IX

IMAGINATION ET MÉDITATION CHEZ SÉNÈQUE : L'EXEMPLE DE LA *PRAEMEDITATIO*

PAR MIREILLE ARMISEN-MARCHETTI
Maître de conférences à l'Université de Toulouse II
5, allées Antonio Machado, 31058 Toulouse Cedex.

SOMMAIRE. — *La* **praemeditatio futurorum malorum** *est un exercice spirituel caractéristique de la pratique morale des* **stoïciens**, *qui entretinrent à son sujet une controverse avec les épicuriens. Elle consiste dans le fait de s'exercer à subir en* **imagination** *les malheurs éventuels. Sénèque fait de nombreuses références à cette technique morale, tantôt en pur stoïcien, tantôt avec des réserves que l'on pourrait croire inspirées par l'épicurisme. En fait, l'examen des textes montre qu'il n'abandonne jamais la position des stoïciens, auxquels la* praemeditatio *offre l'occasion d'user de l'imagination au service de la raison.*

EPITOME. — *Praemeditatio futurorum malorum meditatio animi quaedam est, qua futura mala Stoici cogitatione fingebant ut, si forte acciderent, ea pati possent. Quod inter Stoicos Epicureosque controuersiam fecit. Seneca, cum de praemeditatione scribit, saepius cum Stoicis, interdum tamen cum Epicureis sentire uidetur. Dialogos Epistulasque tamen si quis acrius legit, ei occurrit Senecam numquam de Stoicorum sententia decessisse. Hoc modo Stoici, cum res futuras praemeditabantur, eas cogitatione ita fingebant ut ratio utique dominaretur.*

Parmi les différentes techniques de méditation morale que la direction de conscience stoïcienne prescrit à l'apprenti philosophe, la *praemeditatio futurorum malorum* occupe assurément l'une des toutes premières places. Pour la définir sommairement, on peut dire que la *praemeditatio* consiste à se familiariser en imagination avec les malheurs à venir, et en particulier avec la mort. Il s'agit donc d'un « exercice spirituel », au sens que P. HADOT donne à ce terme[1] ; et, à ce titre, la *praemeditatio* prenait place parmi les méditations auxquelles le stoïcien se livrait chaque jour, mentalement, oralement ou par écrit. Elle nous introduit donc dans le stoïcisme quotidien, ce stoïcisme dont on sait bien aujourd'hui qu'il n'était pas seulement un dogme théorique, mais une vérité sans cesse méditée et actualisée. Cependant les techniques de la méditation antique ont été déjà bien décrites[2], et nous n'y insisterons pas ici.

1. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, p. 14 : « Le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu ».

2. P. RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exercitien in der Antike*, Munich, 1954 ; I. HADOT,

Chez Sénèque, la *praemeditatio* pose un autre problème : elle conduit à s'interroger une fois de plus sur les rapports du philosophe avec l'épicurisme. Fondamentalement, la *praemeditatio* est une technique stoïcienne ; mais précisément, à ce titre, elle fait l'objet d'une polémique de la part d'Épicure. Or Sénèque tantôt se conforme à l'hygiène mentale des stoïciens, et il préconise la *praemeditatio*, tantôt, comme s'il suivait Épicure, il semble la condamner et la proscrire. Que penser de ces variations? Incohérence pure? Ou bien, comme on l'a dit à propos d'autres problèmes, Sénèque mêle-t-il divers « ingrédients » philosophiques afin de composer ses médications morales en fonction des besoins de son interlocuteur du moment? Ce ne serait pas impossible, et il arrive ailleurs que les choses se passent de la sorte. Ici, cependant, nous essaierons de montrer que ce n'est pas le cas, et que Sénèque ne s'écarte pas de la voie stoïcienne. Pour cela, nous nous placerons à un point de vue qui nous est familier, celui de l'imagination. Si en effet l'on garde bien à l'esprit le fait que la *praemeditatio* est une technique mentale qui relève de l'imagination, on dénouera plus facilement la contradiction qui semble marquer les propos de Sénèque.

* * *

Mais, pour bien comprendre la problématique de la *praemeditatio* chez Sénèque, il est nécessaire dans un premier temps de la situer dans la tradition dont elle est issue, et dans la polémique qu'elle suscitait de la part des épicuriens. Commençons donc par remonter le temps, et par suivre l'histoire de la *praemeditatio* stoïcienne et de la polémique épicurienne.

La terminologie, d'abord, comporte quelque enseignement. *Praemeditari* : comme l'étymologie l'indique, c'est s'exercer à se représenter les malheurs possibles avant qu'ils ne surviennent, de façon à éviter de se trouver pris au dépourvu, de façon aussi à conforter d'avance l'âme contre eux par la méditation des leçons de l'éthique sur la nature des biens. Mais remarquons qu'à côté de ce *praemeditari*, qui traduit le προμελετᾶν grec et se trouve déjà chez Cicéron[3], Sénèque crée *praecogitare* qui met mieux en valeur la composante imaginative de cette technique spirituelle[4].

Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, 1969 ; P. Hadot (*op. cit.*, note précédente).

3. *Praemeditari*, *praemeditatio* sont cicéroniens : *cf. Tusc.* III, 15, 31 ; 32 ; etc. *Meditari* s'applique à toute espèce d'exercice physique ou intellectuel, et en particulier aux exercices oratoires ; le terme a été rapproché de son synonyme grec μελετᾶν, rapprochement favorisé par la ressemblance entre les deux formes. *Praemeditari* est fait sur προμελετᾶν (Ernout et Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4e éd., I, Paris, 1959, p. 393).

4. *Ep.* 76, 34 (et par la suite, mais au sens rhétorique, Quintilien, *I. O.* XII, 9, 20). En revanche, s'agissant du substantif, on ne trouve chez Sénèque que *praemeditatio*.

Le principe de la *praemeditatio* aurait été esquissé par Anaxagore : alors qu'on lui annonçait la mort de son fils, Anaxagore avait répondu : « je savais que j'avais engendré un mortel ». Comprenons : j'étais préparé à ce malheur, je le savais inscrit dans les possibilités de la nature[5]. La chrie d'Anaxagore aura du succès auprès des poètes tragiques : sa noble dignité sonne bien dans la bouche des héros d'Euripide[6] et d'Ennius[7]. Elle devient une vérité de bon sens dans la comédie, chez Térence[8], et dans le mime, avec Publilius Syrus[9]. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la postérité philosophique d'Anaxagore. Les premiers à s'être approprié son principe, selon Cicéron[10], sont les Cyrénaïques. Puis, à la suite de leur chef Chrysippe, ce seront les stoïciens : Chrysippe enseignait que « le coup qui n'a pas été prévu frappe plus violemment », *quod prouisum ante non sit, id ferire uehementius*[11]. Dès lors, la méditation préventive des maux à venir devient un exercice systématique, qui passe pour caractéristique de l'école stoïcienne.

Aussi n'est-il pas surprenant que les adversaires du stoïcisme s'en prennent à la *praemeditatio*. Parmi eux, d'abord, l'académicien Carnéade (au témoignage de Cicéron tout au moins)[12]. Pour Carnéade, la *praemeditatio* est une pratique inefficace contre le malheur, et même quelque peu perverse, car, pour bien se représenter les malheurs éventuels, il faut commencer par observer ceux d'autrui, et cela ne va pas sans ce que nous appellerions aujourd'hui un soupçon de sadisme ! Mais le véritable adversaire de la *praemeditatio*, comme on pouvait s'y attendre, est Épicure. Le philosophe du plaisir va plus loin que Carnéade : non seulement la *praemeditatio* est inefficace, mais elle est même nuisible, car elle condamne à vivre dans une perpétuelle angoisse : « Ce philosophe (Épicure) estime que... n'importe quel mal est bien assez pénible lorsqu'il se produit, et de songer toujours qu'il peut arriver malheur, cela même est un mal continuel »[13].

Mais Épicure, autant que les stoïciens, se veut un thérapeute de l'âme. Et s'il récuse cette prophylaxie de la souffrance qu'est la

5. La chrie nous est connue par Cicéron, *Tusc.* III, 14, 30 et 24, 58 (éd. et trad. FOHLEN-HUMBERT) ; Galien, *Hipp. et Plat.* IV, 7, p. 392 M. A la même époque, la *praemeditatio* laisse un témoignage dans l'école pythagoricienne (*Vors.* 58 D 6).

6. Dans un *Thésée* perdu dont Cicéron nous livre un fragment en traduction latine (*Tusc.* III, 14, 29-30).

7. Dans son *Télamon* : *cf.* Cicéron, *Tusc.* III, 13, 28 et Sénèque, *Pol.* 11, 2.

8. *Phormion* 241 et suiv.

9. Cité par Sénèque, *Tranq.* 11, 8 (*cuiuis potest accidere quod cuiquam potest*).

10. *Tusc.* III, 13, 28 ; 15, 31 ; 22, 52.

11. *Ap.* Cicéron, *Tusc.* III, 22, 52 ; *cf.* aussi *S. V. F.* III, 482. Chrysippe, nous apprend encore Cicéron, *Tusc.* III, 25, 59, aurait commenté favorablement les vers d'Euripide (*cf.* n. 6).

12. Cicéron, *Tusc.* III, 25, 60. Mais d'après Plutarque, *De Tranq. Anim.* 474 F, Carnéade aurait admis la *praemeditatio*.

13. *Tusc.* III, 15, 32 : *(Epicurus) censet... satis esse odiosum malum omne cum uenisset ; qui autem semper cogitauisset accidere posse aliquid aduersi, ei fieri illud sempiternum malum.*

praemeditatio, cela ne veut pas dire qu'il abandonne l'individu à sa douleur lorsque le malheur se présente. Cette thérapeutique épicurienne, il faudra l'avoir présente à l'esprit en lisant tout à l'heure les textes de Sénèque. Épicure (comme Chrysippe et les stoïciens au demeurant) pense que l'imagination et la représentation peuvent obéir à la volonté raisonnable. Il préconise donc de faire accomplir à l'âme un double mouvement[14] : l'*auocatio a cogitanda molestia*, le fait de détourner la pensée des peines présentes, suivie de la *reuocatio ad contemplandas uoluptates*, qui consiste à ramener l'attention à la contemplation des plaisirs (il s'agit bien entendu moins des plaisirs présents, qui précisément font défaut, que des plaisirs passés : face à un présent douloureux, on se réfugiera dans les infinies ressources de la mémoire).

* * *

Nous voici désormais en possession des éléments nécessaires pour poser le délicat problème de la *praemeditatio* chez Sénèque. Toute l'ambiguïté de la question se révèle dès la confrontation des textes dans lesquels le philosophe fait allusion à cette technique morale.

La *praemeditatio*, outre sa fonction d'exercice spirituel *a priori* — c'est-à-dire à titre prophylactique, avant que le malheur ne survienne — se prêtait aisément à devenir un thème de consolation, et cela de la manière suivante : le malheur qui t'accable et cause ta souffrance, pouvait-on dire à la personne à consoler, ne te paraît si grand que parce que tu n'as pas su le pré-voir, parce que tu n'as pas su t'en prémunir en l'imaginant à l'avance. Et c'est ainsi, comme argument consolatoire, que la *praemeditatio* apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Sénèque. A Marcia, qui pleure son fils, Sénèque écrit : « D'où vient donc... l'obstination que nous mettons à nous désoler? C'est que nous ne nous représentons jamais un malheur avant le moment où il arrive... On ôte aux maux présents leur force, quand on les a vus venir de loin »[15]. Même idée, et dans un contexte comparable, à bien des années de distance, dans la *Lettre* 63, où Sénèque pleure la mort de son ami Sérénus. Ce qui fait mon chagrin, dit-il, c'est que je ne me suis jamais représenté que Sérénus, qui était plus jeune que moi, pouvait mourir avant moi : « Je ne l'ai pas fait et le coup de la fortune m'a pris au dépourvu »[16]. Dans la même série encore, la *Lettre* 91, qui est toujours une lettre de consolation, bien qu'il ne s'agisse plus d'un deuil, mais du fameux

14. Cicéron, *Tusc.* III, 15, 33.

15. *Marc.* 9, 1-5 : *Vnde ergo tanta nobis pertinacia in deploratione nostri...? Quod nihil nobis mali antequam eueniat proponimus... Aufert uim praesentibus malis qui futura prospexit* (éd. et trad. Waltz).

16. *Ep.* 63, 15 : *Quia non feci, inparatum subito fortuna percussit* (éd. et trad. Préchac-Noblot).

incendie de Lyon, pendant l'été 64. La nouvelle a cruellement affecté Libéralis, un ami de Sénèque, de naissance lyonnaise, et le philosophe reproduit ici quelques-unes des consolations qu'il lui a adressées : « L'inattendu accable davantage, et leur étrangeté augmente le poids des infortunes... Voilà pourquoi il n'est rien qu'on ne soit tenu de prévoir », *in omnia praemittendus animus*[17].

La suite de la lettre est trop longue pour être reproduite ici[18], mais Sénèque y donne l'exemple de ce que pouvait être l'exercice même de la *praemeditatio*. La méditation, et c'est le plus frappant, y adopte un mode plus rhétorique que philosophique. Traiter la question sur le mode philosophique, ce serait faire le raisonnement suivant : notre cité natale ne compte pas au nombre des véritables biens, qui sont les biens de l'âme ; elle fait partie des indifférents, soumis au règne de la Fortune, et sa perte ne doit pas nous affecter, etc. Au lieu de quoi, sans donner le moindre enseignement théorique, Sénèque décrit, et décrit seulement, les maux qui peuvent se présenter ; et cette représentation imaginative, il l'enlumine de *color* rhétorique. Il énumère d'abord les maux éventuels : exil, maladies, guerres, naufrages...[19] : on ne peut s'empêcher de songer aux *topoi* développés par les rhéteurs chez Sénèque le Père. Puis il achève par une méditation sur le thème de l'incendie, toute nourrie d'*exempla*, de *sententiae*, sans parler de divers procédés d'*amplificatio* et de *deminutio*[20].

Mais l'exhortation à pratiquer la *praemeditatio futurorum malorum* figure aussi chez Sénèque dans des contextes non consolatoires, avec des développements inégaux et sur des sujets divers. Parmi tous les maux, celui qu'il est nécessaire entre tous de pré-méditer, c'est la mort : parce qu'elle est la source des pires angoisses, et aussi parce qu'elle est inéluctable, alors que les autres maux, s'ils sont possibles, ne sont pas certains : *nullius rei* (= *mortis*) *meditatio tam necessaria est*[21]. Le thème se rencontre dans la *Consolation à Marcia*, déjà citée[22], mais aussi dans la conclusion du livre VI des *Questions Naturelles*[23], ainsi qu'à plusieurs reprises dans les *Lettres*[24]. Ailleurs, il est dit encore

17. *Ep.* 91, 3-4 : *Inexspectata plus adgrauant : nouitas adicit calamitatibus pondus... Ideo nihil nobis inprouisum esse debet : in omnia praemittendus animus.*

18. *Ep.* 91, 4-12.

19. *Ep.* 91, 8.

20. *Ep.* 91, 9-12 : *praemeditatio per exempla* sur la fragilité des cités humaines : exemples des villes d'Asie, d'Achaïe, de Syrie, de Macédoine, des cités de Chypre et de Paphos détruites par diverses catastrophes (Cicéron, *Tusc.* III, 23, 56 compte la méthode *per exempla* au nombre des procédés qui conviennent à la *praemeditatio*) ; énumération décroissante (des cités célèbres de Grèce et d'Orient à la ville de Lyon), puis croissante (de Lyon aux cités illustres et aux parties mêmes du monde, avec évocation finale de la fin du monde sous les coups des quatre éléments, le vent, l'eau, le feu et la terre). La conclusion se fait sous la forme d'une *sententia* : *omnia mortalium opera mortalitate damnata sunt.*

21. *Ep.* 70, 18.

22. *Marc.* 9, 1-5.

23. *N. Q.* VI, 32, 12.

24. *Ep.* 30, 18 ; 70, 18 ; 114, 27.

que l'on doit méditer sur les maux en général, sans autre précision[25].

Jusqu'ici donc, rien que de très stoïcien. Et pourtant, à côté de ces exhortations qui s'inscrivent dans la droite ligne du Portique[26], on s'étonne de découvrir au fil des textes des formules qui semblent en perturber la cohérence doctrinale. Lisons par exemple la *Lettre* 13 : ne t'inquiète pas du futur, écrit Sénèque à Lucilius. « Ce que je te recommande, c'est de ne pas te rendre malheureux avant le temps, puisque ces maux... ne viendront peut-être jamais »[27]. Ou encore, dans la *Lettre* 74 : « Est-il pire extravagance que de s'angoisser au sujet du futur, et, au lieu de se réserver pour l'heure des tourments, d'aller au-devant de ses misères... »[28]. Et l'on pourrait avancer d'autres textes encore[29].

Ce que dit ainsi Sénèque, c'est que l'imagination du futur entretient une angoisse inutile, une souffrance ; qu'elle peut en somme être dangereuse. Or c'est là, nous l'avons vu, l'argument même d'Épicure contre la *praemeditatio* stoïcienne. Les formules de Sénèque pourraient passer pour l'écho de la polémique épicurienne. Sénèque serait-il un stoïcien fragile ou négligent, ou encore un éclectique? La question a été posée, à propos des citations d'Épicure qui concluent les trente premières *Lettres à Lucilius*, et J.-M. André et P. Grimal y ont répondu par la négative[30].

Il y a pourtant ici un autre élément qui pourrait conforter l'idée d'un « épicurisme » de Sénèque dans la thérapeutique du malheur. En effet Épicure, pour se défendre de la souffrance face à un malheur présent, prescrivait de soulager la conscience en la ramenant à la contemplation des plaisirs : c'était la *reuocatio ad contemplandas uoluptates*. Or, que dit Sénèque à son tour, dans d'autres textes? Voici le conseil qu'il donne à Polybe, l'affranchi de Claude, en deuil de son frère : « Retournons par l'imagination dans le passé ; évoquons tous les plaisirs que nous avons jamais goûtés et revivons-les souvent par la pensée »[31]. Et dans un autre contexte de consolation, qu'écrit-il à Marullus, qui vient de perdre son jeune fils? Au lieu de s'abandonner à la souf-

25. *Tranq.* 11, 8 ; *Ep.* 76, 33-35 (*praecogitati mali mollis ictus uenit*) ; 78, 29 (*quicquid exspectatum est diu, leuius accidit*) ; 107, 3-4. On méditera aussi sur la pauvreté (*Ep.* 20, 12), sur la méchanceté humaine (*Ep.* 103, 1).

26. On retrouve même chez Sénèque l'image chrysippéenne du choc du malheur. Chrysippe, dans la traduction de Cicéron, dit que *quod prouisum ante non sit, id ferire uehementius* (*Tusc.* III, 22, 52), et Sénèque le paraphrase à peu près : *praecogitati mali mollis ictus uenit* (*Ep.* 76, 34).

27. *Ep.* 13, 4 : *Illud tibi praecipio, ne sis miser ante tempus, cum illa... fortasse numquam uentura sint. Cf.* aussi *Ep.* 13, 7.

28. *Ep.* 74, 33 : *Quid autem dementius quam angi futuris nec se tormento reseruare, sed arcessere sibi miserias...?*

29. *Ep.* 78, 14 ; 98, 6-7.

30. J.-M. André, *Sénèque et l'épicurisme : ultime position*, dans *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p. 469-480 ; P. Grimal, *Nature et limites de l'éclectisme philosophique chez Sénèque*, dans *L. E. C.*, 38, 1970, p. 3-17.

31. *Pol.* 10, 3 : *itaque in praeteritum tempus animus mittendus est, et quicquid nos umquam delectauit reducendum ac frequenti cogitatione pertractandum est. Cf.* aussi 18, 7.

france présente, il faut se complaire dans le souvenir des joies du passé [32]. Cela ne ressemble-t-il pas singulièrement à la *reuocatio* épicurienne? Désormais, la question est donc : les textes où Sénèque semble condamner la *praemeditatio* stoïcienne, comme ceux où il semble prescrire la *reuocatio ad contemplandas uoluptates*, sont-ils d'inspiration épicurienne, et remettent-ils en cause la fermeté doctrinale du philosophe?

* * *

Nous allons tenter de montrer qu'il n'en est rien, et que ces textes et ces formules, si équivoques qu'ils puissent paraître quand on les considère isolément, relèvent toujours du même projet thérapeutique, d'inspiration stoïcienne.

Commençons par la première série de textes, ceux dans lesquels Sénèque s'en prend à l'imagination du futur. Il suffira de s'attacher à deux d'entre eux, les plus significatifs : les *Lettres* 13 et 74, 33-34. La *Lettre* 13 se situe au début de la correspondance avec Lucilius, et le disciple n'a pas eu le temps de beaucoup progresser dans la voie de la sagesse. Mais Lucilius a peur : il redoute l'avenir, les malheurs qui peuvent le frapper, et Sénèque perçoit le besoin de lui donner des armes contre son inquiétude, sans attendre plus longtemps. Mais il le prévient que ses préceptes ne seront pas stoïciens ; ils seront moins ambitieux, mais d'un usage immédiat [33]. Que serait un langage vraiment stoïcien? Sénèque ne s'y étend pas, mais nous pouvons le comprendre. Cela consisterait à dire : ces malheurs futurs, dont l'éventualité t'angoisse, Lucilius, ne sont pas des maux véritables, mais des indifférents, et tu ne dois pas t'en laisser affecter. Ambitieux propos ! Aussi Sénèque préfère-t-il adopter une pédagogie provisoire, et dire à Lucilius : puisque tu n'es pas encore capable de savoir où sont les vraies valeurs, cesse au moins de t'inquiéter pour ce qui n'existe pas encore et n'existera peut-être jamais.

Cela pourrait passer pour une condamnation de la *praemeditatio*, mais on voit bien que ce n'en est pas vraiment une. Ce n'est qu'une condamnation de l'imagination incontrôlée, de l'angoisse du *stultus* devant l'avenir, et non d'une *praemeditatio* convenablement conduite. La *Lettre* 13 n'exclut pas dans l'absolu la technique spirituelle de

32. *Ep.* 99, 4-5. La thématique de cette lettre est exactement parallèle à celle de la *Consolation à Polybe* 10, 1-3, prouvant que Sénèque, à quelque vingt ans de distance, développe le même canevas : se plaindre de la mort de l'être cher, c'est oublier que l'on a eu la chance de jouir de sa présence quand il vivait (*Pol.* 10, 1 ; *Ep.* 99, 3). C'est de l'ingratitude (*Pol.* 10, 2 ; *Ep.* 99, 4). Il faut se complaire dans le souvenir des bonheurs passés (*ibid.*), car les plaisirs sont fugaces, mais leur souvenir est acquis à jamais (*Pol.* 10, 3 ; *Ep.* 99, 5). Suit l'allusion à la chrie d'Anaxagore : je savais qu'il devait mourir, puisqu'il était mortel (*Pol.* 11, 2 ; *Ep.* 99, 8). D'autres convergences apparaissent encore entre ces deux textes d'une part, et la *Lettre* 63 de l'autre.

33. *Ep.* 13, 4.

la méditation du futur ; elle montre seulement que Sénèque, avec quelque réalisme sans doute, ne la juge pas à la portée d'un *proficiens* trop peu avancé.

La *Lettre* 74, 33-34 permet de faire progresser encore le problème [34], et de comprendre comment Sénèque se représente la différence psychologique qui distingue l'âme abandonnée à l'imagination angoissée du futur de l'âme qui s'exerce à la *praemeditatio*. En quoi consiste cet état que nous appelons aujourd'hui l'angoisse? Sénèque le décrit, dans la *Lettre* 74, à l'aide d'une analogie médicale : l'angoisse est pour l'âme ce qu'est pour le corps cette fatigue qui précède une maladie qui ne s'est pas encore déclarée, ou révèle une maladie larvée [35]. L'angoisse est donc une maladie de l'âme : comprenons qu'elle est une passion ; et en effet Sénèque la fait entrer dans les catégories du *metus*, de la crainte, et du *dolor*, de la douleur [36]. Crainte et douleur relèvent d'une erreur de jugement : elles consistent à prendre pour un mal ce qui n'est qu'un indifférent. Mais dans le cas de l'angoisse du futur, la faute de l'âme est double, et une seconde erreur de jugement se superpose à la première. Cela se dégage nettement du texte de Sénèque : se tourmenter pour un malheur à venir, c'est traiter comme une réalité ce qui n'est qu'une représentation de l'imagination. L'angoisse ajoute à une première erreur sur la valeur éthique des objets une seconde erreur sur leur existence même. Elle revient à prendre au sérieux non seulement ce qui ne le mérite pas, mais ce qui n'existe même pas : à traiter comme une sensation ce qui n'est qu'une imagination. D'où la formule finale de la *Lettre* 74 : *non est autem nisi ex eo quod sentias dolor*. Il n'est de douleur, de douleur véritable, qu'à partir d'une sensation. La faute — car il y a bien faute — de l'individu angoissé est à imputer à sa volonté même, et l'angoisse affecte des âmes liées d'une espèce de complicité avec leur maladie : *animos libenter aegros et captantes causas doloris*, « des âmes qui se complaisent dans leur maladie et recherchent des raisons de souffrir » [37].

Ne prenons pas pour autant l'angoissé pour un fou délirant. Le fou ne fait aucune différence entre la sensation provenant d'un objet réel et l'image mentale née de son délire : Oreste croit voir réellement les Érinyes. L'angoissé, lui, distingue l'objet réel du simple produit de son imagination ; mais il fait comme s'il ne les distinguait pas — c'est-à-dire qu'il souffre.

La *praemeditatio* est tout le contraire. Elle relève assurément

34. Même problématique dans les *Lettres* 78, 14 et 98, 6-8.

35. *Ep.* 74, 33 : *quemadmodum in corporibus languorem signa praecurrunt — quaedam enim segnitia eneruis est et sine labore ullo lassitudo et oscitatio et horror membra percurrens — sic infirmus animus multo ante quam obprimatur malis quatitur ; praesumit illa et ante tempus cadit.*

36. *Ep.* 74, 32 et 34.

37. *Ep.* 74, 34.

de l'imagination, mais d'une imagination contrôlée, asservie par la volonté raisonnable (tandis que dans l'angoisse, c'est la conscience qui se laisse envahir par l'image mentale). Dans la *praemeditatio*, les objets (les malheurs) que se représente l'imagination sont soumis au jugement éthique, qui les identifie comme des aléas inhérents à la condition humaine, c'est-à-dire comme des indifférents : le stoïcien imaginera deuils, guerres, incendies, exil, mais il suscitera ces représentations de façon délibérée, et dans le seul dessein d'y expérimenter les leçons de l'éthique, c'est-à-dire d'apprendre à voir ces événements comme des possibles, mais aussi comme des indifférents.

Comment se présente désormais la question? Il apparaît bien maintenant que Sénèque n'a jamais eu l'intention de faire sienne la polémique d'Épicure. Épicure condamnait la *praemeditatio* prise comme exercice moral, comme technique spirituelle. Ce que Sénèque, lui, exclut, ce n'est rien d'autre que l'imagination incontrôlée du *stultus* et son angoisse injustifiée devant l'avenir, qu'il ne songe pas un instant à confondre avec la sereine méditation du philosophe.

Reste à examiner un ultime problème : celui que pose la remémoration des plaisirs passés, qu'il arrive à Sénèque, comme à Épicure, de prescrire. Faut-il y voir une intrusion de la technique épicurienne de consolation, la *recordatio ad contemplandas uoluptates*? On peut remarquer pour commencer que quelques-uns des textes où apparaît la remémoration des plaisirs sont des écrits de consolation adressés à des profanes, la *Consolation à Polybe* 10 et la *Lettre* 99, 4 (Consolation à Marullus). Ni Polybe ni Marullus ne sont des sages ni même des stoïciens, mais ils ont perdu un être cher et ils souffrent. Face à cette urgence morale et psychologique, Sénèque leur prescrit un remède emprunté à la thérapeutique épicurienne, et leur conseille de se réfugier dans la contemplation de leur bonheur, de leur *uoluptas* passée. Si le précepte surprend dans la bouche d'un stoïcien, c'est avant tout parce que la *uoluptas* est un *uitium*, et que le conseil peut passer pour une compromission avec la passion[38], comme si Sénèque, devant la détresse de deux hommes en deuil, oubliait pour un moment qu'il est stoïcien.

Mais l'explication n'est pas suffisante, car le principe de la remémoration des plaisirs passés se rencontre aussi dans des contextes solidement stoïciens, tels la *Lettre* 98, 11, qui s'adresse à un Lucilius désormais bien avancé dans la connaissance du stoïcisme : « La possession s'enlève : l'avantage d'avoir possédé demeure toujours...

38. Dans la *Consolation à Polybe* au moins (le moins stoïcien des textes qui concernent la remémoration du passé), il s'agit bien de *uoluptas* : le terme revient à plusieurs reprises (*Pol.* 10. 2-3), et concurrence *gaudium* et *bona*. L'équivalence suffit à montrer que Sénèque ne s'attache pas à un stoïcisme scrupuleux. La *Lettre* 99, plus technique, évite *uoluptas*.

Le sort nous retire la chose, mais il nous en laisse l'usufruit... »[39]. Il n'est plus question ici de thérapeutique provisoire à l'usage de non-stoïciens, mais bien d'une exhortation insérée dans le projet parénétique de Sénèque. L'interprétation, nous semble-t-il, peut se modeler sur ce que nous a déjà appris l'examen de la *praemeditatio* d'une part et de l'angoisse d'autre part : nous avons vu que Sénèque considère qu'une imagination du futur guidée par la raison ne peut être dangereuse, car la souffrance ne saurait naître de ce qui n'est qu'imagination, et non véritable sensation. On peut penser que de la même façon, la représentation des bonheurs passés, parce qu'elle ne repose que sur une image mentale, n'est pas propre à induire une véritable *uoluptas*, c'est-à-dire une véritable passion[40]. En quoi consiste alors le bonheur de se souvenir? Nous supposerons qu'il relève du *gaudium*, de la joie honnête, dans la catégorie des *eupatheiai*. Mais il faut bien reconnaître que ce n'est là qu'une hypothèse, car Sénèque n'explicite pas davantage sa pensée.

* * *

De cet examen de la *praemeditatio* se dégage cependant une certitude d'ensemble : c'est celle de la cohérence doctrinale de Sénèque. Lorsque Sénèque d'une part préconise la technique stoïcienne et la *praemeditatio futurorum malorum*, et que de l'autre il s'en prend à l'imagination angoissée du futur, il ne se contredit pas, ni ne renie le stoïcisme au profit de l'épicurisme. Dans la *praemeditatio*, l'imagination se met au service de la raison ; dans l'angoisse, c'est exactement l'inverse : l'imagination déferle et emporte la raison, avec la complicité du jugement. Mettre le disciple en garde contre la seconde n'implique donc pas de défiance vis-à-vis de la première. En fait, nous tenons là un exemple d'une constante de Sénèque et de la direction de conscience antique en général. P. Hadot, dans ses *Exercices spirituels*[41], insiste à juste titre sur le fait que les philosophies antiques, et le stoïcisme au premier chef, sont des psychagogies, qui se proposent non seulement de convaincre, mais de convertir, avec toutes les conséquences spirituelles et psychologiques que cela implique. D'où des différences d'éclairage en fonction de l'interlocuteur, du disciple,

39. *Ep.* 98, 11 : *Habere eripitur, habuisse numquam... Rem nobis eripit casus, usum fructumque apud nos relinquit quem nos iniquitate desiderii perdidimus.*

40. A cela s'ajoute le fait que la *uoluptas*-passion présente le redoutable inconvénient de s'attacher à des objets qui peuvent d'un instant à l'autre se mettre à faire défaut, au gré des caprices de la Fortune. Le souvenir heureux, au contraire, est inaliénable : ce qui est enfoui dans notre mémoire nous appartient pour toujours. *Pol.* 10, 3 : *longior fideliorque est memoria uoluptatum quam praesentia* ; *Ben.* III, 4, 1 : ... *cum certior nulla sit uoluptas, quam quae iam eripi non potest* ; *Ep.* 99, 4 : *nostrum est quod praeterit tempus nec quicquam est loco tutiore quam quod fuit.*

41. *Op. cit*, n. 1.

différences qui peuvent parfois occulter l'orthodoxie doctrinale, même si elles ne la compromettent pas. En montrant dans l'exemple de la *praemeditatio* que Sénèque, malgré quelques formules ambiguës, ne se départit jamais de sa fermeté doctrinale, nous ne faisons que vérifier cette règle.

En même temps, nous nous assurons aussi que pour un stoïcien, il peut exister un usage philosophique de l'imagination. Les textes psychologiques du Portique sont sévères vis-à-vis de l'imagination, qu'ils tendent trop facilement à réduire à une pathologie du fantasme [42] : en théorie du moins, les stoïciens se défient d'une faculté dont ils redoutent l'indépendance et craignent qu'elle ne vienne perturber le fonctionnement rationnel de l'esprit. Sénèque lui-même développe une ontologie et une psychologie de l'imagination dépréciatives [43]. Mais dans la pratique morale, quand il s'agit, au travers de la direction de conscience ou de la méditation personnelle, d'affronter les réalités psychiques, on voit le philosophe, comme ses maîtres stoïciens, recourir de façon plus réaliste à toutes les ressources de l'esprit et ménager une place pour une « bonne » imagination, une imagination contrôlée par la volonté raisonnable, par la volonté associée à la connaissance éthique.

42. M. ARMISEN, *La notion d'imagination chez les Anciens. I. — Les philosophes*, dans *Pallas*, 26, 1979, p. 37 et suiv.

43. *Cf.* notre thèse, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Univ. de Lyon III, 1985 (dactyl.), t. I, p. 88 et suiv.