NOTES ET DISCUSSIONS

I

LE PROBLÈME DES SOURCES DANS LE *DE BENEFICIIS* DE SÉNÈQUE NOUVEAUX ÉLÉMENTS DE MISE AU POINT

par F.-R. CHAUMARTIN

Professeur à l'Université de Paris XII
avenue du Général de Gaulle
94010 Créteil, Cedex

Après diverses études partielles, le problème des sources du *De beneficiis* a été traité pour la première fois de façon complète par H. GOMOLL dans une dissertation parue en 1933. Sa conclusion essentielle, considérant un traité d'Hécaton *περὶ χάριτος* ou *περὶ χαρίτων* comme la source principale de l'œuvre sénéquienne, forte de l'approbation que lui donna M. POHLENZ, fit pendant longtemps autorité. Ce n'est qu'une trentaine d'années plus tard qu'elle fut contestée par M. GIUSTA, selon lequel un *περὶ καθήκοντος* d'Hécaton n'était qu'une source secondaire, tandis que la source principale était une doxographie, les *Vetusta placita* d'Arius Didyme. Nous-même, dans la première partie d'un travail sur le *De beneficiis*, avons cru pouvoir conclure que ce point de vue n'était pas recevable et qu'il était possible d'apporter à la thèse de l'école allemande l'appui de nouveaux arguments. Dans sa critique, K. ABEL, sans prendre parti sur les vues de GIUSTA, avoue que nos raisons, loin de l'avoir convaincu, ont fait naître en lui des hésitations sur le bien fondé de l'opinion soutenue. C'est le recours à la méthode hypercritique, mise en œuvre par F. GIANCOTTI à propos de la chronologie des *Dialogues*, qui paraît l'avoir conduit à cet état d'esprit. Aussi bien se retient-on difficilement de penser qu'à un renfort apporté à une position germanique il s'est donné au jeu d'opposer une réplique teintée d'esprit méridional, sans peut-être se rendre compte qu'elle l'entraînait parfois à quelque excès et qu'à vouloir trop nager à contre-courant il lui arrivait de se laisser obscurcir la vue par le tourbillon des vagues [1]. Puis, en 1988, est arrivé d'Italie un fort beau travail, dont la parution nous a semblé devoir être saluée comme un événement important, car il offre, entre autres mérites, de minutieuses et souvent convaincantes investigations sur les sources grecques de Sénèque, appuyées sur une connaissance aussi vaste que sûre des textes anciens et de la bibliographie moderne. Or il se trouve qu'A. SETAIOLI dans les pages qu'il a consacrées à Chrysippe et à Hécaton, sans avoir eu connaissance de notre livre, aboutit à un résultat général plus proche de nos conclusions que de celles de GIUSTA et d'ABEL, à une nuance importante près; il estime, en effet, que, si la source principale du *De beneficiis* est bien un ouvrage d'Hécaton, c'est du *περὶ*

1. F.-R. CHAUMARTIN, *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris, 1985 (sur le problème des sources, p. 20-154, avec toutes les références aux travaux antérieurs); compte rendu de K. ABEL, GNOMON, 1986, p. 296-299 (notamment p. 297-298).

καθήκοντος qu'il s'agit et il partage les doutes de GIUSTA sur l'existence d'un *περὶ χάριτος*; en outre, dans le détail des discussions et l'interprétation de plusieurs passages, apparaissent des divergences, selon les cas, assez menues ou très grandes [2]. Ajoutons qu'en 1979, A. MANTELLO avait fait paraître un ouvrage sur l'évolution de la situation juridique de l'esclave *intra domum* [3]. Cette évolution est envisagée à partir d'un texte de Javolénus, dans lequel à une conception niant la possibilité pour le *paterfamilias* de contracter une dette envers son esclave est opposée une autre la considérant comme *naturale magis civile debitum*, et ce texte est mis en parallèle avec *De beneficiis* III, 18, 1, où, dans une polémique, Sénèque affirme l'authenticité du bienfait de l'esclave et son aptitude à créer un lien de reconnaissance avec le maître. Dans la longue étude consacrée en première partie à ce passage, A. MANTELLO est amené à se prononcer sur le problème de la source, puisqu'aussi bien, pour tenter de déterminer le rôle éventuel de la pensée sénéquienne dans l'évolution indiquée, sa position par rapport à la tradition stoïcienne devait être exactement définie. Ces nouvelles interventions rendent donc opportune une mise au point, à laquelle doit impérativement présider un double souci : éviter le malentendu, établir, avec autant de rigueur qu'il se peut faire, les frontières entre le certain, le probable et le possible.

Pour atteindre le premier objectif, il importe de commencer par délimiter et définir de façon précise l'objet du débat. On laissera de côté ici la question de la source orale, facile à identifier et non sujette à contestation, l'enseignement de Démétrius dont Sénèque reconnaît s'être inspiré au livre VII et on rappellera ce qu'il faut entendre par source. Il s'agit d'un ou de plusieurs écrits d'un auteur dont un deuxième auteur a usé pour la composition d'un ouvrage, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire d'un troisième ou même d'un plus grand nombre d'autres auteurs. Et cette définition impose à la recherche une double tâche : d'une part trouver comment identifier la source et, d'autre part, fixer la manière et la mesure dont elle a été mise à contribution. Le critère d'identification le plus sûr est sans aucun doute la citation. Mais, si une ou même plusieurs citations ponctuelles ne constituent pas, à elles seules, l'indice d'un large emploi, car doivent intervenir en outre comme raisons principales leur charge de signification et leur place dans la structure de l'exposé, inversement, d'une attitude très critique de l'auteur envers celui qu'il cite on ne peut tirer aucun argument contre le fait qu'il l'ait employé plus ou moins largement comme source. C'est à tout le moins, la preuve formelle qu'il l'a lu avec attention et ne le tient pas pour quantité négligeable. C'est une première raison de ne pas retenir l'observation présentée par K. ABEL à propos des citations d'Hécaton dans le *De beneficiis*.

Il en est une autre qui est de considérer, joints à leur poids de sens, le lieu et le mode de leur insertion dans l'ensemble du texte sénéquien. A cet égard, on s'étonne un peu de voir K. ABEL, qui a lui-même produit des analyses structurales savantes de certains dialogues et nous reproche de ne pas être allé assez loin dans cette direction, être apparemment insensible à cet aspect du problème, auquel H. N. FOWLER avait déjà accordé toute son importance.

Un examen attentif de la première citation, incluse dans la digression sur les Charites (I, 3, 2-10) engage à refuser la remarque d'ABEL, selon laquelle Sénèque a englobé Hécaton et Chrysippe dans une même réprobation pour avoir traité avec frivolité le sujet, grave entre tous, des relations de bienfaisance. Il y a, en fait, une différence très nette dans le traitement réservé aux deux philosophes. Car, s'il est

2. A. SETAIOLI, *Seneca e i Greci, citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, 1988; compte rendu de F.-R. CHAUMARTIN à paraître dans *Latomus*.

3. A. MANTELLO, *Beneficium seruile, debitum naturale*. Sen., *De ben.* 3. 18. 1 ss, D. 35, 1; 40, 3 (Iav. 2 ex post. Lab.), Milano, 1979.

bien fait grief (6) à Hécaton d'avoir reproduit des considérations chrysippiennes, jugées inutiles par le Romain et marquées par la légèreté de l'esprit grec, il est reconnu que le disciple n'a pas suivi le maître jusqu'au bout (9) et le reproche d'avoir presque totalement négligé l'aspect sérieux de la matière au profit de fadaises (8) ne s'applique qu'à ce dernier. On ne peut sans forcer arbitrairement le sens du texte l'étendre à Hécaton. Le passage montre, en outre, à l'évidence, comme l'a admis la quasi-totalité des savants, que Sénèque s'est servi d'un traité de Chrisyppe à côté de l'ouvrage d'Hécaton et A. SETAIOLI partage notre surprise en voyant GIUSTA en tirer l'extravagante conclusion qu'il aurait connu Chrysippe à travers Hécaton. Cette observation n'est, à peu près sûrement, juste que pour les comparaisons du livre II, 17, 3 (jeu de paume) et 25, 3 (course à pied), puisqu'elles sont situées dans un contexte, qui, comme nous le verrons bientôt, est de façon très probable largement inspiré d'Hécaton. Mais l'apport d'A. SETAIOLI va bien au-delà. En s'appuyant sur l'indication formelle donnée par le texte qu'Hécaton, ayant eu lui-même recours à Chrisyppe, celui-ci est la source indirecte de Sénèque (2-7), avant de devenir sa source directe, lorsque le Romain lui emprunte des éléments laissés de côté par Hécaton (9), le savant italien estime avec raison qu'il est légitime de confronter le chapitre pris dans son ensemble avec un passage de Cornutus, dont l'inspiration largement chrysippienne est certaine et que, comme plus d'une fois les deux textes s'éclairent l'un par l'autre, il conserve indubitalement certains éléments du *περὶ χαρίτων* de Chrysippe. C'est notamment le cas du sens à donner au nombre des Grâces. La seconde explication sénéquienne de la triade (... *tria beneficorum esse genera, promerentium, reddentium, simul accipientium reddentiumque*) concorde exactement avec celle de Cornutus, tandis qu'elle offre une analogie beaucoup plus lointaine avec l'*Épitomé péripatéticienne* d'Arius Didyme, indice défavorable à la thèse de GIUSTA; mais, en outre, est confirmée la correction de MADVIG (*beneficorum* au lieu de *beneficiorum*), puisqu'il s'agit des bienfaiteurs et de leurs obligés, et clarifié le sens de *simul accipientium reddentiumque* : ce sont ceux qui, dès qu'ils ont reçu un bienfait, cherchent l'occasion de le rendre. Il en va de même pour l'interprétation de la joie des Charites. Quant à l'exégèse du nom de leur mère Eurynomé, le texte de Cornutus (...χαριστικωτεροί εἰσιν ἢ ὀφείλουσιν εἶναι οἱ μεγάλους κλήρους νεμόμενοι, p. 19, 3-5) donne une pleine justification à la correction d'Erasme (*patrimonii* au lieu du *matrimonii* transmis par l'ensemble des manuscrits [4].

Les trois citations suivantes (II, 18, 2; 21, 4; III, 18, 1), particulièrement riches d'enseignement, soulèvent aussi de délicates questions. En premier lieu, comme l'avait déjà bien vu H. N. FOWLER et comme le rappelle avec juste raison après beaucoup d'autres A. SETAIOLI, elles ne laissent pas de doute sur un point essentiel, en dépit du scepticisme excessif de K. ABEL et des restrictions injustifiées de M. GIUSTA : Hécaton est bien la source principale du *De beneficiis*; dans ses trois premiers livres, Sénèque a sûrement conduit sa réflexion à partir d'un ouvrage de ce philosophe grec, en lui empruntant, selon toute probabilité, les grandes articulations de son exposé. Les citations de II, 18, 2 et de III, 18, 1 interviennent à des temps forts de la parénèse : dans le premier cas, il s'agit de la règle à fixer pour garantir l'harmonie des relations de bienfaisance et, dans le second, d'un problème moral aux répercussions très vastes sur le plan social, la possibilité pour un esclave d'être le bienfaiteur de son maître. En outre, l'observation de H. N. FOWLER sur la manière dont Sénèque se réfère à l'exemple hécatonien (III, 21, 4) garde toute sa valeur probante : « Sénèque n'a pas de raison d'être en désaccord avec Hécaton sur ce point de détail, à moins qu'il n'ait été d'accord avec lui sur ce qui précède et le choix de *ponit* semble montrer qu'Hécaton a placé ici

4. A. SETAIOLI, *op. cit.*, p. 287-295.

cette illustration appropriée à ce point de la discussion et que Sénèque lui fait une objection tout en étant largement d'accord avec sa position »[5]. Enfin, les deux citations du livre II ôtent tout fondement à l'hypothèse de GIUSTA, selon laquelle ne viendrait d'Hécaton que l'étude du *beneficium* en tant que *rectum factum* menée du début à I, 10 et reprise en III, 18, 1 jusqu'à la fin du livre IV, après avoir été interrompue par un examen du *beneficium* comme *medium officium*, destiné aux *imperfectis hominibus* (I, 11-17), tiré en grande partie d'une doxographie.

C'est là qu'interviennent deux éléments de désaccord importants entre la manière de voir d'A. SETAIOLI et la nôtre. Contrairement à ce que pense le savant italien, il nous semble, en effet, d'une part, très vraisemblable que l'ouvrage d'Hécaton mis directement à contribution par Sénèque est non pas le *περὶ καθήκοντος*, connu par le témoignage de Cicéron (*De officiis*, III, 89), mais un *περὶ χάριτος* (ou *περὶ χαρίτων*), dont on a de solides raisons de supposer l'existence et, d'autre part, fort probable qu'en III, 18, 1 et suiv. le Romain ne reproduit pas, avec un degré plus ou moins grand de fidélité l'argumentation du Grec, mais développe contre lui, devenu en l'occurrence l'adversaire pris pour cible, la thèse de l'esclave bienfaiteur possible du maître.

Sur le premier point, SETAIOLI revient comme GIUSTA à l'opinion de FOWLER, en refusant celle de GOMOLL[6]. Il le fait d'abord en invoquant à la suite de son compatriote l'absence de témoignages antiques sur l'existence d'un *περὶ χάριτος*, la longueur du *περὶ καθήκοντος*, l'inclusion du thème des bienfaits dans des ouvrages de ce type. Si nous n'avons pas à revenir ici sur la faiblesse de ces arguments, sa discussion sur le sens d'*officium* en II, 18, 1 mérite de retenir toute notre attention. GOMOLL s'efforce, en effet, de nier qu'*officium* y ait le sens de καθῆκον, devoir, règle de conduite que chacun doit adopter dans sa vie personnelle et dans ses rapports avec autrui (Cicéron, *De officiis*, I, 4). La réfutation consiste à opposer l'exégète allemand à lui-même. Après avoir souligné dans le passage le lien entre *officium* et *regula*, SETAIOLI rappelle un point essentiel de sa thèse reconnu comme sans doute plausible : *regula* rendrait le mot grec κανών, déjà rapporté au domaine éthique dans l'Ancien stoïcisme, auquel Hécaton aurait conféré la nuance juridique de code moral. A Rome, comme on peut le voir par les œuvres de Cicéron et de Sénèque, *formula*, terme de droit prétorien bien connu alterne avec *regula* pour rendre ce concept (ex. *Formula quaedam constituenda : quam si sequemur... ab officio nunquam recedemus*, Cic., *De off.*, III, 19 ; *... cum possim ... formulam officii tradere*, Sen., *Ep.*, *95*, *51*). Ce fait rend à peu près impossible de ne pas comprendre *officium* dans le sens indiqué. L'argumentation ne manque pas de poids et on peut ajouter que GOMOLL assimile à tort le sens de *officium* en II, 18, 1 et en III, 18, 1 (*... officium esse filii, uxoris, earum personarum quas necessitudo suscitat et ferre opem iubet*), en invoquant à l'appui de cette idée Cic., *Ep.*, XIII, 55, 2 (*Peto abs te pro nostra coniunctissima necessitudine plurimisque officiis paribus ac mutuuis*). Car, dans ces deux derniers textes, le sens est, de toute évidence, beaucoup plus restreint et différent : il s'agit d'une prestation fournie, dans le second cas, en raison de liens d'amitié créés par un échange antérieur de prestations et, dans le premier, à cause de liens filiaux et matrimoniaux. Ailleurs, ce peuvent être des liens civiques (*qui sunt boni ciues... nisi qui patriae beneficia meminerunt?*, *Pro Plancio*, 80) ou synthétiques (*qui sancti... nisi qui meritam dis immortalibus gratiam persoluunt? ibid.*). En II, 18, 1, la question n'est pas celle des prestations motivées par une relation filiale ou matrimoniale. Celle-ci n'est prise que comme un point de comparaison pour son caractère contraignant, afin de mieux mettre en

5. H.N. FOWLER, *The sources of Seneca De beneficiis*, Trans. of the an. philolog. Ass., 1886, p. 28.
6. A. SETAIOLI, *op. cit.*, p. 308-310.

relief ce qu'il importe d'établir : le *beneficium*, issu d'une volonté libre, ce qui est la condition absolue de son authenticité, impose comme impératif catégorique à celui qui en est l'objet le devoir de reconnaissance, comme ce devoir est imposé au fils ou à l'épouse, en vertu de leur situation juridique et morale. La différence est que, dans le genre de rapport créé par le *beneficium*, celui qui reçoit des marques de gratitude pour l'acte dont il a pris l'initiative ne doit pas s'estimer satisfait mais tout mettre en œuvre pour prendre une nouvelle initiative et garantir ainsi la permanence du lien suscité. Là réside son *officium*, son devoir moral. Toute la difficulté vient, d'une part, comme l'a vue GOMOLL, de l'ambivalence du mot latin et, d'autre part, comme l'a indiqué SETAIOLI, de notre ignorance du mot grec, correspondant à son sens de prestation due à des liens déterminés. Mais ni l'un ni l'autre n'ont su éviter les écueils dont ils ont senti la présence. Il est clair, en effet, qu'un traité sur le bienfait (*περὶ χάριτος*) ne pouvait se passer d'une référence au καθῆκον, au devoir, dont il avait à étudier les aspects particuliers au type de relations dont il faisait l'étude. On ne peut donc arbitrairement ni aligner le sens d'*officium*, en II, 18, 1, sur celui qu'il a en III, 18, 1 ni tirer du fait qu'au livre II le mot latin traduit bien καθῆκον, la conclusion que l'ouvrage a pour source le περὶ καθήκοντος d'Hécaton. Et, de même que la χάρις mettait en jeu des conduites relevant du καθῆκον, de même des exemples relatifs aux devoirs du fils, de l'épouse ou du citoyen pouvaient, à titre de comparaison, être évoqués pour fustiger des attitudes aberrantes dans les rapports de bienfaisance. Il en va ainsi pour l'anecdote de Callistrate, dont Hécaton s'est vraisemblablement servi dans son *περὶ χάριτος* afin d'illustrer l'idée que nous n'avons pas le droit de souhaiter du mal à nos bienfaiteurs dans le dessein de trouver l'occasion de leur manifester notre reconnaissance. Sénèque la lui emprunte pour le même objet, en se bornant à ajouter un exemple romain, celui de Rutilius (IV, 37).

Pour l'interprétation de III, 18, 1. A. SETAIOLI revient également à FOWLER, suivi cette fois par GOMOLL, sans avoir pu tenir compte de l'étude d'A. MANTELLO, dont les vues, sur ce point, convergent largement avec les nôtres. Selon SETAIOLI [7], non seulement Sénèque emprunterait à Hécaton le sujet du débat : « Un esclave peut-il être le bienfaiteur de son maître ? », mais encore il se placerait dans son sillage pour son traitement. La distinction entre *beneficium*, *officium* et *ministerium*, mentionnée immédiatement après l'indication du thème, serait étrangère au philosophe grec. Ce dernier, fidèle aux principes du Stoïcisme et souvent proche de Chrysippe, aurait affirmé avant Sénèque la capacité de l'esclave à accomplir pour son maître, à l'égal de l'homme libre, en dehors des tâches imposées par sa condition, des actes authentiques de bienfaisance lui donnant des titres à la reconnaissance de ce maître. Si l'on ne peut nier que le texte soit malaisé à entendre, puisqu'aussi bien les incertitudes de son établissement viennent s'ajouter à l'indigence de la documentation en matière doctrinale, il faut avouer que cette hypothèse n'est guère admissible, qu'elle touche même aux limites du vraisemblable.

Le chapitre 17, conclusion de la discussion commencée au chapitre 6 sur l'opportunité d'une qualification juridique de l'ingratitude, oppose au malheur de l'ingrat la joie de l'homme reconnaissant, qui cherche constamment à témoigner sa gratitude non seulement à ses parents et à ses amis, mais aussi à des personnes de condition plus humble. Car, même si l'acte de bienfaisance lui vient d'un esclave, il ne prend pas comme critère de son jugement la personne qui l'a accompli mais la valeur éthique de cet acte. Et c'est alors qu'il est indiqué (18, 1), au moyen d'une conjonction adversative attendue (*quamquam*), que certains, parmi lesquels se trouve Hécaton, se sont interrogés sur la réalité du bienfait conféré par

7. A. SETAIOLI, *op. cit.*, p. 311-312.

l'esclave à son maître, attitude justifiée par la distinction entre *beneficium*, *officium* et *ministerium*. Au paragraphe 2 commence une réfutation poursuivie jusqu'au paragraphe 28. Or le terme introductif est *praeterea*, alors que le lien avec le paragraphe précédent ne peut être d'adjonction mais d'opposition. L'hypothèse de la lacune, envisagée depuis fort longtemps, a certes l'inconvénient qu'on peut être tenté de la combler en fonction d'idées préconçues et d'imaginer arbitrairement des informations plus précises données par Sénèque sur le point de vue hécatonien et un premier élément de réfutation impossible à vérifier; on peut donc aisément convenir que, s'il y avait une possibilité d'entendre le passage sans y avoir recours, elle devrait à coup sûr être écartée. Mais tel ne semble pas être le cas. Après avoir rejeté avec raison les solutions de SONNTAG (interversion des paragraphes 2 et 3) et de PRÉCHAC (rattachement de *praeterea* à la fin du paragraphe 1), ALEXANDER en a proposé une autre [8]. Selon lui, l'articulation des éléments serait la suivante : la dernière phrase du paragraphe 17 énoncerait avec le critère du jugement fondé sur la valeur de l'acte un premier point de justification à l'attitude de l'homme reconnaissant; puis, dans une parenthèse qu'il conviendrait de marquer comme telle dans la ponctuation (18, 1), serait évoquée la question qu'Hécaton a traitée parmi d'autres philosophes; et, ensuite, viendrait (18, 2) un second point de justification que *praeterea* lierait au précédent par delà la parenthèse : « En outre, celui qui prétend qu'un esclave n'accomplit pas d'acte de bienfaisance à l'égard de son maître ignore la loi humaine selon laquelle la vertu est accessible à tous, dépend des dispositions intérieures du sujet et non de sa situation sociale. » Mais cette manière de voir est rien moins que satisfaisante, car l'affirmation contenue dans 18, 2 n'est pas seulement un élément de réponse à la question posée en 18, 1, mais un maillon d'une chaîne d'arguments déployés jusqu'au paragraphe 28. La constatation de cette évidence exclut que l'énoncé de la question et l'indication de son fondement constituent une parenthèse que Sénèque aurait laissée de côté pour reprendre un raisonnement entrepris plus haut. La progression des idées est, en fait, toute différente. La fin du chapitre 17 affirme implicitement que des personnes d'humble condition peuvent être des bienfaiteurs au même titre que parents et amis. Mais la dernière phrase n'est nullement un début de justification. Elle indique simplement qu'aux yeux de Sénèque le plus humble parmi les humbles, c'est-à-dire l'esclave, doit être mis sur le même plan que les autres bienfaiteurs. La mention de la thèse opposée (18, 1) permet d'introduire, en une habile transition, le débat suivant. Comme ultime ressource pour tirer un sens acceptable du texte en l'état où il est, on pourrait supposer que *praeterea* n'est pas employé dans son sens ordinaire. Mais, si cet adverbe peut avoir parfois une nuance consécutive (Virgile, *Énéide*, I, 49), aucun exemple n'autorise à lui attribuer une valeur adversative.

Puisqu'il en est ainsi, force est de reconnaître qu'on ne peut guère faire l'économie de l'hypothèse d'une lacune. Elle est, du reste, renforcée par la prise en considération de la structure logique du passage. En effet, Sénèque semble bien user à deux reprises (18 et 19-20) du même type de démonstration : formulation de la thèse adverse au moyen d'un syllogisme, suivie d'une réfutation conduite en deux temps, invocation de faits observés, puis référence à la doctrine stoïcienne. Tel est le clair dessin offert par le second ensemble (19-20). Dans le premier (18), la partie manquante du texte contenait très vraisemblablement le premier point du raisonnement, l'appel à la méthode inductive, auquel le second est régulièrement adjoint au moyen de *praeterea*.

8. W. H. ALEXANDER, *De beneficiis libri 7, the text emended & explained*, Univ. of California Publ. in class. Philol. 14, 1 Berkeley Univ. of California, 1950, 17-18.

Étant désormais entendu, *a*) qu'au début de 18, 1 est posé le sujet du nouveau débat, déjà mis en discussion par Hécaton, *b*) que, dans la phrase suivante, est énoncée la thèse adverse par le biais de la distinction entre *beneficium*, *officium* et *ministerium*, *c*) que toute la suite du texte, depuis la lacune, que l'état des choses contraint de supposer, est une réfutation de cette thèse, il reste à savoir si Sénèque suit plus ou moins Hécaton dans cette réfutation ou si ce philosophe est lui-même l'adversaire combattu.

Une observation s'impose d'emblée : c'est seulement par une pétition de principes que SETAIOLI peut affirmer que la distinction entre : *beneficia*, *officia*, et *ministeria* n'est pas d'Hécaton mais des auteurs contre lesquels il polémique. Aucun élément du texte ne donne, en effet, le moyen de pencher dans un sens ou dans l'autre. La seule certitude acquise, et elle est d'importance, car nous n'avons pas sur ce point d'autres témoignages, c'est que cette distinction existait dans le domaine grec, sans que nous puissions malheureusement savoir quels termes correspondaient aux deux derniers mots latins; mais ainsi se trouvent confirmés, de manière indirecte, certains indices. Il est, en effet, fort possible que la trichotomie sénéquienne ait été un thème de débat dans les écoles de rhétorique à la fin de la République et dans la première moitié du premier siècle avant J.-C. Deux passages de Sénèque le Père permettent de le supposer : l'un (*Contr.*, II, 5 (13) 13) distingue formellement le *beneficium* de l'*officium* dû par l'épouse et le fils, l'autre (*Contr.* 3, ex. 4, 1) précise que le *beneficium* n'a place que dans les rapports de personnes étrangères l'une à l'autre, à l'exclusion du fils avec le père, de l'esclave avec le maître, de l'affranchi avec le patron, qui sont ainsi mis sur le même plan. D'après le premier texte, la discussion évoquée avait cours parmi les *noui declamatores* de l'époque augustéenne, successeurs de Volcacius Moschus, lui-même disciple d'Apollodore de Pergame, qui vécut entre 104 et 22 avant J.-C. Le fait donne à penser que la trichotomie était connue dans les écoles de rhétorique grecques. Mais, par ailleurs, Sénèque le Père attribue à Albucius (*Contr.* 7, 6 (21) 18), un autre rhéteur dont l'activité se situe entre le dernier siècle de la République et le principat, une idée sous-tendue par nos chapitres du *De beneficiis* que personne n'est libre ou esclave par nature; qu'il s'agit là de noms imposés à chacun par la Fortune, en indiquant ensuite qu'Albucius a pratiqué la philosophie. Ce témoignage autorise une double conclusion : d'une part, comme l'observe avec raison A. MANTELLO, Sénèque le Fils n'a certainement pas emprunté cette idée à Albucius, mais à la tradition philosophique, dont il était lui-même tributaire, en l'occurrence le Stoïcisme et, d'autre part, les échanges ainsi attestés entre écoles de rhétorique et de philosophie laissent supposer avec une grande vraisemblance que la trichotomie a pris naissance dans les controverses philosophiques [9].

Inversement, la citation nominale d'Hécaton à ce point du texte (III, 18, 1) autorise sans doute à présumer que Sénèque le désigne ainsi comme son adversaire, puisque ce semble être un usage presque constant des Anciens de ne citer un auteur pris pour modèle que si sa position est discutée ou se distingue particulièrement de celle de son école. Or, dans le cas présent, d'une part, la seconde condition ne saurait être accomplie sans que la première ne le soit aussi et, d'autre part, les présupposés anthropologiques des Stoïciens les engageaient indéniablement à accepter la thèse qu'un esclave peut être le bienfaiteur de son maître. Il reste qu'il ne peut s'agir là que d'une présomption et A. MANTELLO a eu raison de se montrer plus prudent que nous et d'estimer que l'opinion d'Hécaton ne pouvait être définie

9. M. SONNTAG, *De beneficiis libri explanantur*, Leipzig, 1913, p. 29; H. GOMOLL, *Der stoische Philosoph Hekaton...*, Bonn, 1933, p. 82; P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, 1978, p. 175-176 et 180-181; A. MANTELLO, *op. cit.*, p. 115.

que par le recours à d'autres textes. Nous n'avons, au demeurant, pas négligé cette voie et, dans l'ensemble, nos interprétations convergent avec les siennes. Il suffira de rappeler ici quelques points essentiels de la discussion à propos notamment de plusieurs passages du *De officiis* de Cicéron.

La controverse a d'abord trait à la manière dont Hécaton entend la notion d'*utilitas*. Pour les uns, tels que M. SONNTAG, H. GOMOLL, P. GRIMAL[10], c'est l'*utilitas rei publicae*, l'intérêt de l'État, qui doit selon Hécaton servir de règle suprême à la morale, déterminer l'*honestum*. L'argument essentiel est tiré de III, 90, où, après avoir admis que son fils, en dépit du sacrilège commis, n'est pas tenu de dénoncer un père, pilleur de temples, Hécaton rend cette dénonciation obligatoire, si l'action du père doit mettre en cause le salut de la patrie. Certains, comme M. SONNTAG, s'appuient sur ce texte pour affirmer que, lorsqu'un peu plus haut (III, 89), Hécaton déclare qu'il peut être permis de ne pas nourrir ses esclaves en cas de disette ou de préférer dans un naufrage sauver un cheval de prix plutôt qu'un esclave de peu de valeur, il ne fait que faire passer au premier plan l'intérêt de l'État, sans qu'on soit en droit de conclure qu'il refusait à l'esclave la possibilité d'un acte de bienfaisance envers son maître. Certains, comme P. GRIMAL, dissocient les deux attitudes : ils estiment que, si le philosophe grec a effectivement privilégié l'intérêt de l'État, il a, en donnant le pas à l'*utilitas* sur l'*humanitas* dans la façon d'en user avec la *familia*, pris une position incompatible avec la thèse sénéquienne. Les autres, tels que A. MANTELLO ou nous-même, adhèrent avec d'autant plus de force à ce dernier point de vue qu'ils entendent tout autrement la conception hécatonienne de l'*utilitas*. Pour eux, ce n'est pas à l'intérêt de l'État, auquel Hécaton, dans la ligne tracée par Diogène de Babylone, donne la priorité, mais à l'intérêt du *paterfamilias* avec lequel il confond l'intérêt de l'État. C'est la manière de voir élitiste de l'aristocratie romaine du deuxième siècle avant J.-C., qui tend à prendre tout ce qui assure son avantage et garantit la permanence de ses privilèges pour le critère de la moralité. C'est l'interprétation réelle qu'il donne, derrière des ambivalences théoriques plus ou moins bien dissimulées, du principe socratique défendu avec vigueur dans le *De officiis*, selon lequel la garantie d'authenticité de l'*utilitas* est son identité avec l'*honestum*. L'identification de l'intérêt de l'État avec l'intérêt particulier du *paterfamilias* ressort d'un examen attentif de III, 89-91, où l'on trouve (90) la formulation la plus nette à ce propos : *uiuere uel sua uel rei publicae causa*. Cicéron lui-même contribue à orienter l'interprétation en ce sens. Après avoir, en III, 63, effectué une sorte de synthèse de l'opinion hécatonienne, il lui refuse tout crédit, dans la mesure où une recherche de l'intérêt, qui se fixe pour seule borne le respect de la légalité et de l'usage, amène à blâmer des conduites vraiment conformes à l'*honestum*, comme celle de Scaevola, exaltée juste auparavant.

Un autre terrain de litige est de savoir ce que les penseurs grecs veulent dire, lorsqu'ils établissent une équivalence entre l'esclave et un terme que les Latins rendent par *mercennarius* ? On sait, en effet, que, selon Sénèque (*De beneficiis*, III, 22, 1), Chrysippe définissait l'esclave comme un *perpetuus mercennarius*. Le maître de l'Ancien portique appelait-il à une révision du statut réel de l'esclave ou visait-il seulement à établir une égalité théorique entre homme libre et non-libre ? L'état de la documentation ne permet pas de répondre. En revanche, les textes cicéroniens suggèrent nettement qu'au sujet des rapports du *dominus* et du *seruus*, Panétius devait être tout près de son disciple Hécaton. Lorsqu'à la fin d'un long développement sur la justice, définie comme *suum cuique tribuere*, il demande, dans une

10. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, *op. cit.*

sorte de bref appendice, qu'on assimile l'esclave à un *mercennarius*, en exigeant de lui son travail, mais en lui accordant de justes compensations, il n'établit pas d'égalité morale entre le maître et l'esclave, mais laisse au premier l'entière initiative pour la manière d'apprécier la prestation du second et la rétribution due. Là-dessus, A. MANTELLO repousse avec juste raison la vue d'HIRZEL, d'après laquelle le texte manifesterait une exigence si rigoureuse de justice que l'esclave serait soustrait à ses obligations envers le maître et promu au statut d'homme libre, dans le cas où ses services ne seraient pas rétribués équitablement, puisqu'ainsi se trouverait rompu le contrat moral liant les deux parties [11]. Un autre passage de Cicéron permet de voir que, même s'il s'en sépare par le statut juridique, le *mercennarius* n'est pas éloigné du *seruus* dans la hiérarchie sociale, pour la raison que sa condition de salarié constitue, en elle-même, un gage de servitude, un *auctoramentum seruitutis* [12].

Cet ensemble de données convergentes permet, croyons-nous, d'affirmer, non pas avec une entière certitude mais avec une forte probabilité, qu'Hécaton ne pouvait admetttre, de la même manière que Sénèque, la possibilité pour l'esclave de transcender le juridique en devenant le bienfaiteur de son maître et en acquérant les mêmes titres à sa reconnaissance qu'un homme libre. Seules nous paraissent donc plausibles les deux hypothèses envisagées par A. MANTELLO [13], qui, comme il le souligne lui-même, ne sont pas exclusives l'une de l'autre et vont, de toute façon, dans le même sens, la seconde étant même, dans son esprit, encore plus contraire à la position sénéquienne que la première : ou bien Hécaton a totalement nié pour un esclave la possibilité d'être le bienfaiteur de son maître au même titre qu'un homme libre ou bien il l'a acceptée, mais dans l'unique perspective de rapports maître-esclave *intra domum*, dans la seule mesure où des prestations plus efficaces de l'esclave au service de la *domus* pouvaient être considérées comme des *beneficia* et où des récompenses, présentées comme des témoignages de reconnaissance, étaient susceptibles de contribuer à augmenter encore leur efficacité et à mieux assurer la gestion de la maison ou le rendement de l'exploitation agricole, comme l'indiquent les conseils donnés par un Caton l'Ancien ou un Varron [14]. En tout état de cause, le *beneficium* ou la *gratia*, ainsi conçus, étaient des moyens et non des fins et le critère d'appréciation pour la règle de conduite proposée demeurait l'*utilitas patris familiae*.

En définitive, d'un examen critique de ces nouvelles interventions la conclusion de notre travail sort consolidée : Sénèque a sans aucun doute mis à contribution comme source principale du *De beneficiis* un ouvrage d'Hécaton, assez probablement un *περὶ χάριτος* mais il en a usé avec un esprit largement indépendant.

11. A. MANTELLO, *op. cit.*, p. 131 ; R. HIRZEL, *Die Schrift de finibus*, p. 601.

12. Cicéron, *De officiis*, I, 150.

13. *Op. cit.*, p. 31.

14. *Op. cit.*, p. 121 ; Caton, *De agricultura*, II, 7 ; Varron, *Rerum rusticarum de agricultura*, I, 17, 1 et I, 17, 5. A cet égard, la fonction du *beneficium* n'est pas différente de celle des châtiments corporels (voir notre article, *Autour de Sénèque...*, *R. É. L.*, 1984, p. 32).