VII

PRIÈRE PHILOSOPHIQUE ET TRANSCENDANCE DIVINE. L'INTÉRIORITÉ DANS LA RELIGION DE SÉNÈQUE (SUR LA BASE DES *LETTRES À LUCILIUS*)

par Cécile Merckel *,
Université de Strasbourg / Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (E. A. 3094)

Sommaire. — *Le philosophe* ***Sénèque****, qui dénigre la théologie des poètes autant qu'il vide la religion romaine traditionnelle de toute transcendance, met en place un véritable* ***« culte philosophique »****. La dévotion envers le* **deus** *stoïcien s'exprime par un passage de la liturgie païenne, soumise à la* ***critique rationnelle****, à la théologie de l'auteur, où la* ***vertu*** *et la sagesse deviennent le seul et authentique moyen de* ***communication avec la divinité****. Dans cette réflexion permanente de Sénèque sur l'ordre du monde dans le cadre de la cosmologie stoïcienne, la question de* ***la prière humaine et de son efficacité*** *devient fondamentale et recoupe l'antinomie du* ***déterminisme*** *et de la* ***liberté****, indispensable à* ***l'ascèse spirituelle****. L'aspirant à la sagesse est dans une* ***tension*** *perpétuelle entre la Cause première hors de lui et l'étincelle de Feu divin en lui — qui sont les deux modes de présence du* **deus** *—, entre l'ordre du monde en général et l'intériorité rationnelle de chaque homme. Il en résulte une* ***intériorisation de la vie religieuse****, où la prière vient à constituer* ***moins une invocation à la divinité qu'une exhortation adressée à soi-même****, voire un* ***hymne au cosmos****, par le* ***transfert de la langue liturgique traditionnelle en lexicographie de la sagesse.***

Summary. — *The philosopher* ***Seneca*** *who denigrates the poetical theology as much as he empties Roman traditional religion of any transcendance, creates a real '****philosophical worship****'. Devotion towards the Stoic* **deus** *is expressed by a change from pagan liturgy, submitted to* ***rational appreciation****, to the author's own theology, where* ***virtue*** *and wisdom become the only genuine means of* ***communicating with deity****. In Seneca's permanent reflexion about the way the world works in the context of Stoic cosmology,* ***human prayer and its efficiency*** *become basic questions and confirm the antinomy between* ***determinism*** *and* ***liberty****, which is essential to* ***spiritual asceticism****. The wisdom seeker is in a perpetual* ***tension*** *between the First Cause outside him and the spark of divine Fire inside him — which are the two ways the* **deus** *is present — and between the cosmic order in general and the rational interiority of each human being. As a consequence,* ***religious life is interiorized*** *and prayer* ***becomes less an invocation to deity than an exhortation to oneself****, or even a* ***hymn to the***

* Je tiens à remercier mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Yves Lehmann, pour sa relecture attentive et profitable de cet article, ainsi que Madame le Professeur Jacqueline Champeaux, Madame le Professeur Mireille Armisen-Marchetti, Monsieur le Professeur Jean-Marie André et Monsieur Philippe Choulet, Professeur de chaire supérieure en philosophie en C.P.G.E. à Strasbourg, pour leurs remarques éclairées.

***cosmos**, by the translation of the traditional liturgical language into a lexicography of wisdom.*

Au premier siècle après J.-C., le philosophe Sénèque développe une théologie philosophique qui ne se contente pas de poser dogmatiquement le statut de la croyance rationnelle de son objet, voire de son objectif. Elle a aussi et sans doute d'abord une portée polémique et critique.

En effet, si l'on se réfère à la tripartition théologique issue de l'académisme [1], on peut dire que, globalement, Sénèque dénigre la théologie des poètes parce que, entre autres, elle pervertit la vision que les hommes ont des dieux, surtout en raison de leur représentation anthropomorphique, et qu'elle suscite une crainte qui n'a pas lieu d'être. Du point de vue de la théologie civile, le philosophe entend vider la religion romaine traditionnelle de toute transcendance, en la réduisant à sa dimension civique. Cependant, Sénèque ne critique pas les institutions cultuelles de la religion traditionnelle, qui font partie du *mos maiorum*, mais bien les croyances superstitieuses [2]. Il ne s'agit pas d'opposer croyances religieuses et explications rationnelles du monde — tant il est vrai que Sénèque n'exclut pas une certaine forme de fidéisme —, mais bien superstition et religion authentique, conforme à une science de la nature [3].

1. Il s'agit de la distinction entre la théologie politique, la théologie mythique et la théologie naturelle — ou philosophique. Sur cette qualification, on se reportera au livre de Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus, Vol. 237, Bruxelles, 1997, en particulier le chapitre intitulé « La Theologia tripertita de Varron : sources et signification », p. 193-226. Voir également P. Boyancé, « Sur la théologie de Varron », *R.É.A.*, 57, Université Michel de Montaigne, Pessac, 1955, p. 57-84 (= *Études sur la religion romaine*, De Boccard, Paris, 1972, p. 253-289), J. Pépin, « La théologie tripartite de Varron », *RÉAug*, 2, Brepols, Turnhout, 1958, p. 265-294 et J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Albin Michel, Paris, 2002, p. 129-137.

2. C'est particulièrement le cas en ce qui concerne les cultes orientaux, envers lesquels la critique sénéquienne est la plus virulente, certainement parce que le philosophe voit dans la ferveur qu'ils suscitent une grande rivale de l'ascétisme stoïcien. Voir l'étude de R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, Latomus, vol. 91, Bruxelles, 1967 en particulier son analyse du *De uita beata*, XXVI, 8, p. 46-62. Concernant les fragments du *De superstitione* que nous avons conservés (se reporter à l'édition de F. Haase de 1853 chez Teubner, Leipzig et à celle de D. Vottero, Pàtron, Bologne, 1998), qui semblent critiquer les rituels de la religion civile romaine, il apparaît bien que ce que le philosophe dénonce n'est pas la forme du culte traditionnel mais bien la folie et l'excès dont peuvent faire preuve certains officiants. Il faut rappeler également que nous avons connaissance de ces fragments par Augustin (*Cité de Dieu*, Livre VI, X-XII) et que la rhétorique de l'apologiste peut nous induire en erreur. Il faut donc bien se garder de toute interprétation hâtive. On peut par exemple consulter l'article de S. Estienne, « Les dévots du Capitole : le « culte des images » dans la Rome impériale, entre rites et superstition », *MEFRA*, 113 (1), École Française de Rome, Rome / de Boccard, Paris, 2001, p. 197-210.

3. Sur cette opposition, voir notamment J.-M. André, *La philosophie à Rome*, P.U.F., Paris, 2000 ; D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, P.U.F., coll. Sup « Littératures anciennes », Paris, 1974 ; P. A. Brunt, « Philosophy and Religion in the Late Republic », dans *Philosophia togata I, Essays on philosophy and Roman society*, Clarendon Pr., Oxford, 1989, p. 174-198 ; Y. Lehmann, « Philosophie religieuse et religion philosophique à Rome », *BStudLat*, 32 (2), Loffredo Editore, Napoli, 2002, p. 463-473 ; R. Schilling, « Philosophie et religion. La religion romaine et la philosophie grecque », dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique 1*, sous la direction d'Y. Bonnefoy, Flammarion, coll. « Mille et une pages », Paris, 1999, p. 1630-1636 et K. Algra, « Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion », dans R. Salles (éd.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Pr., New York, 2009, p. 224-251.

Cette religion authentique [4] ressortit donc à une théologie naturelle, une théologie philosophique centrée sur l'idée de dieu unique et rationnel des stoïciens [5], théologie qui tend vers un monothéisme [6]. Il convient dès lors d'examiner le point de vue liturgique, c'est-à-dire d'étudier en quoi consiste la pratique de ce culte philosophique. En effet, dans ce système religieux plus spéculatif qu'opératif, le philosophe romain jette les bases d'une véritable religion de la sagesse, où la vertu devient le mode privilégié de communication avec la divinité. La question de la prière et de son efficacité constitue donc un point crucial de la réflexion théologique.

L'engagement personnel de l'homme de bien constitue l'un des fondements de la théologie chez Sénèque. Sa religion ne recherche pas seulement le divin — le dieu cosmique — « à l'extérieur » de l'homme, mais aussi « à l'intérieur » de l'homme, cet homme qui porte en lui une étincelle du feu [7] céleste avec lequel se confond l'Être suprême, étincelle qui réside en chaque homme et qui est la partie rationnelle de l'âme, l'*hegemonikon* détaché de la substance divine [8]. Chaque homme est donc par nature appelé à rechercher et à favoriser l'épanouissement de cette divinité en lui. Le sage est la manifestation de l'accomplissement ultime de cette vocation, sa réalisation, son incarnation, lui qui a atteint le plus haut degré de perfection, ce qui lui permet de communier avec le monde entier et avec tous les siècles, et donc de s'assimiler au dieu cosmique. La piété de l'aspirant à la

4. Sur la théologie de Sénèque, voir notamment A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, Montaigne, Paris, 1948, p. 151 et suiv. ainsi que l'étude magistrale de J.-M. André, « Sénèque théologien : l'évolution de sa pensée jusqu'au *De superstitione* », *Helmantica*, 34, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, p. 55-69. Voir également l'excellent article d'A. Setaioli, « Seneca and the divine : Stoic tradition and personal developments », *IJCT*, 13 (3), Boston University, Boston (Mass.) / Rutgers University, New Brunswick (N.J.), 2006-2007, p. 333-368 (traduit en espagnol dans *Eclás*, 139, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 2011, p. 7-60) et certains chapitres de l'ouvrage de J. Wildberger, *Seneca und die Stoa : Der Platz des Menschen in der Welt*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Band 84 1 & 2, de Gruyter, Berlin, 2006.

5. Sur la théologie philosophique des stoïciens, voir par exemple l'étude de M. Frede, « La théologie stoïcienne », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, Vrin, Paris, 2005, p. 213-232.

6. C'est un trait caractéristique de cette période charnière dans l'histoire des idées que constitue le Ier siècle ap. J.-C.. L'idée d'un dieu unique s'impose petit à petit dans le contexte de la religion païenne avant de triompher non seulement dans le christianisme mais également dans d'autres cultes orientaux. À ce sujet, voir notamment certains chapitres de P. Athanassiadi & M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford University Pr., Oxford/New York, 1999 et la sixième partie intitulée « Société gréco-romaine et christianisme des premiers siècles » de E. Bons & Th. Legrand (éd.), *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives*, Éditions du Cerf, Paris, 2011.

7. Il ne faut pas confondre ce feu céleste avec le feu que constitue la passion, qui, lui, est connoté négativement et dont le champ lexical est très présent chez Sénèque pour désigner le vice, l'amour ou la colère. Se reporter à M. Armisen-Marchetti, Sapientiae facies. *Études sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, p. 116-117. Sur la doctrine stoïcienne des passions, voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 110-115 (= *Stoicorum Veterum Fragmenta* (cités ici sous l'abréviation *S.V.F.*), édités par A. von Arnim, 4 vol., Teubner, Leipzig, 1903-1905 (rééd. 1968), III, 396, 400, 407, 412 et 422).

8. L'âme est composée d'un *pneuma* igné qui est physiologiquement de la même nature que celui qui anime le cosmos. Sénèque énonce ce dogme stoïcien dans la Lettre 66, 12 : *diuinorum una natura est. Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars diuini spiritus mersa.* / « Les choses divines sont toutes d'une seule nature. Or, la raison n'est qu'une parcelle du souffle divin engagé dans le corps d'un homme » (Les traductions françaises sont celles de la C.U.F., parfois légèrement modifiées). Se reporter également aux *S.V.F.*, I, 135 ; 504 ; II, 773 et suivants ; III, 49. L'image de l'étincelle est encore plus explicite dans le *De otio*, V, 5 ainsi que dans la Lettre 94, 29, où Sénèque compare les raisons séminales à des étincelles qui deviendront flammes, si le sens moral et la réflexion soufflent sur elles et les attisent.

sagesse [9] est donc totalement régie par une tension entre deux modes de présence du divin, la manifestation pratique et la pensée spéculative pure [10].

Il nous faut observer d'abord les modalités de cette intériorisation de la vie religieuse, avant de considérer la particularité de la prière mise en œuvre dans le cadre de ce qu'il faut bien appeler un « culte philosophique », et d'en venir à analyser la relation finale qui s'établit entre le *deus* et l'étincelle divine présente en chaque homme [11].

*
* *

Le système philosophique stoïcien milite pour une intériorisation de la vie religieuse. Même si la liberté des Anciens [12] ne se pose pas dans les mêmes termes que la liberté des Modernes, en particulier sur la question religieuse, il faut relever cette tension entre pensée rationnelle et croyance religieuse. Ce paradoxe, très actif chez Sénèque, s'explique d'une part par l'incapacité et même l'impuissance de l'homme à agir sur le cours rationnel et inexorable des événements fixé par le *deus*, et d'autre part par l'immanence de la divinité, immanence qui implique qu'en chaque homme se trouve une parcelle du feu divin : chacun peut découvrir la divinité en soi-même [13]. Le corps individuel est comme un temple où réside le dieu. La Lettre 41 est très précise sur ce point :

> *Non sunt ad caelum eleuandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat : prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili : sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos* [14].

Il est inutile de se rendre proche de la divinité par des pratiques superstitieuses dans la mesure où la divinité peut être trouvée en nous-

9. Le stoïcisme d'époque impériale donne une perspective nouvelle au dogme du Portique : l'attention est davantage portée sur le *progrediens* que sur le sage et la pensée stoïcienne est plus nuancée que chez les fondateurs de la secte.

10. Ce point essentiel à la compréhension du système stoïcien rend le titre de l'ouvrage de M. Daraki, *Une religiosité sans dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin* (Armillaire / La Découverte, Paris, 1989) assez hermétique : il est clair que la divinité est très présente dans le stoïcisme, de même que le sentiment religieux, même s'ils sont déterminés par cette tension entre un dieu impersonnel et sa manifestation dans l'âme humaine.

11. Cette étude sera menée sur la base du corpus privilégié des *Lettres à Lucilius*, où la pensée théologique de l'auteur est arrivée à pleine maturation. En effet, la forme épistolaire implique un rapport singulier à l'intériorité et ces *Lettres*, écrites à la fin de la vie de Sénèque, laissent particulièrement transparaître un besoin métaphysique de connaissance de la divinité à l'approche de la mort — « [...] l'urgence du salut moral, qui domine les *Lettres*, entrainera l'urgence de connaître la divinité » (J.-M. André, « Sénèque théologien : l'évolution de sa pensée jusqu'au *De superstitione* », p. 55).

12. Sur ce sujet et en particulier dans le cadre de la philosophie stoïcienne, on se reportera, entre autres, à l'ouvrage de S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Pr., Oxford, 1998 et à l'analyse de A. A. Long, « Freedom and Determinism in Stoic Theory of Human Action », dans A. A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, Athlone Pr., London, 1971, p. 173-199.

13. On se reportera à l'article de M. Armisen-Marchetti, « L'expression du sacré chez Sénèque », *Pallas*, 36, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1990, p. 89-99.

14. *Lettres à Lucilius*, 41, 1-2 : « Il ne s'agit pas d'élever les mains vers le ciel, de décider un sacristain à nous laisser arriver jusqu'à l'oreille de la statue, comme si de cette façon nous pouvions nous faire mieux entendre : le dieu est près de toi, il est avec toi, il est en toi. Oui, Lucilius : un esprit auguste réside à l'intérieur de nous-mêmes, qui observe et contrôle le mal et le bien de nos actions. »

mêmes. Inutile même de passer par la médiation d'un prêtre : le lien est direct, intuitif, spontané [15]. De ce fait, toutes les pratiques ostentatoires de dévotion [16] seront bannies et assimilées à de la superstition [17]. Car la superstition [18] est le symptôme d'une méconnaissance de la nature même du dieu et résulte à la fois d'une ignorance et de préjugés sur la divinité [19]. C'est l'attitude intérieure de l'âme, le mouvement rationnel d'assemblage de l'âme et du corps, qui révélera la vraie nature du dieu et la piété véritable [20].

Ce passage de Sénèque est cependant ambigu : on a l'impression que l'homme est habité par une puissance « extérieure » qui aurait élu domicile en lui, une forme d'esprit ou de démon qui « contrôlerait » ses actions et qui leur servirait de norme, d'étalon critique [21]. Le *deus* et l'homme semblent ici former deux entités distinctes, l'homme étant le temple du dieu et le dieu résidant en l'homme [22]. La question porte alors sur la nature du lien : en quoi est-il naturel / rationnel (et alors seulement une véritable religion rationnelle s'avère possible) ou ne serait-il pas, dans une certaine mesure (et pour quelle part ?) artificiel, et c'est alors ce qui expliquerait la nécessité d'une religion sociale, sinon même celle d'une superstition ?

Heureusement, Sénèque n'a jamais cessé de mettre en avant la similitude ontologique et même la parenté, la filiation éthique qui existe entre l'âme humaine et le *deus* [23]. L'âme humaine et le *deus* ne diffèrent que par la durée [24], comme en témoigne la lettre 53 :

> *Totam huc conuerte mentem, huic asside, hanc cole : ingens interuallum inter te et ceteros fiet ; omnes mortales multo antecedes, non multo te dii antecedent. Quaeris, quid inter te et illos interfuturum sit ? Diutius erunt* [25].

15. De la même façon, il est inutile d'essayer de s'élever au niveau de la divinité grâce à la richesse, aux honneurs, à la beauté ou à la célébrité. La nature divine de notre âme et la pratique de la vertu seules nous rendent dignes du dieu. Voir à ce sujet la Lettre 31, 9-11.

16. Ce que J.-M. André qualifie de « *pietas* visible », dans « Sénèque théologien... », p. 59.

17. Voir par exemple la Lettre 95, 47-48.

18. Pour une étude de la notion de *superstitio* chez les Anciens, se reporter à l'article de D. Grodzynski, « *Superstitio* », *RÉA*, 76, Université Michel de Montaigne, Pessac, 1974, p. 36-60.

19. Consulter en particulier la Lettre 123, 16 : *Superstitio error insanus est : amandos timet, quos colit violat. Quid enim interest utrum deos neges an infames ?* / « La superstition redoute les dieux, qui sont à aimer, et les profane, quand elle leur rend un culte ; car quelle différence entre nier qu'il existe des dieux et les calomnier ? ». Voir également les fragments du *De superstitione*, en particulier les paragraphes 30 à 43 (selon la numérotation de F. Haase) extraits de la *Cité de Dieu* d'Augustin, ainsi que certains fragments extraits de Lactance, qui semblent provenir de *Libri moralis philosophiae* de Sénèque (§ 119-121).

20. Voir en particulier la Lettre 90, 28-29.

21. On peut penser au démon intérieur de Marc Aurèle.

22. Impression également perceptible dans les Lettres 83, 1 et 87, 21.

23. Sur le rapport d'infériorité, d'égalité et de supériorité de l'âme du sage par rapport au *deus*, voir l'article de J. Lagrée, « Le sage et le dieu chez Sénèque (*Lettres à Lucilius*) », dans *Ainsi parlaient les Anciens*, in honorem *Jean-Paul* Dumont, Mélanges réunis par L. Jerphagnon, Pr. Universitaires de Lille, Lille, 1994, p. 205-216.

24. Voir aussi la Lettre 73, 13 ; *De prouidentia*, I, 5 et *De constantia sapientis* VIII, 2. Se reporter aussi à Cicéron, *De natura deorum*, II, 153.

25. *Lettres à Lucilius*, 53, 11 : « Qu'elle soit donc l'objet de toutes tes pensées ; tiens-toi en sa présence, vénère-la. Il se fera un intervalle immense entre toi et le reste des hommes. Tu dépasseras de beaucoup toutes les créatures mortelles ; les dieux ne te dépasseront pas de beaucoup. Tu veux savoir quelle sera la différence entre eux et toi ? Ils dureront davantage. »

L'aspirant à la sagesse est ainsi appelé à devenir l'égal du dieu par la pratique de la vertu [26], comme en témoigne l'extrait suivant de la Lettre 73 :

> *(Dii) admittunt et ascendentibus manum porrigunt. Miraris hominem ad deos ire ? Deus ad homines uenit, immo quod est propius, in homines uenit : nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis diuina dispersa sunt [...]* [27].

Ce passage développe toute une série de métaphores fécondes : celle statique, voire architecturale, du lieu divin immanent — le temple —, celle, plus dynamique, du haut qui s'écoule vers le bas (image du flux) tout comme la raison descend dans le bras de l'agent, et celle de la différence entre le profane et le sacré, posée par la notion de seuil [28]. Ainsi, l'objet de la dévotion se déplace : par un procédé d'analogie, ce n'est plus tant le *deus* que le sage, modèle d'accomplissement de la sagesse, qui est glorifié et mis en avant [29]. Il est d'ailleurs très rare que Sénèque se livre à une glorification du dieu rationnel, qui se contenterait d'énumérer ses attributs et d'honorer sa toute-puissance et sa majesté. À l'inverse, les passages quasiment hymniques consacrés aux grandes figures de la sagesse, en particulier Caton d'Utique, sont extrêmement fréquents. Ce dernier est ainsi l'*exemplum historicum* [30] récurrent auquel le philosophe a recours comme paradigme de l'incarnation de la sagesse [31].

26. Par conséquent, si la vertu et la science des choses divines rendent le sage égal aux dieux, alors il n'est plus besoin de les supplier. C'est ce qu'exprime la Lettre 31, 8 : *Huc et illud accedat, ut perfecta uirtus sit, aequalitas ac tenor uitae per omnia consonans sibi, quod non potest esse, nisi rerum scientia contingit et ars, per quam humana ac diuina noscantur. Hoc est summum bonum : quod si occupas, incipis deorum socius esse, non supplex.* / « À l'application au travail doit se joindre, pour que la vertu soit parfaite, une égalité, une continuité, une totale harmonie d'existence : idéal impossible sans la science, et sans la connaissance des choses humaines et des choses divines. C'est là le souverain bien. Si tu le conquiers, tu n'es plus un suppliant ; tu deviens le compagnon des dieux ». Il n'en reste pas moins que la perfection du sage est acquise (*occupas*) alors qu'elle est innée chez le dieu. La « coopération » du sage avec le dieu et sa compréhension du monde n'impliquent pas qu'ils partagent le pouvoir total. Consulter l'analyse de G. Reydams-Schils, « Le sage face à Zeus : logique, éthique et physique dans le stoïcisme impérial », *RMM*, P.U.F., Paris, 2005 (4), p. 579-596.

27. *Lettres à Lucilius*, 73, 15-16 : « (Les dieux) ouvrent leur seuil et tendent leur main à ceux qui cherchent à monter jusqu'à eux. Tu t'étonnes qu'un homme ait accès chez les dieux ? Le dieu descend chez les hommes. Non, la relation est plus étroite : il descend en eux. Sans le dieu, il n'est point d'âme bonne. Dans chacun des corps humains, une semence divine a été répandue [...]. »

28. La suite du passage développe l'image de la semence divine mise à l'intérieur de l'homme. Si elle est recueillie par un « bon » cultivateur, la semence s'élèvera jusqu'à son lieu d'origine et viendra communier avec le dieu. Si c'est un « mauvais » cultivateur qui la recueille, il tuera la semence et laissera se développer les mauvaises herbes. Sénèque justifie ainsi l'existence du mal par la liberté de l'homme. Se reporter également à la Lettre 94, 29.

29. Voir en particulier la Lettre 94, 40-42.

30. Voir l'analyse de R. G. Mayer, « Roman Historical Exempla in Seneca », dans P. Grimal (éd.), *Sénèque et la prose latine*, Entretiens sur l'Antiquité classique, 36, Fondation Hardt, Genève, 1991, p. 141-176. On peut aussi se reporter à J.-F. Maisonobe, « Caton gladiateur dans le *De prouidentia* II, 8. Étude sur les combats de gladiateurs dans l'œuvre de Sénèque », *AFLNice*, 35, Les Belles Lettres, Paris, 1979, p. 235-257 et à certaines analyses dans M. Griffin, « Philosophy, Cato and Roman Suicide I & II », *G&R*, 33 (1) & (2), Clarendon Pr., Oxford, 1986, 192-202.

31. Voir, par exemple, *De prouidentia*, II, 9-12 ; *De constantia sapientis*, II, 2-4 ; *De tranquillitate animi*, XVI. L'utilisation d'*exempla* tirés de l'histoire grecque et romaine permet de contrer la critique fréquemment adressée aux philosophes du Portique, selon laquelle le sage serait un être fictif représentant un idéal jamais réalisé en acte — il s'agit ici de l'un des paradoxes des stoïciens —, et renforce la théologie sénéquienne.

La Lettre 115 [32] présente une personnification de l'âme sage et la hisse au rang de divinité devant être adorée — à en juger par le vocabulaire religieux utilisé. Sénèque y personnifie l'âme du sage sous les traits d'une déesse, ce qui illustre tout à fait la tentative du philosophe de faire de cette incarnation de la sagesse un véritable objet de vénération. La ferveur ne va pas ici à une divinité mais à une personnification, déplacement révélateur d'un effort de *catharsis* de la notion de dieu et d'une variation du niveau du discours qui coïncide avec une variation de la perspective. Ici, la sagesse est véritablement un objet d'expérience, pas seulement une idée. Elle n'est plus perçue dans sa dimension froidement rationnelle mais comme un idéal qui frappe par sa beauté et qui peut véritablement séduire ceux qui la contemplent et aspirent à la rejoindre.

Tout se passe comme si Sénèque créait, d'une certaine façon, un panthéon de sa religion philosophique, panthéon exclusivement constitué de sages [33]. Il est révélateur que ce soit le sage bien plus que le dieu stoïcien, qui suscite le sentiment religieux, une *reuerentia*, une crainte respectueuse, tout à fait propre à initier un réel engouement spirituel [34]. Le philosophe parvient à sublimer la froideur rationnelle du stoïcisme en donnant une véritable figure humaine au divin : chaque homme peut ainsi espérer jouir de la proximité de la divinité puisqu'elle est incarnée là où elle était seulement simulée par les statues dans la religion traditionnelle [35]. Il s'agit, en somme, d'une tentative d'humanisation de la divinité.

En effet, la pensée de Sénèque ne saurait se limiter à la critique ironique des épicuriens (qui méprisent les dieux de la tradition populaire) ni à une interprétation fonctionnaliste de ces mêmes dieux [36]. Les dieux populaires romains sont déjà les dieux sculpturaux de l'Antiquité classique, ceux qui ressortissent à une « théologie plastique ». L'ambition de Sénèque est de montrer qu'il faut intérioriser cette « sculpture » et qu'en l'intériorisant, cette forme s'épure et devient absolument rationnelle. Pour emprunter une image qui vient de Plotin, il est bien question d'une « statue intérieure » [37]. Les grands modèles de sagesse sont nos statues intérieures personnelles. Cet extrait de la Lettre 86 en témoigne :

> *In ipsa Scipionis Africani uilla iacens haec tibi scribo adoratis manibus eius et ara, quam sepulchrum esse tanti uiri suspicor. Animum quidem eius in caelum, ex quo erat, redisse persuadeo mihi* [38].

32. Sur ce passage, se reporter également à l'analyse de M. Armisen-Marchetti dans Sapientiae facies. *Études sur les images de Sénèque*, p. 255-256.

33. Voir la lettre 64, 9-10.

34. Voir la conclusion de l'article de M. Armisen-Marchetti, « L'expression du sacré chez Sénèque », p. 96.

35. Sénèque opère ainsi une révolution des valeurs et fait de l'homme raisonnable le centre du questionnement métaphysique et de l'expérience religieuse et morale, en substituant l'*imitatio sapientis* à l'*imitatio dei* et en faisant de l'élévation spirituelle de l'âme sa propre transcendance.

36. Une telle interprétation se retrouvera chez Machiavel, pour qui la religion romaine est la véritable religion civile. Voir le *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, Livre I, chap. 11 et 12 ; Livre II, chap. 2 ; Livre III, chap. 1.

37. Voir en particulier Plotin, *Première Ennéade*, VI, 9 et les analyses de P. Hadot dans *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Folio Essais, Paris, 1997.

38. *Lettres à Lucilius*, 86, 1 : « Je t'écris de la villa même de Scipion l'Africain, où je me repose, non sans m'être prosterné devant ses mânes et l'autel qui recouvre, à ce que je présume, les restes du grand homme. Pour son âme, je me persuade qu'elle est remontée au ciel d'où elle venait. »

La prosternation de Sénèque étonne, non dans sa forme — après tout, il s'agit d'un culte des morts — mais dans ses raisons et ses motivations : la matérialité de l'autel est l'*analogon* d'une pensée ascendante qui est à double détente. Par elle, l'esprit de Sénèque s'élève à la hauteur de l'évocation de Scipion et de son œuvre, et il médite sur l'ascension de l'âme de Scipion vers son Ciel d'origine, vers sa source [39], ce qui n'est pas sans rappeler [40] le *Songe de Scipion* cicéronien [41]. Ce passage renvoie ainsi au problème du pythagorisme de la divinisation, même symbolique, qui trouve un écho dans d'autres Lettres à résonnance platonicienne [42]. La mort du grand homme signifie le retour au dieu, elle est unité finale de l'existence et du destin. Le geste de Sénèque est donc un acte vraiment personnel (comme le montrent le verbe *suspicor* et l'expression *persuadeo mihi* qui marquent bien l'expression d'une croyance presque mystique du philosophe en la survie de l'âme, bien que cela ne soit pas conforme à l'orthodoxie stoïcienne) qui révèle bien son culte rendu aux « divinités » de son panthéon philosophique, dont Scipion fait partie intégrante.

*
* *

Essayons à présent de cerner la spécificité de la prière [43] chez Sénèque. Dans le cadre traditionnel des pratiques rituelles romaines, la prière est

39. Sur le retour de l'âme à ses origines célestes, voir les Lettres 79, 11-12 et 92, 30-35.

40. Sénèque a imité lui-même le *Songe de Scipion* (Cicéron, *République*, VI, 3-21) à la fin de la *Consolation à Marcia* (XXV-XXVI) où, après avoir annoncé que Metillius « a été accueilli dans la sainte société des Scipions et des Catons », Sénèque se livre à une imitation de Cicéron, qui lui-même imite Platon, en racontant un rêve qu'aurait eu Scipion où ce dernier s'entretient avec ses ancêtres dont les âmes immortelles habitent le ciel. La fin de la *Consolation à Marcia* est un exercice de style, effectuée dans le cadre de la rhétorique consolatoire visant à rassurer la destinataire sur le sort de son fils défunt. On ne peut donc pas penser que Sénèque livre ses propres idées sur l'au-delà, qui se présentent d'ailleurs ici comme un mélange entre idées stoïciennes et idées platoniciennes, voire pythagoriciennes — tant il est vrai que Platon était sensible à ce courant de pensée qui imprègne particulièrement le *Phédon* (que Caton est censé avoir lu deux fois avant de se suicider). On observe ainsi dans la Lettre 86, 1 un jeu d'échos entre les propres œuvres de Sénèque mais aussi celles des penseurs qui l'ont précédé et qui se réunissent ainsi de ce panthéon des grands hommes.

41. Sur ce texte fondamental, se reporter, entre autres, à P. Boyancé, *Études sur le* Songe de Scipion (*Essais d'histoire de psychologie religieuse)*, Imprimerie A. Bontemps, Limoges, 1936.

42. On peut penser à la Lettre 102, 21-22 et la Lettre 58 mais surtout à certains passages relatifs à la mort où le platonisme pythagorisant de Sénèque est le plus patent, car le philosophe romain y dévalorise le monde sensible au profit de l'âme destinée à se libérer de sa prison corporelle. L'influence du *Phédon*, lui-même très empreint de pythagorisme, est alors manifeste. Se reporter, par exemple, aux extraits cités à la note 38 du présent article ainsi qu'à la *Consolation à Marcia*, XXII, 1-2. On sent bien que Sénèque, dans sa quête de sérénité et de sagesse, depuis les *Consolations* mais en particulier à la fin de sa vie, donne une dimension spirituelle aux *Lettres à Lucilius* qui dépasse la simple logique du monisme stoïcien (que l'on retrouve peut-être davantage dans les *Questions Naturelles*, écrites à une époque contemporaine). Il y a une véritable tension entre l'eschatologie cosmique et matérialiste strictement stoïcienne et l'espérance d'une survie spirituelle de l'âme individuelle. Cette tension, clairement ressentie chez Sénèque, est peut-être une manifestation du conflit entre l'Ancien et le Moyen Portique.

43. L'étude de la prière dans le monde gréco-romain connaît un regain d'intérêt depuis quelques décennies. Voir en particulier *Corpus de prières grecques et romaines*, textes réunis, traduits et commentés par F. Chapot et B. Laurot, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 2, Turnhout, 2001 et la vaste entreprise conduite par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (C.A.R.R.A.) de l'Université de Strasbourg : la *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-1998)*, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 1, Turnhout, 2000, sous la direction de F. Chapot et B. Laurot ; puis sa mise à jour : *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-2003)*, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 1, Turnhout , 2008, sous

difficile à définir de manière indépendante car elle fait partie de tous les actes religieux. Or Sénèque s'oppose à la prière intéressée [44], telle qu'elle se présente dans les *uota* des hommes du commun et dans le matérialisme contemporain [45], qui transparaît dans tous les aspects de la religion traditionnelle [46]. Dans le cadre de cette religion de la sagesse, la donnée fondamentale est que l'action pieuse coïncide avec l'action droite [47]. Comme le dira Spinoza plus tard, moralité et religion véritable ne font qu'un. Pour un stoïcien, il s'agit de mettre son âme en conformité avec l'ordre du monde, d'harmoniser le microcosme et le macrocosme, mieux, d'aligner le microcosme sur le macrocosme, en comprenant le sens de ce qui arrive comme en témoigne ce passage de la Lettre 76 :

> *Virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse. Itaque quicquid illi accidit, aequo animo sustinebit : sciet enim id accidisse lege diuina, qua uniuersa procedunt. Quod si est, unum illi bonum erit, quod honestum : in hoc enim positum et parere diis nec excandescere ad subita nec deplorare sortem suam, sed patienter excipere fatum et facere imperata* [48].

Le culte du dieu consiste ainsi en une prise de conscience, une acceptation de l'ordre du monde, mieux encore : un consentement à cet ordre [49], une affirmation de cet ordre, ce qui suppose une adaptation, par la pratique de la vertu, de son mode d'existence à cette logique cosmique [50]. L'homme

la direction de G. Freyburger et L. Pernot. Le *Supplément* (2004-2008) est en cours de préparation, sous la direction de B. Stenuit. Pour une étude lexicale de la prière à Rome, se reporter à S. Roesch, *Prier dans la Rome antique. Études lexicales*, L'Harmattan, Paris, 2010.

44. C'est peut-être pour cette raison que, dans les œuvres en prose de Sénèque, les termes comme *prex*, *precatio* ou encore *precari* sont relativement peu présents par rapport à l'ampleur du corpus (on peut se reporter à la concordance de R. Busa et A. Zampolli en deux volumes, Georg Olms Verlgag, Hildesheim / New York, 1975 ou à l'index de L. Delatte, E. Evrard, S. Govaerts & J. Denooz en deux volumes paru chez le même éditeur en 1981) ; on peut sans doute déceler là le fait que Sénèque conçoit une prière authentique qui est bien éloignée de la prière du *ritus Romanus* et à laquelle le vocabulaire commun ne convient plus.

45. Voir la Lettre 95, 47-48 sur « la manière d'adorer les dieux » (*quomodo sint dei colendi*).

46. On peut penser par exemple à l'inflexion théocratique progressive des *Actes des Arvales* (à se sujet on peut se reporter à M. Beard, J. North et S. Price, *Religions of Rome*, vol. I, Cambridge University Pr., Cambridge, 2000 (1re éd. 1998) p. 194-196 et à J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Publishing, Malden (Mass.)/Oxford/Carlton, 2007, p. 245-247). Les *Actes* nous permettent de constater qu'il y avait des prières annuelles pour la protection du prince et de sa famille, qui sont clairement des modifications des prières datant de l'époque républicaine qui étaient destinées à demander la prospérité de l'État. Cependant, la bonne condition de l'État dépend de celle de l'empereur ; les nouvelles prières officielles servent à communiquer ce nouvel état de fait mais également, grâce au pouvoir du rite, à l'établir comme une convention. La prière traditionnelle devient un instrument de pouvoir pour le régime politique en place.

47. Se reporter également à Cicéron, *De officiis*, II, 3, 11 ; *De legibus*, II, 24-25 ; *De natura deorum*, II, 71.

48. *Lettres à Lucilius*, 76, 23 : « Tu m'accorderas nécessairement qu'un homme de bien est plein de respect pour les dieux. Ainsi, quoi qu'il lui arrive, il le supportera avec équanimité, car il sait qu'ainsi l'a voulu la loi divine qui régit la marche de l'univers. Cela étant, il n'y aura pour lui d'autre bien que l'honnête car l'honnête consiste en ceci : obéir aux dieux, ne pas s'enflammer pour une disgrâce imprévue, ne pas déplorer son sort, mais accueillir avec patience le destin et exécuter les ordres d'en haut. »

49. Voir la Lettre 96, 2 : *[...] in omnibus quae aduersa uidentur et dura, sic formatus sum : non pareo deo, sed adsentior ; ex animo illum, non qui necesse est, sequor.* / « [...] dans tout ce qu'on appelle disgrâces et cruautés du sort, voici la règle que je me suis faite : je n'obéis pas au dieu, je conviens qu'il a raison. C'est par inclination, non par nécessité que je le suis. »

50. Voir, par exemple, les Lettres 71, 16 ; 74, 20-21 et 90, 34.

honnête se conforme à la loi divine qui est en lui, qu'il découvre par l'exercice rationnel de son jugement, et c'est de cette façon qu'il respecte les dieux. D'où l'on voit que le respect religieux chez Sénèque ne vise pas l'autorité des puissances terrestres du monde — comme dirait Pascal, les grandeurs d'établissement ou d'institution, Néron par exemple [51] — mais bien l'autorité intérieure de la raison, qui est le noyau divin en nous, la raison devenant grandeur morale.

Ainsi, sur la question de la prière [52], le philosophe romain a une position assez nette [53] : il ne sert à rien d'adresser des vœux ou des prières au dieu, dans la mesure où les événements suivent un cours inexorable et fixé par la Loi divine [54]. Sénèque n'entend pas rabaisser l'invocation faite au dieu à la demande vulgaire du peuple [55]. Demander, c'est reconnaître que l'on manque de quelque chose, que l'on est dans une forme d'imperfection, d'incomplétude, alors même qu'il ne dépend pas de nous de l'être ou de ne l'être pas [56]. Le *fatum* [57], en tant que forme de la nécessité absolue et inflexible — puisque le dieu n'entend ni ne parle — conditionne bien la nature particulière de la prière stoïcienne, qui, ne pouvant pas être de l'ordre de la demande, se satisfait d'être ce qu'elle est : une éducation de l'esprit par lui-même à la nécessité. On y apprend à « faire de nécessité vertu ». Le véritable exercice du jugement permet au philosophe d'être content de son sort, malgré tout — Nietzsche dira plus tard, à propos de l'*amor fati* : « tout ce qui est décisif ne naît que malgré ». Cette attention à la forme *a priori* de la nécessité *a priori* (établie par le cours du monde, en

51. C'est une idée qu'il faut bien avoir à l'esprit lorsque l'on étudie des ouvrages comme la *Consolation à Polybe*, qui présente de nombreux passages assimilant l'empereur Claude à un dieu — mais il s'agit là avant tout d'un procédé rhétorique servant les intérêts personnels du philosophe alors en exil —, ou encore comme le *De clementia*, adressé à Néron, où, là aussi, les assimilations du Prince à un dieu sont fréquentes mais révèlent davantage d'une volonté pédagogique de Sénèque, qui cherche à réaliser avec son disciple le vieux rêve du philosophe roi, qui ne peut avoir que le *deus* pour modèle et comme idéal à atteindre. Dans ce dernier cas, la dimension parénétique de l'œuvre de Sénèque est indispensable à sa compréhension.

52. Il y a moins de témoignages de prières philosophiques romaines que de prières philosophiques grecques mais leur étude se révèle cependant indispensable pour saisir le sentiment religieux chez les philosophes. Sur la prière philosophique et sur son intériorisation, consulter le chapitre qui lui est consacré dans l'ouvrage de F. Heiler, *La prière*, trad. E. Kruger et J. Marty (d'après la 5ème édition allemande), Payot, Paris, 1931, p. 221-244, intitulé « L'idéal de la prière et la critique de la prière dans la pensée philosophique », ainsi que l'article d'É. des Places, « La prière des philosophes grecs », *Gregorianum*, 41, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1960, p. 253-272 et l'étude fondamentale de Ch. Guittard, « La prière philosophique, grecque et latine : une esquisse de définition et de classification », dans D. Briquel, C. Février et Ch. Guittard (dir.), *VARIETATES FORTVNAE. Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux*, P.U.P.S., Paris, 2010, p. 195-210.

53. Voir notamment, A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, « Le service du dieu », p. 199-210.

54. C'est une critique que l'on trouve déjà chez les épicuriens. Voir en particulier Épicure, *Sentences vaticanes*, 65 et Lucrèce, *De natura rerum*, V, 1198-1203. La véritable piété réside dans la pureté intérieure de l'âme et doit être totalement désintéressée.

55. On peut rappeler ici la Satire II de Perse à propos de l'impiété des vœux des hommes, à laquelle l'auteur oppose la pureté de son ami Macrin, dédicataire de la satire, et qui lui permet d'exprimer l'élévation permise par la véritable religion qu'il prône. On retrouve les mêmes idées et les mêmes *topoi* dans la satire X de Juvénal.

56. Ce que, bien sûr, le vulgaire ne sait pas et ne peut pas comprendre parce qu'il a une conscience mutilée de la chaîne des causes initiée par le dieu (voir la Lettre 74, 10-11). La bonne prière, telle que la conçoit Sénèque, est élitiste et ses propos s'adressent donc à un public restreint.

57. Voir, par exemple, T. Brennan, « Fate and Free Will in Stoicism », *OSAPh*, 21, Oxford University Pr., Oxford, 2001, p. 259-286 et S. Sauvé Meyer, « Chain of Causes : What is Stoic Fate ? », dans R. Salles (éd.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Pr., New York, 2009, p. 71-90.

dehors de toute représentation et de toute expérience humaine) fait que les représentations des formes *a posteriori* (donc simplement constatées, comme les accidents, les maladies, l'ignorance...) sont en réalité invalidées (elles ne peuvent nourrir que ce qu'aujourd'hui on appellerait des « névroses », un lien pathologique avec la divinité...). Telle est la condition de la purification de la prière chez Sénèque. La prière stoïcienne est donc plutôt, selon lui, de l'ordre de la reconnaissance et de la célébration. Le désir de l'homme sage est suspendu, la raison lui intimant de faire silence à ses manifestations pathologiques pour n'exprimer que sa forme supérieure, sublime : désirer exprimer et incarner la compréhension du *Logos*. Le désir du sage sera donc devenu autonome, il se contente de reconnaître son absolue dépendance vis-à-vis du dieu et de lui abandonner de bonne foi sa volonté « humaine, trop humaine » [58]. La Lettre 107, 11, où Sénèque traduit lui-même une partie de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe [59], est bien une prière (*sic adloquamur Iouem [...] quemadmodum Cleanthes noster*) qui illustre le lien insécable entre *fatum* et vertu éclairée [60] :

> *Quare inpigri atque alacres excipiamus imperia [...] et sic adloquamur Iouem, cuius gubernaculo moles ista derigitur, quemadmodum Cleanthes noster uersibus disertissimis adloquitur [...].*
>
> *Duc, o parens celsique dominator poli,*
> *Quocumque placuit : nulla parendi mora est ;*
> *Adsum inpiger. Fac nolle, comitabor gemens*
> *Malusque patiar facere quod licuit bono.*
> *Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt* [61].

Ne nous y trompons cependant pas : on ne se trouve pas du tout dans un contexte chrétien, où Dieu, comme on sait, prend soin de chaque homme en particulier, en raison du lien du Père avec le Fils — bénéfice secondaire, pour ainsi dire, de la création du monde par un dieu personnel. Cependant, Sénèque conseille parfois à Lucilius une forme de prière au dieu, geste qui se retrouvera souvent chez Marc Aurèle quand il demande à la divinité de l'aider à la réalisation des valeurs morales dans sa vie individuelle. La lettre 10 est, de ce point de vue, révélatrice :

58. Voir la Lettre 102, 28-29.

59. Pour une étude de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe (= *S.V.F.* I, 537), se reporter à l'excellente analyse de A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II : Le dieu cosmique*, Les Belles Lettres, Paris 2006, p. 310-332 (1ère éd. Lecoffre, Paris, 1949) ainsi qu'aux remarques de É. Des Places, « La prière des philosophes grecs », p. 258-265.

60. Le cinquième vers est du cru de Sénèque. Se reporter à l'article d'A. Setaioli, « Due messe a punto senecane. 1) La traduzione dei versi di Cleante a Zeus e al Fato. 2) Seneca e il sublime », dans Facundus Seneca. *Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Pàtron, Bologna, 2000, 233-252.

61. *Lettres à Lucilius*, 107, 10-11 : « Recevons donc ses ordres avec empressement et ardeur [...] et parlons ainsi à Jupiter, qui tient le gouvernail de l'énorme machine, comme lui parle notre Cléanthe en un poème talentueux [...] : « O Père, o Roi des hauteurs célestes, conduis-moi là où tu l'as voulu : j'obéis sans hésitation. Je t'apporte ma vaillance. Me déroberai-je ? Alors je marcherai dans tes voies en gémissant. Cœur lâche, je subirai ce qu'une belle âme aurait su accomplir. Les destins conduisent une volonté docile ; ils traînent celle qui résiste » ». Nous proposons ici la traduction de H. Noblot dans la C.U.F. Voir également la traduction de É. Bréhier dans *Les Stoiciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 7-8. Au sujet des traductions et des commentaires de l'*Hymne à Zeus*, se reporter à la note 43 de Ch. Guittard, « La prière philosophique grecque et latine : une esquisse de définition et de classification », p. 204.

Votorum tuorum ueterum licet diis gratiam facias, alia de integro suscipe [62] : *roga bonam mentem, bonam ualitudinem, deinde tunc corporis. Quidni tu ista uota saepe facias ? Audacter deum roga : nihil illum de alieno rogaturus es* [63].

Il ne s'agit donc pas de demander au dieu une action surnaturelle, qui introduirait de la contingence et de l'arbitraire par une transgression miraculeuse des lois de la nature à des fins de salut personnel [64]. On pense au théâtre sénéquien [65] où la prière est très présente, mais où elle n'est jamais efficace et où, finalement, tous ceux qui invoquent les dieux finissent toujours mal [66]. Il s'agit donc de laisser le dieu être ce qu'il est, c'est-à-dire absolument nécessaire, car le dieu fait bien ce qu'il fait [67]. Sénèque réduit ainsi le champ d'action de la prière : elle ne peut être efficace que si elle vise à l'absolu nécessaire [68], que sont la santé de l'âme [69] et la sagesse, c'est-à-dire à la capacité à vivre en accord avec l'ordre du monde et la loi divine, la santé du corps n'étant considérée que comme un « préférable » pour vivre de façon droite [70]. Or ces vœux sont réalisables par le dieu dès lors que ce dieu, par son essence et sa structure mêmes, offre les conditions favorables à la pratique de la vertu, dont ils s'écartent dès qu'ils se laissent influencer par les hasards de la fortune. La leçon de Sénèque est d'une remarquable placidité : le réel est rationnel, c'est pour cela qu'il faut être rationnel et prier le dieu selon la raison.

62. Voir Juvénal, *Satires*, X, 188 sqq.

63. *Lettres à Lucilius*, 10, 4 : « Tu peux bien de tes vœux du vieux temps faire grâce aux dieux ; formes-en d'autres sur nouveaux frais. Demande la sagesse, la santé de l'âme et seulement ensuite celle du corps. Ces vœux, qui t'empêche de les renouveler souvent ? Adresse-les hardiment au dieu et tu ne lui demanderas rien qui ne dépende de lui. »

64. Voir la Lettre 60, 1-2.

65. Nous ne nous livrerons pas ici à une évaluation de la dimension « mythique » du commerce avec les dieux, tel qu'il peut apparaître en particulier dans les tragédies de Sénèque. Même si nous ne cherchons pas à établir de frontière entre un Sénèque philosophe et un Sénèque dramaturge, il est évident que les codes littéraires propres à la tragédie ne permettent pas d'analyser les œuvres théâtrales de la même manière que les œuvres en prose. La prière dans les œuvres théâtrales de Sénèque doit faire l'objet d'une étude spécifique.

66. Ces prières sont en général prononcées par des personnages dominés par l'émotion, la passion, voire le *furor*. Si l'on se conforme à la pensée de Sénèque, ces prières ne peuvent que rester sans réponse car elles ne sont pas issues d'une réflexion raisonnée sur l'ordre du monde mais elles sont la manifestation verbale d'une forme d'ignorance, voire de folie. Chez Sénèque, le personnage tragique est, comme le superstitieux, centré sur lui-même et sur ses propres désirs et il ne considère pas le cosmos comme un enchaînement nécessaire de causes initiées par le *deus*.

67. Voir par exemple la Lettre 58, 27-29. Seul bémol : Sénèque rappelle souvent que le dieu, s'il est généralement plus puissant que la matière sur laquelle il agit (voir par exemple la Lettre 65, 23 et se reporter à Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 134 (= *S.V.F.*, III, 12)), ne peut parfois rien faire contre certaines contraintes matérielles. La contrainte de la matière est certes intégrée dans l'ordre des choses, mais peut occasionner des événements négatifs, contre lesquels le dieu ne peut rien. C'est là un des paradoxes mis en avant par Plutarque, entre autres, dans *Des contradictions des Stoïciens*, XXVII.

68. Et non à la richesse et aux plaisirs du corps, comme Sénèque le dit dans la Lettre 74, 14 : ces prétendus biens sont factices car ils manquent au dieu ; or le dieu, en tant qu'il est perfection, ne manque de rien.

69. Voir la Lettre 72, 7.

70. On se souvient de la satire X de Juvénal où l'auteur critique les prières des hommes et ne revendique qu'un seul vœu comme raisonnable et légitime en X, 356 : *orandum est ut sit mens sana in corpore sano*. Sur la doctrine stoïcienne des préférables, voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 105-107 (= *S.V.F.*, III, 126, 127 et 135).

C'est pourquoi Sénèque ne parle pas du tout du problème de l'exaucement des vœux [71] : la Lettre 89 [72] dit bien que la sagesse ne fait pas partie des dons du dieu parce qu'elle résulte d'une acquisition active et progressive. Elle est donc une preuve de la liberté intérieure du sujet humain, dans le juste exercice de son jugement. L'intériorité stoïcienne est une intériorité logique, voire épistémologique — dans la mesure où il s'agit de connaître et de comprendre —, et non une intériorité affective, sentimentale ou obscurément passionnelle (on est aux antipodes du *deus absconditus* de Pascal). Et la compréhension du *logos* n'est pas tant de l'ordre de l'empathie que de l'ordre de l'affirmation de ce qui est et de ce qui advient, par le jugement éclairé.

Ainsi, on peut considérer que cette forme de prière constitue moins une invocation à la divinité qu'une exhortation adressée à soi-même — d'abord une admonestation (reconnaissance par l'orant de sa propre faiblesse et de sa propre finitude), puis un encouragement (au sens de : « se donner du courage à soi-même ») et ce, dans la mesure où elle fait jaillir l'étincelle de feu divin qui se trouve en tout homme. Ce processus très original est à l'œuvre — et même au travail, si le travail est bien une prière (*laborare / orare)* — dans les exercices spirituels que sont les *Lettres à Lucilius*. La forme épistolaire elle-même met en jeu un rapport particulier entre deux consciences, entre deux sujets aspirant à la sagesse, entre deux étincelles divines plus ou moins développées. Le but de Sénèque est de convertir Lucilius au stoïcisme, en lui indiquant un certain nombre d'exercices spirituels à accomplir en ce sens [73]. « Convertir » est un terme à connotation à la fois religieuse et philosophique, mieux encore : métapsychologique, car il s'agit bien de faire se retourner l'énergie psychique de son ami, de l'inviter à opérer une révolution intellectuelle analogue à ce modèle que constitue la conversion platonicienne aux livres VI et VII de la *République*. Et une philosophie, une morale, une représentation du monde dignes de ce nom doivent se donner les moyens éthiques, théoriques et pratiques pour rendre possible cette conversion [74]. La correspondance est, chez Sénèque, un moyen éthique. Il y a une éthique de l'écriture chez Sénèque, qui introduit une pensée religieuse indéniable, une véritable piété.

Mais il apparaît bien souvent que le philosophe romain se parle autant à lui-même qu'à son interlocuteur. En quoi l'éthique de la pensée ne concerne pas seulement le rapport à autrui, elle concerne aussi et d'abord la source de sa pensée, le sujet Sénèque lui-même : sans son effort personnel dans l'exercice du jugement, rien n'est possible ; la conversion de l'autre commence par soi-même. Ici réside une énigme de la parole chez les stoïciens : il ne s'agit pas tant de dire ou de découvrir peu à peu ce que l'on pense dans un dialogue écrit que de s'auto-affecter, c'est-à-dire de se déter-

71. Voir A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, p. 202-206.
72. Voir la Lettre 89, 1-3.
73. Consulter I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleintung*, De Gruyter, Berlin, 1969.
74. Voir par exemple la Lettre 25, 5-7.

miner soi-même par sa propre pensée, d'imprimer sur soi la marque quasi physique de la pensée, par l'ascèse et l'exercice de son propre jugement. Etre, dans la mesure du possible, cause libre et lucide de soi-même, dans l'exercice de sa propre pensée. Les exhortations auxquelles se livre Sénèque sont des méditations intérieures, des *ruminationes* s'apparentant à une appropriation, voire à une imprégnation personnelle des dogmes stoïciens [75]. L'âme pensante du philosophe se retire dans ce temple que constitue son corps — le fonds stoïcien est sensible, voire matérialiste, et non idéaliste et platonisant. Il s'extrait du monde qui l'entoure pour mieux en pénétrer la logique intrinsèque et atteindre la sagesse — donc la communion avec le dieu. L'aspirant à la sagesse opère ainsi une forme de *mimesis*, qui n'est pas une simple imitation mais la reconduction d'une genèse (il s'agit de réactualiser en soi la logique du *logos*), en reproduisant en soi-même et pour lui-même le repli cosmique qu'opère Jupiter sur lui-même [76] lors de chaque conflagration universelle [77]. L'exercice spirituel s'apparente donc à une prière silencieuse [78] et devient par là même une forme privilégiée de la dévotion [79], accompagnant la contemplation du monde que l'on retrouve par exemple dans les *Questions naturelles* ou le *De otio* [80].

75. Voir par exemple la Lettre 24, 15.

76. Voir la Lettre 9, 16, où Sénèque dit que le sage, s'il est absolument livré à lui-même, aura une existence semblable à celle de Jupiter au moment de la conflagration universelle : *Qualis est Iouis, cum [...] adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quidam sapiens facit : in se reconditur, secum est.* / « Jupiter, [...] qui s'abandonne à lui-même et s'abandonne à ses pensées. C'est à peu près ce que fait le sage : il se retire en lui-même, il vit en présence de lui-même. »

77. Le même type d'exercice spirituel s'effectue dans les passages célébrant la grandeur de Caton, qui appartient, comme nous l'avons dit plus haut, au nouveau panthéon philosophique créé par Sénèque. Le lecteur est frappé par l'abondance de détails qui caractérise par exemple la description de la mort du sage dans la Lettre 24, 6-8, qui rappelle l'exercice spirituel consistant à s'imaginer concrètement un grand exemple à imiter. Voir aussi la Lettre 95, 69-72.

78. Sénèque oppose cette « bonne » prière silencieuse à celle pratiquée par les fidèles adressant leurs *uota* à l'oreille de la statue du dieu, pratique qui était considérée comme suspecte dans un sanctuaire car on pouvait croire que le fidèle adressait une demande au détriment de son prochain, et qu'il critique dans la Lettre 10, 5. Sur la prière silencieuse dans l'Antiquité, voir la synthèse riche d'exemples de P. W. Van der Horst, « Silent prayer in Antiquity », *Numen*, 41, Brill, Leiden, 1994, p. 1-25 (en particulier les pages 1-12 sur la prière gréco-romaine). On peut aussi se reporter à l'article de G. Freyburger, « Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine », *RÉL*, 79, Les Belles Lettres, Paris, 2002, p. 26-36.

79. Un glissement s'opère ici : la prière traditionnelle se doit d'être dite à haute voix afin que la divinité puisse l'entendre et qu'elle soit efficace. Dans le cas de la prière philosophique chez Sénèque, dans la mesure où la divinité se trouve en nous, elle peut être intérieure et silencieuse. Comme le philosophe le dit dans le *De beneficiis*, II, I, 4 : *uota homines parcius facerent si palam facienda essent ; adeo etiam deos, quibus honestissime supplicamus, tacite malumus et intra nosmet ipros precari* / « Les hommes seraient plus avares de leurs vœux s'ils devaient les faire en public ; tant il est vrai que même aux dieux, à qui il est particulièrement honorable d'adresser nos supplications, nous aimons mieux les adresser en secret et dans l'intimité de notre cœur. »

80. Voir, par exemple, *De otio*, V, 3-5 et se reporter à M. Armisen-Marchetti, « L'expression du sacré chez Sénèque », p. 91 sqq. : l'homme est conçu de façon à être envahi par un sentiment du sacré face au spectacle de la nature. Il s'agit d'une « intuition du sacré » — la spécialiste de Sénèque rapproche cela de certaines croyances de la religion populaire, qui honorent les dieux-lacs, sources, arbres... Cette idée est aussi à rapprocher de la doctrine stoïcienne des raisons séminales (voir la Lettre 73,16) qui vont pousser l'homme à connaître le dieu et à l'imiter. Voir aussi J.-M. André et P. Aubenque, *Sénèque*, Senghers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1964, p. 65-70 et P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002, « La physique comme exercice spirituel » (chez Marc Aurèle), p. 147-164.

La dimension religieuse de l'exercice spirituel culmine dans l'expérience de la joie que l'âme finit par éprouver dans et par la pratique de la vertu et que Sénèque présente comme un but ultime de l'existence concrète, comme le parachèvement de l'activité de la raison dans sa compréhension du nécessaire [81]. Cet état de joie est longuement évoqué dans la Lettre 59 :

> *Hoc ergo cogita, hunc esse sapientiae effectum, gaudii aequalitatem. Talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam : semper illic serenum est. Habes ergo et quare uelis sapiens esse, si numquam sine gaudio est. Gaudium hoc non nascitur nisi ex uirtutum conscientia : non potest gaudere, nisi fortis, nisi iustus, nisi temperans. [...] Omnem luxuriosi noctem inter falsa gaudia et quidem tamquam supremam agunt : illud gaudium, quod deos deorumque aemulos sequitur, non interrumpitur, non desinit* [82].

Le lien que la sagesse entretient avec la promesse de bonheur est ici révélateur de deux niveaux de la pensée de Sénèque : d'une part, la pratique de la vertu est subordonnée, de manière très pragmatique, à l'accès au bonheur susceptible de séduire et d'éveiller le désir du vulgaire, qui connaîtra les *falsa gaudia* [83], et de l'aspirant à la sagesse, qui fera l'expérience de la joie supérieure. En ce sens, elle est conditionnée et elle constitue un impératif hypothétique — en somme, si tu veux être heureux et accéder à la paix de l'âme, alors, sois vertueux. Mais, d'autre part, pour celui qui s'est hissé à la hauteur du dieu, cette vertu devient une fin en soi, une valeur absolue, inconditionnée : elle se confond avec la béatitude [84], qui n'est pas sans rappeler l'ataraxie des intermondes divins du Jardin. On est dans l'immanence pure. La joie stoïcienne n'est pas, comme l'est le plaisir épicurien, le motif et la fin de l'action morale : elle ne cherche rien au-delà d'elle-même. Pour celui qui désire et agit conformément à la nature, la joie s'ajoute comme une grâce à la perfection de l'action. Comme Sénèque le dit lui-même dans le *De uita beata* : *uoluptas non est merces nec causa uirtutis sed accessio, nec quia delectat placet sed si placet, et delectat* [85]. La vertu n'est pas pratiquée pour atteindre le plaisir mais si on la pratique, elle procure du plaisir et conduit à la jubilation. La morale du philosophe romain n'a pas la sévérité stricte de certains autres stoïciens.

On voit ici le déplacement que la religion philosophique de Sénèque opère sur la question de la prière : la prière ne vise plus la demande d'une

81. Voir les Lettres 27, 3-4 ; 59, 14 ; 72, 4 ; 74, 29 ; 81, 21 ; *De constantia sapientis*, IX, 3 et *De uita beata*, IV, 5.

82. *Lettres à Lucilius*, 59, 16-18 : « Médite donc ceci : l'effet de la sagesse, c'est une joie constante. Il en est de l'âme du sage comme du ciel au-dessus de la lune : sérénité continuelle là-haut. Tu as une raison ici encore de désirer la sagesse, du moment qu'elle ne va jamais sans la joie. Cette joie naît uniquement de la conscience que nous avons de nos vertus : seul l'homme de cœur, l'homme juste, l'homme tempérant peut se réjouir. [...] Les débauchés passent dans les fausses joies toutes leurs nuits et comme si chacune était pour eux la nuit suprême. Mais la véritable joie, privilège des dieux et de leurs émules, est sans intermission, sans fin. »

83. Voir aussi les Lettres 59, 15 ; 72, 8-9 et *De uita beata*, IV, 4.

84. Voir la Lettre 85, 19. Se reporter aussi à Marc Aurèle, *Pensées*, V, 9, 3-5 ; VI, 7 ; VIII, 26 ; X, 33, 2.

85. *De uita beata*, IX, 2 : « Le plaisir n'est pas la récompense de la vertu, ni son motif, mais quelque chose qui s'ajoute à elle : on ne l'agrée pas parce qu'elle charme, mais, si on l'agrée, elle charme aussi. »

satisfaction d'un vœu par la divinité et, partant, une forme de bonheur, mais c'est la pratique même de cette prière silencieuse au dieu — l'exercice spirituel —, cette rumination constante, qui va constituer à elle-même sa propre fin [86] et s'accompagner d'une joie qui semble parfois relever de la transe et de l'extase, à en juger par l'engouement, voire l'enthousiasme de Sénèque dans certains passages.

Ainsi, la piété philosophique n'a pas d'autre fin qu'elle-même, dans la mesure où elle s'épanouit dans le repli de l'âme sur elle-même — repli qui n'est pas rétrécissement et « pingrerie », mais approfondissement et générosité. Exhortation à soi-même, la prière est auto-réflexive et, si le philosophe lui confère un pouvoir certain, ce n'est qu'un pouvoir de suggestion, un pouvoir pré-rationnel, un pouvoir de préparation mentale, d'entraînement (au sens presque sportif du terme [87]). Elle a en effet surtout un rôle dynamique, et c'est le jugement qui aura le véritable pouvoir d'auto-affection, de détermination de soi par soi, donc le pouvoir d'autonomie. C'est pour cela que l'on ne trouve que très peu d'invocations au dieu à proprement parler. La forme la plus courante de prière est celle de la glorification de l'homme, de la philosophie et du monde, objet de contemplation. On ne peut d'ailleurs pas vraiment dénombrer tous les passages relevant de la prière d'action de grâce et surtout de l'hymne [88], laissant transparaître une ferveur toute religieuse et s'apparentant à une véritable adoration philosophique [89].

De fait, la philosophie, en tant que science, connaissance et compréhension des choses humaines et divines, constitue le pont à la fois pratique et théorique entre l'âme de l'univers et celle de l'homme, et c'est pourquoi Sénèque recommande de la vénérer [90], comme en témoigne la Lettre 16 :

> *Dicet aliquis : « Quid mihi prodest philosophia, si fatum est ? quid prodest, si deus rector est ? quid prodest, si casus imperat ? Nam et mutari certa non possunt et nihil praeparari potest aduersus incerta, sed aut consilium meum deus occupauit decreuitque quid facerem, aut consilio meo nihil fortuna permittit. » Quicquid est ex his, Lucili, uel si omnia haec sunt, philosophandum est : siue nos inexorabili lege fata constringunt, siue arbiter deus uniuersi cuncta disposuit, siue casus res humanas sine ordine impellit et iactat, philosophia nos tueri debet. Haec adhortabitur ut deo*

86. Voir en particulier la Lettre 72, 7.

87. Cela va de pair avec les comparaisons fréquentes de l'homme de bien avec un athlète, un soldat, ou encore un gladiateur, devant lutter contre la Fortune. Voir M. Armisen-Marchetti, Sapientiae facies. *Études sur les images de Sénèque*, p. 81-82 ; 124-126 et 169-170.

88. Les études sur l'hymne antique sont nombreuses et l'utilisation que Sénèque fait de cette forme particulière de l'éloge mériterait que l'on s'y attarde davantage ; mais pour un panorama de l'hymne dans l'Antiquité, se reporter à Y. Lehmann (éd.), *L'hymne antique et son public*, Brepols, Turnhout, 2007.

89. Par exemple, dans les Lettres 53, 10 ; 55, 4 ; 64, 5-7 ; 89, 1-3 et 120, 12-15 (véritable hymne à la philosophie, à en juger par les procédés rhétoriques utilisés). Se reporter aussi au *De otio*, V, dévelopement que Sénèque conclut en V, 8 en ces termes : *Ergo secundum naturam uiuo si totum me illi dedi, si illius admirator et cultor sum.* / « En somme, je vis selon la nature si je me donne à elle tout entier, si je consacre ma vie à l'admirer et à l'adorer. » On peut également se reporter à Épictète, *Entretiens*, I, 16, 17-21.

90. Dans le corpus des œuvres en prose, la philosophie est très fréquemment qualifiée par des adjectifs à connotation religieuse, tels que *sancta* ou *uenerabilis*. Voir, par exemple la Lettre 14, 11.

libenter pareamus, ut fortunae contumaciter : haec docebit ut deum sequaris, feras casum [91].

Dans cette réponse à l'argument paresseux, l'*argos logos* démoralisant (si tout est déterminé et écrit d'avance, il est inutile d'agir) [92], Sénèque reconnaît que si la science des choses divines nous reste obscure, il faut faire le pari de pratiquer la seule philosophie qui est censée nous « protéger » des angoisses de la contingence : la pensée de la nécessité absolue [93]. Ce passage nous livre deux axes très remarquables de la réflexion : le problème de l'articulation entre contingence (hasard, fortune) et nécessité (destin, *fatum*) d'une part, et la question de l'intériorisation du savoir philosophique d'autre part.

Sur le premier point, il est clair que la seule prière digne de ce nom est la pensée vraie et réciproquement, que cette pensée vraie a pour objet unique le cours nécessaire des choses, et qu'elle ne saurait se confondre avec une quelconque demande — par exemple : faire des miracles, contrevenir aux lois immuables de la nature —, car ce serait réintroduire de la contingence là où il n'y en a pas : le dieu ne peut faire que ce qui a été fait soit défait, il n'y a pas de situation réversible [94].

Sur le second point, le verbe *philosophare* est essentiel : autant le *deus* est impersonnel, neutre, sans inclination, et ne nourrit aucun sentiment personnel à l'égard des hommes en particulier — la Providence se contentant de prévoir et de pourvoir selon des lois générales —, autant l'apprentissage et la culture de cette philosophie est promesse de sécurité face aux aléas de la fortune et assurance d'une tranquillité de l'âme [95]. C'est bien à la philosophie, et donc à eux-mêmes, et non au dieu, que les hommes doivent s'en remettre ; ils doivent avoir confiance en un genre de vie qui leur demande un engagement de l'âme tout entière [96]. L'objet de la dévotion ici est donc bien éthique, et tout intérieur : c'est l'attitude philosophique de l'aspirant à la sagesse, son mode de vie et de pensée. La fin de ce passage frappe par l'ambivalence de sens que revêt l'emploi du futur simple de l'indicatif : Sénèque énonce les bienfaits promis par la philoso-

91. *Lettres à Lucilius*, 16, 4-5 : « Quelqu'un dira : « À quoi me sert la philosophie, s'il y a un destin ? À quoi sert-elle si un dieu gouverne ? À quoi sert-elle si le hasard est souverain ? On ne modifie pas l'immuable, contre l'incertain on ne se prémunit pas : ou bien le dieu a devancé ma décision, arrêté mes actes, ou bien la fortune ne laisse rien à ma décision. » De ces hypothèses, quelle que soit la vraie, Lucilius, en admettant même que toutes soient vraies, il faut pratiquer la philosophie : que les destins nous tiennent dans les chaînes d'une loi inexorable ; ou qu'un dieu, arbitre de l'univers, ait organisé toutes choses ; ou que le hasard mette en branle et brasse dans le désordre les choses humaines, la philosophie doit nous protéger. Elle nous dira d'obéir de bon gré au dieu et hautainement à la fortune. Elle te montrera comment suivre le dieu et, pour le hasard, comment le supporter. »

92. *S.V.F.*, II, 998 (réfuté par Chrysippe). Voir aussi Cicéron, *De fato*, XII-XIII.

93. Voir par exemple la Lettre 53, 10-11 : ce qui nous élève au-dessus des autres hommes et nous rapproche du dieu, c'est la philosophie qui nous donne les armes pour nous défendre contre les coups de la fortune et contre les craintes qu'elle suscite, nous permettant de « joindre à la faiblesse d'un mortel la sécurité d'un dieu ».

94. Comme Sénèque le rappelle notamment dans la Lettre 77, 12 et dans la Lettre 88, 15.

95. Voir la Lettre 17, 6, sur la « promesse » de la philosophie : *Quanto maius est quod promittitur : perpetua libertas, nullius nec hominis nec dei timor* / « Combien plus grande est la promesse (de la philosophie) : une liberté perpétuelle ; nulle crainte de l'homme ni d'un dieu. »

96. Sénèque insiste très fréquemment sur ce point dans ses œuvres en prose. Voir notamment les Lettres, 15, 10 et 16, 3-5 et surtout 58, 27-29.

phie, mais on a aussi l'impression que ces formules sont propitiatoires, comme celles que l'on peut retrouver dans les prières traditionnelles. L'orant incite la divinité à agir en formulant ces vœux. Le philosophe reprend discrètement les formes de la prière traditionnelle, mais la vraie religion est cependant entièrement intériorisée et personnalisée par le pouvoir de la raison [97] : c'est bien moi, et pas un autre, qui pense, qui juge, qui me sauve — c'est ce qu'on appelle la non-vicariance du sujet (la présence de moi-même à moi-même est un absolu) [98].

Le sens et la valeur de la prière sont donc multiples : elle vise le bien moral, elle affirme le consentement au destin, elle déclare son amour, son adoration pour la grandeur de la divinité et sa majesté. Mais, aux yeux de Sénèque, cette prière n'est jamais une nécessité absolue, comme elle l'est pour l'homme pieux, voire superstitieux, de la religion traditionnelle car il ne peut vivre sans prier. *Quid uotis opus est? Fac te ipse felicem !* [99] dit Sénèque dans la Lettre 31. Telle est la grande différence avec la religion traditionnelle, dans laquelle les orants sont persuadés de leur impuissance et de leur état de servitude lorsqu'ils sont privés de l'aide de la divinité. Dans la religion sénéquienne, il y a une foi inébranlable dans la force morale de l'homme : il faut commencer par s'aider soi-même, grâce à l'exercice du jugement rationnel.

*
* *

Dès lors, quelle relation s'établit entre l'âme du monde et l'âme de l'homme ? Il y a une opposition apparente, ou du moins une tension, entre le *deus* rationnel et la parcelle de feu divin contenue dans l'homme [100], car cette dernière semble être l'objet d'un culte spécifique. Cependant, il s'agit davantage d'une différence de degré que d'une différence de nature. Pour une mise en évidence de la dialectique qui s'établit entre ces deux modes du divin, il convient d'étudier cet extrait de la Lettre 95 :

> *Primus est deorum cultus deos credere, deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem sine qua nulla maiestas est ; scire illos esse qui praesident mundo, qui universa ui sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt. (...) Vis deos propitiare ? Bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est* [101].

97. Voir aussi les Lettres 20, 1 ; 20, 8 ; 23, 6.

98. L'exemple de l'extrait suivant des la Lettre 24, 21 : *Malo te legas quam epistulam meam* est intéressant : Sénèque, qui se trouve pourtant dans la position du maître à penser, incite Lucilius à lire lui-même ses propres vers plutôt que les lettres du philosophe, tant il est important pour le *progrediens* d'être présent à lui-même.

99. *Lettres à Lucilius*, 31, 5 : « À quoi bon des vœux ? Fais-toi heureux toi-même. »

100. Pour une analyse de la notion d'« âme du monde », en particulier chez les stoïciens, voir J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New-York, 1971, chapitre IV, « La physique des Stoïciens », p. 158-189.

101. *Lettres à Lucilius*, 95, 50 : « Le culte à vouer aux dieux, c'est d'abord de croire qu'il y a des dieux, puis de reconnaître leur majesté, de reconnaître leur bonté, sans laquelle il n'y a point de majesté ; c'est de savoir que les protecteurs du monde, ce sont les dieux ; que leur puissance régit l'univers, qu'ils exercent une tutelle sur le genre humain [...]. Tu veux te rendre les dieux propices ? Sois bon. On a satisfait au culte en les imitant. »

Sénèque définit ici le culte à rendre à la divinité en trois moments de reconnaissance, qui se répartissent selon la logique de l'existence, la logique de l'essence et la logique de la connaissance : reconnaître que le dieu existe, reconnaître sa grandeur et apprendre comment sa puissance régit le monde, ce qui relève de la physique [102]. Ce savoir a des conséquences éthiques, car il permet alors au philosophe d'imiter le dieu selon son corps propre, l'exercice de sa raison et la conduite de son existence. Il y a donc une dialectique de l'âme chez l'aspirant à la sagesse, dialectique qu'a évoquée P. Hadot dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* [103] : la prise de conscience de l'existence du dieu et de la rationalité du monde correspond à une dilatation de l'âme [104], suivie d'un repli, sous la forme d'une concentration de l'âme sur soi, qui intériorise ces données et pratique une vie en accord avec l'ordre du monde. Cette harmonie intérieure de l'étincelle de feu divin avec la divinité transcendante permet le dépassement de l'opposition première, qui était seulement apparente, entre la parcelle divine et la totalité du feu divin par la communion de la première avec la seconde. Il y a une affinité élective entre le noyau rationnel intérieur à l'individu humain et le *Logos* du monde.

Certes, l'expression *deos propitiare* est problématique si l'on se réfère à la conception stoïcienne du divin, selon laquelle le dieu ne se préoccupe pas des destinées individuelles [105], même s'il arrive à Sénèque de faire preuve d'une certaine ambiguïté sur cette question [106]. De fait, le philosophe réutilise les termes employés dans la religion traditionnelle mais il en modifie le contenu sémantique : le dieu est propice à l'aspirant à la sagesse parce qu'en étant bon, ce dernier se met forcément en accord avec l'ordre divin et, de fait, les dieux lui seront alors propices. L'ordre de l'action est donc inversé : il ne s'agit pas d'attendre passivement l'action divine après la demande d'aide et de secours, il s'agit de prendre les devants, de commencer à se changer soi-même, pour accueillir / recueillir les bienfaits du *Logos*.

Mais surtout, dans la mesure où le verbe *propitiare* est utilisé dans la religion romaine traditionnelle lorsqu'on prononce des prières à l'occasion de sacrifices aux dieux, on remarque que Sénèque transpose la symbolique traditionnelle du sacrifice dans le cadre de la religion philosophique qu'il prône. Il y a bien, en effet, une religion philosophique au sens où le philosophe pense à la divinité par le biais de la raison du *logos* et où il invoque, ce faisant, la puissance de ce même *logos* pour sauver son existence par la réconciliation avec le *Logos* rationnel de la Nature, ce qui

102. Voir par exemple la Lettre 65, 15-21 ainsi que la « Préface » des *Questions naturelles*.

103. Voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, coll. « Folio / Essais », Paris, 1995, en particulier les pages 291-309 sur le rapport à soi et la concentration du moi et les pages 309-333 sur l'expansion du moi dans le rapport au cosmos et à autrui.

104. Au sujet de la dilatation de l'âme du sage grâce à l'exercice spirituel, voir aussi, entre autres, Platon, *République*, 486a et *Phèdre*, 246b-c.

105. Ce point met en évidence le débat sur les limites de la prière et le problème de la providence « anthropocentrique », — voire égocentrique —, du point de vue des hommes. L'enjeu est bien ici théologique et on peut se reporter à la critique académique de la sollicitude universelle dans le *De natura deorum*, III, XXV et suivants.

106. L'ironie de Sénèque sur l'existence de démons personnels dans la Lettre 110, 2 est révélatrice.

suppose évidemment une affinité élective entre la raison humaine et la grande logique de l'univers. Or la superstition omet justement cette affinité élective, d'où les stratégies de terreur. La pensée de Sénèque passe à l'étage supérieur, si l'on ose dire [107]. En effet, le sacrifice traditionnel obéit à une sorte de dialectique de la réciprocité entre l'orant et le dieu : l'homme sacrifie à la divinité pour augmenter son être, afin qu'en échange celle-ci satisfasse son vœu et augmente en quelque sorte sa puissance [108]. Dans le cadre de la religion sénéquienne, on observe aussi cet échange de puissance. Il y a ici aussi une forme de sacrifice, au sens étymologique du terme (*sacrum facere*, rendre sacré) : en imitant le dieu par la pratique de la vertu, l'homme se rend lui-même sacré et participe de lui-même à l'ordre du monde, créant ainsi une forme de plus-value du sens et de sa propre réalité [109]. En échange, le *deus* augmente la puissance d'être de celui qui pratique la vertu, car c'est par sa connaissance de l'ordre du monde et par sa vertu que l'homme se hissera au rang de dieu [110]. En somme, Sénèque opère ici une *catharsis* du *do ut des* de la religion romaine traditionnelle. Telle est l'autorité de la raison exercée de façon juste : elle augmente le champ de conscience et l'intensité de la vie personnelle, et elle règne en souveraine, analogue au *Logos* divin [111]. C'est pourquoi l'on peut lire dans la Lettre 93 :

> *Merui quidem admitti et iam inter illos fui animumque illo meum misi et ad me illi suum miserant* [112].

Il y a bien une réciprocité entre les deux pensées, qui ont même source et même principe, mais sur deux plans ou niveaux différents : l'humain et le divin, et cette réciprocité même permet l'élévation de l'âme du philosophe au rang de divinité. Les dieux viennent à l'homme sage par la pensée et

107. Dans l'ensemble du corpus des œuvres en prose, Sénèque multiplie les métaphores de l'élévation et de l'ascension. Consulter notamment les analyses de M. Armisen-Marchetti dans Sapientiae facies. *Étude sur les images de Sénèque* et dans son article « L'orientation de l'espace imaginaire chez Sénèque : remarques sur l'image du chemin », *Pallas*, 28, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1981, p. 31-43.

108. Sur cette idée d'échange de puissance dans la religion romaine traditionnelle, voir notamment l'article de G. Freyburger, « La supplication d'action de grâces dans la religion romaine archaïque », *Latomus*, 36, Bruxelles, 1977, p. 283-315. Rappelons également que, pendant la cérémonie du sacrifice, il était d'usage d'invoquer le dieu par l'expression *Macte esto*.

109. Voir la Lettre 73, 11, où Sénèque dit que la philosophie est *hoc otium, quod inter deos agitur, quod deos facit* / « ce loisir dont on jouit en la compagnie des dieux, qui nous fait dieux nous-mêmes ». J.-M. André fait ainsi de la pratique de la sagesse un « *negotium* privilégié » dans *Recherches sur l'*otium *romain*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 52, Les Belles Lettres, Paris, 1962, p. 36.

110. Cet échange entre l'homme et le dieu est manifeste dans la Lettre 93, 8 : *Ille uero glorietur audacter et deis agat gratias interque eos sibi, et rerum naturae imputet quod fuit. Merito enim inputabit : meliorem illi uitam reddidit quam accepit.* / « Que l'homme se glorifie alors hardiment, qu'il rende un hommage de gratitude aux dieux et parmi les dieux, à lui-même et qu'il oblige la nature à le remercier de ce qu'il a été : remerciement bien dû à celui qui a remis aux mains de la nature une vie meilleure qu'il ne l'a reçue. »

111. Voir en particulier la Lettre 95, 64 : *Idem dicere de praeceptis possum : aperta sunt, decreta uero sapientiae in abdito. Sicut sanctiora sacrorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur.* / « J'en puis dire autant des préceptes : ils paraissent au grand jour, mais les principes de la sagesse demeurent cachés. Ce qu'il y a de plus auguste dans la religion n'est su que des initiés ; ainsi la philosophie ne révèle ses derniers secrets qu'à ceux à qui elle ouvre l'accès et l'intimité de ses sanctuaires. »

112. *Lettres à Lucilius*, 93, 10 : « J'ai mérité, sans doute, d'être introduit dans le séjour des dieux ; et de fait je me suis déjà vu parmi eux ; j'ai adressé là-haut ma pensée ; leur pensée m'était parvenue. »

l'homme sage s'élève à leur niveau, s'éduque et se hisse à leur sublimité, toujours par la pensée.

*
* *

Au terme de cette étude, nous avons tenté de montrer que la différence entre la religion traditionnelle et la religion de Sénèque tient essentiellement au fait que c'est l'intériorité rationnelle et l'exercice du jugement qui sont mobilisés, comme il est logique dans une croyance philosophique. Sénèque est un auteur conséquent.

Il y a un double lien avec le dieu, celui de la confiance en l'ordre cosmique et celui de la raison, qui donne à penser qu'il y a une ubiquité du dieu chez Sénèque : l'ordre du monde en général (le *Logos* providentiel qui fait bien ce qu'il fait) et l'intériorité rationnelle de l'homme. Les deux images du feu et de l'étincelle posent la parenté de nature, l'affinité ontologique, qui permet alors à Sénèque de formuler une théorie de la prière de l'orant et de la « réponse » divine, en dehors de tout cadre interpersonnel ou intersubjectif, cadre qui s'affirme à la même époque avec le christianisme. Il n'y a dès lors plus de place pour les passions et les convictions désastreuses de la superstition.

C'est pour cette raison que l'intériorité subjective chez Sénèque n'est ni de l'ordre de l'amour personnel ni de celui d'une participation affective à ce qui est : c'est une intériorité pure, d'ordre logique, qui, par la connaissance et la compréhension, affirme le monde et son ordre, y consent et l'aime d'un amour intellectuel, affirmant par là sa prévalence.

On comprend alors l'effet de cette prière philosophique sur l'homme sage : il se détermine lui-même, prouvant par là sa liberté, et il s'augmente lui-même, prouvant ainsi la puissance d'être de son existence. Ce travail de l'intériorité accomplit la destination à laquelle l'appelle la transcendance divine qu'il aura bien voulu laisser descendre en lui. L'intériorité est à l'univers ce que l'immanence est à la transcendance.

L'accent mis par Sénèque sur l'intériorité — accent qui est contemporain de celui que les chrétiens sont en train d'inventer à la même époque — lui permet de neutraliser l'effet angoissant de la transcendance obscure du dieu. La topologie intérieur / extérieur sert uniquement à indiquer le sens sublime qui nous dépasse — telle est la leçon de la topique descriptive. Mais la vraie topique, c'est la topique dynamique : c'est celle de l'étincelle et du feu, qui s'expérimente dans la joie.