*vers 50* : La vue de l'Aventin, de l'autre côté du Grand Cirque (+ + +), a dû contribuer à suggérer au poète l'allusion aux auspices, pourtant inférieurs, de Rémus ;

[*vers 55-56* (cf. v. 37-38) : LUPERCAL (+ + +) ;]

[*vers 57* : Allusion possible à ce que les Modernes appellent MUR DE ROMULUS, au Germale (+), en fait élément des murs *servien* et « préservien » (*cappellaccio*). Peut-être le mot *moenia* a-t-il plutôt le sens général de : *édifices*, et fait-il allusion à la magnificence monumentale de la Rome d'Auguste (sur ce sens, cf. par exemple Lucain, III, 90) ; toutefois, les « murs » de Romulus ont pour Properce une extrême importance ; *Él.*, IV, 6, 43-44 (cf. III, 11, 31-32 et 65) ;]

[*vers 70-71* : Bien qu'il s'agisse de métaphores banales, il est possible, comme l'a supposé A. Dieterich, dans *Rhein. Mus.*, LV, 1900, p. 208-210, approuvé par Paul Lejay, dans *Journal des Savants*, 1915, p. 501, que Properce ait voulu *aussi* faire entendre dans ces mots des *harmoniques*, si on peut dire, topographiques : « l'hypothèse est fort ingénieuse ; elle convient à la méthode d'allusions que suit Properce » (P. Lejay) — j'hésite un peu, pour ma part, à m'y rallier. Si on l'admet, on pensera, d'une part, au CIRCUS MAXIMUS (+) (*metas*, *equus*), qui, en effet, s'étend devant Properce ; d'autre part, à l'abrupt de la falaise palatine au-dessus du FORUM BOARIUM (+) (*quo ruis?*) ; parti d'en bas (cf. *ad* v. 9), le poète revient *par en haut*. On a pu penser aussi, *art. cit.*, *Ibid.*, qu'Horos, qui intervient alors (attiré peut-être par l'attroupement, cf. v. 67, *cives*), était justement un des nombreux astrologues *a Circo* (+).]

---

# VI

# SÉNÈQUE DIRECTEUR D'AMES
## I : L'IDÉAL

PAR Mlle A. GUILLEMIN

Attachée au Centre national de la Recherche scientifique

SOMMAIRE. — *La doctrine de Sénèque n'est exposée nulle part méthodiquement. Mais de ses lettres et traités de direction elle se dégage assez clairement. Elle est divisée en deux grandes sections ; l'une, celle que contient l'article ci-dessous, présente l'idéal qui s'offrait au philosophe ; l'autre, qui sera exposée par la suite, montre ce qu'ont été dans la réalité les ambitions de Sénèque et son attitude vis-à-vis des* proficientes, *disciples encore éloignés de la perfection. La première se subdivise à son tour ; elle contient la théorie de la* recta actio, *c'est-à-dire des conditions qui rendent l'acte vertueux formellement parfait, et le* καθῆκον, *qui apporte à cet acte sa matière et le rend*

*ainsi achevé. Cette première partie, toute théorique, présente en réalité le portrait idéal du sage, dont Sénèque avoue qu'il ne s'est jamais réalisé parmi les hommes.*

La place considérable, unique même, qu'occupe Sénèque dans l'histoire de l'antiquité, sa double influence sur la littérature latine, à laquelle il a infusé un sang nouveau, mais sans lui rendre la vertu de sa jeunesse, les qualités rares qui l'ont imposé à l'attention de la postérité, mais en laissant cependant indécis son jugement définitif, ont suscité autour de lui d'innombrables écrits. Pendant ces dernières années, il a été l'objet de deux ouvrages remarquables le concernant directement : Ch. Burnier, *La morale de Sénèque et le néo-stoïcisme*, thèse de Fribourg, 1907, et P. Grimal, *Sénèque, sa vie, son œuvre, sa philosophie*, 1948 ; de plus, il occupe une large place dans le volume imposant de Max Pohlenz, *Die Stoa*, 1948. La lecture de ces livres m'a cependant laissé l'impression qu'il restait après eux quelque chose à dire, que peut-être on n'avait pas assez dégagé, dans toute leur unité et solidité, les lignes de la doctrine de Sénèque. C'est pourquoi je voudrais lui consacrer trois articles, dont celui-ci est le premier ; il concernera l'idéal stoïcien auquel le philosophe a tendu à se conformer, mais avec des écarts et, à tout prendre, une grande liberté ; le second rendra compte de la manière dont il a appliqué cette théorie à la réalité qui s'offrait à lui ; le troisième de la forme littéraire dans laquelle il s'est exprimé.

* * *

Sénèque n'a pas voulu être un philosophe ; dans le domaine de la philosophie, il a évité tout ce qui aurait pu faire de lui un spécialiste, avant tout l'emploi d'une langue technique, et il s'est consacré à aider ceux dont il était entouré à dépasser le niveau moral où se tient la foule. Et, si peu qu'on soit attentif au mouvement de certaines de ses lettres, on s'aperçoit qu'il a subi une influence inattendue, qui peut-être a été pour lui déterminante. Séduit par le zèle apostolique de Lucrèce, il a, consciemment ou non, travaillé à donner en prose un pendant stoïcien au *De natura rerum*.

Lucrèce a écrit ce poème avec le désir et l'espoir de guérir Mem-

mius, son destinataire, et par sa voie la société romaine, de la crainte, fort répandue alors, des fantômes du monde infernal. Il lui apporte un remède héroïque et souverain, pensait-il : la renonciation à l'espoir de la survie, l'acceptation d'une mort totale, la résignation à une disparition sans retour. Sénèque, rencontrant ses contemporains en proie au *taedium uitae*, auquel venaient s'ajouter les menaces du trône impérial, disgrâces, persécutions, confiscations de biens, torture, mort, etc... (*Ep.* 14, 4; 24, 13; 59, 8; etc...)[1], entreprend de jeter sur ces sombres visions une lumière de sérénité et même de les envelopper d'une atmosphère de joie. Il s'efforce d'y réussir par une doctrine de renoncement dont les lignes rappellent celle de Lucrèce par leur sévérité. Comme Memmius, Lucilius retranchera à ses espoirs, abdiquera complètement l'attente des biens terrestres et, solidement établi sur le minimum qu'il se réservera, défiera la fortune de lui porter aucune atteinte.

Sénèque, d'ailleurs, a mieux compris que tout autre Romain — que Cicéron, pour ne citer que lui — la noblesse dont la morale du plaisir s'était revêtue dans le système d'Épicure. Il reconnaît l'héroïsme de son ascèse, à laquelle les grands esprits de Rome avaient opposé une fin de non-recevoir; s'il cite sans cesse les écrits du philosophe dans la première partie des *Lettres à Lucilius*, Lucrèce lui-même est plus loin de sa pensée. Cependant, son nom est cité dans la lettre 106, 8; dans la lettre 90 à Lucilius, où il affirme contre Posidonius le rôle prépondérant des artisans dans l'invention des objets nécessaires à la vie, des souvenirs du livre 5 de Lucrèce surgissent à travers les expressions de Virgile, qui a été son premier imitateur; dans la lettre 4, 2, la crainte de la mort est analysée avec des couleurs lucrétiennes; dans la lettre 22, 12, une prosopopée de la nature rappelle celle du *De natura rerum* (3, 931 et suiv.), etc.

On sait avec quel enthousiasme Lucrèce envisageait l'œuvre qu'il avait entreprise, avec quel orgueil il se glorifiait de chanter « sur une matière obscure des vers si lumineux » (*Nat. rer.*, 1, 933-934), avec quelle joie il se remémorait ses veillées dans les nuits

1. Ce sera de préférence sur les *Lettres à Lucilius* que je fonderai cette étude; en présence des interprétations si diverses et souvent si mal motivées de la chronologie des œuvres de Sénèque, je suis d'accord avec M. P. Grimal pour voir dans cet ouvrage celui où la pensée de Sénèque est le plus ferme et le plus mûre, et j'incline à le considérer comme l'un des derniers, sinon le dernier.

sereines, consacrées à éclairer l'esprit de Memmius (*Nat. rer.*, 1, 140-145). C'est sur le même ton lyrique que Sénèque exalte la joie de son entreprise ; il s'occupe, dit-il, des affaires de la postérité ; il compose pour elle de savants remèdes, qu'il a d'abord expérimentés sur ses propres ulcères (*Ep.* 8, 2) ; il voudrait pouvoir transfuser à Lucilius les conquêtes de ses efforts personnels (*Ep.* 6, 3) ; pour se préparer à cette tâche, il s'impose d'écrasantes lectures, se prive de sommeil, souvenir, n'en doutons pas, des « nuits sereines » de Lucrèce (*Ep.* 7, 8 ; 8, 1).

Une différence existe cependant entre les deux philosophes, si romains par le besoin d'enseigner qui a été une des marques de leur race. Devenu directeur d'âmes, Sénèque l'a été plus passionnément et plus exclusivement que Lucrèce. La théorie ne lui importe que dans la mesure où elle inspire la pratique. Ce descendant d'une famille où la culture intellectuelle était héréditaire, cet intime de tout ce que Rome contenait alors de philosophes, de savants, de penseurs, cet esprit subtil, fin, auquel le contact de la vulgarité était intolérable, professe un mépris unique peut-être de tout ce qui formait la culture intellectuelle de son époque : la curiosité scientifique (*Ben.* 7, ch. 1 ; *N. Q.* 1, ch. 17), l'histoire (*N. Q.*, 3, *praef.*, 5 ; 4, *praef.*, 21-22), l'éloquence (*Ep.* 75, 1), la philosophie spéculative (*Ep.* 75, 6) et jusqu'aux subtilités du stoïcisme lui-même (voir en particulier *Ep.* 117).

Seule la science de la vie l'intéresse, car seule elle intéresse le véritable bonheur de l'homme, et, pour la procurer à ses disciples, Sénèque ne recule devant aucun effort ; ajoutons qu'en la partie dont il avait assumé la charge nul n'a été plus consciencieux, plus minutieux ; lorsque nous en aborderons le détail, nous le verrons refuser d'indiquer à un disciple par l'envoi d'un courrier la solution d'un problème de conscience qui risquerait à son arrivée de ne plus trouver la situation telle qu'elle lui avait été présentée (*Ep.* 71, 1). Le stoïcisme, en effet, attachait une importance non moins grande aux circonstances dans lesquelles devait s'accomplir l'acte qu'à la matière même de l'acte (*Ep.* 95, 5). Il s'agissait pour le moraliste non seulement d'adapter au cas présent un principe doctrinal, mais encore de mettre ce principe en accord avec les besoins du moment : Sénèque était donc avant tout un casuiste, le prédécesseur des Jésuites de la Renaissance, qui semblent bien l'avoir reconnu pour tel (E. Paratore, *Storia della letteratura latina*,

p. 569). On sait combien de telles opérations réclament de souplesse et de faculté d'adaptation. Elles peuvent, en conséquence, être considérées comme l'une des causes — car il y en a d'autres — des contradictions qui ont été reprochées à Sénèque.

* * *

Malgré ces contradictions, la doctrine de Sénèque envisagée dans son ensemble, telle que nous pouvons la lire entre les lignes de ses lettres et traités de direction, car il n'a jamais cherché à l'exposer méthodiquement, est d'une belle tenue et fort imposante ; l'aperçu le plus complet de ses procédés d'enseignement est contenu dans les lettres à Lucilius 94 et 95.

Là, Sénèque distingue dans sa doctrine deux parties (94, 1) : l'une contient les préceptes (*praecepta*), réglant la conduite de chacun sur le rôle qu'il a à jouer dans la vie sociale ; nous la retrouverons à la fin de cet article sous le nom de καθῆκον ; et une seconde, laissant de côté les possibilités infinies de la première, et qui s'attache uniquement à mettre de l'ordre dans les âmes (*componere* ou *ordinare*) et d'y construire un mécanisme d'action qui d'un seul coup les élève au plus haut degré de la moralité. C'est à cette seconde partie que, sur les traces d'Ariston, il donne la préférence. Son but est donc d'instituer ce qu'il appelle d'un nom qu'on rencontre en tant d'endroits de ses écrits, la *recta actio ;* Cicéron emploie ici le terme stoïcien κατόρθωμα et le définit en disant : *omnes numeros uirtutis continet* (*Fin.* 3, 24).

A ce stade, il ne s'agit pas des vertus formant la trame de la vie quotidienne, mais d'une disposition fondamentale d'une nature particulière, qui donne à chacune sa valeur morale. Les enseignements qui la produisent sont les *decreta* de la philosophie, δόγματα ou principes fondamentaux ; ces principes sont *generalia* et s'opposent aux *praecepta* qui sont *specialia.* Leur ensemble forme dans le stoïcisme le corps de doctrine appelé philosophie théorique.

Avant d'en aborder l'étude, nous avons à jeter un regard rapide sur le milieu dans lequel elle va se développer et les conditions qu'elle y rencontrera. Une philosophie qui admet l'existence d'un être suprême ne peut pénétrer dans la connaissance de l'homme sans tenir compte des relations qu'il entretient avec lui. Mais, dès

l'abord, une difficulté nous arrête. Tandis que, dans le *De finibus*, par exemple, Cicéron expose une théologie stoïcienne, Sénèque a reçu sur ce point l'héritage de ses prédécesseurs sans le discuter, et fait souvent allusion à des principes qu'il n'a pas exposés et dont il tire à l'improviste les conséquences. Il n'est même affirmatif, si l'on peut ainsi parler, que sur la partie négative de ses conceptions. M. P. Grimal a pu dire avec pleine raison « qu'à la suite de ses maîtres il est parvenu à un monothéisme total » (*Sénèque, sa vie, son œuvre, sa philosophie*, p. 63). Dans *Ben.* 4, 7, il prend à son compte, dans des termes à peine différents, la définition de la divinité donnée par Diogène Laërte au temps de l'ancien stoïcisme : « Dieu est un être vivant, immortel, raisonnable, parfait, intelligent dans le bonheur, inaccessible au mal, gouvernant par sa Providence le monde et tout ce qu'il contient », et, si les Grecs ont peuplé leur Olympe de multiples divinités, c'est pour avoir personnifié ses attributs éternels et attribué à ces abstractions une existence indépendante (*D. L.* VII, 1, 147).

Aussi Sénèque condamne-t-il les sottises, venues du fond des siècles et vivant encore dans les croyances populaires, par lesquelles les poètes ont déshonoré la divinité : mythologie, anthropomorphisme, religions mystiques phrygiennes et égyptiennes, magie, astrologie chaldéenne, etc... (*Vit. beat.* 26, 6 ; 26, 8 ; *N. Q.* 4, 7, 3 ; 2, 32, 7). Enfin, il combat avec énergie la superstition, enracinée dans la foule, que la foudre est l'arme dont la divinité se sert pour punir l'impiété des hommes. Sa réfutation exposée dans *N. Q.*, 2, ch. 41 et suiv., reporte la responsabilité des erreurs du ciel d'orage du créateur sur les causes secondes ; « *non potest artifex mutare materiam* », dit-il ailleurs (*Prov.* 5, 9) : la nature agit selon ses lois et nous sommes dans l'erreur en cherchant plus haut la cause des accidents terrestres.

La partie principale de cette théologie, qui devient ici une mystique, est le *Traité de la Providence*. La foi en la Providence divine est la clé de voûte de la doctrine stoïcienne, le culte privilégié de la secte, la plus haute et plus complète expression de la finalité universelle qui est l'une de ses notes distinctives. C'est la Providence qui mène les affaires du monde, qui les mène pour le plus grand bien du grand Tout et surtout de son plus noble représentant, l'homme. Nous verrons qu'en offrant à l'homme la série des événements les plus propres à assurer son bonheur, elle lui offre du

même coup la jointure par laquelle il pénétrera lui-même dans l'œuvre divine et en deviendra l'artisan.

En exposant ce dogme fondamental du stoïcisme, Sénèque rencontre les difficultés qui se sont de tout temps imposées aux philosophies admettant l'existence d'un être suprême, conscient et souverainement parfait, comme l'est le Dieu du stoïcisme : Providence et *fatum* ne font qu'un, et le *fatum*, n'étant que la série des causes voulues par la Providence et inéluctablement prévues, de toute éternité s'impose à l'homme et, par conséquent, anéantit sa liberté. Cette difficulté est pour nous, modernes, demeurée sans changement. Sa portée est très lointaine, puisqu'elle aboutit à la négation de la responsabilité morale et, partant, du droit de punir et de récompenser. Mais Sénèque ne s'en est mis en peine qu'au sujet des problèmes intéressant directement son système : légitimité des *piacula* par lesquels les Romains cherchaient à apaiser les dieux irrités lorsqu'ils les avertissaient de leur colère par les prodiges relatés dans l'histoire, et légitimité de la prière.

Le problème des *piacula* est discuté dans les *Questions naturelles* (2, ch. 36 et suiv.). Si l'on en admet l'efficacité, la série des causes ne dépend plus de la volonté divine, mais de la piété humaine. Sénèque, en cet endroit, tranche la question d'une manière aussi décisive que brutale : « Si, par l'immolation d'une brebis blanche comme la neige, tu crois pouvoir apaiser le destin, tu ne connais rien aux choses divines », puis il se ravise (ch. 37), propose à Lucilius, dédicataire des *Questions naturelles*, d'essayer de justifier la coutume séculaire des Romains, et le fait par l'un des raisonnements qui de tout temps ont été classiques en ces matières. Aulu-Gelle (VII (VI), 2, 15) en prend occasion pour nous conserver un passage railleur du *De fato*, appartenant à la partie que nous avons perdue : « *M. Cicero in libro quem de fato conscripsit cum quaestionem istam diceret obscurissimam esse et implicatissimam, Chrysippum quoque philosophum non expedisse se in ea ait his uerbis : Chrysippus, aestuans laboransque quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur.* » Sénèque lui-même constate l'échec et promet de revenir en son temps sur la question. Il y revient, en effet, dans la lettre 16, 5, la pose de nouveau, mais sans y apporter de réponse.

Le problème de la prière est, dans l'ensemble, identique à celui des *piacula;* elle contraint aussi la divinité, l'oblige, pour lui faire

droit, à réviser des décrets. Sénèque, répondant à une question de Lucilius, le fait d'une façon aussi tranchante qu'en décidant de l'inutilité des *piacula* : A quoi bon fatiguer les dieux de prières? « qu'est-il besoin de vœux? rends-toi heureux toi-même » (*Ep.* 31, 5)... ; « c'est une erreur de souhaiter la perfection quand on peut se la donner à soi-même » (*Ep.* 41. 1).

La diatribe a souvent poursuivi la prière formulée à voix basse ; la coutume romaine était de prier tout haut devant le temple et, à la suite d'Athénodore, Sénèque en rappelle la règle (*Ep.* 10, 5 ; comparer Hor., *Ep.* 1, 16, 60 ; Pers. 2, 7 ; F. Villeneuve, *Essai sur Perse*, p. 254 et suiv.). Quand, en effet, la prière s'exprime à voix basse, c'est qu'elle rougit de son objet, qu'elle cherche à rendre les dieux complices de vices et de crimes. Est-ce ainsi qu'il faut interpréter l'interdiction de 31, 5? Certainement non. Quelques lignes plus haut, Sénèque en indique fermement la raison : il n'est, dit-il, qu'un bien pour l'homme : compter sur soi seul, *sibi fidere*. La doctrine qui s'exprime en ce passage est une sérieuse réfutation des soupçons qu'on a eus jadis de rapports qui auraient existé entre le christianisme et Sénèque, car ce qu'abolit ici celui-ci, c'est non seulement la foi en la prière, mais toute la théorie de la grâce chrétienne.

Cependant, dans la lettre 41, 1-2, après avoir affirmé de nouveau qu'il ne faut pas prier dans les temples, Sénèque entre dans la voie des concessions et engage son disciple à chercher Dieu là où il habite vraiment, dans son âme, émanation du grand Tout, étincelle de la substance divine ; il priera — Posidonius recommandait la prière au sage (D. L., VII, 1, 124) — car, dit en cet endroit Sénèque, nul ne peut, sans l'aide de Dieu, parvenir à la vertu. Ce changement n'indiquerait-il pas une évolution de la pensée de Sénèque, un renoncement à la rigidité de l'ancien stoïcisme, un pas en avant fait dans la direction de Posidonius qu'il a si souvent combattue pour mieux rester fidèle à la stricte et ancienne orthodoxie de la secte?

Avec Dieu, le stoïcien entretient d'intimes rapports, sa grandeur ne cesse de resplendir à l'horizon de Sénèque et tous ses livres sont pleins de ses noms aux mille formes qui tous expriment la tendresse de sa Providence : il est l'habitant de nos âmes, notre éducateur (*Prov.*, ch. 1, 5), notre modèle, non par son activité, mais par

son absence de besoins (*Ep.* 31, 8 et suiv.). Il est pour l'homme un admirateur : « *Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo Deus, ecce par Deo dignum : uir fortis cum fortuna mala compositus*, couple de gladiateurs digne de fixer les regards de Dieu : l'homme courageux aux prises avec la mauvaise fortune ! » (*Prov.* 2, 9.) Il est enfin et surtout un collaborateur de l'œuvre divine : c'est son grand titre de gloire qui va se dégager de l'étude suivante.

Cette mystique semblait devoir aboutir à l'espoir d'une union substantielle avec la divinité dans une seconde vie. Mais il n'en est rien. Les sacrifices consentis pendant la vie mortelle restent sans compensation transcendante. Sénèque, comme l'a reconnu M. P. Grimal, a toujours hésité devant la croyance à une vie de l'au-delà ; il lui est arrivé de rêver de l'immortalité (*Ep.* 102), de la souhaiter, mais rien de plus. Cette attitude à l'égard du problème de l'éternité est celle de tous ses contemporains, de ceux du moins dont la pensée vaut qu'on la considère, et se traduit par des maximes de ce genre : « *contemnite mortem quae uos aut finit aut transfert* » (*Prov.* 6, 6) ; « *mors nos aut consumit aut exuit* » (*Ep.* 24, 18 ; comparer 57, 6 ; 65, 25 ; 71, 15, etc.). Il est vrai que, dans le dernier chapitre de la consolation à Marcia, Sénèque découvre à ses lecteurs un tableau de l'au-delà où s'étalent les couleurs du songe de Scipion ; mais, même en cet endroit, l'immortalité ne dure que jusqu'à la prochaine ecpyrosis, et il s'agit non d'exposer une doctrine, mais de consoler une mère. Cette position laisse en suspens la véritable fin de son œuvre. L'héroïque ascèse qu'il propose à ses disciples n'est-elle rien de plus qu'une ataraxie semblable à celle qu'Épicure proposait aux siens? Il semble bien que le but de Sénèque soit placé plus haut, et qu'à défaut d'un gain plus positif il ait tout au moins voulu maintenir cette supériorité de l'homme sur l'animal qu'il a si souvent affirmée.

* * *

Cette vue d'ensemble sur la théologie, ou plutôt peut-être sur la mystique de Sénèque, était indispensable pour nous faire connaître la place occupée par l'homme dans la création. C'est vers lui maintenant qu'il nous faut tourner les yeux pour comprendre du côté humain la structure du monde.

Dieu et la nature n'étant que deux noms différents du grand

Tout, il n'y a pas lieu pour les stoïciens de distinguer la nature du cosmos, principe de l'organisation du monde, et les natures particulières, principes de l'organisation de chaque être, qui sont les formes passagères revêtues par la première. Ces natures particulières apportent à chaque être l'organisation physiologique exigée par le rôle qu'il doit tenir : l'être au minéral, la vie au végétal ; le mouvement spontané à l'animal, la pensée à l'homme. Chez ce dernier, sa nature spéciale se superpose à celle des êtres inférieurs et ne les exclut pas (*Ep.* 76, 7 ; D. L. 7, 1, 86) ; mais les tendances, principes d'action, ὁρμή en grec, *impetus* en latin, sont contenues dans sa nature animale (*Ep.* 71, 25-26) ; les natures ne sont pas immuables ; celle de l'homme, par exemple, tout en conservant le même substrat, revêt des *constitutiones* ou états différents (*Ep.* 121, 10 et suiv.) qui font que dans le même homme l'enfant ne ressemble pas au vieillard.

La supériorité que possède l'homme parmi les êtres a pour cause la survenue d'une faculté nouvelle, λόγος ou *ratio*. Elle apporte avec elle le don du choix, celui d'accepter ou de rejeter les avantages que lui offre son milieu et, par conséquent, elle est le principe de la liberté et de la responsabilité morales. Lorsqu'un objet s'offre, la tendance se trouve actionnée ; chez l'animal, le phénomène est irrésistible et ne se produit que dans la catégorie de l'utile (*Ep.* 66, 33). Mais la *ratio* juge aussi dans la catégorie du beau et du bien. L'homme peut donc repousser l'invitation de la tendance en lui refusant son consentement, l'*assensio* (*Ep.* 113, 14), mécanisme fort bien expliqué par Aulu-Gelle (19, 1, 15 et suiv.).

Or, la *ratio* est perfectible (*Ep.* 124, 9 ; P. Grimal, p. 53). Elle ne se développera chez les meilleurs qu'à la longue, chez certains jamais. Ne parlons que des meilleurs : ils viennent au monde avec une nature prédisposée à la vertu et en contenant les semences (*Ep.* 108, 9 ; comparer 90, 44). Mais ils sont alors dépourvus de raison. Tant que dure cet état, l'assentiment qu'ils donnent à la tendance procède du hasard ou de l'erreur, l'attrait du plaisir ou le mauvais exemple installent dans l'âme des habitudes vicieuses ; l'état de grâce se dégrade ; c'est à ce moment, entre la naissance et la conversion — à supposer qu'elle se produise — que le stoïcisme place l'équivalent du péché originel chrétien. Ce déplacement apporte au stoïcisme une difficulté qu'il n'a jamais surmontée et même a mieux aimé dissimuler que résoudre. La création s'explique pour

les stoïciens par l'union de Dieu, principe parfait, incompatible avec le mal, et de la matière, ὕλη, principe complètement indéterminé. Le monde créé n'est pas autre chose que l'état revêtu par Dieu, la φύσις, entre deux ecpyrosis ou incendies périodiques de la création. Rien n'y existe donc en dehors de Dieu et de la matière, et ni l'un ni l'autre n'ont été la source du mal qui s'y est introduit. La philosophie chrétienne a pu passer outre, car le péché originel suppose une expérience voulue de la divinité dans laquelle l'homme a succombé en vouant au malheur lui-même et toute sa descendance. Rien de pareil dans le stoïcisme. Sénèque a certainement vu la difficulté, mais il l'a négligée et a brusquement mis son disciple en face de ce mal survenant on ne sait d'où, avec lequel il doit engager la lutte. C'est l'état constaté dans la lettre 22, 12 et suiv. : « Nous mourons, dit Sénèque, pires que nous n'étions à notre naissance », puis il donne la parole à la nature : « Je vous ai mis au monde sans passions, ni craintes, sans superstitions, sans perfidies et sans le reste de ces fléaux », et il conclut : « Sortez de la vie tels que vous y êtes entrés. »

Cette maxime contient tout le programme de la vie stoïcienne : l'homme doit refaire sa propre création, la ramener au stade où elle avait accompagné sa naissance. C'est son grand titre de gloire, dont la noblesse efface l'éclat de ceux d'ami, de parent, de modèle, etc., que nous avons rencontrés plus haut. Le « comment » de cette création est le chapitre majeur de la morale stoïcienne. Mais, avant de l'aborder, il nous faut d'abord remarquer un fait important, qui conditionne toute la suite et, cependant, a passé presque inaperçu.

Les Latins n'ont connu, jusqu'à l'époque de Cicéron, qu'un mot pour désigner la vertu : *uirtus*. Chez Cicéron, on en voit apparaître un second, *honestas* ou *honestum*, qui s'implantera dans le domaine philosophique et deviendra le rival du précédent. Ce nom semble bien être l'équivalent de καλόν, que Diogène Laërte interprète (VII, 1, 100) : « le bien parfait, appelé ainsi, parce qu'il possède les éléments exigés par la nature, ou encore le bien parfaitement harmonieux ». L'ancienne dénomination était la dénomination primitive de la vertu romaine. Elle reposait sur le mot *uir*, l'homme vertueux étant celui qui était homme au plus haut sens du mot et, donc, en mesure de rendre à l'État, placé alors au sommet de l'idéal humain, les services qu'il avait le droit d'attendre du citoyen : en temps de guerre, la *uirtus* était le courage ; en temps de

paix, le mérite civique, et c'est à cet idéal que répond la définition donnée par Cicéron dans le *Traité de la république* (1, 12) : « *Neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen uirtus accedat humana quam ciuitates condere nouas aut conseruare iam conditas.* » Mais sa rencontre avec la philosophie stoïcienne a élargi ses vues sur le sujet, et, dans le *De officiis* (1, 14), il écrit que l'homme est seul à percevoir dans la nature le beau, le joli, l'harmonieux, à transporter ces qualités à son âme ; que de ces notions se forme le concept de l'*honestum*, c'est-à-dire de ce qui est louable (*laudabile*). Par voie de conséquence, le vice est désormais appelé *turpe* ou *turpitudo*, le « laid » (*Cons. sap.* 5, 3).

De ces prémisses il ressort que l'homme a en main l'instrument nécessaire pour recréer et compléter la création de son être dégradé par les mauvais choix de la raison. Il le fait par la *recta actio*, appelée par les Grecs κατόρθωμα. Sénèque, selon son habitude, n'use pas de ce terme étranger ; mais la *recta actio* tient une place considérable dans ses écrits ; c'est d'elle, avant toute autre chose, qu'il recommande l'enseignement dans cette lettre 94 qui, jointe à la lettre 66, va continuer à nous servir de guide dans l'exposé de cette partie de la méthode de Sénèque. La seconde nous met d'abord en présence de trois espèces de biens terrestres (*Ep.* 66, 33) ; certains sont « premiers » : joie, paix, salut de la patrie, ils ont une valeur par eux-mêmes ; d'autres sont « seconds » : endurance dans les tortures, patience dans les maladies ; ils n'ont de valeur que par l'effet des circonstances ; d'autres sont « troisièmes » : avantages extérieurs, démarche modeste, visage apaisé et reflétant la droiture... Cet ordre correspond à la graduation de leur valeur, et cette graduation s'inspire de la connaissance de la nature ; car la nature est notre guide, *natura duce*, puisqu'elle est Dieu, volonté de Dieu, et que sans cesse nos yeux doivent être fixés sur elle (*Ep.* 66, 34 et suiv.).

« Qu'est la raison, dit Sénèque? L'imitation de la nature » (66, 36). Cette connaissance s'enseigne, s'acquiert par réflexion, comparaison, etc..., et demande pour être assimilée les efforts du maître et du disciple (*Ep.* 120, 3 et suiv.). Elle se condense en une maxime dont la brièveté ne fait que dissimuler la complexité : est un bien pour la nature tout ce qui réside dans l'âme même ; mais ce qui, fût-ce par une seule de ses parties, jette des prolongements dans le monde extérieur n'est pas un bien. C'est pourquoi Stilpon répondit à

Démétrius Poliorcète qui lui demandait s'il avait eu à souffrir du siège de Mégare : « Je n'ai rien perdu, car tous mes biens sont avec moi », et cependant il avait laissé entre les mains de l'ennemi sa famille et sa fortune, et sa patrie avait perdu son indépendance (*Cons. sap.* 5, 6).

C'est la raison qui a la charge de reconnaître ce qui est conforme à la nature ou ne l'est pas ; elle est l'arbitre des biens et des maux (*Ep.* 66, 33). Elle considère les possibilités d'action offertes par les ὁρμαί, et cela par une référence au souverain bien (*Ep.* 71, 2), et par cette comparaison elle juge de la valeur de ce qui s'offre à elle (*Ep.* 89, 13).

Pour que le choix de la raison soit correct, il faut qu'à la science se joigne la sûreté du jugement. C'est la double cause qui nécessite cette éducation préalable des *proficientes* à laquelle Sénèque a donné des soins incessants : comme Platon, il jugeait que la vertu s'enseigne. Le mécanisme psychologique, faussé par les mauvais choix précédents, peut, en effet, mal jouer. Les stoïciens ont discuté pour savoir si le mal résidait dans la raison ou dans les ὁρμαί ; mais Sénèque se désintéresse de cette curiosité et ne cherche que la guérison. Sa première condition consiste à placer l'homme en face des réalités telles qu'elles sont, c'est-à-dire à le mettre en garde contre l'opinion et les fantômes qu'elle engendre dans les imaginations (*Ep.* 14, 3). Pour Sénèque, la lutte contre l'opinion est inséparable de la *recta actio*.

C'est à ce moment seulement qu'intervient la volonté. Elle apporte à la *recta actio* le noyau central qui en fait la valeur : l'intention. Telle, pour le stoïcisme, est l'intention, telle est l'action. C'est pourquoi les mouvements naturels irréfléchis, voisins du simple réflexe, ne peuvent donner lieu à aucun jugement moral et sont exempts de culpabilité (*Ira*, 2, 3, 1) ; en retour, le mérite ou la culpabilité d'une action existe en l'absence de toute réalisation (*Cons. sap.* 7, 4).

La *recta actio* ne nous apparaît encore que comme un acte isolé, bon en lui-même, mais impropre au rôle de réparateur qui lui est assigné. C'est par sa continuité qu'elle devient efficace, lorsque, comme le dit Sénèque, l'*impetus* se transforme en *habitus* (*Ep.* 16, 5), c'est-à-dire devient ce que le XVII^e^ siècle appelait un « état ». Cette transformation était favorisée par le secours d'une vertu non seulement romaine, mais encore stoïcienne, puisque son grand

représentant au cours de l'histoire avait été Caton d'Utique, ce presque sage, qui l'avait pratiquée jusqu'à la mort inclusivement : la *constantia*, c'est-à-dire le soin de se maintenir sans défaillance dans la ligne de conduite une fois adoptée.

Les conséquences de la *recta actio* donnent au système stoïcien quelques-uns de ses dogmes les plus importants. Le premier se conclut par un raisonnement tout à fait logique : vertu et souverain bien ne font qu'un. A la suite de l'opération créatrice, l'homme possédait la perfection, ou du moins l'aptitude à la perfection que son progrès dans la vie, s'il n'avait pas rencontré les obstacles que nous avons dits, aurait réalisée automatiquement. De l'intégrité de cette nature parfaite devait pour lui, comme pour tous les êtres, résulter le bonheur. Or, la *recta actio* arrivée à son plein développement porte remède à la déviation produite par la rencontre du mal, et grâce à elle les choses reprennent leur cours et la vertu revient avec le souverain bien.

Ajoutons que cette vertu recouvrée est d'une qualité bien supérieure à tous les états qui l'avaient précédée. « Au point de vue stoïcien, dit Ch. Burnier dans une note de la p. 29, la vertu ne consiste pas seulement dans la pratique extérieure du bien (τὸ καθῆκον), mais dans une disposition habituelle de l'âme (ἕξις, κατόρθωμα). Elle est la source commune d'où procèdent ce qu'on appelle les vertus. » Autrement dit, la *recta actio* devient la cause permanente de tout acte parfait. Mais ce privilège n'appartient pas à la vertu ébauchée que nous pouvons rencontrer autour de nous ; il est propre à la vertu consommée du sage. Sénèque le dit expressément : avant la réalisation complète du souverain bien, l'homme est livré à un certain « roulis » (*uolutatio*) de l'âme, mais après son achèvement sa stabilité devient inébranlable (*Ep.* 71, 26). Dans la lettre 116, 4, il déclare : « Le sage peut seul être en sûreté sans une surveillance anxieuse » ; puis, Lucilius lui ayant posé une question sur les comportements du sage vis-à-vis de l'amour, il continue : « Ne parlons pas du sage ; mais pour toi et pour moi, qui sommes encore bien éloignés d'être des sages, nous ne devons pas nous risquer dans une aventure aussi orageuse, aussi folle, toute au service d'autrui et où soi-même on ne compte pour rien. »

Autre privilège du sage : chez lui, toutes les vertus sont égales. Cicéron rapporte ce principe sous le numéro 3 des *Paradoxa ;* dans

le *Pro Murena* (61 et suiv.), il se raille de sa contre-partie qui en est inséparable ; « tous les vices sont égaux », afin de divertir l'assistance et aux dépens de son meilleur ami, Caton.

Enfin, lorsqu'une vertu entre en jeu, toutes sont actionnées du même coup grâce à leur dépendance commune de la *recta actio*.

Ainsi s'explique la noblesse du titre de « collaborateur » dont le stoïcisme fait honneur à l'homme. Collaborateur, il l'est par son adhésion, devenue un état d'âme permanent, à toutes les volontés du destin ; mais il l'est plus activement encore par l'effort continu accompli sur lui-même afin de rendre à la création de Dieu sa primitive intégrité. C'est ce qu'exprime la belle pièce d'adoration et de consentement placée par Sénèque dans la bouche de Démétrius le Cynique (*Prov.* 5, 5). Dans la lettre 96, 2, parlant en son propre nom, il dit : « *Non pareo Deo, sed assentior ; ex animo illum, non quia necesse est, sequor.* » Ce sentiment est l'un des plus profondément liés à l'âme stoïcienne ; c'est lui qui, quelques années plus tard, inspirera à Marc-Aurèle ces lignes si sincères et si émues : « Nous collaborons à une tâche unique, les uns avec conscience et intelligence, les autres sans intelligence, comme les dormeurs, dont Héraclite, je crois, dit qu'ils sont aussi des ouvriers et qu'ils collaborent à ce qui arrive dans le monde. L'un collabore d'une façon, l'autre d'une autre, et même par surcroît celui qui censure, celui qui contrecarre, celui qui tente de détruire l'œuvre. C'est qu'en effet l'univers a besoin même de ceux-là » (*Marc-Aurèle*, 6, 42, traduction Lemercier).

* * *

Les pages précédentes ne nous ont montré l'influence de la *recta ratio* que s'exerçant sur l'âme humaine, mais sans se commettre parmi les nécessités de la vie réelle ; nous savons comment se pratique la vertu, mais non pas comment elle s'adapte à son ambiance pour devenir le devoir. L'ancien stoïcisme a, en effet, marqué une frontière infranchissable entre vertu et devoir positif, la première seule appartenant au domaine moral, jouissant du mérite moral. Puis le manque d'adaptation d'une telle doctrine s'est révélé et les fondateurs du stoïcisme ont dû faire des concessions. Diogène Laërte attribue à Zénon une définition du καθῆκον qui tend à combler cette lacune : c'est, dit-il, un acte naturel dont il est possible de donner la raison d'être (D. L. VII, 1, 108) ; des actes qui se

produisent en vertu des ὁρμαί, certains sont « convenables », καθήκοντα, d'autres non convenables, d'autres indifférents ; est convenable tout ce que la raison estime devoir être fait, comme honorer ses parents, etc...

Il résulte de ces dispositions que le καθῆκον, *officium* en latin, accompli par le sage et apportant son contenu à la *recta actio*, est une action morale du plus haut prix, tandis que le καθῆκον accompli par le *proficiens* ou non encore sage n'est qu'une action convenable. Mais, le temps s'écoulant, cette dernière partie de la morale stoïcienne prit une plus grande importance et le Moyen Portique vit venir au jour un traité de Panétius sur ce sujet, dont s'inspira le *De officiis* de Cicéron ; bien d'autres suivirent et, enfin, le καθῆκον détrôna la faveur du κατόρθωμα.

Nous n'avons affaire en ce moment qu'au καθῆκον du sage, mais nous verrons que cette région de la morale est le domaine propre du *proficiens* et a été relevée de la disgrâce où elle avait été longtemps tenue. La morale que nous avons vue jusqu'ici centralisée autour de la *recta actio* s'épanouit tout à coup en actes insérés dans la vie extérieure, en vertus caractérisées et bien définies. Ch. Burnier expose cette morale pratique dans un cadre tout moderne, morale individuelle, morale sociale, morale religieuse, qui est loin, à mon sens, d'être celui de Sénèque. Je retournerai donc aux textes stoïciens avec l'espoir d'y retrouver une pensée plus antique.

Existe-t-il vraiment chez Sénèque une morale religieuse? La lettre 95, 47 contient un court passage intitulé : *quomodo sint dei colendi ;* on y lit ce que l'homme doit faire et surtout ne pas faire pour honorer les dieux. Ces quelques lignes ne représentent, certes, pas une morale ; la véritable morale religieuse de Sénèque est celle qui se dégage du devoir de collaboration dont le détail a été exposé plus haut. Et, du même coup, ces principes nous mettent sous les yeux les devoirs de la morale individuelle, qui consiste à refaire son être par un effort douloureux et à le rendre ainsi capable de la *recta actio.*

En compensation de cette brièveté, le καθῆκον nous apporte la morale sociale en une ample moisson. Zénon lui-même dirige nos regards de ce côté par sa définition de la vertu : « On appelle καλόν le bien achevé, pourvu de toutes les parties réclamées par la nature. Les espèces de ce bien sont la justice, le courage, la décence et la science » (D. L. VII, 1, 100) ; un peu plus haut (D. L. VII, 1,

92), il avait appelé les mêmes vertus πρώτας, premières, principales, essentielles. Leur apparition ne pouvait surprendre les anciens, car elle était fréquente dans les textes philosophiques (Luc., *Herm.* 22, etc.). Dans le *Protogoras* de Platon (330 E), par une exception qui semble unique, elles sont au nombre de cinq, la sainteté, ὁσιότης, s'était adjointe aux quatre précédentes. Mais, dans le *Symposion* (196 B et suiv.), elles retrouvent leur nombre traditionnel et offrent à Agathon le cadre de son éloge de l'amour. Plus tard, elles ont permis à Cicéron, dans le *De officiis*, de classer sous leurs quatre chefs les règles morales, juridiques, le code des convenances qui régnaient sur la société romaine. Ces vertus ont poursuivi jusqu'à nous leur longue carrière et la doctrine chrétienne en fait les vertus cardinales.

Max Pohlenz (*Die Stoa*, p. 200) croit que ces vertus ne sont autre chose que le développement des premiers instincts de l'enfant, instinct social, curiosité, désir de supériorité, sentiment de l'ordre. Pour les anciens, elles représentaient l'ensemble de la morale sociale et leur évolution a coïncidé avec la marche de la civilisation. Leur existence n'a commencé, dit Sénèque (*Ep.* 90, 46), que le jour où s'est formé le groupement humain. Dès lors, elles ont évolué avec la civilisation et leur nom même a parfois marqué ce progrès par un changement.

Sur ces vertus, nous sommes surtout renseignés par le *De officiis* de Cicéron. La première est la sagesse, appelée aussi science. Elle répond aux besoins sociaux les plus élevés, la curiosité scientifique, tendance éminemment sociale par le besoin qui l'accompagne de faire participer l'entourage aux découvertes et aux sciences dont on a pu se rendre maître ; certains anciens ont même dit qu'ils refuseraient la révélation des merveilles de la nature si elle leur était faite sous le sceau du secret. Cette belle vertu a cependant ses dangers, car, séparée de la justice, elle risque de devenir la tromperie (Cic., *Off.* 1, 63).

Cicéron consacre à la vertu suivante, la justice, un très long exposé (1, 20 et suiv.) dans lequel il fait rentrer, outre la vertu que nous appelons de ce nom, les règles de la bienfaisance, la théorie de la propriété, le droit des gens, etc...

Vient ensuite le courage, qui, dès l'abord, n'est accueilli qu'avec défiance. Séparé d'autres vertus, il n'est, dit Platon, que témérité et hardiesse (*Protagoras* 349 C et suiv. ; comparer *Off.* 1, 63). Mais, uni à ces vertus, il devient la *magnanimitas* (*Off.* 1, 66 et suiv. ;

*Cons. sap.* 11, 1) et passe du plan de l'égoïsme et de la brutalité à celui de la générosité et de la noblesse.

Quant à la dernière vertu du groupe, tempérance, convenance, modération, etc..., dont les noms sont multiples en grec et en latin, il faut reconnaître qu'en pénétrant dans le christianisme elle a perdu la presque totalité de son ampleur. Elle consistait pour les anciens à éviter toute parole, toute attitude, tout jeu de physionomie, tout geste et, à plus forte raison, toute action propre à choquer l'oreille ou le regard d'un homme civilisé ; Cicéron en énumère le long détail dans la finale du livre I du *De officiis* (93 et suiv.).

* * *

Le καθῆκον, relevé du dédain de l'ancien stoïcisme, pose donc son couronnement sur la morale de Sénèque et vient achever le portrait du sage. Il justifie l'hymne par lequel Sénèque célèbre Démétrius, qui, s'il n'a pas été le sage authentique, a beaucoup approché de lui : « Voici l'homme de courage et d'énergie... qui peut dire : tous mes biens sont avec moi, la justice, le courage, la tempérance et la science » (*Ep.* 9, 16). Si la *recta actio* règne au fond d'une conscience, c'est par les vertus du καθῆκον qu'elle se révèle et s'extériorise.

Mais, ce sage, qui l'a jamais rencontré parmi nous dans son achèvement et son resplendissement? Sur ce point comme sur tant d'autres, la pensée de Sénèque demeure flottante. Dans le *De constantia sapientis* (7, 1), il affirme qu'il n'est pas une chimère, qu'il se rencontre rarement, mais se rencontre ; que Caton n'en est pas éloigné, car peut-être notre imitation est incapable de s'élever à la hauteur de ce modèle. Dans la lettre 42, 1, il se montre plus plus précis et croit que ses apparitions peuvent avoir lieu, comme celles du phénix, tous les cinq cents ans. C'est avouer que le sage stoïcien n'est qu'un rêve ou un idéal. Ce n'est donc pas pour lui que Sénèque a peiné dans ses lettres de direction. Elles sont destinées aux *proficientes*, ces novices qui, le jour de leur conversion, apportent au Portique leurs vices, leurs déficiences et leur bonne volonté encore bien pauvre. Dans l'article suivant, nous rencontrerons toutes ces faiblesses.

A. GUILLEMIN.