*, XI.7.

²³¹ *Ibid.*, X.4-8.

²³² *Ibid.*, X.9.

²³³ *Ibid.*, X.1-4.

mieux vaut en rire qu'en pleurer, écrit presque Sénèque : « prenons donc toute chose légèrement et supportons-les avec bonne humeur : il est bien plus conforme à la nature humaine de se moquer de l'existence que d'en gémir »²³⁴. Pareillement, afficher le rire témoigne d'une plus haute grandeur d'âme que l'exhibition des lamentations. Cela dit, nous dit quand même Sénèque, mieux vaut les prendre comme ils sont, sans rire ni pleurer.²³⁵ Il faut pouvoir faire preuve d'une âme souple qui puisse faire montre de changement dans ses résolutions sans tomber dans la versatilité.²³⁶

Il nous propose alors, pour terminer son texte, l'alternance de la vie publique et de la vie privée, le repos et l'activité :

Il n'est pas bon non plus d'avoir l'esprit également tendu ; il faut savoir le divertir. [...] Il faut savoir détendre sa pensée : elle se relève, après un repos, plus assurée et plus vive. [...] Quand l'effort se prolonge trop, il entraîne une sorte d'usure et de dépression de l'intelligence. [...] Il faut ménager notre esprit et lui accorder de temps à autre un répit qui fera sur lui l'effet d'un aliment réparateur. Il faut également se promener en pleine campagne, car le ciel libre et le grand air stimulent et avivent l'âme ; quelquefois un déplacement, un voyage, un changement d'horizon lui donneront une vigueur nouvelle, ou encore un bon repas avec un peu plus de boisson que de coutume. On peut même pousser l'occasion jusqu'à l'ivresse, en lui demandant non pas l'abrutissement, mais le calme : car elle dissipe les soucis, modifie totalement l'état d'âme et guérit la tristesse, comme elle guérit certaines maladies.²³⁷

Nous voilà somme toute surpris par le caractère peu exigeant du *De Tranquillitate Animi*. En effet, tout ce que Sénèque nous invite ici à réaliser semble assez éloigné des préceptes qu'il a défendus par ailleurs. D'abord, il n'est question ni d'ataraxie ni d'apathie, il n'est fait référence ni à Chrysippe ni à Zénon²³⁸. Le terme qu'il choisit est *tranquillitas*, pour rendre le grec *euthymia* qu'il trouve chez Démocrite. Voilà bien peu d'orthodoxie de la part de Sénèque. Aussi semble-t-il avoir revu ses objectifs à la baisse. Ceci conduit Paul Veyne à écrire dans son introduction à l'entretien : « Ici, Sénèque *avoue* — il avoue implicitement que le stoïcisme n'est qu'une chimère, ou plutôt il l'éprouve dans les faits et il le laisse voir ; le stoïcisme n'est qu'une médication interminable, une sagesse irréalisable. » Et d'enchaîner : « Que faire ? Continuer... » Est-ce la bien l'aveu de la défaite ? La formulation de Paul Veyne lui-même invite à penser que, malgré lui, Sénèque ne peut abandonner l'idéal stoïcien. Est-ce alors la résignation ? Retournons à d'autres endroits du texte et relevons quelques éléments qui

²³⁴ *Ibid.*, XV.2.

²³⁵ *Ibid.* XV.

²³⁶ *Ibid.*, XIV.

²³⁷ *Ibid.*, XVII.

²³⁸ Par Sénèque lui-même, Serenus, lui, les mentionne.

nous permettent de mettre cela en perspective. Tout d'abord, relevons que Sénèque retourne en plein milieu de son entretien à la grandeur du sage, en loue à nouveau sa supériorité. Ou ne serait-ce que pour en rendre le contraste avec le disciple en progrès encore plus évident ? C'est ce que le passage suivant semble exprimer.

C'est aux esprits imparfaits, médiocres et déraisonnables que conviennent les considérations qui précèdent, ce n'est pas au sage. Le sage n'a pas à prendre un pas timide ou tâtonnant : sa foi en lui-même est si grande qu'il n'hésite pas à se porter à la rencontre de la Fortune et que jamais il ne cédera devant elle. Il n'a aucun lieu de la craindre, puisque ce ne sont pas seulement ses esclaves, ses propriétés, sa situation, mais son corps même, ses yeux, ses mains et tout ce qui nous attache à la vie, puisque c'est sa personne en un mot qu'il compte au nombre des biens révocables, puisqu'il vit dans la pensée que son être lui est seulement prêté et qu'il est prêt à le rendre de bonne grâce à la première réquisition.²³⁹

Il nous faut alors mettre ce passage en lien avec un autre, qui arrive plus loin et que nous avons évoqué, où il est question de se tenir entre versatilité et obstination :

Les deux excès sont funestes à la tranquillité de l'âme : se refuser à tout changement et ne s'accommoder de rien. Il faut en fin de compte que notre âme, renonçant à tous les avantages extérieurs, se replie sur elle-même : qu'elle ne se fie qu'à soi, ne jouisse que de soi, ne prise que ses propres biens, se détache le plus possible de ceux qui lui sont étrangers, et se consacre exclusivement à elle-même [...].²⁴⁰

Sénèque ici, contrairement au passage précédent, semble y croire de nouveau. Par ailleurs, il se révélera approprié d'examiner au plus près les conseils qu'il prodigue. Prendre conscience de sa mortalité et de ses conditions d'existence ; rire des vices d'autrui ou les considérer tels qu'ils sont ; s'auto-examiner et évaluer la tâche que l'on compte entreprendre ; éprouver et ajuster la hauteur de ses ambitions ; prévenir la perte et anticiper les incidents... Toutes ces opérations, en réalité, font appel à un usage de la raison, à un travail de discernement, à un exercice de réévaluation. Or cet usage de la raison est ce qui fait profondément la nature humaine : en effet, cette capacité d'abstraction et cette conscience de soi sont ce qui propulse l'homme en haut de l'échelle naturelle, lui offrant la possibilité de prendre conscience de ses propres limites au sein du monde qui l'emporte avec lui. En réalité, si Sénèque paraît abandonner l'idée d'atteindre la sagesse, la démarche qu'il propose est, sur le principe, tout à fait nourrie de stoïcisme. Il est bien question de prendre conscience de son jugement sur les choses et de travailler à le transformer et à se transformer en réévaluant ce qu'on *peut* faire. Par ailleurs, la définition qu'il propose de la tranquillité

²³⁹ DTA, XI.1.

²⁴⁰ *Ibid.* XIV.1-2.

n'est pas sans rappeler la stabilité du sage louée dans le *De Constantia Sapientis* et le *De Vita Beata* :

Nous allons donc chercher comment il est possible à l'âme de se mouvoir à une allure toujours égale et aisée, en se souriant à elle-même, en se plaisant à son propre spectacle et en prolongeant indéfiniment cette agréable sensation, sans se départir jamais de son calme, s'exalter ni se déprimer. Cet état sera la tranquillité.²⁴¹

De plus, le thème central, qui ressort complètement dans l'extrait de la fin de l'entretien que nous citons plus tôt, est celui de l'amélioration de l'âme. Même le repos y contribue : « elle se relève, après un repos, plus assurée et plus vive. » Un tour au grand air stimule et avive l'âme. En outre, si l'on compare la description de l'état de Serenus et l'analyse qu'en fait Sénèque, cela ressemble tout à fait au premier ou, dans le pire des cas, au second stade de progrès les plus proches de l'accomplissement de la sagesse. Nous pourrions donc d'une certaine manière lire la *Tranquillité* comme le guide pratique de l'exercice au quotidien de l'homme en progrès, tel qu'à appliquer pour passer au stade ultime, à l'état d'âme le plus haut. En soutien de cela, nous pourrions renvoyer aux dernières lignes qui précèdent l'envoi de l'entretien (envoi qui, lui-même, revient sur la fragilité du bien *jusque-là* acquis, la tranquillité), où Sénèque lie l'élévation de l'âme aussi à son exaltation occasionnelle : « Il lui [à l'âme] est impossible d'atteindre le sublime, à l'inaccessible, tant qu'elle ne sort pas d'elle-même : il faut qu'elle s'écarte de sa route ordinaire, s'emporte, morde son frein, entraîne son cavalier, et lui fasse gravir des hauteurs où jamais il ne se fût risqué de lui-même ». Le *De Tranquillitate* serait alors une méditation sur les efforts du dernier tremplin ; et la tranquillité, l'état le plus haut avant la vertu. Pour le surplus, sortir de soi et y revenir, ce sont les deux mouvements constitutifs de la tension : s'étendre vers l'extérieur et l'intérieur de soi.

Il est néanmoins possible de trouver une autre clef d'interprétation de ce superbe et étonnant texte de Sénèque. Elle se trouve dans les premiers paragraphes, au début de son expression plus personnelle. Avant de nous y plonger, et pour bien le saisir, il nous faut retourner sur des propos d'Inwood que nous avons commencé à aborder précédemment. Celui-ci suggérerait que l'acceptation de la Fortune impliquait une réelle compréhension des valeurs humaines. À la suite de cet argument, il développe en proposant qu'obéir à dieu « est une question d'adoption des valeurs qui rendent possible notre mission dans l'état cosmique (un royaume) », valeurs sans lesquelles « nous ne pourrions entretenir la cohérence/consistance [*consistency*] que requiert la

²⁴¹ *Ibid.*, II.4.

vie heureuse ». ²⁴² Nous soulignons plus tôt le souci de cohérence et d'intégrité de l'action exprimé par Sénèque dans le *De Tranquillitate*. Or ce qu'Inwood sous-entend ici, c'est qu'une claire compréhension des valeurs humaines, c'est-à-dire une pensée et un jugement clair, est au cœur de la vertu et, corollairement, de la liberté et la félicité du sage. Après avoir exposé le chemin que propose Athénodore, Sénèque formule une thèse différente. L'extrait est un peu long, mais le détour en vaut la peine.

Voici, selon moi, ce que doit faire la vertu, comme l'aspirant à la vertu : si la fortune triomphe et lui ôte les moyens d'agir, qu'il ne se hâte pas de tourner le dos, de s'enfuir en jetant ses armes et de chercher un abri, comme s'il y avait un lieu du monde où l'on pût échapper à la fortune ; qu'il apporte seulement plus de réserve à son activité et trouve, par élimination, quelque emploi qui lui permette de se rendre encore utile à la cité. Le métier militaire lui est interdit ? Qu'il recherche les honneurs civils. Est-il réduit à la vie privée ? Qu'il plaide. Le silence lui est imposé ? Qu'il donne à ses concitoyens l'appui muet de sa présence. L'accès même du Forum est-il dangereux pour lui ? Que dans les maisons particulières, aux spectacles, à table, il se montre honnête compagnon, fidèle ami, convive tempérant. Ne peut-il plus remplir ses devoirs de citoyen ? Il lui reste ses devoirs d'homme. De là la règle, sont nous [stoïciens] sommes fiers, de ne pas nous confiner aux murailles d'une ville unique, mais d'enter en commerce avec le monde entier et de professer que notre patrie est l'univers, afin d'offrir à la vertu un plus vaste champ d'action.

Le souci de Sénèque ici s'articule autour de deux choses : la possibilité d'agir dans le monde et que cette agir s'articule autour d'une même visée. C'est une réappropriation de la question que nous trouvons au centre de l'éthique stoïcienne, à savoir celle de *comment* agir sur ce qui dépend de nous. Il essaie avant tout de préserver ici ce que les anglophones appellent l'*agency* ²⁴³ : ne pas faire marche arrière, mais trouver la porte ouverte vers le lieu dans lequel, d'une manière ou d'une autre, je peux agir dans la cité — politique ou humaine. Sénèque ne peut pas, ici, accepter de ne pas agir dans le monde. Nous nous souvenons, par ailleurs, des travaux de Nussbaum que nous avons parcouru plus tôt, où elle propose de lire *La Colère* comme un argument thérapeutique — pour le lecteur et le genre humain. Sénèque est imprégné de stoïcisme. Dès lors, nous le savons, il conçoit l'existence humaine comme d'emblée engagée dans le déploiement du monde et comme y participant en raison de son partage de la raison divine. Sénèque, fondamentalement, est un penseur de l'engagement ; il est un homme engagé qui ne peut s'empêcher de revenir à cela et de vouloir le préserver, tout

²⁴² INWOOD, B., *Seneca on Freedom and Autonomy*, op.cit., p. 315. Traduction libre.

²⁴³ Nous devons aux travaux de B. INWOOD (*ibidem*) d'avoir appréhendé cela en mettant ce passage en parallèle avec ce qu'il exprime à propos de la mort et de la liberté. Nous aborderons ces travaux dans la dernière partie du travail consacrée au suicide.

conscient qu'il est de la difficulté de cet engagement compte tenu des manifestations multiples de l'adversité dans les affaires humaine et, par conséquent, de la nécessité de s'en détacher ; tout conscient qu'il est de la difficulté de concilier cela avec la nécessité du sort. Quelque part, c'est comme s'il fallait pouvoir s'élever au-dessus de celles-ci pour pouvoir y revenir et y évoluer en restant indemne, grâce au jugement droit de la vertu. Sénèque, dans le *De Tranquillitate*, ne paraît donc pas faire plus que ce simple geste : il tente de concilier cette tension présente dans le stoïcisme et qu'il vit de manière plus vive encore. Conséquemment, ce texte à l'instar des *Lettres* n'est pas l'aveu d'un stoïcisme chimérique : c'est un témoignage profond d'une tentative de le vivre ; une manière d'éprouver les limites de ce qui dépend de nous. Aussi Sénèque écrit-il au cœur de la *Lettre* 16, comme pour compléter le *De Tranquillitate* :

Mais ce n'est pas le moment de passer à une discussion sur ce qui dépend de nous [*quid sit iuris nostri*], soit qu'une providence ait la souveraineté, soit qu'une série de *causes fatales* nous lie et nous entraîne, soit que le brusque hasard et l'imprévu régissent le monde. Je reviens à mon dessein qui est de t'engager, de t'exhorter à ne pas laisser ton élan retomber et se refroidir. Maintiens-le et organise-le, de façon à en faire une habitude de l'âme.²⁴⁴

II.4. Auto-examen et appropriation de l'expérience

Nous disposons à ce stade d'une idée relativement complète de la manière dont Sénèque reprend des gestes stoïciens, tantôt en les adaptant, tantôt en y étant plus fidèle. Toutefois, nous n'avons pas encore pu éprouver l'étendue de ceux-ci repris dans le processus effectif de l'éducation morale, de l'amélioration de soi, ainsi que dans le cadre des réflexions de Sénèque sur la mort, omniprésentes dans son œuvre. Pour ce qui suit, nous reprendrons des éléments déjà abordés en les ressaisissant dans le cadre d'une discussion plus large et plus complète au sujet de l'éducation morale et du suicide à fin d'en préciser l'ampleur et la profondeur. Nous en profiterons pour préciser, sur cette base, ce que nous pouvons signifier en nous référant, chez Sénèque, à des notions comme l'autonomie et l'engagement.

II.4.1. Éducation morale, autonomie et appropriation

Nous pouvons repartir de là : le seul devoir de l'être humain, c'est d'être utile à l'être humain. Cette utilité, Sénèque la définit dans une lettre où la question se pose de l'utilité du sage pour le sage. En d'autres termes, le sage tire-t-il profit de la compagnie d'autres sages ? Celle-ci est définie comme suit : « être utile, c'est mouvoir une âme conformément à la nature, soit par la vertu de celui qui meut, soit par celle de celui qui

²⁴⁴ Ep., 16.6.

est mû ; ce qui sera un bien pour celui-là même qui se montrera utile, car il ne peut faire agir la vertu d'autrui sans faire agir aussi la sienne. »²⁴⁵ À cela, nous ajoutons la dimension essentielle d'effort continu de progression. « La nature nous a créés éducatibles, écrit Sénèque à Lucilius, nous tenons d'elle une raison imparfaite, mais perfectible. »²⁴⁶ Il convient, à ce moment du parcours, de nous pencher sur les vues sénèqueennes à propos de l'éducation morale : la sienne propre et celle des autres. Nous avons mentionné l'exercice ici et là, et dit qu'il consistait le plus souvent en un effort de discerner nos jugements pour pouvoir les rétablir constamment, là se trouvant notre voie d'action sur le monde et, surtout, sur nous-mêmes. Dans le *De Ira*, par exemple, nous avons rencontré plusieurs exemples allant dans ce sens : l'invitation au discernement de ce qu'est sa colère, son origine et son objet ; l'évaluation quotidienne de soi et le témoignage de Sénèque de sa pratique : « Quel sommeil suit cet examen de soi-même [...] ! J'use de cette faculté et chaque jour je plaide ma cause devant moi. »²⁴⁷ Attachons-nous maintenant à préciser cela à l'aide du parcours de quelques *Lettres*.

Les premiers principes, ceux qui dessinent les contours du progrès moral, sont répétés ici et là, encore et encore, par Sénèque au fil de ses textes, entretiens et lettres. La lecture conjointe des lettres 15 et 16 nous offre toutefois un aperçu des grandes lignes qui nous permettra d'avancer au cœur de la méthode. La première chose, cruciale, c'est d'exercer son âme. Il faut lui donner la part la plus importante de l'exercice. Sans délaisser complètement le corps, il ne faut pas que l'épuisement physique ou l'alourdissement de l'estomac plein empêchent l'exercice de l'esprit.²⁴⁸ « Il est des exercices faciles et courts qui procurent une saine fatigue au corps, sans trop d'embarras, et en ménageant le temps, dont on doit tenir le plus grand compte »²⁴⁹. Le corps doit donc être mis en retrait par rapport à l'âme dans les exercices. Et quoiqu'il arrive, il faut exercer l'âme sans arrêt, dans une continuité nécessaire à son amélioration progressive. L'âme, contrairement au corps, peut ne pas s'user avec le temps, nous y reviendrons.

De quelque façon que tu t'y prennes, bien vite reviens du corps à l'âme. Exerce ton âme nuit et jour ; elle n'exige pas tant de peine pour son entretien ? Les exercices qu'il lui faut, ni le froid ni le chaud ne les gêneront ni la vieillesse même. Cultive un bien qui s'améliore avec le temps.²⁵⁰

Il faut lui apporter du repos, continue Sénèque sur un ton qui rappelle *La Tranquillité*,

²⁴⁵ Ep., 109.12.

²⁴⁶ Ep., 49.11.

²⁴⁷ *De Ira*, III.36.2-3.

²⁴⁸ Ep. 15.3.

²⁴⁹ *Ibid.*, 4.

²⁵⁰ *Ibid.*, 5.

mais « de telle façon que le ressort se détende sans se briser ». Ensuite, de manière assez curieuse, il invite Lucilius à se travailler la voix : à l'échauffer, l'élever, la ramener plus bas, avec maîtrise.²⁵¹ C'est le même genre de maîtrise que requièrent les mouvements de l'âme : « il ne s'agit pas d'exercer la voix, mais de s'exercer par elle ». L'effort pour l'amélioration de l'âme ne s'arrête pas : quand bien même nous sommes nous dépassés qu'il nous faut nous fixer une limite nouvelle, indépassable.²⁵² Il faut donc s'échauffer, s'exercer, s'accorder un repos, mais point trop n'en faut ! Le refroidissement est à éviter. Ce que l'on cherche à faire, c'est créer une sorte d'habitude de l'âme, comme l'illustre le passage de la *Lettre* 16 que nous avons cité en guise de clôture de la section précédente. L'âme s'entraîne, s'assouplit, se tonifie. La pratique de la philosophie, la recherche de la sagesse, tel est la désignation de l'exercice nécessaire à l'existence humaine.

Tu admetts comme une vérité évidente, je le sais, Lucilius, qu'il est impossible de mener une vie heureuse ou même supportable sans l'étude de la sagesse ; que la vie heureuse tient à une sagesse consommée, comme d'ailleurs la vie supportable à une sagesse ébauchée. Mais cette vérité évidente, il faut l'affermir en soi ; il faut, par la méditation quotidienne, se l'implanter plus profondément.

Cette existence heureuse, nous le savons maintenant, découle d'une existence humaine accomplie, une nature humaine achevée. Deux impératifs : l'affermissement et l'implantation profonde en soi de la vérité de la nature humaine. C'est là toute l'entreprise du progrès moral, tout le programme de l'éducation — de soi et/ou de l'autre — tend à cet achèvement. Et il est impératif, dans cette pratique méditative, de rester conscient de son avancée. Sénèque met Lucilius en garde : se fier trop vite à soi est risqué, car le risque est encouru de se fourvoyer sur la nature de son avancée. « Épluche ta vie, Sénèque engage-t-il Lucilius, fouille en divers sens, regarde partout ; avant toute chose, vois si c'est dans la science philosophique ou dans la pratique même de la vie que tu as progressé »²⁵³. Cette conscience à développer est au moins double : conscience de soi et du monde ; conscience juste de son progrès. Car la philosophie doit justement mener à une existence meilleure, accomplie, elle doit devenir un art de vivre. Le progrès pratique, effectif, dans toutes les sphères de la vie, là doit nous mener la pratique de la philosophie.

La philosophie n'est pas un art de complaire au public, qu'on se procure pour en faire parade. Elle ne consiste pas en mots, mais en une *réalité* [nous soulignons ; *non in verbis sed in rebus est*]. [...] Elle forme et forge l'âme, ordonne la vie, régleme les actions, montre ce qu'il faut

²⁵¹ *Ibid.*, 7-8.

²⁵² *Ibid.* 11.

²⁵³ *Ibid.*, 2.

faire, ce qu'il faut laisser, siège au gouvernail et dirige les navigants ballottés d'écueil en écueil.²⁵⁴

Ce dernier passage est fondamental : la philosophie, éducation de l'âme, travail de notre humanité propre, est ici décrite comme l'éthique au sens fort de la formation d'un *éthos* : une manière d'être pratique et théorique au quotidien, une concordance des principes de l'action avec la vie effective. Cette prédilection en faveur de perfectionnement éthique dans la vie effective contre les virtuosités discursives et logiques dans la pratique de la philosophie est à nouveau exprimée dans une autre lettre, la lettre 85.

Voici que tu m'invites à collectionner les syllogismes posés par notre secte ou imaginés dans le dessein de nous rendre ridicules. Si je l'entreprends, ce sera la matière non d'une lettre, mais d'un livre. Or, je proclame sans cesse que ce mode d'argumentation n'a pas ma tendresse. J'ai honte de descendre dans la lice pour la cause des dieux et des hommes avec un tire-pointe pour seule arme.²⁵⁵

Sénèque n'aime pas la logique, ou une partie de celle-ci. La raison en est son insuffisance : face à la tâche de l'éducation morale, les syllogismes se révèlent bien chétifs. Trop faibles, car d'une part ils relèvent, comme le laisse voir la lettre 16, de l'art de plaire au public, ils consistent en des mots ; et d'autre part parce que, ainsi que cela nous apparaîtra bientôt plus clairement, Sénèque cherche des exercices, une pratique et même un discours directement effectif. Mais cette remarque sur les syllogismes se révèle n'être qu'un prétexte. Après en avoir reproduit un qui, en substance, lie la prudence à la mesure et l'érige en condition suffisante du bonheur entendu comme l'immunité à la tristesse²⁵⁶, il enchaîne sur un discours tout à fait stoïcien. Il s'oppose donc à un système de modération des passions et à une image de l'homme prudent tirés de la tradition péripatéticienne. Il est pourtant essentiel, pour Sénèque et les stoïciens, nous en sommes bien conscients, d'éliminer complètement les passions. La manière qu'aura Sénèque de répondre à ce syllogisme opère par une voie différente : il faut évaluer le sage à l'aune de sa perfection, sans quoi nous en manquerons la moelle.

Voilà bien la vitesse évaluée en elle-même, non celle qui n'est appréciée que par rapport aux plus lentes allures. Dit-on qu'une personne se porte bien, si elle est atteinte de fièvre, même

²⁵⁴ *Ibid.*, 3.

²⁵⁵ Ep., 85.1.

²⁵⁶ *Ibid.*, 2 : « Tout homme prudent est aussi l'ami de la mesure ; qui est ami de la mesure possède par surcroît la constance ; qui possède la constance est imperturbable ; qui est imperturbable est exempt de tristesse ; qui est exempt de tristesse est heureux : donc l'homme prudent est heureux et la prudence est une condition suffisante du bonheur ».

légèrement ? Un faible degré de maladie n'est pas la bonne santé.²⁵⁷

Sénèque fait ici appel à deux éléments pour emporter l'adhésion de son lecteur à son discours. Le premier est une notion rudimentaire définie, l'image du sage stoïcien. Le second, loin de l'argumentation syllogistique, se déploie sur le schème de l'analogie dans le but de faire voir l'absurdité de l'argument qu'il combat. Son geste, ici, n'est pas de faire directement appel à la raison logique, mais à une raison de l'ordre du bon sens, à une rationalité qui a quelque chose de plus intuitif. Par-là même, il nous présente avec quelque chose de tout à fait différent : l'état de la sagesse stoïcienne est atteignable ; et cet état ne connaît pas de gradualité. Il nous faut alors, pour atteindre la sagesse, nous débarrasser des vices, et donc des passions qui les engendrent.²⁵⁸ Ces dernières sont à extirper, car, « quel que soit son développement [la passion] ne sait pas obéir, elle ne reçoit point de conseil »²⁵⁹. Il est impératif que l'âme du sage garde le contrôle d'elle-même, et donc supprime ses passions. Arrive alors ce que nous avons déjà abordé dans le *De Ira* : le discernement des passions et leur origine. Cela s'opère concrètement sur deux plans : à l'intérieur de soi et vis-à-vis de l'extérieur de soi, par la saisie de ce qui dépend de nous. Ce qui provoque, ultimement, nos passions est à l'extérieur. Il faut par conséquent mépriser les causes extérieures ; il faut contrôler les motions intérieures, seules causes en notre pouvoir.²⁶⁰ Il faut s'attaquer aux passions à leurs racines, dès le début, avant qu'elle ne puisse prendre élan. Alors seulement, il peut éviter ce dont le sage est déjà à l'abri, la « contradiction dans les sentiments ». Celle-ci, en effet, est aux antipodes d'une résolution ferme et intégrée. Le bonheur est un état accompli accompagnant une résolution droite et définitive, parfaite.²⁶¹ Là où l'école de la mesure manque le coche, c'est sur sa compréhension même de la vie heureuse : « on ignore qu'il n'y a qu'un type de vie heureuse ; ce qui la constitue dans le meilleur état possible, c'est sa qualité, non sa grandeur ». Nous retrouvons bien là cette idée fondamentale d'état d'âme. Et nous voyons l'intérêt pour Sénèque de redéfinir une notion centrale.

Voilà l'essentiel de l'éducation morale : se défaire de l'opinion et apprendre juger droitement.²⁶² Nous retrouvons à ce sujet, dans cette lettre et dans bien d'autres dont la seizième que nous citons plus tôt, la référence au pilote. Le sage se propose, nous explique Sénèque, « non de mener à bonne fin, coûte que coûte, ses diverses

²⁵⁷ *Ibid.*, 4.

²⁵⁸ *Ibid.*, 10.

²⁵⁹ *Ibid.*, 8.

²⁶⁰ *Ibid.*, 11-16. Sénèque, ici, se montre fidèle à la théorie des causes multiples, principales et auxiliaires. Tout le travail se fait sur la composante interne du nexus causal, à savoir l'habileté de la raison à donner ou non son assentiment, le travail de la volonté.

²⁶¹ *Ibid.*, 19-22.

²⁶² *Ibid.*, 26-32.

entreprises, mais d'agir droitement en tout », alors que le pilote, lui, se propose « de conduire, coûte que coûte, son navire au port ». Cela ne suffit pas à Sénèque, il va plus loin : le pilote d'un navire doit être ressaisi dans son contexte ; il transporte d'autres personnes. Dès lors, sa promesse, c'est le service de ses compétences, « son habileté de manœuvrier », et non l'arrivée au port.²⁶³ Une tempête, en effet, pourrait l'en empêcher. Ne dépend de lui que ce qui relève de sa compétence de pilote. Le geste, ici, est tout à fait stoïcien : pour autant qu'aucune circonstance extérieure ne l'en empêche, cela ne concerne que l'arrivée au port, et non sa compétence de pilote ; de même qu'il en était de la responsabilité, elle était assignable même si l'action ne se déployait pas. Là où le sage est différent du pilote, nous dit Sénèque, c'est la duplicité de son bien et de ses œuvres. Alors que l'arrivée à bon port du navire est le bien des passagers, les œuvres et le bien du sage sont tantôt les siennes propres, tantôt dans l'intérêt des autres. La sagesse que nous recherchons consiste à juger et, corollairement, agir droitement en tout. Dès lors, peu importe les circonstances extérieures, cette pratique-là ne peut l'empêcher. L'éducation morale tend à mener là : une autonomie de l'activité rationnelle.

La pauvreté, la souffrance, toutes les tempêtes de la vie ne nuisent point au sage. On peut, en effet, l'empêcher d'exécuter ses œuvres, non pas toutes, mais seulement celles qui intéressent les autres. Personnellement, il exerce une activité continue qui n'a jamais plus d'efficacité que lorsqu'il a pour adversaire la Fortune. Il accomplit alors le propre office de la sagesse, qui, nous l'avons dit, le bien des autres et son bien propre.

Nous avons donc pu retracer les objectifs de l'éducation morale et vu que Sénèque mobilise, en tant que précepteur, des procédés qu'il tire de ressources autres que la logique formelle : analogie, bon sens, etc. Avant de passer par ce biais sur la position du précepteur par rapport au disciple et sur leurs rapports, il nous faut préciser encore l'usage des dogmes, préceptes et exemples qui est abordé dans la longue lettre 95. Celle-ci s'ouvre sur une question : l'enseignement des préceptes moraux, la parénétique suffit-elle à atteindre la sagesse ? Elle découle du raisonnement selon lequel, si la vie heureuse est faite d'actions droites, lesquelles sont régies par des préceptes, ces derniers suffisent à y conduire. Ce raisonnement ne peut satisfaire Sénèque qui enchaîne tout de suite : à moins d'un esprit docile, les préceptes peuvent se révéler insuffisants sitôt qu'ils rencontrent une base d'opinions fausses ; ainsi est-il possible qu'une action bonne soit réalisée à l'insu de son agent.

[...] il est impossible à un homme quel qu'il soit, s'il ne s'est pas re-formé radicalement, construit sur une base toute rationnelle, de remplir la complète harmonie et de savoir ce qu'il faut faire,

²⁶³ *Ibid.*, 33.

comment le faire, pourquoi, envers qui, combien. Il ne peut s'efforcer de bien faire de toute son âme, non pas même avec constance ou affection : il regardera en arrière, il hésitera.²⁶⁴

Outre le rappel de l'objectif ultime — une disposition à juger droitement et avec cohérence en tout, sans hésitation et d'une seule âme — Sénèque manifeste de nouveau l'importance qu'il attache à l'ancrage dans la pratique et à la *conscience* des principes qui régissent nos mouvements. La prise de conscience doit être double, rappelons-le : la conscience de la maîtrise de nos jugements et la conscience de ce en quoi nous les maîtrisons ; autrement dit, la conscience de ce qu'ils sont et pourquoi. Les préceptes seuls sont insuffisants à former le caractère. Ils doivent être mis en relation avec les dogmes qui les fondent et la pratique qui les opère. Cela tient à la nature même de la philosophie qui est pour lui, nous le savons, « à la fois spéculative et active : elle contemple et agit dans le même temps »²⁶⁵. Par ailleurs, pour appuyer l'insuffisance des préceptes, Sénèque invoque-t-il ceci : dans l'art de vivre, contrairement à tous les autres arts, la faute volontaire est moins excusable que celle commise inconsciemment. « Le médecin, qui ne voit pas que le malade s'affaiblit, est, *quant à son art* [nous soulignons], plus en faute que s'il fait semblant de ne pas le voir ».²⁶⁶ Le médecin qui ne voit pas la maladie est incompétent. Celui qui la nie est juste malhonnête, ce qui ne change rien à sa maîtrise de la médecine. Faillir involontairement à l'art de vivre est l'indice d'une âme non éduquée ou malade, qui tâtonne encore ou ignore la vertu. Faillir volontairement à l'art de vivre est intolérable, car elle viole en profondeur tout ce qu'il constitue. Il en va de la cohérence interne de la discipline et de sa bonne pratique. Les préceptes, règles de circonstances, se réfèrent aux dogmes ou aux axiomes, eux universels, qui les fondent. Sans eux ils ne sont que maximes creuses. « Toute leçon partielle est faible en elle-même et pour ainsi dire, dénuée de racine »²⁶⁷. Poursuivant sur sa lancée, Sénèque fait appel à une seconde analogie avec la médecine : au fur et à mesure que ce sont diversifiés les plats, les épices, les breuvages et autres consommables en conséquence de quoi se sont multipliés les maux par eux causés et pour répondre à ces derniers, la médecine a dû multiplier son arsenal de méthodes et de remèdes et atteindre un autre « degré de complexité nuancée ».²⁶⁸ Pareillement, la philosophie, face à une communauté en démente²⁶⁹, à des mœurs

²⁶⁴ Ep. 95.5.

²⁶⁵ *Ibid.*, 10.

²⁶⁶ *Ibid.*, 9.

²⁶⁷ *Ibid.*, 12.

²⁶⁸ *Ibid.*, 15-29.

²⁶⁹ *Ibid.*, 30.

profondément pervers²⁷⁰, doit adapter ses méthodes et ses voies d'action.

Il est besoin de coups particulièrement violents pour faire brèche dans le mal invétéré : il faut procéder dogmatiquement afin d'arracher jusque dans leurs fondements les préjugés admis. Ajoutés aux dogmes, préceptes, consolations, exhortations pourront être efficaces ; tout seuls, ils sont sans effet.²⁷¹

La philosophie est investie d'une tâche fondamentale et humanitaire que Nussbaum mettait en évidence au sujet de *La Colère*. Notons d'emblée ceci qu'elle ne peut pas par conséquent être désinvestie totalement. La philosophie et ses porteurs doivent réapprendre le bien et le mal à l'humanité pour leur rendre l'accès à leur humanité, à leur raison. À la base de l'éducation morale est ceci : apprendre les dogmes pour éliminer les faux jugements. « Insinuons-leur la vertu, appelle Sénèque, qu'ils aient d'elle une vraie superstition, qu'ils n'aiment qu'elle, qu'ils veuillent vivre avec elle, que sans elle ils refusent de vivre »²⁷². Le devoir d'utilité découle de la nature humaine. Il faut procéder au premier stade de la libération de l'âme pour que les préceptes lui soient utiles : se défaire de ses premiers liens, de ses opinions fausses. Sans cela, il est possible de manifester une bonne action, mais il est impossible de « se promettre de le [un homme de bien] rester définitivement »²⁷³. Il faut l'étalon de base, le canon universel, le modèle fondamental qui permette la compréhension et l'application concrète et circonstanciée des préceptes²⁷⁴. De la base de l'art de vivre à la cohérence de la vie entière telle qu'elle se déploie dans son agir et ce qui le guide : bien vivre comme fin de la vie elle-même²⁷⁵. C'est la cohérence et l'intégrité de son existence tout entière qui est l'apanage du sage.

Or, nous agissons toujours honorablement, si nous avons le culte de l'honnête, si nous l'estimons l'unique bien de l'homme, lui et ce qui découle de lui ; tout le reste n'étant que bien d'un jour. Il faut donc inculquer des convictions qui gouvernent la vie entière ; et c'est là ce que j'appelle dogme. [...] Sans but, la vie n'est que vagabondage. Si force est à l'homme de se proposer une fin, la nécessité des dogmes apparaît.²⁷⁶

À titre illustratif, Sénèque nous dit que sans la conception correcte de dieu, sans sa connaissance adéquate, tout précepte régissant son adoration n'aura qu'un impact limité sur la justesse avec laquelle seront accomplis les actes d'adoration. Comment

²⁷⁰ *Ibid.*, 34.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, 35.

²⁷³ *Ibid.*, 39.

²⁷⁴ Sur l'utilisation des règles et des raisonnements, il existe une étude très fine réalisée par Brad Inwood, intitulée « Rules and Reasoning in Stoic Ethics » (*Reading Seneca, op.cit.*, pp. 95-131).

²⁷⁵ Nous verrons cela encore plus clairement au moment de discuter de la mort.

²⁷⁶ Ep., 95.43-46.

alors user des préceptes avec les hommes ? La réponse qu'il nous offre est un renvoi à la thèse stoïcienne du monisme panthéiste et de la commune nature rationnelle des dieux et des hommes. Nous avons été engendrés des mêmes principes et pour les mêmes fins.²⁷⁷ De cette nature commune — notre âme rationnelle — découle le reste : nous avons été faits sociables et porteurs d'un amour mutuel, épris d'équité et de justice... Cette nature commune nous destine à réaliser la communauté qu'elle représente. « La société humaine, éclairé Sénèque, est pareille à une voûte dont la chute serait inévitable sans un mutuel appui des matériaux, moyennant quoi l'édifice tient. »²⁷⁸ Ayant établi cela, l'étape suivante est d'examiner les choses pour comprendre ce qu'elles sont, au-deçà de leur désignation.²⁷⁹ Il s'agit là des choses extérieures du monde dont nous savons déjà qu'il s'agit de se détacher. Enfin, il nous faut étudier la vertu. Or, l'étude de la vertu a un double objet : la vertu elle-même et d'autres choses nécessaires à son examen. Voici ce qui constitue le cœur des principes de l'éducation morale sénéquienne :

La vertu, elle, est science d'elle-même, mais aussi d'autres choses qu'il faut étudier pour l'étudier elle-même. Une action ne sera pas droite si la décision ne l'est pas, car l'action découle de cette décision. La décision, derechef, ne sera pas droite si l'état d'âme n'est pas droit, puisqu'elle découle de cet état. Or l'état de l'âme ne sera au point de perfection que lorsqu'on aura discerné le statut de l'existence humaine en général, pesé le jugement à porter sur chaque chose et réduit ces choses-là à leur réalité.²⁸⁰

En d'autres termes, il s'agit d'arriver à redéfinir les valeurs des choses et du monde en chaque instant, selon un principe fiable et d'après une disposition droite capable de juger par elle-même de toutes ces choses-là et de ses jugements même, de ses décisions et, corollairement, de ses actions. La raison doit connaître et son pouvoir et les limites de celui-ci. Ultimement, là où on tend, c'est à la détermination du principe de ses actions par le droit jugement de sa propre raison. Qu'est-ce là, sinon une définition d'un genre d'autonomie ?

Avant de clore, par une dernière précision sur l'autonomie, la discussion au sujet de la nature de l'éducation et du progrès moral, puisque le devoir naturel de l'homme est d'être utile aux hommes, il peut nous apparaître opportun d'effectuer un détour par le rôle et les méthodes de l'éducateur philosophe face à son disciple et face au monde. Là où l'utilité de l'éducateur ou de l'ami se fait le plus sentir, c'est dans la difficulté qu'emporte inévitablement avec elle la multiplicité des contextes et des circonstances

²⁷⁷ *Ibid.*, 52.

²⁷⁸ *Ibid.*, 53.

²⁷⁹ *Ibid.*, 54.

²⁸⁰ *Ibid.*, 56

et l'exigence permanente de réévaluation de ceux-ci.²⁸¹ Par ailleurs, au risque d'énoncer l'évidence, dans le dialogue interindividuel, le précepteur peut, par un geste aux allures socratiques, amener son étudiant à prendre conscience de ses propres évaluations. Le travail de l'éducateur est celui d'accompagner son disciple dans son progrès et de recevoir ses questions ; ce faisant, il progresse et s'exerce lui-même. Combien de *Lettres* ne commencent-elles pas par une question que Lucilius aurait adressée à Sénèque ou par la description de son progrès ? La *Tranquillité de l'Âme* débute également par une lettre de Serenus qui s'en remet à Sénèque, lui témoignant des difficultés qu'il rencontre. Certes, ce sont là des artifices littéraires invitant le lecteur à se glisser dans la peau du dédicataire. Mais en sont-ils moins témoins de la démarche éducative stoïcienne ? Martha Nussbaum a joliment mis en exergue la complexité de la tâche du précepteur philosophe stoïcien. Entre autres, elle met en évidence ce que la complexité de la tâche lui incombant lui impose de développer au sein de son arsenal méthodologique.²⁸² À de nombreux endroits, Sénèque encourage Lucilius et salue son avancée, lui donnant des conseils pour continuer. L'éducateur qu'il est représente plus qu'un précepteur : c'est un véritable *coach*, un entraîneur qui doit tenir compte de la complexion et de chacun et de sa situation individuelle : « un médecin ne saurait par correspondance préciser les heures de l'alimentation ou du bain : le pouls est à tâter. »²⁸³ Par la conversation et la conversation personnelle, l'éducateur doit tenter d'atteindre l'élève à même son âme, progressivement, durablement, souligne Nussbaum en citant la lettre 38 : « Tu as raison d'exiger que nous resserrions notre commerce épistolaire. Le libre entretien est du plus grand profit, parce qu'il s'insinue petit à petit dans l'âme. » En son fond se trouve la vérité des limites de notre puissance d'agir.

Il y a deux méthodes particulières que Martha Nussbaum met en évidence dans la suite de son travail : l'usage du concret et l'usage des exemples.²⁸⁴ L'usage du concret est de partir des préoccupations courantes du disciple, nous l'avons évoqué, c'est un mouvement qui traverse toutes les *Epistulae*, et, de là, aller vers des réflexions plus générales de principes (préceptes et dogmes). Ensuite viennent les *exempla*. Ceux-ci sont des images de situations concrètes, des illustrations qui vont puiser parfois dans le quotidien, mais surtout dans les faits de personnages illustres, tels Caton, Socrate, Cornélie, ou parfois proches, un père, un ami tel le Bassus Aufidius de la lettre 30. L'exemple, détaille Nussbaum, tend à montrer, tel que soutenu par une explication

²⁸¹ Voyez INWOOD, B., « Rules and Reasoning in Stoic Ethics », *Reading Seneca, op.cit.*, pp. 106-107.

²⁸² NUSSBAUM, M., « Stoic Tonics », *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2009, pp. 328 et 331.

²⁸³ Ep., 22.1. Mis en évidence par Nussbaum, *ibidem*, p. 335.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 338.

philosophique, *ce que c'est* qu'agir sagement ou vertueusement.²⁸⁵ Elle continue en proposant de voir un glissement chez Sénèque dans ce que les *Lettres* constitueraient un long et riche *exemplum* au sein duquel se développeraient « les procédures générales et le processus de commentaire philosophique ». ²⁸⁶ Les *Lettres* seraient le témoignage de l'évolution d'une relation entre un maître et son disciple, exposant les évolutions et les efforts de l'un et de l'autre. Si nous retournons vers la lettre 95, Sénèque lui-même insiste sur cet aller-retour nécessaire entre le concret et le spéculatif. Certains cas, selon lui, requièrent de la philosophie qu'elle mobilise des conseils, d'autres des preuves. Tant de moyen pour rechercher l'assentiment commun, c'est-à-dire la persuasion parfaite.²⁸⁷ « Joignons les principes aux préceptes », invite-t-il, « car, sans racine, les rameaux sont stériles et la racine profite à son tour du végétal qu'elle a produit »²⁸⁸. Dans cette formulation, remarquons une sorte de circularité qui existait déjà dans le passage au sujet de l'étude de la vertu. Il s'agit d'une spirale ascendante, les bases une fois établies, chaque exercice contribue à l'élévation.

Après une énumération des « outils » préconisés par Posidonius — à savoir la « préception », les conseils, la consolation, l'exhortation, l'étiologie (recherche du pourquoi ou des causes) et la définition des différentes vertus²⁸⁹ — Sénèque termine par l'utilité de nous trouver de « nobles modèles » à imiter²⁹⁰ : « Il y aura profit non seulement à marquer la caractéristique ordinaire des hommes vertueux, à dessiner leur personnalité dans le détail de leurs traits, mais à raconter quels hommes ils furent... »²⁹¹ Ces allers et retours du spéculatif au concret, en plus de l'application quotidienne, les analogies et autres procédés stoïco-sénéquiens, sont autant de manières d'atteindre l'apprenti en lui faisant sentir le geste, percevoir une intuition.

Il manque un dernier élément qu'il nous faut mettre en exergue avant d'aborder l'ultime objet de ce travail, le suicide. Nous avons trouvé une notion d'autonomie chez Sénèque, que nous définissons comme la détermination du principe de ses actions par le droit jugement de sa propre raison. Jusqu'ici, nous avons surtout dépeint une image de l'éducateur, de l'entraîneur, de l'accompagnant. Mais tout entraîneur vise à ce que celui qu'il entraîne puisse s'éprouver seul sur le terrain et, un jour, occuper lui-même ce rôle pour un autre. Tel est le cas de Sénèque envers Lucilius.

« Zénon a dit ceci. » Et toi, que dis-tu ? « Cléanthe pense ainsi. » Et quoi, que penses-tu ?

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 339-340.

²⁸⁶ *Ibid.*, traduction libre.

²⁸⁷ Ep. 95.62.

²⁸⁸ *Ibid.*, 64.

²⁸⁹ *Ibid.*, 65.

²⁹⁰ *Ibid.*, 66. Voir aussi la *Lettre* 11.

²⁹¹ *Ibid.*, 72.

Marches-tu toujours sous les ordres d'autrui ? Sois un chef ; prononce des paroles qui puissent se graver dans les mémoires. Produis quelque chose de ton fonds. Pauvres hommes, sans autorité, commentateurs éternels tapis dans l'ombre des grands noms ! [...] C'est leur mémoire qu'ils ont exercée sur les conceptions des autres. Or, se souvenir, ce n'est pas savoir. Se souvenir, c'est conserver le dépôt commis à la mémoire ; savoir, c'est faire sienne toute notion acquise, sans s'accrocher à un modèle, sans se retourner à tout bout de champ vers le maître. [...] Tiens école à ton tour.²⁹²

Qu'il faut compléter de ceci :

Ce que je te souhaite, c'est la libre disposition de toi-même, c'est que ton âme, harassée par le vagabondage de sa pensée, arrive à se rasseoir et à se fixer, qu'elle trouve en soi sa satisfaction et que, dans l'intelligence de ces vrais biens dont l'intelligence entraîne aussitôt la possession, elle n'ait pas besoin de surcroît d'années.²⁹³

Outre une exhortation à s'émanciper de son propre enseignement, ce que Sénèque invite Lucilius à faire, c'est à *se réapproprier* les notions de son école, acquises au cours du processus éducatif. C'est cette réappropriation qui constitue l'apprentissage. Aussi, il semble que la vertu, la liberté et le bonheur qui l'accompagnent consistent aussi en cela : l'appropriation de soi. Entendez : l'appropriation de sa nature, humaine, c'est-à-dire son âme rationnelle, de son essence, de soi, de la conscience de ses limites (celles de son agir et sa mortalité). Et par-là, c'est toute son existence que l'on fait sienne, car on est maître de l'essentiel, de tout ce qui dépend de nous : sa faculté de juger droitement les événements en fonction d'une disposition d'âme droite, c'est-à-dire d'attacher un sens juste aux événements, un sens qui coordonne toute notre vie.

II.4.2. Le suicide : la mort propre comme ultime libération

Nous ne pouvons étudier Sénèque sur plus de quelques pages sans mentionner la mort ou le suicide : le sien, ceux qu'il évoque dans ses exemples, ou la fascination qu'il semble lui vouer. Partant, il convient d'en toucher quelques mots. Nous avons déjà amorcé le sujet en compagnie de Martha Nussbaum qui voyait une tension entre les modalités d'implication dans le monde humain en vue de lui rendre son *humanitas* et l'échec que représente le suicide représentant une forme de non-implication. Par ailleurs, il représentait l'échec des stratégies de distanciation des événements, montrant que celui qui le commet, par cet acte même de se donner la mort, témoigne qu'il ne peut justement pas les surpasser. Si nous estimons que Nussbaum voit juste en pointant la dimension d'implication dans le monde dont est imprégnée le suicide et

²⁹² Ep., 33.7-9.

²⁹³ Ep., 32.5.

qu'elle touche un autre point crucial en l'accusant de dénoter un idéal égocentrique de pureté qui, lorsqu'il se déploie dans cet ultime acte, ne contribue effectivement plus beaucoup à la cause qui l'engageait ou qu'il engageait, il convient de nuancer quelque peu le propos en en proposant une interprétation sensiblement différente. Commençons par un parcours de quelques lettres nous donnant un aperçu des manières d'aborder la mort que présente notre auteur romain.

Initions la description par un œil plongé dans lettre 26. Sénèque l'ouvre par une présentation à Lucilius de la vieillesse de son corps : « compte-moi donc parmi les décrépits, touchant à leur terme ». S'il sent son corps vieillir, ralentir, s'épuiser, il se félicite de la vigueur et de la jeunesse de son âme : « il n'y a que mes vices et ce qui servait mes vices qui aient vieilli ». Il se décrit méditant, discernant le possible de ce qui ne l'est pas. Arrive alors la première explosion. Sénèque s'interpelle :

« Sur le progrès que j'aurai pu faire, j'en croirai la mort. Je me prépare sans défaillance à ce jour où, subterfuges et faux-semblants rejetés, je me ferai juge de moi-même et connaîtrai si j'ai la vertu sur les lèvres ou dans le cœur [...]. Rejette l'opinion des hommes, toujours partagée entre le pour et le contre ; rejette ces travaux poursuivis pendant toute une existence. La mort va prononcer sur toi. [...] Si tu as ou non perdu ta peine, on le verra quand tu perdras la vie. J'accepte la condition, je ne redoute pas le jugement ».²⁹⁴

Il s'interpelle, mais invite Lucilius à prendre pour lui l'interpellation, car à chaque instant la mort l'attend, peu importe son âge. Nous retrouvons l'imminence de la mort présente dans les consolations. Ce en quoi ce passage est interpellant, cependant, est l'idée que la mort porte sur nous un ultime jugement, le plus authentique. En réalité, ce n'est pas la mort elle-même, mais son occurrence qui, signant la fin de notre existence, nous offre une dernière opportunité de nous examiner. Cela ferait penser à l'expression courante de la personne qui a échappé — temporairement — à rencontrer sa fin et s'exclame : « j'ai vu défiler ma vie devant mes yeux ». La mort, aux yeux de Sénèque, représente plus que cela : elle est l'occasion de tout oublier et de se dénuder face à soi, d'examiner ce que l'on est devenu, et de poser une ultime évaluation. Plus curieuse est l'incitation qui suit, qu'il reprend à Épicure : « exerce-toi à mourir ».²⁹⁵ Cet apprentissage est noble, surenchérit-il. La raison de s'y exercer, Sénèque la trouve dans la singularité irréductible du décès. Il y a deux aspects à souligner de cette singularité. Le premier, c'est l'occurrence : la mort ne survient qu'une fois. Le second s'éclaircira par la suite. Le dernier élément à souligner de cette lettre à la fois courte et dense, est ce qui suit cette invitation en guise d'explication : s'exercer à mourir, c'est

²⁹⁴ Ep., 26.5-6.

²⁹⁵ *Ibid.*, 8.

s'exercer à être libre. « Qui sait mourir [...] a toujours porte libre », car « une seule chaîne nous tient à l'attache : l'amour de la vie. »²⁹⁶ Nous nous souvenons alors de *La Colère* où Sénèque énumérait toutes les portes de sortie : arrête de te plaindre, la liberté est à portée de main.

Nous pouvons profiter de cette association de la mort à la liberté pour retourner une dernière fois vers les travaux de Brad Inwood.²⁹⁷ Nous avons rencontré trois des quatre aspects de la *libertas* qu'il fait ressortir : la liberté du sage face aux injures et aux événements du sort ; l'acceptation du sort en tant que compréhension profonde de l'ensemble des valeurs humaines ouvrant vers la possibilité d'une vie intègre et cohérente ; et la liberté « mentale », liée directement à la compréhension claire des valeurs, la pensée claire en tant que libération. Reste alors la liberté dans son rapport à la mort : cette manifestation conjointe des deux notions exprime à ses yeux un souci typique de Sénèque pour l'*agency*.²⁹⁸ Agence ou pratique de la vertu. Par ailleurs, le suicide, souligne-t-il, est envisagé, tel que dans *La Colère* par exemple, comme la présence permanente d'une issue de secours. L'idée serait que la mort dans la possibilité du suicide offre un espace de préservation du choix, de l'*agency*. En outre, même si cela ne semble pas tout à fait être ce que Sénèque révère dans le suicide, l'idée qu'on peut toujours en finir dans le cas d'une dégénération de la situation désagréable dans laquelle on se trouve pourrait être réconfortante et permettre de la supporter.

Fermons la parenthèse sans l'oublier pour revenir aux *Epistulae* et continuer notre parcours avec les lettres 30 et 36. Dans la première, notre auteur évoque la rencontre récente dont il a bénéficié avec l'épicurien Bassus Aufidius. Il le décrit opprimé et épuisé par l'âge bien que gardant sa bonne humeur et envisageant « sa propre fin avec une sérénité de cœur et de visage qui, si l'on regardait ainsi celle d'un autre, passerait pour insensibilité ».²⁹⁹ La méditation sur la mort peut commencer. L'intérêt de Sénèque pour l'exemple de Bassus, c'est son grand âge, sa conscience de l'imminence de sa fin : car au moment où le corps cède de toute part, il n'est d'autre option honnête que songer au dernier acte³⁰⁰, « la vieillesse ne laisse point d'espoir à celui qu'elle

²⁹⁶ *Ibid.*, 10.

²⁹⁷ INWOOD, B., *Seneca on Freedom and Autonomy*, *op.cit.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 311. Reproduisons sa note qui traite de la compatibilité entre cette notion d'*agency* et l'ancien stoïcisme : « Seneca's *libertas* does not, then, represent a move towards a dual potestativ theory ; it is a feature of moral choice within the compatibilist framework characteristic of the entire Stoic school. Suicide is the focus of 'freedom' not the choice which leads to it is metaphysically different from other decisions we make, but because the focus of the choice being made is a central value (life itself) which truly puts to the test our entire moral character. The choice to give up your life is the ultimate declaration of one's conviction that it is an indifferent rather than a good, that it does not contribute to human happiness ».

²⁹⁹ Ep., 30.1-4.

³⁰⁰ *Ibid.*, 2.

conduit à la mort, » rédige-t-il, « auprès d'elle seule point d'intercession possible. Nul genre de mort n'est plus doux, plus long aussi. »³⁰¹ Il décrit la *résolution* forte de celui qui sait sa mort proche, « son courage de ne pas chercher à éviter l'inévitable. »³⁰² La mort, nous le savons, est la deuxième marque de l'être humain. Il partage la raison divine, mais même le sage accompli n'est pas un dieu en raison de sa mortalité, partagée avec le règne des corps éphémères.³⁰³ À ce sujet, Sénèque énonce deux choses. La première est que cette mortalité remet tout le monde sur un même pied : « il y a dans la mort une nécessité égale pour tous et invincible. »³⁰⁴ Dans notre mortalité essentielle, nul n'est plus grand ou plus petit, plus ou moins élevé. Ceci précise un peu la singularité de l'événement dans son occurrence et l'occasion de jugement qu'elle offre. En effet, face à elle, je ne peux que me considérer comme tel, comme un autre, mortel. La seconde, plus incisive encore :

Refuser de mourir, c'est ne pas avoir accepté de vivre. Nous avons reçu la vie à charge de mourir, la mort est le terme où l'on va. En avoir peur est donc une folie ; on attend l'événement certain ; c'est l'accident douteux qu'on appréhende.³⁰⁵

Inutile de fuir l'immanquable sous réserve de perdre la raison : refuser sa condition mortelle, c'est nier la finitude et l'éphémérité de la vie, avec tous les risques par-là encourus. Par ailleurs, il ne sert à rien de la craindre, devons-nous spécifier, car la mort en réalité n'est rien : « elle n'offre aucun désagrément, puisqu'il faudrait qu'existe encore l'être qui éprouverait ce désagrément. »³⁰⁶ Tant que je vis, la mort n'est rien ; une fois survenue, je ne suis plus. Pourquoi donc la craindre ? Apprendre à mourir, c'est aussi apprendre à vivre ; accepter la mort, c'est accepter de vivre et apprendre à vivre bien, une vie proprement humaine.

Attachons-nous à voir clair dans les motifs de nos craintes : nous découvrirons un écart entre ce qu'ils sont et ce qu'ils paraissent. Nous ne craignons pas la mort, mais l'idée de la mort : d'elle-même, en effet, nous sommes toujours également distants. Par conséquent, si la mort est à craindre, il faut la craindre sans cesse : quelle porte de la durée échappe aux prises avec la mort ?³⁰⁷

Plus encore que l'exercice même du jugement sur nos craintes, arriver à mépriser la mort est l'exercice qui nous ouvre la porte vers tout autre détachement. Comme le

³⁰¹ *Ibid.*, 4.

³⁰² *Ibid.*, 8.

³⁰³ L'éphémérité de la vie, sa finitude et la rapidité avec laquelle elle se consume sont des thèmes traités, entre autres lieux, dans la lettre 49 : la vie n'est qu'un point, il n'y a pas de temps à perdre ; éduquons-nous et rendons notre vie digne d'être jugée bonne à chaque instant.

³⁰⁴ Ep., 30.11.

³⁰⁵ *Ibid.*, 10.

³⁰⁶ Ep., 36.9.

³⁰⁷ Ep., 30.17.

remarque Inwood dans une note,³⁰⁸ la mort est « l'occasion ultime de déclarer sa conviction que la vie n'est pas un bien, mais un indifférent ne contribuant pas au bonheur. » Et de fait, nous nous souvenons de la lettre 99 : la vie n'a pas de valeur en elle-même, elle n'est que l'opportunité du progrès moral. En cela, cette affirmation de l'indifférence de la vie, enchérit-il, constitue le test ultime, le plus authentique qui soit offert à notre caractère.

Abordons enfin les lettres 70 et 77. La première s'ouvre sur un Sénèque qui, revenant de Pompéi, exprime la conscience qu'il a de son âge avancé et de sa vie qui présente des signes de départ.

Cette vie, il ne faut pas toujours chercher à la retenir, tu le sais : ce qui est un bien, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien. Voilà pourquoi le sage vivra autant qu'il le doit, non pas autant qu'il le peut. Il examinera où il lui faut vivre, en quelle société, dans quelles conditions, dans quel rôle. Il se préoccupe sans cesse de ce que sera la vie, non de ce qu'elle durera. [...] mais aussitôt que la Fortune lui est devenue suspecte, il considère d'un regard circonspect et minutieux s'il ne doit pas dès lors cesser d'être. Il tient pour chose indifférente de se donner la mort ou de la recevoir, de mourir plus tard ou plus tôt : c'est qu'il n'appréhende pas un sérieux dommage. [...] L'affaire n'est pas de mourir plus tôt ou plus tard ; l'affaire est de bien ou mal mourir.³⁰⁹

Ce qui importe est de bien vivre, une vie humaine, à la place du monde qui nous a été assignée. La durée de la vie, tel que Sénèque le suggérait déjà dans les consolations, n'importe que trop peu dans l'évaluation de son achèvement. Comme il le dit dans la lettre 77, « la vie n'est jamais inachevée quand elle est conforme à l'honnête ». ³¹⁰ Au reste, le lot qui nous a été assigné par la Nature ne peut être mauvais, et notre mortalité est constitutive de notre condition humaine ; notre mort et *a fortiori* celle du sage ne peuvent représenter de grands maux. Nous sommes déjà familiers avec l'idée selon laquelle le sage n'a pas d'attachement à la vie elle-même, seulement à sa qualité. Arrive alors l'élément plus ébaubissant : l'affaire est de bien mourir. Plus loin, Sénèque surenchérit : « La vie n'est pas une si grande affaire. Tous les esclaves, tous les animaux vivent » et d'ajouter immédiatement que « la grande chose, c'est de mourir noblement, en homme éclairé, en homme courageux ». ³¹¹ L'important est donc de mourir en homme, c'est-à-dire en homme de raison, vertueux, libre et heureux. C'est aussi cela qui fascine Sénèque de la mort du vieillard qui l'accueille paisiblement : son attachement à la vie ne contribue déjà plus à sa félicité ; il est tout prêt à se laisser aller.

³⁰⁸ INWOOD, B., *Seneca on Freedom and Autonomy*, op.cit., p. 311, note 11.

³⁰⁹ Ep., 70.4-6.

³¹⁰ Ep., 77.4.

³¹¹ *Ibid.*, 6.

Il est prêt à partir sans hésitation ; il est *résolu* à rendre l'âme.³¹² Relevons au passage que pour le stoïcien il s'agit bien d'une certaine manière de « rendre l'âme », de restituer au tout la portion que nous avons en partage.

« Vivre t'agrée, vis donc. Il ne t'agrée pas : libre à toi de t'en retourner d'où tu es venu. » écrit Sénèque dans la lettre 70. Est-ce à dire que tous suicides se valent et que la mort qu'on se donne, par le simple fait de se la donner, est une bonne mort, une mort respectable ? Loin de là : savoir s'il est approprié d'attendre la mort ou d'aller vers elle ne peut faire l'objet d'une thèse générale, l'évaluation s'opère au cas par cas.³¹³ Encor Sénèque écrivait-il déjà dans la lettre 30 à ce sujet qu'« on la [la mort] réclame souvent dans un mouvement de rage et de soudaine révolte, tandis que l'attente tranquille est l'effet d'une décision ferme. »³¹⁴ Bien mourir, c'est mourir courageusement, c'est mourir les idées claires, c'est mourir d'une décision ferme, nous l'avons dit, *résolu*. La mort lâche, par exemple, n'a rien de louable, rien de beau. Dans le *De Tranquillitate*, Sénèque montre du doigt les gens qui sont « morts de mourir de peur ». Le suicide ne peut être une fuite ni une sortie par haine de la vie : elle ne peut être une mort passionnelle : « la vie ne doit pas être arrachée à tout prix. Des avantages, si grands, si assurés soient-ils, je me refuse à les obtenir par un indigne aveu de lâcheté. »³¹⁵

Cela est capital, et nous le comprenons déjà assez bien. Il nous manque toutefois encore un élément pour prétendre embrasser clairement la fascination de notre auteur pour le phénomène de la mort. Nous le trouvons à nouveau dans la lettre 70. Sénèque y expose que le sage lui-même, sachant la mort inéluctable et imminente, ne la devancera pas toujours à moins que cela ne soit son dessein.³¹⁶ Socrate, de cette manière, choisit de rester 30 jours en prison, proche de ses amis qui purent ainsi profiter de lui ses derniers instants.³¹⁷ L'enjeu est de choisir sa mort : « Je choisirai le navire sur lequel je dois embarquer, la maison où je dois loger : je ferai le même pour ma mort quand je m'en irai de la vie. »³¹⁸ Et de fait, le vieillard qui accepte sa mort avec le sourire ne s'y résigne pas. Aux yeux du précepteur et conseiller de Néron, il l'accueille et la choisit. Ce choix de sa mort ne se situe donc pas dans la simple possibilité d'en déterminer l'heure et la manière. Du reste, cela ne serait pas très

³¹² *Ibid.*, 11.

³¹³ Ep., 70.11.

³¹⁴ Ep., 30.12.

³¹⁵ Ep., 70.6.

³¹⁶ Ep., 70.8.

³¹⁷ *Ibid.*, 9.

³¹⁸ *Ibid.*, 11.

stoïcien.

On doit compte de sa vie même aux autres ; de sa mort à soi seul : la meilleure est celle qui agréée [qui plaît]. [*Vitam et aliis approbare quisque debet, mortem sibi : optima est quae placet.*]³¹⁹

Apparaît alors plus nettement encore le deuxième aspect de la singularité de la mort : elle est par excellence l'expérience qui nous est propre, qui ne se partage pas. Que nous le voulions ou non, nous seuls traversons notre mort. C'est parce qu'elle est cet événement qui est par essence le nôtre qu'il nous faut nous l'approprier. La mort est l'occasion finale de réaliser ses limites : sa finitude, la mortalité humaine ; et ce qui est en notre pouvoir, ou dépend de nous, à savoir l'évaluation, le jugement, la résolution d'aller ou non vers elle, de l'accepter et de la vivre comme sienne. L'acceptation de la mort, c'est la paix de l'âme complète, car c'est l'adhésion à l'inévitable, l'acquiescement de bonne foi à la nécessité, actes qui ne peuvent être posés que par une prise de conscience de ce qui dépend vraiment de nous et à partir de quoi se déploie tout notre agir : la raison consciente qui définit, la *voluntas* résolue, la faculté de juger. Dans ce sens nous comprenons l'expression de Sénèque à propos d'un gladiateur germain qui, plutôt que de mourir dans l'arène face aux fauves, s'étouffa à l'aide d'un morceau de bois : « il sut ne devoir qu'à lui-même la mort et l'arme de mort ; il nous fait comprendre que, s'il s'agit de mourir, rien n'arrête le vouloir. »³²⁰ Au même titre qu'il faut s'approprier son existence, il faut s'approprier sa mort. Éviter à tout prix de la rater. Nous pourrions à présent comprendre l'admiration de Sénèque pour la mort de Caton. Telle que la décrit Plutarque, elle se produisit comme suit. Sachant que César et ses armées avançaient vers lui et sa maison, Caton partagea un dernier repas avec ses proches et se retira dans sa chambre lire le *Phédon* de Platon. Alors qu'il réalise qu'il est sans son épée, il l'envoie chercher. On la lui fait livrer par un enfant, comme pour l'attendrir.

Il la prit, la tira du fourreau, examina si elle était en bon état ; et lorsqu'il vit que la pointe en était bien acérée et le tranchant bien aiguisé : « Je suis maintenant mon maître ; » dit-il ; et, ayant mis son épée auprès de lui, il reprit son livre de Platon, qu'il relut, dit-on, deux fois tout entier. Après cette lecture, il s'endormit d'un sommeil si profond, que ceux qui étaient en dehors l'entendaient ronfler.³²¹

Plusieurs fois il s'enquit de la situation de ses amis en ville, de savoir s'ils avaient embarqué et si le port était vide. Une fois certain qu'ils étaient tous saufs, il fit mine

³¹⁹ *Ibid.*, 12.

³²⁰ *Ibid.*, 21.

³²¹ PLUTARQUE, « Vie de Caton d'Utique », *Les Vies des Hommes Illustres*, trad. Ricard, 70. Telle que présentée sur le site remacle.org.

de se recoucher pour qu'on le laissât seul.

Dès que Butas fut sorti, il tira son épée et se l'enfonça sous la poitrine ; mais l'inflammation de la main ayant affaibli le coup, il ne se tua pas tout de suite ; en luttant contre la mort, il tomba de son lit et renversa une table qu'il avait auprès de lui et qui servait à tracer des figures de géométrie. Au bruit qu'elle fit en tombant, ses esclaves jetèrent un grand cri, et son fils entra dans sa chambre avec ses amis : ils le virent tout baigné de sang ; la plus grande partie de ses entrailles lui sortaient du corps ; il vivait encore et les regardait fixement. Ce spectacle les pénétra de la plus vive douleur ; le médecin arriva, et, ayant reconnu que les entrailles n'étaient pas offensées, il essaya de les remettre et de coudre la plaie. Caton, revenu de son évanouissement, commençait à reprendre ses sens, lorsque, repoussant le médecin, il arracha l'appareil qu'on lui avait mis sur ses entrailles, et, ayant rouvert la plaie, il expira sur-le-champ.³²²

Caton, dès lors, se donne la mort calmement et prend le temps s'assurer des dernières nouvelles ; il salue, d'une certaine manière, son entourage et règle ses dernières affaires. Il prend soin de ne pas imposer le spectacle de sa mort à ses proches. Il lit et se conforte dans sa décision, il se repose, il se détend. Alors qu'on tente de le sauver, il rouvre la plaie, ne perdant rien de sa détermination, et paie tribut à la nature. Le Caton dont nous sommes témoins n'est pas un sage isolé, qui s'est destiné à une vie de loisirs intellectuels. Non, c'est un Caton engagé : il a lutté contre César au nom d'un idéal de la société qu'il défend. À la suite de l'assassinat de Pompée et aux défaites qui suivent, il se donne la mort plutôt que de se rendre et d'offrir à l'ennemi la possibilité de l'exécuter ou de le garder en vie sous les verrous. Il reste fidèle à sa cause qu'il ne peut plus combattre et s'ôte la vie paisiblement. Nous pourrions croire à une fuite, à une résignation face à la Fortune. Mais Sénèque ne pourrait pas l'admirer avec tant de ferveur. Ce qu'il admire dans la fin de Caton, c'est son intégrité. Ce dernier, en effet, était résolu, engagé dans une cause qui assurait la cohérence et l'intégrité de son existence. Il s'était approprié sa vie en la nourrissant du sens de son engagement, de la solidité de son âme résolue. Le projet concret, politique s'est vu mis en échec. Plutôt que de se rendre aux principes adverses, il reste fidèle à lui-même, et dans un acte d'ultime liberté, plein de clarté et conscient, préservant par là-même l'engagement fondamental garantissant la plénitude de son existence, il s'ôte la vie. Cette vie, s'il avait continué à la vivre, n'aurait plus été la sienne, car il aurait perdu son seul bien : sa vertu, sa résolution, son jugement. Et c'est dans un ultime exercice de son âme qu'il la libère à tout jamais. C'est là le cœur de la fascination de Sénèque. Pour répondre à l'égoïsme que Nussbaum pointe du doigt dans le suicide, la désimplification, il ne semble pas que le suicide de Caton n'y survive pas (qu'on nous permette l'expression).

³²² *Ibid.*

En effet, en même temps que sa vie, il ôte à son ennemi la possibilité de lui piquer son intégrité, jusque-là, il n'y échappe pas. Mais par son témoignage public, par le refus de capituler jusque dans le dernier instant, par la préservation de sa résolution, il offre un exemple que les cours d'histoire relatent encore aujourd'hui.

Conclusion

À l'ouverture de notre parcours, nous nous donnions pour tâche d'examiner la manière dont s'articuleraient des notions de liberté, de responsabilité et, dans une certaine mesure, d'engagement dans un stoïcisme qui se développe à partir d'une vision du monde matérialiste et déterministe. Nous avons donc entrepris de définir ce déterminisme pour comprendre où s'y logerait la possibilité de l'agir humain. Le déterminisme stoïcien se caractérise comme un vaste réseau de causalité animé, organisé et relié par une raison divine immanente, le *pneuma*. Ainsi, rien ne se produit sans une cause. Le destin, le sort, la providence se saisit comme la cause générale du déploiement du monde : celle qui le détermine nécessairement. Cette relation de causalité doit être comprise comme un enchaînement de causes corporelles aux effets incorporels : les effets sont des dicibles, des propositions prédicatives qui reçoivent une valeur de vérité selon que le prédicat se voit réalisé sous la forme du maintien ou de l'altération d'un corps. Le corps-cause, dès lors, est nécessairement actif, c'est-à-dire lui aussi réalisant un prédicat. Nous comprenons de la sorte l'activité pneumatique régissant le déploiement corporel du monde. Le destin s'entend de la Cause générale de l'activité, de l'animation du monde, tout autant que de toutes les causes individuelles qui s'enchaînent et s'entrelacent dans un processus inarrêtable et nécessaire, jusqu'à l'épuisement de l'activité, l'explosion du monde et sa renaissance de ses cendres.

La question posée au Portique est par conséquent la suivante : si tout est causalement déterminé, comment justifier le blâme ou la louange d'une action ? Car dans ce cas, celui où cette action est déterminée causalement, quel sens y a-t-il à juger moralement son auteur présumé, puisqu'il ne fait qu'obéir à la nécessité ? Son action n'est pas vraiment la sienne, elle est un événement du déploiement inévitable du destin. Il en va de la préservation du sens de nos actions et, partant, du sens de nos existences. La réponse apportée par les Stoïciens consistera à faire appel à une classification des causes : il est des causes principales et des causes auxiliaires qui contribuent à l'avènement d'un événement, d'une part, et il est des causes internes et externes à l'agent, d'autre part. S'agissant du premier argument, il permet de mettre en évidence le fait que, dans le faisceau causal qui mène à l'action, nous trouvons l'agent en tant que « co-cause » de l'action. Dans la suite gît l'originalité : l'exigence d'internalité. Il faut montrer que l'agent lui-même n'est pas totalement déterminé par des causes extérieures. Celui-ci partage la raison divine : l'humain est au sommet de l'échelle naturelle, partageant une portion de *pneuma* aux qualités les plus fines et les plus complexes. Il peut contempler et comprendre le monde et, dès lors, y participer

activement. Arrive la psychologie de l'action stoïcienne. Face à un événement, notre âme est affectée sous la forme d'une impression pourvue d'un contenu prépositionnel : ce contenu, nous pouvons décider d'y assentir ou non. En cas d'assentiment, se cristallise une croyance qui donne lieu à une impulsion pratique dont le sens a été déterminé par l'âme de l'agent. Corrélativement, par le biais des assentiments successifs, l'âme co-réalise ou co-détermine sa propre complexion. L'élan de l'âme, souci d'auto-préservation, peut se former en une complexion morale productrice de sens.

Cette acceptation critique de l'impression, la formation de la représentation, correspond à la formation de l'âme une : les passions et les jugements sont par voie de conséquence des modifications de l'état de l'âme. C'était la vocation du sophisme paresseux de montrer que la nécessité d'une action au sein d'une chaîne causale particulière, par opposition à sa nécessité générale à l'avènement d'un type d'événement, suffit à préserver l'intérêt d'entreprendre une action orientée. Ainsi, de même que le pneuma crée une tension entre tous les éléments du monde, l'âme elle-même s'étend en elle-même, vers sa capacité à assentir, et vers le monde auquel et duquel elle participe. L'autonomie et l'agir humains sont préservés au sein du déterminisme. La liberté, dès lors, se voit attribué un sens surtout négatif : celui de la non-entrave. N'est libre que ce qui n'est pas empêché ou enchaîné. Elle s'acquiert dans le sens donné aux événements et aux actions qui s'inscrivent dans le déploiement du monde au sein duquel nous sommes, inévitablement, toujours déjà engagés. La question est alors : sur base de ce qui dépend de nous, notre faculté d'assentir aux impressions, comment agir activement dans ce monde qui se déploie nécessairement ? À la suite de ce premier parcours visant à établir les bases, nous avons réalisé un court détour par les textes d'Épictète, tels que les rapporta son disciple Arrien, examinant de la sorte une manière romaine de s'approprier le stoïcisme dans le souci de mener une vie heureuse et délaissant quelque peu les discussions au sujet de la physique. Celui-ci reste fidèle à l'échelle naturelle et à l'idée que la nature ne peut être mauvaise. Se retrouve également chez lui la notion de nécessité des événements en tant qu'ils participent d'un processus général d'enchaînement causal des choses. Épictète, à l'instar de ses prédécesseurs, offre un portrait normatif de la nature humaine : doué de raison, il en découle pour l'être humain le devoir de vivre selon celle-ci qui fait sa spécificité. Celui-ci déploie tout son ouvrage autour de l'éducation et du progrès moral à partir du lieu par excellence de notre agir : ce qui dépend de nous. Or, nous le savons, ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements et nos opinions, c'est-à-dire nos représentations qui donnent lieu, le cas échéant, aux actions. L'acquisition de la

maîtrise de ce qui dépend de nous implique, dans la part du disciple, un exercice et un effort constant de prise de distance et de temporisation que constituent l'examen continu de soi et des situations. L'essentiel est d'arriver à une double prise de conscience : de ce qui est à ma portée et de ce en quoi cela est à ma portée. Au fur et à mesure que s'effectuent mes assentiments, c'est en réalité la *prohairesis* qui est à l'œuvre. Celle-ci se comprend comme la disposition accordable capable d'évaluer les impressions. Au fil de sa mise en œuvre, elle évolue et se forme. Nous pouvons parler, d'une certaine manière, d'état d'âme ou de manière d'être.

Ce ne sont pas les événements qui nous oppressent, dit Épictète, mais l'évaluation que nous posons sur eux. En effet, la *prohairesis* est témoin du partage de la raison divine : l'être humain est appelé à participer activement au déploiement du monde, c'est-à-dire à son *gouvernement* et à son *interprétation*. Avec Épictète, apparaît plus clairement l'activité humaine comme fondamentalement interprétratrice du monde et par conséquent de nos actions. Cela combiné, apparaît la spirale ascendante de l'éducation morale : chaque pas dans la prise de conscience double, l'examen de soi et du monde, la pratique et l'acquisition d'une manière d'être renvoient les uns aux autres en tant que différents aspects du même processus. Je suis responsable de mes maux, pour Épictète, car une fois que je sais ce que je peux vouloir, je ne désire rien d'autre et, ainsi, je peux m'engager activement dans le monde, être libre et heureux. Concernant la liberté, Épictète est le premier à désigner ce qui dépend de nous d'essentiellement *libre* dans un sens plus proche de celui que nous utilisons aujourd'hui. Quoiqu'il en soit, cette liberté ne peut se déployer que dans le cadre restreint de notre activité mentale et, par suite, ne peut correspondre à celle qui, par exemple, sous-tend nos systèmes juridiques impliquant une détermination nécessaire de l'action en tant qu'elle est sa seule cause et origine.

Arrive enfin Sénèque, intérêt principal de notre travail. Tout, chez lui, semble s'articuler autour de cette même question de bien vivre et de progresser moralement, accompagnée d'un ancrage pratique omniprésent. Dès la lecture des consolations, nous pouvons trouver une empreinte explicite de la nécessité stoïcienne en tant que causalité pneumatique qu'il expose formellement dans celle adressée à sa mère. La nécessité resurgit également au moment de rencontrer la figure du sage. Du même geste, c'est l'idéal de l'indépendance de l'âme par rapport au sort qui apparaît : pour Sénèque aussi, semble-t-il, il est question de trouver l'espace de l'agir humaine au sein d'un monde régi suivant un déterminisme causal nécessaire. La source et la scène de cet agir une fois défini, nous découvrons le dessein de Sénèque d'en éprouver les limites au maximum. Cette définition du lieu de l'agir, nous l'avons mise en évidence grâce à

une lecture de *La Colère* et une utilisation des travaux de Brad Inwood sur le monisme psychologique. L'âme, pour Sénèque, est bien une : elle n'est pas le jeu d'instances différentes qui luttent ou s'accordent, comme celle que décrit Platon dans le *Phèdre*. Elle est une, matérielle et dynamique : chaque décision qu'elle pose équivaut à une transformation. Le précepteur de Néron reprend la théorie stoïcienne de la *propatheia*, mais déplace l'assentiment en terrain plus étroit. Dès à présent, même des réactions dues à notre complexion, dépassant le simple réflexe physique en ce qu'elles sont le résultat d'un conditionnement social et cognitif complexe, de dépendent pas de nous ou, pour parler latin, *ne sont pas en notre pouvoir* car elles sont totalement spontanées et n'impliquent pas une décision ou un contrôle conscient. Émerge alors la volonté sénéquienne : un modèle de décision et de réaction qui n'est pas sans rappeler la *prohairesis* en la déplaçant, mettant l'accent sur une idée de *contrôle conscient*, c'est-à-dire une importance plus grande à la conscience de l'acte. Ceci, nous le comprenons aisément, ne diminue en rien la possibilité, sur la durée, d'agir sur ces réactions spontanées acquises, une fois conscientisées.

Juste avant d'entreprendre cette précision, nous lisons *La Colère* également en compagnie de Martha Nussbaum en tant qu'entretien thérapeutique. Cette lecture nous a autorisé la mise en évidence d'une tension émergeant, chez Sénèque, dans un projet double de « soin » : le soin des âmes individuelles et du monde des hommes. Les deux dimensions d'un éventuel engagement apparaissent : individuel et collectif, à l'échelle intensive et extensive du genre humain et de la cité. Cette possibilité gît dans la prise de conscience que nos passions, pareillement à nos jugements, sont en notre pouvoir. Seul l'être humain, au demeurant, éprouve une vie morale et passionnelle, car lui-seul est au sommet de l'échelle naturelle et partage la raison divine de laquelle naissent jugement et passion. La *voluntas*, faut-il le préciser, n'est en rien une instance de l'âme ; elle en est un état, une disposition. En lien à cela, et par l'emphase de l'attitude détachée décrite par Sénèque face à la pièce de théâtre, nous comprenons que chaque passion de la vie réelle, chaque jugement peuvent être considérés comme un mini-engagement de l'âme dans sa propre existence. C'est là tout ce qui constitue la base de la pensée sénéquienne du progrès et de l'éducation morale, que nous décrivions en termes d'appropriation de soi.

Atteindre la sagesse, la possibilité de s'élever au-dessus des événements, implique de les accepter, d'obéir de bonne foi à la nécessité. Or, cette adhésion découle pour le sage de la compréhension de la raison divine à laquelle il s'accorde. Cela dénote en réalité la compréhension profonde du monde et des valeurs humaines ; de ce qui est et ce qui n'est pas en notre pouvoir. Le sage a pleine conscience de cela et, c'est la même

chose, la maîtrise de lui-même. En effet, l'appropriation de soi, c'est l'appropriation de son âme, partie de l'être humain qui fait de lui ce qu'il est. Vivre conformément à la nature garde le double sens que l'expression comporte dans le stoïcisme : vivre conformément à la nécessité en l'acceptant de bonne foi en s'y alignant activement ; vivre conformément à la nature humaine, c'est-à-dire en faisant usage de sa raison en travaillant à la rendre parfaite, à atteindre la vertu. La vertu, perfection de l'âme rationnelle, nature humaine achevée, est le lieu de la plus grande stabilité dont l'être humain puisse rêver : invulnérable à la Fortune car il discerne tout et la comprend au point de pouvoir vouloir ce qui survient, conscient de sa puissance d'agir et l'exerçant au plus haut jusqu'à ces limites les plus éloignées. Évidemment, cet idéal, s'il est virtuellement atteignable, Sénèque admet qu'il est difficile de l'atteindre. C'est tout l'objet de *La Tranquillité* : à défaut et en attendant d'atteindre la sagesse, comment vivre décemment notre existence partagée nécessairement entre la vie publique et la vie contemplative ? Par l'évaluation constante de soi et des situations, l'alternance du repos et de l'activité, l'anticipation et l'accueil des événements qui surviennent en les considérant tels qu'ils sont. Il faut absolument entretenir la vivacité de l'âme, c'est-à-dire sa tension dans le double mouvement qui la caractérise. L'exercice incessant ne peut que nous faire avancer. L'amélioration de soi et du monde, telle est la tâche de la philosophie, à la fois pratique et spéculative :

La philosophie enseigne à agir, non à parler. Elle exige que chacun vive selon la loi qu'il s'est donnée ; que la vie ne soit pas discordante au langage ou discordante en elle-même, qu'il y ait entre tous les actes unité de couleur. Voilà le principe office de la sagesse, et son principal indice : que les paroles et les œuvres soient à l'unisson, que l'homme soit partout égal et identique à lui-même.³²³

L'appropriation de soi devient, par l'instruction des dogmes et la compréhension des préceptes, l'oscillation entre la pratique et le théorique, la capacité à coordonner toute son existence. Qu'on entende bien ici ce qui est en jeu : pleinement maître de sa raison, de ses jugements et de leur origine, pleinement conscient de ce qui est en son pouvoir, l'être humain se ressaisit comme interprète du monde et des interactions humaines, il est capable de poser les principes qui guident le sens et l'intégrité de toutes ses actions formant une existence cohérente. Telle est la disposition de l'âme vertueuse, telle est sa résolution. Définition des principes qui coordonnent le sens de notre existence : telle est l'autonomie. Nous comprenons bien l'intérêt de Sénèque pour les exemples et son effort de multiplier les formes de son écriture : atteindre le fond de l'âme de son interlocuteur, c'est l'amener à prendre conscience de ce qu'il est fondamentalement et

³²³ Ep., 20.2.

conséquemment de l'étendue de sa puissance d'agir. Tout cela se joue dans l'usage des représentations et le témoignage que constitue une vie conforme à la raison. Le maître s'exerce autant qu'il entraîne son disciple. La vie contemplative et la vie active sont indissociables quand elles suivent la vertu, si bien que le retrait de la vie publique devient un engagement à l'échelle de l'humanité. Ainsi Sénèque finit-il sa vie en laissant au monde l'œuvre que nous lisons encore aujourd'hui.

Sénèque, tel que nous avons tenté de le présenter, ne peut pas ne pas penser l'engagement : que ce soit celui, simple et individuel, de son propre progrès moral et de l'élévation de son âme ou celui, complexe et collectif, de la transformation de l'humanité vers une plus haute perfection naturelle. Le concept, comme tel, n'existe pas chez lui. Toutefois, sa manière de réinvestir la notion stoïcienne de *ce qui est en notre pouvoir* ne fait que nous tirer en ce sens : celui du témoignage de la vie la plus intègre, puisse-t-il inspirer l'humanité. Pour les stoïciens, souvenons-nous, nous sommes nécessairement pris dans le déploiement du monde, nous y sommes engagés quoi qu'il arrive. La question est, sur ce qui dépend de nous, d'y participer le plus activement possible, de nous y engager au plus fort de notre agir. Telle est bien le projet de Sénèque.

Pas un ne se demande s'il vit bien, mais s'il aura longtemps à vivre. Cependant, tout le monde est maître de bien vivre ; nul, de vivre longtemps.³²⁴

Il s'agit d'amener chacun à bien vivre, et cela commence par soi. Vivre une vie telle qu'elle peut s'arrêter à chaque instant. Accepter sa mortalité, c'est le premier pas. La résolution à mourir finalement, pour Sénèque, le témoignage le plus beau de la vertu : non le suicide fuyard, mais la mort volontaire et satisfaite. À la fois en ce que la mort est par excellence un événement singulier, et en ce qu'elle est l'expression authentique de notre condition, elle est le lieu même de l'exercice de la vie bonne. La mort est l'ultime occasion de s'approprier, de se ressaisir comme puissance de juger, de représenter, de définir des valeurs : elle est l'ultime libération, l'ultime bonheur. Dans cette décision, la plus essentielle de toute, la stabilité acquise n'a pas d'égal.

Pour Sénèque, et les stoïciens, la liberté et le bonheur sont des états corrélatifs, résultats de la paix de l'âme acquise par l'effort de la raison. Ils sont libérations des maux de l'existence et des chaînes de la nécessité. Cette liberté, ce bonheur sont les conséquences immédiates de la vertu. Nous sommes loin de la liberté qui rend possible nos conceptions de la responsabilité et de l'engagement en tant que lien et prise en charge volontaire de soi et de ses actes. L'engagement, loin de l'idée de se lier à accomplir une action par la promesse, dénote la participation active au cours de

³²⁴ Ep., 22.17.

l'histoire. La responsabilité, s'il en est, dénote pour les stoïciens l'imputabilité d'une action à l'agent qui en est la cause par sa décision consciente, son assentiment qui, seul, dépend de lui. La pensée stoïcienne de la liberté et du bonheur est profondément ancrée dans une pensée de la responsabilité ou, plus exactement, de l'agir sur ce qui dépend de nous. La pensée sénèqueenne de la liberté et du bien vivre, se réappropriant en l'intensifiant considérablement, trouvent leur ancrage dans ce qui est profondément une pensée de la responsabilité et de l'engagement ou, plus précisément, de l'épreuve des limites de ce qui est en notre pouvoir, de notre puissance d'agir sur nous et sur le monde. Elle résulte en l'énonciation d'un idéal de résolution, d'intégrité et de cohérence morale de l'existence, jusque dans la définition de l'expérience de la mort qui en représente à la fois la première et l'ultime opportunité. Le cœur du changement a lieu dans le changement d'état d'âme, dans la transformation de la manière d'être, la formation de l'éthos. Ceci, strictement parlant, n'implique en rien la modification de l'enchaînement physique des causes matérielles qui constitueraient le déploiement du monde. Il est susceptible, en revanche, en tant qu'interprétation de ce même processus, de transformer profondément le sens de l'histoire.

Bibliographie

Littérature primaire

- CICÉRON :
 - *De Fato*, traduction de M. A. LORQUET, telle que présentée sur le site web [remacle.org](http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/fato.htm) (<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/fato.htm>);
- ÉPICTÈTE :
 - *Entretiens* :
 - traduction par V. COURDAVEAUX, telle que proposée sur le site [remacle.org](http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/epictete/table.htm) : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/epictete/table.htm>;
 - traduction de N. Wacquet :
 - Éditions Payot et Rivages, Paris, 2012 pour le Livre I ; Éditions Payot et Rivages, Paris, 2018 pour le Livre II.
 - *Manuel*, traduction par E. CATTIN, Flammarion, Paris, 1997.
- PLUTARQUE, « Vie de Caton d'Utique », *Les Vies des Hommes Illustres*, traduction par RICARD, telle que présentée sur le site [remacle.org](http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/catonutique.htm) : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/catonutique.htm> ;
- SÉNÈQUE :
 - Dans l'édition revue et présentée par P. VEYNE, Éditions Robert Laffont, Paris, 1993 :
 - *Consolation à Marcia*, traduction par R. WALTZ, Éditions les Belles Lettres ;
 - *Consolation à ma mère Helvia*, traduction par R. WALTZ, Éditions les Belles Lettres ;
 - *Consolation à Polybius*, traduction par R. WALTZ, Éditions les Belles Lettres ;
 - *De la Colère*, traduction par A. BOURGERY, Éditions les Belles Lettres ;
 - *De la Constance du Sage*, traduction par R. WALTZ, Éditions les Belles Lettres ;
 - *L'Oisiveté*, traduction par R. WALTZ, Éditions les Belles Lettres ;

Lettres ;

- *De la Tranquillité de l'Âme*, traduction par R. WALTZ, Éditions les Belles Lettres ;
- *De la Vie Heureuse*, traduction par A. BOURGERY, Éditions les Belles Lettres ;
- *Lettres à Lucilius*, traduction par H. NOBLOT, Éditions les Belles Lettres ;

○ Autres traductions :

- *De la Constance du Sage*, traduction par J. BILLARD, telle que présentée sur le site remacle.org : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/seneque/constance.htm> ;

○ Les textes latins :

- <http://www.thelatinlibrary.com>;
- LONG, A.A. et SEDLEY, D.N., *The Hellenistic philosophers. Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Littérature secondaire

- BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1998;
- BOTROS, S., «Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy », *Phronesis*, 1985, Vol. 30, No. 3, p. 290 ;
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation Évangélique*, livre VI, Chapitre 8 ;
- FREDE, D.: "Stoic Determinism", *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by B. INWOOD, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 179-205;
- GRIMAL, P., *Sénèque*, collection *Que sais-je ?*, P.U.F., 1981 ;
- INWOOD, B., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005;
- LONG, A.A. et SEDLEY, D.N., *The Hellenistic philosophers. Volume 1*, Cambridge University Press, New York, 1987;
- MANNING, C.E., « The Consolatory Tradition and Seneca's attitude to the Emotions », *Greece & Rome*, Vol. 21, No. 1, 1974, pp. 71-81;
- NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic*

Ethics, Princeton University Press, Princeton, 2009;

- SALLES, R., « Epictetus and the causal conception of moral responsibility and what is *eph* » *hêmin* », *What is Up to Us? Studies in Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, ed. DESTRÉE, P., SALLES, R., et ZINGANO, M., Academia Verlag, Sankt Augustin, 2014, pp. 169-182 ;
- SALLES, R., *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, (Ashgate, Aldershot, 2005);
- SHARPLES, R.W., 'Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism', *Phronesis*, Vol. 31, No. 3, 1986, pp. 266–279;
- VEYNE, P., *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1993;
- WILDBERG, Ch., 'The Will and its Freedom: Epictetus and Simplicius on what is up to us. ', *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, ed. DESTRÉE, P., SALLES, R., et ZINGANO, M., Academia Verlag, Sankt Augustin, 2014, pp. 329-350.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	5
I. Ancien stoïcisme : déterminisme, responsabilité – et liberté ?	10
I.1. Déterminisme	10
I.1.1. Déterminisme causal	11
I.1.2. Déterminisme, nécessité, fatalité.	15
I.2. Compatibilisme : sauver la responsabilité	18
I.3. Le sophisme paresseux : le début d'un lieu pour penser l'engagement ?	24
I.4. Liberté ?	27
Intermède — Epictète et ce qui dépend de nous	30
A. Dieu, raison, causalité : Épictète, stoïcien	30
B. Ce qui dépend de nous : la <i>prohairesis</i> et les représentations	33
C. La raison, puissance interprétative ou manière d'être ?	37
II. Sénèque	42
II.1. Consolations — mise en évidence d'enjeux	42
II.2. <i>De la Colère</i> : passions et volonté ou l'âme dans tous ses états	48
II.2.1. <i>La Colère</i> , entretien thérapeutique	49
II.2.2. Monisme psychologique et volonté	56
II.3. De l'idéal du sage à la vie quotidienne : Sénèque le réaliste ?	65
II.3.1. Image du sage	65
II.3.2. Conciliation pratique : <i>sapientia v. tranquillitas</i>	73
II.4. Auto-examen et appropriation de l'expérience	82
II.4.1. Éducation morale, autonomie et appropriation	82
II.4.2. Le suicide : la mort propre comme ultime libération	93
Conclusion	102
Bibliographie	109
Littérature primaire	109
Littérature secondaire	110