V

SÉNÈQUE DIRECTEUR D'ÂMES II : SON ACTIVITÉ PRATIQUE

PAR Mlle A. GUILLEMIN

Attachée au Centre national de la Recherche scientifique.

SOMMAIRE. — *On s'est souvent mépris sur l'idée que Sénèque s'est faite du sage comme sur le sens de son enseignement pratique. Sa méthode de direction s'adresse d'abord aux faibles, aux « proficientes », en s'inspirant surtout de trois principes, qu'on peut appeler « d'intériorité, d'isolement, de douceur ». Le sens de sa doctrine nous est révélé, en particulier, par l'analyse du concept de « beneficium », qui ne répond pas à notre notion de « bienfait » ou « bienfaisance », mais représente essentiellement une activité sociale régie par une manière de casuistique. De cet article comme d'un précédent ressort cette conclusion que, pour Sénèque, la conception du sage n'est qu'une fiction destinée à relier et éclairer les conditions d'acquisition de la sagesse, l'intention seule créant la forme de l'action extérieure.*

Dans un article antérieur[1], j'ai essayé de déterminer l'idée que Sénèque s'était faite du « sage », ce modèle que les stoïciens plaçaient à l'entrée de la voie dans laquelle ils engageaient leurs futurs disciples afin de diriger leur zèle pour la perfection. Il a reçu ce modèle de l'ancien stoïcisme, légèrement retouché par Panétius, l'a présenté à son tour sous une forme plus précise et plus logique, mais sans le rapprocher de l'humanité ; il demeure dans son œuvre une construction à priori de la rigidité stoïcienne et, dans ses élans de sincérité, Sénèque, nous l'avons vu, reconnaît son irréalité.

Cependant il lui laisse la position dominante qu'il a occupée dans la doctrine de la secte, pensant qu'on ne saurait proposer à l'infirmité humaine un idéal trop élevé, mais aplanissant les voies, avec les précautions nécessaires pour les rendre praticables sans les détourner de leur but, pour faciliter, à défaut du succès complet du voyage, les possibilités d'une approche dont lui-même a dit, nous le verrons, qu'elle était déjà une noble chose.

1. *Revue des Études latines*, t. XXX, 1952, p. 202.

C'est dans cette partie de son œuvre que se situe l'originalité du philosophe, qu'Abailard appelle le plus grand, l'unique (cité par A. Bourgery, *Sénèque prosateur*, p. 169), et non pas dans le perfectionnement du fantôme grec du « sage », amputé de toute la partie sensible de la nature humaine, sans richesse et sans humanité. C'est là aussi que se déploient dans leur plénitude et leur liberté ses dons de pénétration, de finesse, son expérience psychologique, son ingéniosité dans le maniement de la langue. Renonçant à survoler la vie à la manière du Socrate d'Aristophane, il y a plongé en plein courant, en a distingué les éléments et mis en évidence leurs relations avec l'action humaine. Nous allons donc nous éloigner de l'idéal du sage. Nous nous trouverons, au contraire, en présence des faibles, qui défileront devant nous en long cortège, car ils sont la foule ; les irréfléchis, que la poussée des événements emporte sans qu'ils aient pensé à choisir eux-mêmes leur voie ; les vicieux, qui l'ont mal choisie sous la pression des passions ; les âmes qui n'ont pas eu la force d'échapper aux attraits du monde matériel ; les épicuriens à la mode romaine, interprétant en son sens le plus grossier la formule de l'hédonisme ; puis les victimes d'une tendance que je ne sais comment qualifier : vice? maladie? assurément déficience et insuffisance, qui était répandue dans la société depuis la fin de la république. Lucrèce l'a décrite en termes saisissants (3, 1053-1075). Sénèque, dans les *Lettres à Lucilius* (24, 24), l'appelle *uitae fastidium*, dégoût d'une vie que le régime impérial laissait sans emploi pour l'action politique et que la réflexion et l'énergie n'avaient pas trouvé le moyen de mieux remplir. Dans le *De tranquillitate animi* (ch. 1), le préfet des vigiles, Sérénus, en étale la douloureuse langueur.

Tout cela avait lieu sous le règne de Néron, c'est-à-dire sous la menace de la mort, alors que Sénèque, s'employant à la retenir de toute son énergie, la sentait échapper à son étreinte et prête à saisir tous ces découragés.

Il s'agissait donc de trouver à l'effort un noble emploi. Sénèque eut le courage, sur lequel la critique a fermé les yeux trop légèrement, de l'offrir si à propos à ses contemporains qu'il contribua puissamment à former cette magnifique levée stoïcienne qui est l'un des plus beaux ornements des écrits de Tacite et des lettres de Pline le Jeune. Il se met à la tête des faibles non point à titre de chef, mais à titre de compagnon d'infortune, dans des aveux

qui émaillent ses écrits. Dans les livres XIII et XIV des *Annales* de Tacite, dans les accusations si perfides de Dion Cassius (61, 10 et suiv.), sa vie se montre fort différente de l'idéal du sage (voir les nombreuses études auxquelles elle a donné lieu, en particulier R. Walz, *Vie de Sénèque* ; l'édition Préchac du *De beneficiis*, vol. I, p. x et suiv. ; et surtout P. Faider, Sénèque, *De la clémence*, première partie, p. 7 à 49).

Sans doute, il y a bien des réserves à faire sur les mauvais propos auxquels il a prêté le flanc, et ces réserves sont très difficiles à déterminer ; tout est obscur dans la vie de Sénèque, bien qu'elle ait été publique dans tous les sens du mot ; on n'a jamais établi une solide chronologie de ses œuvres. Les faits qui lui sont reprochés par ses ennemis sont presque tous mal établis ; cependant, il faut bien constater que son tempérament l'inclinait peu aux solutions radicales, A. Oltramare l'a montré dans son article sur *Sénèque diplomate* (*Rev. des Études latines*, 1938, p. 318) ; il préférait délier, détendre, accepter l'acceptable, ce qui entraîne parfois à accepter l'inacceptable. La doctrine stoïcienne lui enseignait aussi à placer la valeur d'un acte dans l'intention et non dans la matière, la valeur d'un renoncement dans le détachement et non dans le dépouillement effectif. A-t-il eu la sûreté de main nécessaire pour peser à la balance de précision, lui, homme d'État, sur lequel reposa la politique néronienne pendant toute la durée de sa faveur, les ingrédients de la chimie gouvernementale : respect de la loi morale, recherche du bien commun, raison d'État, ménagement de l'avenir dans les soins donnés au présent, déférence à l'égard d'un prince dont chaque geste menaçait de tout gâter et dont la mère était Agrippine? La tâche était délicate et le jugement du public, mal informé par des on-dit invérifiables, hésitant. Nous avons ici, d'ailleurs, à apprécier non pas sa conduite, mais sa méthode de direction, dans laquelle même ses aveux de faiblesse garantissent sa compétence : il est le premier des faibles (voir *Ep.* 27, 1 ; *Vit. beat.* 17, 3-4, etc...). Il se tranquillise en se représentant que les mêmes reproches ont été faits à Platon, à Épicure, à Zénon et que, pour eux, comme pour lui, non pas l'excuse, mais la « vérification des pouvoirs », le titre au droit de directeur d'âmes étaient les mêmes : ils disaient, eux aussi, non comment ils vivaient, mais comment il fallait vivre (*Vit. beat.* 18, 1).

Son attitude vis-à-vis de la mort est particulièrement touchante.

Dans un passage inspiré de la prosopopée de la nature de Lucrèce, mais auquel il a retiré la majestueuse rudesse du vieux poète, où tout est devenu douceur et confiance, il rend ses comptes à la nature en lui disant avec une simple franchise : « *Recipe animum meliorem quam dedisti* » (*Tranq. an.* 11, 3). Il en appelle à elle pour le jugement définitif à porter sur ses actes : il n'a pas joui, il est vrai, de l'immunité du sage ; chaque fois qu'il a fréquenté la foule, une partie du travail laborieusement accompli sur lui-même s'est effondré (*Ep.* 7, 1). Et, cependant, arrivé au but, son dernier regard sur sa vie est serein : « J'ai vécu, dit-il, aussi longtemps qu'il le fallait pour que ce soit assez ; j'attends la mort sans plus rien souhaiter » (*Ep.* 61, 3).

* * *

C'est sur le groupe d'élite des disciples de Sénèque et sur sa préparation au stoïcisme qu'il nous faut maintenant fixer les yeux. Nous avons vu que, fidèle à la doctrine stoïcienne, il croyait que la nature humaine en chacun était venue à l'existence sans aucun germe de corruption, mais que ses premières déterminations, encore mal guidées par la raison, l'avaient gâtée. Le changement de vie, la conversion, produite par l'adhésion à la doctrine stoïcienne, avait pour but de rétablir le premier état.

Le dernier siècle de la Rome républicaine a été hanté par l'événement de la conversion qui s'y présentait sous l'aspect d'un phénomène brusque et miraculeux, dans lequel intervenait la divinité et grondait la foudre : conversion d'Énée (*Aen.* 8, 526 et suiv.), d'Horace (*Odes*, 1, 34), que rejoint celle de saint Paul, telle que la racontent les *Actes des apôtres*, appartiennent à cette époque. La conversion stoïcienne du siècle suivant n'a rien de miraculeux et n'exige aucune intervention divine ; c'est celle d'un homme dégoûté de la pauvreté de son existence, envisageant un plus noble emploi de sa vie et décidé à faire les sacrifices nécessaires pour s'élever au-dessus de lui-même. Elle s'effectue dans le silence et dans l'effort. Nous connaissons assez bien celle des deux plus sérieux disciples de Sénèque. Lucilius était résolu à renoncer à ses occupations administratives et à la haute situation qu'il occupait en Sicile pour ne plus donner ses soins qu'à la perfection de son âme. Sénèque approuve son projet, mais lui recommande de le

réaliser avec la prudence stoïcienne, peu amie des aventures ; il lui rappelle la règle de l'opportunité ; il devra attendre l'occasion, la guetter, la saisir au passage, mais cela sans brusquerie, *sensim* (*Ep.* 22, 7), « peu à peu », de la douce manière qui préside à la direction de Sénèque. Lucilius est un homme mûr, un magistrat impérial ; et, cependant, Sénèque est obligé de soutenir ses découragements (*Ep.* 21, 1). Un autre converti, le préfet des vigiles Sérénus, se trouve en présence des mêmes impuissances (*Tranq. an.* 1). La conversion doit être longuement et douloureusement poursuivie par la volonté et le courage : il s'agit d'une conquête (*Ep.* 16, 1).

Le converti, s'il persévère, devient un *proficiens*, c'est-à-dire un stoïcien en voie de progrès. Les lettres de Sénèque opposent sans cesse le sage, le représentant de l'idéal, au *proficiens*, celui qui se dirige vers cet idéal (*Ep.* 35, 4 ; 72, 7 ; 75, 6, etc.) ; c'est pour le *proficiens* qu'il écrit et non pour le sage. L'ensemble des *proficientes* forme l'école du stoïcisme, une école que ne relie ni attache, ni engagement, ni pratique, ni costume ; Sénèque demande à ses disciples d'être extérieurement semblables à la foule, afin de ne pas la mettre en défiance et de se tenir eux-mêmes à l'abri de l'orgueil (*Ep.* 68, 3 ; 5, 1 ; 32, 1 ; 18, 6, etc.), et de ne s'en distinguer que par leur vie intérieure. Ce dépouillement est bien remarquable à une époque où les écoles philosophiques tendaient à s'organiser en thiases, ayant leurs cérémonies, leurs exercices et leurs fêtes (voir P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs ;* J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, p. 207 et suiv ; etc...). Cette école contenait des hommes mûrs — certains avaient atteint la quarantaine (*Ep.* 25, 1) — mais aussi des jeunes gens, car le réquisitoire de Suillius contre Sénèque (Tac., *An.* 13, 42) reproche dédaigneusement au philosophe de n'avoir éprouvé l'effet de sa parole que sur eux. Il ne nous reste pas de lettres adressées à de véritables commençants ayant besoin d'apprendre les éléments de la vertu et de corriger leurs plus gros défauts ; de ce que pouvait ou aurait pu contenir cette partie de la correspondance, si jamais elle a existé, nous ne sommes informés que par l'énumération des vertus auxquelles Sénèque fait appel au cours de la direction des plus parfaits, par son traité *De ira* et quelques passages du même niveau épars dans ses écrits.

Cependant, les lettres à Lucilius offrent quelques aperçus prou-

vant l'inégalité des progrès accomplis par les disciples. L'un des plus avancés est Lucilius ; dans la lettre 4, 1, Sénèque ne l'exhorte plus qu'à persévérer ; il est en bonne voie ; il ne lui reste qu'à achever la correction de quelques défauts ; il appartient donc à la plus haute classe des *proficientes* que nous allons bientôt rencontrer. Marcellinus, au contraire, ne donne pas de grands espoirs ; il évite la rencontre de Sénèque pour ne pas s'entendre dire la vérité, accueille ses conseils par des plaisanteries ; Sénèque, toutefois, ne désespère pas encore de lui et, bien que son respect pour la parole de sagesse lui interdise de la prodiguer à tout venant, comme il le voit faire à d'autres prêcheurs — allusion, semble-t-il, à la prédication cynique — il continue à lui dispenser exhortations et conseils (*Ep.* 29, 1 et suiv.). Un seul défaut lasse son courage et son espoir, celui des jeunes gens dont les préoccupations se limitent au soin de leur toilette et qui, des pieds à la tête, semblent sortir d'une boîte à parfums (*Ep.* 115, 2). Lucilius a amené à l'école stoïcienne deux nouvelles recrues : Sénèque ne tarde pas à juger que leurs âmes ont besoin de traitements opposés et se dispose à les appliquer (*Ep.* 25, 1 et suiv.). Quant à son troisième ami (*Ep.* 112), Sénèque en désespère et renonce à essayer une conversion qui lui semble impossible.

D'ailleurs, lui-même, à la suite de maîtres qu'il ne nomme pas, a réparti ses disciples en trois classes, d'après leur degré d'avancement (*Ep.* 75, 6 et suiv.). Pour certains d'entre eux, l'état le plus élevé du *proficiens* confinait à la perfection du sage, mais en demeurait séparé par une infranchissable frontière ; ceux-là ne comportent plus, il est vrai, ni passion ni vice, mais il leur manque encore la confiance en soi, le sentiment de sécurité, d'établissement solide au degré suprême de l'échelle morale, d'où la rechute est impossible et qui est l'apanage du sage seul. D'autres théoriciens élargissent pourtant ce premier groupe et croient qu'on peut lui appartenir même en conservant encore des mouvements passagers de passion, pourvu qu'on ait triomphé des vices, ces maladies de l'âme obstinée dans l'erreur qu'elle commet dans l'évaluation des biens : *pretium imponere rebus* (*Ep.* 89, 12).

Le second groupe est situé à un degré nettement inférieur ; ceux qui lui appartiennent n'ont renoncé qu'aux plus graves de leurs passions et de leurs vices ; ils sont sans cesse en danger de rechute. Le troisième comprend ceux qui ont travaillé à la purification de

leur âme, mais sont encore aux prises, plus ou moins courageusement, avec les défauts graves de l'homme moralement inculte. Telle est l'indulgence de Sénèque, telle la hauteur de son estime pour le moindre effort vers la perfection, qu'il regarde comme un honneur d'appartenir à cette dernière section des *proficientes* (*Ep.* 75, 12). Mais, en même temps, il ne se lasse pas d'appeler les autres à monter plus haut, rencontrant sur leur chemin à la fois la vertu et le bonheur (*Ep.* 16, 2).

* * *

Essayons maintenant de pénétrer plus avant dans ce groupe de disciples et d'apprendre quel enseignement ils reçoivent.

Cet enseignement semble annoncé et promis par le passage de la lettre 9, 4, dans laquelle Sénèque cite une maxime d'Hécaton de Rhodes, disciple de Panétius, qui, en cet endroit, se rapporte à l'acquisition de l'amitié. Mais, précisément, la lecture des lettres de Sénèque montre que ses disciples étaient au premier rang de ses amis. C'est par l'amitié qu'il leur témoigne qu'il veut acquérir la leur. Rien de tel ne nous est encore apparu et il semble qu'en cet endroit nous pénétrons sur un nouveau terrain. En face du *proficiens*, ce vivant, ce faible ayant besoin de ménagements, Sénèque va renoncer à l'austérité qui a présidé à la constitution de l'idéal du sage. Il écrit alors — il l'a dit maintes fois — non pas pour le sage, mais pour l'imparfait (*Tranq. an.* 11, 1) ; il s'efforce de l'amener sur les hauteurs grâce à trois principes, qu'il tempère l'un par l'autre, afin d'accorder l'austérité de la doctrine et la douceur des voies qui y conduisent. J'appellerai ces principes le principe d'intériorité, le principe d'isolement et le principe de douceur.

Sur le premier, il est inutile d'insister ; il représente le grand axe du système stoïcien : le but est d'arriver à un détachement parfait, à une désappropriation totale des biens extérieurs, de tout ce qui n'appartient pas exclusivement à l'âme. L'enseignement stoïcien grec avait apporté déjà sur ce point un adoucissement à sa rigueur originelle en admettant, parmi les choses indifférentes, l'existence des « préférables », προηγμένα ; Sénèque va plus loin encore ; souvenons-nous, d'une part, que l'engagement dans les voies de la vertu confère à lui seul au *proficiens* une dignité supérieure et, d'autre part, qu'à défaut de la renonciation totale, le

détachement des affections est déjà une garantie de progrès. Pour aspirer à la sagesse, il suffit donc de n'avoir pour la richesse, pour les honneurs, etc..., aucune de ces passions obstinées qui sont la preuve d'une mauvaise évaluation des biens : *pretia imponere rebus* (*Ep.* 89, 12). Le stoïcisme de Sénèque se contente d'une disposition à les abandonner au premier signe du destin et à les considérer comme de simples prêts de la nature, précaires et instantanément révocables.

Le second principe de la direction de Sénèque, le principe d'isolement, est d'une saveur stoïcienne plus accentuée et qu'aucune atténuation ne tend à rendre moins choquante pour les modernes : le *proficiens* ne doit pas fréquenter la foule, c'est-à-dire les non-stoïciens. Elle a toujours été réputée dangereuse et ses dangers — il faut avouer que la dépravation de la haute société romaine au temps de Néron tendait à justifier cette théorie — sont l'objet d'un des principaux thèmes diatribiques que nous ne saurions nous étonner de rencontrer chez Sénèque, puisqu'il appartient à la même tradition que les satiriques. Cependant il faut avouer que, dans son œuvre, ils sont relativement rares (on lira, à ce sujet, A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, p. 263 et suiv.). Ils s'offraient à lui comme autorisés par une longue familiarité, mais le philosophe leur préférait ses moyens ordinaires et plus doux d'enseignement.

En cette matière, il fait appel avant tout à un souvenir personnel, à l'un des aveux de faiblesse que nous avons déjà rencontrés. « Jamais, dit-il, quand j'échange la solitude contre la fréquentation du monde, je ne reviens chez moi avec les dispositions morales où je me trouvais auparavant » (*Ep.* 7, 1). De ce changement il donne la raison à Lucilius (*Ep.* 32, 1) : « Rien n'est aussi dangereux que le contact d'âmes dissemblables. » Dissemblable de l'âme du *proficiens* est celle des égarés, des agités qu'il doit rencontrer dans la foule ; cette vérité, pour qui a lu les traités stoïciens, est une vérité de simple bon sens ; mais Sénèque a tenu à la formuler en fonction des principes stoïciens : l'utile, le *commodum*, peut se définir « ce qui comporte plus d'avantages que d'inconvénients », tandis que le bien, *bonum*, participe au privilège du *summum bonum*, d'être sans mélange et de ne rien comporter de nuisible (*Ep.* 87, 33) ; ce bien ne peut se développer que dans une âme pure et sainte (*Ep.* 87, 18), adonnée à l'étude de la philosophie que Sé-

nèque appelle d'un nom magnifique : « la découverte de la vérité sur les choses divines et humaines » (*Ep.* 90, 2). Or, toute dévouée à l'utile, la foule ne recherche ni le bien ni les dispositions qui en rendent possible la naissance, et telle est la cause des mauvais exemples dont le *proficiens* risque d'être victime.

Une seconde disposition vient doubler ce danger : les jugements de la foule n'obéissent qu'à l'*opinion*. Le terme latin employé ici, *opinio*, désigne ce que nous appelons l' « imagination », ou plutôt l'ensemble des données subjectives indispensables, selon l'interprétation moderne, à la constitution du concept. Sous ce nom, Sénèque poursuit avant tout deux passions qu'il veut à tout prix arracher de l'âme de ses disciples, l'espérance et la crainte ; la crainte surtout, qu'il rend responsable de toutes les erreurs commises dans l'évaluation des biens (*Ep.* 14, 3), dans laquelle même le tempérament physique de l'homme arrive à introduire des éléments nocifs. Dans une anecdote contée, suivant l'habitude du philosophe, d'une façon charmante, il raconte une visite qu'il a faite dans des grottes obscures aux environs de Naples et — souvenir, sans doute, du passage dans lequel Lucrèce attribue le même pouvoir d'effroi aux ténèbres — il parle du malaise qui l'étreignit jusqu'à ce que le retour de la lumière vînt y remédier (*Ep.* 57, 4).

Ces considérations amènent donc Sénèque à interdire au *proficiens* la fréquentation de la foule ; celle de sa propre pensée semble déjà un danger, si l'anecdote rapportée dans la lettre 10, 1, a plus de portée qu'une boutade ; Cratès, entendant un jeune homme se vanter de s'entretenir avec lui-même, lui aurait répondu : « Prends garde de ne pas t'entretenir avec un homme vicieux. » D'ailleurs, tout en se tenant à l'écart, en se cachant, en dissimulant sa retraite, le *proficiens* doit se surveiller pour rester fidèle à la modestie, vertu si souvent recommandée par Sénèque (*Ep.* 18, 6), c'est-à-dire ne pas appeler sur soi l'attention (*Ep.* 19, 2) ni tirer gloire de sa retraite (68, 2).

Les deux premiers principes de la direction de Sénèque se montrent, dans la manière dont il en use, tout pénétrés de l'esprit du troisième, l'esprit de douceur. Ce dernier répond plus encore que les deux autres à la nature de Sénèque ; il manifeste clairement, plus clairement encore que tout le reste de ses procédés de direction, son originalité et il a fait de lui le philosophe principal et le représentant éminent du nouveau portique.

Ces vues sont exprimées longuement dans la lettre à Lucilius 94, qui nous a guidés déjà dans la compréhension de l'enseignement de Sénèque (*Rev. des Études latines*, t. XXX, 1952, p. 206 et 213). Il s'y prononce, après Ariston de Chios, l'un des plus anciens et des plus rigides stoïciens grecs, pour la prééminence des *decreta* ou dogmes fondamentaux de la doctrine stoïcienne. Mais, dans la suite de la même lettre, après avoir réfuté l'opinion de ceux qui jugent qu'un tel enseignement suffit, il montre comment, en présence de la faiblesse des âmes auxquelles il a affaire, ils doivent être complétés par les *praecepta*, enseignant les conséquences qui découlent des *decreta* pour chaque cas particulier. Cette opinion était attendue d'un directeur d'âme, c'est-à-dire d'un casuiste, et il en donne les raisons. Aux *praecepta*, il reconnaît deux avantages : le premier est celui d'éclairer l'esprit du *proficiens* sur le détail des devoirs qu'il a à accomplir (94, 32 et suiv.) ; le second est celui de se présenter à des esprits encore incomplètement habitués aux démarches de la philosophie sous des formes plus accessibles et plus touchantes, celle des proverbes (94, 27-28), qui par leur brièveté et leur répétition s'insèrent d'eux-mêmes dans les esprits, celle de l'admonition, de l'exhortation (94, 33), etc... Une objection prêtée par Sénèque à son adversaire éclaire ses intentions ; les lois, dit l'adversaire, tendent à enseigner les devoirs, mais n'y réussissent pas ; c'est, répond Sénèque, qu'elles joignent la menace à leur enseignement (*Ep.* 94, 37). Pour Sénèque, aucune sévérité ne doit s'associer à l'enseignement de la vertu ; la bonne volonté s'éveillera grâce aux *praecepta* comme sous l'effet d'une caresse atteignant la partie sensible de l'âme ; il veut que l'homme entier collabore au travail de la perfection ; aussi fait-il appel autant par ses procédés d'enseignement que par son style à toutes ces facultés subordonnées que le stoïcisme tient d'ordinaire à l'écart.

On aperçoit même chez lui quelques apparitions timides de l'inconscient qu'il cherche à rendre complice de l'œuvre de purification ; la conversation de l'homme vertueux apporte à l'âme une paix favorable à l'éclosion de la vertu (*Ep.* 94, 40) ; il en est de même du recueillement qui fait le silence en elle après une visite au temple des dieux (94, 42) ; Sénèque a eu un lointain pressentiment de ces impondérables si éloignés de la lumière claire et brutale de l'enseignement stoïcien habituel. Il recommande donc,

comme il l'a fait à l'heure de la conversion, l'emploi des voies douces, du *sensim*, du *minutatim* (*Ep.* 22, 7 ; *Tranq. an.* 4, 1 ; *Ep.* 38, 1, etc.). Son indulgence va même jusqu'à la tolérance des vices invincibles (29, 7).

L'un des aspects les plus remarquables de cet adoucissement de la direction de Sénèque est la détente qui apparaît brusquement dans les relations entre l'homme et la divinité. Lorsqu'il s'agissait du sage, Sénèque poussait une sèche et tranchante rigueur au delà même des concessions déjà faites par certains stoïciens : le sage ne doit pas prier (*Rev. des Études latines*, t. XXX, 1952, p. 208 et suiv). Et maintenant il conseille à son disciple de chercher Dieu là où il demeure, dans son cœur (*Ep.* 41, 1) ; la lettre 73, 14 nous montre la divinité venant à sa rencontre pour l'aider à parvenir à la *bona mens*, habitant dans son âme.

N'est-ce pas l'adoration en esprit et en vérité que recommande l'Évangile? Tout est intérieur chez Sénèque, tout réside dans l'intention, et les dehors ne comptent guère ; c'est pourquoi, loin d'imposer à ses disciples des exercices de prière et d'ascèse, il leur indique quelques pratiques en harmonie avec leur but : des lectures, qui, d'ailleurs, ne doivent pas ressembler aux voyages de découvertes à travers les livres auxquels lui-même consumait ses nuits à leur profit, des retours fréquents aux mêmes écrits permettant aux âmes d'en assimiler toute la moelle ; des méditations, terminées par la récolte d'un « bouquet spirituel » destiné à occuper les pensées de la journée ; il leur donne même l'exemple de l'examen de conscience pratiqué et encouragé par Sextius (*De ira* 3, 26, 1 et suiv. ; comparer *Ep.* 83, 2).

En jetant les yeux sur ce programme — et n'oublions pas la séparation d'avec la foule recommandée au *proficiens* — ne nous semble-t-il pas lire le règlement de quelque communauté monacale? Mais, à l'époque de Sénèque, le monachisme, le cénobitisme sont encore bien loin d'être nés. Sénèque, sur ce point et sur d'autres, n'a rien pu emprunter au christianisme. Mais n'y aurait-il pas lieu, au contraire, de soupçonner un emprunt du christianisme au stoïcisme, hypothèse d'autant plus vraisemblable que ces emprunts du christianisme ont été fréquents pendant le Moyen Age et au moins jusqu'à Descartes. C'est aux historiens de l'Église à décider en cette matière.

* * *

Ne nous hâtons pas, cependant, de croire que Sénèque envisage pour ses disciples une sorte de monachisme chrétien avant la lettre, une vie fermée, tout entière consacrée au perfectionnement de l'âme. Une telle conception est démentie par la maxime qu'il rappelle assez souvent à ses disciples et qu'eux, à leur tour, invoquent pour se faire expliquer sa doctrine : *in actu mori* (*Ep.* 8, 1). Tel était déjà l'idéal de la vie qui ne cessa de guider Cicéron : le citoyen appartient tout entier à l'État et n'a le droit de prendre conseil de ses goûts, même les plus nobles, que si les circonstances ne lui permettent plus de satisfaire à ce premier devoir ; aussi n'a-t-il composé ses traités oratoires ou philosophiques que dans les périodes pendant lesquelles la vie politique lui était fermée. Un passage du *De tranquillitate animi* (4, 2 et suiv.) montre que la doctrine de Sénèque était la même. Il reproche au maître d'Auguste, le stoïcien Athénodore, d'autoriser trop facilement ses disciples à renoncer à la vie publique : il me semble, dit-il, que, s'il faut céder aux circonstances, il faut le faire lentement, *sensim*, ne pas s'enfuir et jeter les armes, mais continuer à s'offrir à sa tâche en choisissant les parties qui restent accessibles et « dans lesquelles on peut encore rendre service à la cité ; le métier militaire vous est fermé? qu'on pose sa candidature aux honneurs ; on ne peut plus vivre que dans une condition privée? qu'on soit orateur ; le silence vous est imposé? qu'on soutienne les citoyens par une présence tacite ; l'entrée du forum est devenue périlleuse? que dans les demeures, dans les spectacles, dans les banquets on joue le rôle d'un bon camarade, d'un fidèle ami, d'un convive de bonne compagnie ; on n'a plus droit au devoir du citoyen? qu'on pratique celui de l'homme ».

Cependant, Sénèque n'insiste pas sur cet aspect de l'activité civique auquel correspond la plus grande partie des *officia*. Aussi bien les circonstances du règne de Néron étaient-elles bien différentes de celles de la république. Les grandes magistratures étaient réduites à de purs honneurs destinés avant tout aux courtisans : l'État n'avait plus besoin des services des citoyens. Les grands consacraient tous leurs efforts et tout leur temps à soigner l'acquisition ou la conservation de leur faveur auprès de l'empereur et

ceux auxquels ces intérêts ne suffisaient pas sombraient, nous l'avons vu précédemment, dans le *taedium uitae*.

Cependant, le plus volumineux des traités de Sénèque, le *De beneficiis*, apporte tout à coup le remède à cette situation, et ce traité est l'un des éléments intégrants de la direction de Sénèque vers lequel il faut maintenant tourner nos regards. Il s'inspire du traité portant le même titre d'Hécaton de Rhodes, élève de Panétius, dont nous ne connaissons pas le contenu. On y lit (3, 18, 1) : *Sunt qui ita distinguant, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria.* Sénèque rappelle ici trois relations formant, à son époque, le fondement de la société : le *ministerium* est dû par celui dont sa condition de naissance ou un contrat a fait pour toujours ou pour un temps le serviteur d'un autre ; l'esclave est le type de cette catégorie ; l'*officium* est le devoir que sa position impose à l'homme vis-à-vis d'autrui ; le *beneficium* est un devoir d'aspect tout différent, car il existe sans obligation, sans sanction, ne dépendant que de la bonne volonté de celui auquel il s'impose. Le principe du καθῆκον est la justice ; Sénèque, expliquant qu'il correspond au rôle social d'ami, de concitoyen, de camarade, etc., en donne cette raison sommaire : c'est ainsi qu'il faut agir avec chacun : *quare? quia iustum est* (*Ep.* 94, 10). Mais le fondement du *beneficium* est la bonté et l'amour, d'où le système tout différent dont il expose les règles.

Le terrain d'action du *beneficium* est à peu près le même que celui du καθῆκον, mais il est renouvelé ou en voie de renouvellement sur un point, qui est la situation de l'esclave vis-à-vis de la société. Les esprits attentifs peuvent remarquer, en lisant les textes latins, que sa condition s'était, en fait, beaucoup modifiée depuis le temps du vieux Caton ; dans la *Milonienne* (29), Cicéron témoigne que des esclaves sacrifiaient leur vie pour sauver celle de leur maître, dont ils n'avaient donc pu avoir à se plaindre ; peu de temps après, les lettres de Pline le Jeune les montrent faisant partie de sa famille ; lors de ses séjours dans sa villa de la Sabine, Horace terminait ses journées dans la société des paysans, ses voisins, et les *uernae* les égayaient par leurs propos effrontés (*Sat.* 2, 6, 65 et suiv.) ; Tibulle comptait parmi les fonctions qu'il réservait à Délie le soin de les bercer maternellement sur ses genoux (1, 5, 25-26). A l'époque de Sénèque, le passage du fait au droit semblait se préparer, et c'était, dit A.-E. Giffard (*Précis de*

droit romain, t. I, p. 209), sous l'influence de la philosophie stoïcienne ; il ne fut jamais complet, mais du moins créa-t-on alors un magistrat chargé de s'interposer entre l'esclave et le maître qui abusait de lui : « Quant aux mauvais traitements infligés par les maîtres aux esclaves, il a été institué un magistrat pour en prendre connaissance, afin de réprimer les cruautés, la débauche, l'avarice qui leur refuserait les choses nécessaires à la vie » (*Ben.* 3, 22, 3). Sénèque a peut-être été lui-même l'auteur de cette création (F. Préchac, édition du *De beneficiis*, t. I, p. II, note 8, et p. 80, note 1) ; ce qui est certain, c'est que les chapitres 18 à 28 du *De beneficiis* (livre 3) sont consacrés à montrer que, bien loin de n'avoir d'autre mode d'action que le *ministerium* auquel le réservait sa condition, l'esclave pouvait entrer dans le commerce des *beneficia* qui s'échangeaient entre hommes libres. On y lit cette belle pensée, dans laquelle est si profondément imprimée la marque personnelle du philosophe : « Il se trompe, celui qui croit que la servitude s'étend à l'homme tout entier ; sa meilleure partie lui échappe » (*Ben.* 3, 20, 1 ; comparer la lettre 47 à Lucilius, sur les esclaves).

Non seulement le domaine social se trouve élargi par l'ennoblissement progressif des esclaves, mais le grand ressort de l'action sociale est complètement déplacé. Pour saisir cette transformation, il nous faut examiner d'abord ce que sont les *beneficia* qui en forment la matière. Sénèque en donne des énumérations fréquentes et dissemblables au cours de son traité, et le meilleur moyen d'en prendre connaissance est, je crois, de puiser au hasard dans ces catalogues. En voici quelques exemples : étayer la maison d'un voisin qui menace ruine ; cultiver son champ à son profit quand il s'en trouve empêché ; éteindre un incendie ; sauver un enfant enlevé ou sur le point d'être enlevé par des pirates ; défendre un plaideur en justice contre un adversaire influent ; payer les dettes d'un débiteur sur le point d'être emmené en esclavage par son créancier ; donner de bons conseils dans une situation embarrassante ; marier un jeune homme ou une jeune fille ; venir en aide à ses frais à un voyageur à court d'argent ; défendre un homme attaqué par les brigands ; soutenir la campagne électorale d'un candidat, etc. Ceux qui seraient tentés de croire imaginaire une énumération si bigarrée en trouveraient la confirmation dans les textes latins, en particulier dans les lettres de Pline le Jeune (1, 14 ; 1, 19 ; 1, 24 ; 2, 4 ; 2, 9 ; 3, 11 ; 10, 94 et 95, etc.). Un ensemble

aussi hétérogène n'a aucune équivalence dans notre monde moderne, et nous avons remplacé ces « bienfaits » — je conserve cette traduction traditionnelle, qui est, cependant, loin d'être exacte — par l'appel aux corps de métier, à la police, aux assurances, aux banques, aux avocats consultants, aux agences, et par des organisations nationales ou urbaines.

Chez les anciens, ils subsistaient à côté de créations en voie de se réaliser, mais lentes à trouver leur direction et encore bien incomplètes ; aussi portent-ils des stigmates d'archaïsme faciles à saisir. L'ensemble du système était régi par un protocole méticuleux et formait une véritable chaîne, comportant à chacun de ses degrés des devoirs précis (*Ben.* 2, 18, 5). L'acte de celui qui prenait l'initiative de cette chaîne s'appelait *promereri* (Virg., *Aen.* 4, 335) ; le « bienfaiteur » devait garder le silence sur le service rendu et l'obligé le publier (*prae se ferre* ou *narrare* (*Ben.* 2, 11, 2 ; 2, 23, 1 ; Pl., *Ep.* 3, 11, 1, etc.) ; l'obligé devait témoigner sa reconnaissance en manifestant sa joie (*gratias agere*), conserver le souvenir de cette reconnaissance (*gratiam habere* ou *debere*) et, enfin, rendre service pour service (*reddere*).

Sénèque fait donc reposer tout l'édifice social de la vie antique sur ce couple : bienfait-reconnaissance. Lorsqu'il indique à ses disciples le sens et le mode suivant lequel ils doivent s'y exercer, avec un luxe de détails que certains critiques trouvent excessif et qui fait du traité *De beneficiis* la casuistique la plus complète que nous possédions sur le sujet, il s'inspire des mêmes principes qui ont présidé déjà à l'institution de la vie intérieure du stoïcien. Je ne puis que les résumer brièvement ici.

Ils s'appliquent aux deux moments essentiels de la chaîne, les uns présidant au don du bienfait, les autres à la pratique de la reconnaissance. La définition même du bienfait indique déjà la voie dans laquelle s'engage ici la direction de Sénèque : *non potest beneficium manu tangi ; res animo geritur* (*Ben.* 1, 5, 2). Il exclut du bienfait son contenu matériel, afin de concentrer toute sa valeur dans l'intention du bienfaiteur, et ainsi se trouvent fondés les conseils de direction relatifs à cette section : *deest aliquid rei datae... non animo qui... quod uoluit effecit*, dans les circonstances que Sénèque discute en cet endroit, il manque quelque chose au don qui a été fait, mais rien à l'intention de l'âme (*Ben.* 2, 32, 4). Le bienfait est donc complet.

Dès l'instant que le bienfait tire sa valeur de l'âme et non du coffre-fort, sa première qualité doit être le désintéressement ; le protocole qui le règle semble, cependant, l'incliner en sens contraire, vers le bénéfice de l'échange, vers une sorte d'assurance pour l'avenir. Mais cet aspect doit intéresser l'obligé et non le bienfaiteur ; ce dernier, au contraire, doit accepter la « perte » du bienfait, c'est-à-dire donner sans espoir de retour ; il donne à l'étranger qui regagne sa patrie et dont jamais plus il n'entendra parler, au naufragé dont il favorise le retour auprès des siens et qu'il ne reverra plus (*Ben.* 4, 11, 3). Cependant, le bienfait n'est perdu qu'en apparence, car il en reste la plus pure substance, le fait d' « avoir donné » (*Ben.* 1, 10, 4) : le « bienfaiteur » a cédé à son attrait naturel et à l'attrait de la beauté de l'acte (3, 13, 2).

Car le bienfait est essentiellement œuvre sociale, il émane d'une des plus authentiques tendances humaines : l'homme est *sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat* (*Ben.* 7, 1, 7) ; *in omni quaestione propositum sit nobis bonum publicum* (*Ben.* 7, 16, 2).

Parallèle est, pour Sénèque, le traitement de la reconnaissance, du *reddere*. Il s'agit de rendre au bienfaiteur non pas l'équivalent en valeur, mais l'équivalent en bonne intention, en bonne volonté, en amour. « Une banqueroute, consistant à ne pas payer une dette de reconnaissance, dit Sénèque, est la plus honteuse de toutes, car il n'est pas besoin, pour acquitter sa dette, d'être riche, mais seulement d'avoir du cœur » (*Ben.* 1, 1, 3) ; en effet, explique-t-il, le pauvre, dont le coffre-fort est vide, dispose de tout ce que contient une âme de bonne volonté : bons conseils, consolation pour les chagrins, aides spirituelles dont la souffrance ressent le besoin : *gratus est etiam qui uult tantum nec habet huius uoluntatis suae ullum alium quam se testem* (*Ben.* 4, 21, 4).

Cet aperçu des conditions de l'action humaine extérieure, en relation avec le milieu dans lequel l'homme la développe, nous surprend par quelques détails troublants, d'autant plus que Sénèque s'y montre encore plus convaincu que sur d'autres points, plus ardent, plus obstiné ; il insiste, il s'acharne ; on le croirait aux prises avec un adversaire qu'il s'efforce d'écraser et ses développements dégagent des discordances. Je voudrais examiner de plus près les parties qui nous heurtent davantage et essayer d'en saisir la cause.

L'une des conditions préalables du bienfait à laquelle Sénèque attache le plus d'importance est la considération de la *dignitas* du bénéficiaire : ce doit être un homme honnête, simple, conservant le souvenir des secours reçus, respectueux du bien d'autrui, dépourvu de cupidité, disposé à l'amour du prochain, bref un bon citoyen, tel que le réclame l'intérêt de la communauté (*Ben.* 4, 11, 1). S'expliquant sur la bienfaisance, qu'il fait rentrer dans son traité de la justice, Cicéron avait dit : *mores eius erunt spectandi, in quem beneficium conferetur* (Cic., *Off.* 1, 45). Cette surveillance des mœurs prête au bienfaiteur une sorte de censure qui, avouons-le, cadre mieux dans un traité *De officiis*, où les obligations sont strictes, que dans un traité *De beneficiis*, où seule la bonne volonté est en action ; il semble que l'intérêt commun soit engagé dans cet encouragement à la vertu et à l'honnêteté ; les choses ne se passeraient pas autrement si nous nous trouvions en présence d'une société de secours mutuel surveillée par l'État.

Placé en face de l'ingratitude, c'est-à-dire d'un refus de l'intéressé à s'acquitter d'une dette que le bienfaiteur n'a cependant pas le droit d'exiger, Sénèque se demande s'il n'y aurait pas lieu de créer dans le domaine juridique un délit d'ingratitude relevant des tribunaux. Cette question est discutée dans les chapitres VI-XVII du livre III du *De beneficiis* avec une ampleur surprenante. Cicéron, ici encore, rend avant la lettre témoignage à Sénèque en disant que toutes les nations ont réprouvé énergiquement un tel vice (*De legibus*, 1, 32). Des recherches modernes ont fait soupçonner que des lois contre l'ingratitude avaient existé chez différents peuples, mais sans aboutir à d'autre certitude qu'à la rencontre de deux *actiones ingrati* dans les controverses de Sénèque (2, 5 ; 9, 1 ; voir, sur l'ensemble de cette question, S. F. Bonner, *Roman declamation in the late republic and early empire*, p. 87, et F. Préchac, édition du *De beneficiis*, vol. I, p. 65, note 1).

Encore une fois, ces hésitations ne feraient-elles pas soupçonner l'existence d'un état ancien dans lequel ce qui est pour Sénèque non pas obligation de droit, mais devoir moral, aurait donné lieu à une législation dont ces traces ont subsisté?

Enfin, M. F. Préchac remarque (*De beneficiis*, vol. I, p. 43, note 1) qu'Aristote, qui connaît comme Sénèque ces bienfaits de la société antique, place dans son traité de l'amitié (*Eth. Nic.* 1167 B ; comparer *Eud.* 1241 B) la courte notice qu'il leur

consacre. Cicéron (*Laelius*, 31) et Sénèque (*Ben.* 2, 2, 1) font le même rapprochement. Or, l'amitié présente un formalisme rappelant le protocole des bienfaits, par exemple les règles concernant les réconciliations (Pl., *Ep.* 1, 5) et les ménagements exigés par une amitié réconciliée.

On pourrait donc croire que bienfaits et amitié ont appartenu d'abord au domaine de l'utile, associations de secours mutuels, ligues en vue de certains intérêts surtout politiques, et, la civilisation se développant, se sont peu à peu pénétrés de sentiment. Le mouvement était déjà en grande partie réalisé lorsque fut écrit le traité de l'amitié d'Aristote ; il s'est continué à travers Cicéron jusqu'à Sénèque, qui apporte à enseigner la délicatesse réclamée par l'échange des bienfaits une sorte de rancune contre la forme utilitaire qu'elle avait d'abord revêtue. Ainsi s'expliquerait qu'il ait conservé à des coutumes, qui nous semblent à nous, modernes, trop chimériques pour servir de fondement à une société, des définitions remontant à une époque où elles relevaient, partiellement au moins, des lois, celle du bienfait : *res quae maxime humanam societatem adligat* (*Ben.* 1, 4, 2), et celle de l'ingratitude : *nihil aeque concordiam generis humani dissociat et distrahit* (*Ben.* 4, 18, 1).

* * *

Le présent article et celui qui a paru l'année dernière dans la même *Revue* ont, je crois, suffisamment exposé la manière dont Sénèque entend conduire ses disciples à la recherche du souverain bien, c'est-à-dire de la vertu. Il a placé à l'horizon de sa doctrine, pour en éclairer la voie, cette conception du sage dont on a trop voulu faire l'objet de sa recherche, tandis que, comme il le dit lui-même, il n'était qu'une fiction tendant à relier et à éclairer l'ensemble des conditions posées à l'acquisition de la sagesse. Il l'a dit clairement dans la lettre à Lucilius 42, 1, et le fait entendre plus clairement encore par l'opposition qu'il établit sans cesse entre la vertu complète du sage et la vertu en voie de construction du *proficiens* ; l'un est séparé de l'autre par une barrière infranchissable, puisque le plus avancé des *proficientes* ne peut aller au delà ni acquérir ce privilège exclusif du sage, la pleine confiance en soi appuyée sur l'impossibilité de la rechute.

Sous peine de travailler dans le vide et en pure perte, c'est une autre fin que Sénèque doit se proposer. Cette fin est identique ou analogue dans le domaine de la voie intérieure et dans celui de l'activité extérieure, indiscernable pour le public, à la curiosité duquel il veut que soit soustrait l'effort de ses disciples et qu'ils ne se singularisent en rien : c'est la prééminence des valeurs morales dans tout le domaine matériel par la suprématie de la volonté ; à l'acte intérieur, l'*actio recta*, l'intention seule apporte sa valeur et c'est l'intention aussi qui non seulement vivifie, mais crée la forme essentielle de l'action extérieure, qu'il s'agisse du don du bienfait ou de la reconnaissance.

Cette conclusion, qui s'impose à nous après l'examen du système de direction de Sénèque, pourra paraître surprenante à ceux qui ont entendu appeler le stoïcisme un monisme matérialiste. Mais les expressions philosophiques sont coutumières de ces surprises. Monisme, soit, puisqu'il ne distingue pas matière et esprit ; matérialiste, c'est une autre affaire. Le feu, qui est le principe de toute chose dans ce système, est-il matière ou esprit? Intelligent et bon, il a des qualités que nous attribuons d'ordinaire à l'esprit. Sénèque, d'ailleurs, n'est pas métaphysicien et ne jettera aucune lumière sur ce problème. En qualité de moraliste, il proclame et enseigne la supériorité des valeurs spirituelles qui entraîne celle des valeurs humaines, puisque les choses de la création ne deviennent dignes de l'homme et de Dieu que lorsque l'homme y a mis la marque de sa pensée.

Ce faisant, il écarte ou, ce qui revient au même, renvoie au pays des chimères un certain nombre de paradoxes stoïciens ; mais d'autres subsistent et s'affirment, par exemple le refus de tenir compte de la partie sensitive de l'âme. Le sage Aristote n'avait pas commis cette faute ; dans son souverain bien, la sensibilité trouvait son compte autant que l'intelligence, et il conservait les passions comme un précieux ressort de l'action, tandis que le stoïcisme prétendait les détruire (*Ep.* 85, 2). Mais, si l'enseignement péripatéticien a aidé les hommes à vivre, il ne les a pas aidés à mourir. Rien, au contraire, ne plaide plus éloquemment en faveur de l'efficacité de la doctrine stoïcienne, en dépit de ce qu'elle contient de chimérique, que cette phalange de héros en tête de laquelle marche si noblement Caton d'Utique, dont nous lisons l'histoire

chez Tacite et dans les lettres de Pline le Jeune ; et plus encore peut-être l'estime en laquelle a été tenue dans le monde chrétien, qui lui a fait tant d'emprunts jusqu'au XVII^e siècle, la pensée stoïcienne de Sénèque.

A. GUILLEMIN.

VI

SUÉTONE PHYSIOGNOMONISTE DANS LES *VIES DES XII CÉSARS*

PAR J. COUISSIN

Assistant à la Faculté des lettres de Paris

SOMMAIRE. — *Le sens de la pratique, nouvelle et systématique, du portrait physique dans les* Vies des XII Césars, *à première vue très obscur, s'éclaire par la confrontation avec les traités antiques de physiognomonie : Suétone a cherché non proprement à évoquer le physique de ses personnages, mais à en composer un portrait tel qu'il fût physiognomoniquement conforme à leur caractère et corroborât ainsi l'étude morale ; initiative curieuse et originale qui explique bien des bizarreries apparentes de ces portraits, et qui, caractéristique à bien des points de vue, convie à reviser certains jugements sur l'œuvre et permet de mieux comprendre Suétone.*

On fait habituellement mérite à Suétone d'avoir été le premier historien à introduire dans la biographie le portrait physique à côté de l'étude morale. C'est là trop peu dire : il ne s'agit pas d'une trouvaille occasionnelle, d'une initiative sporadique inspirée par les caractéristiques particulières de tel ou tel personnage ; la pratique est systématique dans les *Vies des XII Césars* : ce portrait, dans la mesure où Suétone respecte un plan tout fait, se trouve à une place bien déterminée de la biographie[1] et constitue visiblement une rubrique que l'auteur, qu'il la développe ou non, estime nécessaire ; elle obéit donc à une raison d'être générale.

1. Dans plus de la moitié des *Vies*, il se trouve après le récit de la vie du personnage et précède l'indication de sa santé, de ses goûts et de son caractère ; il est clair que c'est là sa place de principe et que les dérogations proviennent de modifications occasionnelles du plan normal prévu par Suétone pour ses *Vies*.