V

SUR LA RENCONTRE ENTRE DÉMÉTRIUS ET CALIGULA (SÉNÈQUE, *DES BIENFAITS*, VII, 11, 1-2) [1]

par Benoît Chazal

Membre de l'EA 173-CERAM, Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

Résumé. – *Cet article veut montrer que l'**anecdote** rapportée par **Sénèque** dans* **De Beneficiis** *(VII, 11, 1-2) qui met en scène une confrontation entre **Caligula** et le **cynique Démétrius**, constitue un nouvel exemple de **rhétorique** de **blâme** dirigée par un auteur ancien contre un **empereur** hostile au Sénat. Les choix lexicaux et narratologiques, et notamment le recours à la **chrie**, plaident en faveur d'une déformation et d'une stylisation des faits visant à créer l'image d'un **tyran**.*

Abstract. – *The present article intends to show that the **anecdote** provided by **Seneca** in his* **De Beneficiis** *(VII, 11, 1-2), which features a staged encounter between **Caligula** and the **cynic Demetrius**, can be regarded as a new manifestation of the **rhetoric** of **condemnation** used by ancient authors towards an **emperor** who is hostile to the Senate. Lexical and narratological devices, especially the* **chreia**, *illustrate an alteration and a stylisation of the facts aimed at building the image of a **tyran**.*

Caligula était-il véritablement un empereur fou ? Doit-on, dans la continuité des travaux élaborés au XIX^e^ siècle, dans un contexte de développement et de triomphe des sciences médicales, considérer que son comportement résultait de graves troubles psychiatriques et n'obéissait à aucune autre logique que celle de sa fantaisie ? Les chercheurs ont depuis longtemps réfuté le concept de « césarite » proposé par le Professeur Lacassagne [2] : la maladie du pouvoir qui rend fou ne demeure plus une explication suffisante et pertinente pour décrire les excentricités des détenteurs du pouvoir suprême dans la Rome impériale. Dans le cas de Gaius César, une perspective herméneutique s'est dès lors imposée : sans rejeter complètement la possibilité que le prince souffrait de pathologies mentales [3], cette dernière propose de rapprocher la dérive despotique de son règne à une volonté de mettre en place à Rome un programme politique inspiré par les monarchies théocratiques et orientales [4]. À la suite de Jules César, Marc Antoine et Germanicus, Caligula s'est éloigné du *mos maiorum* cher à l'aristocratie sénatoriale car il était

1. Nous tenons à remercier vivement J. Pià-Comella, maître de conférences à la Sorbonne-Nouvelle et auteur de nombreux travaux sur le cynisme, pour la relecture de cet article, qui a ainsi bénéficié de suggestions et de commentaires précieux.

2. R.-Fr. Martin, *Les Douze Césars*, Paris, Perrin, 2007, p. 11.

3. Sur les pathologies de Caligula, lire par exemple J. Lucas, « Un empereur psychopathe [Contribution à la psychologie du Caligula de Suétone] », *AC* 36, 1967, p. 159-189, ainsi que A. Baratta et O. Halleguen, « Quelle pathologie psychiatrique pour l'empereur romain Caligula ? », *L'Information psychiatrique* 85/1, 2009, p. 83-92.

4. Martin, *op. cit*. [n. 2], p. 361-362. Cette hypothèse est encore discutée : voir J.-N. Castorio, *Caligula : au cœur de l'imaginaire tyrannique*, Paris, Ellipses, 2017, notamment p. 271.

fasciné par les valeurs de l'Orient et tout particulièrement celles de l'Égypte des Lagides. Dans les textes qui retracent son court règne (37 à 41 ap. J.-C.) apparaissent avec force tous les clichés du despote oriental, que l'on retrouvait déjà dans les portraits de Xerxès [5], Alexandre le Grand [6], Marc Antoine et Cléopâtre [7]. Le prince se livre à des rapports incestueux avec ses sœurs [8], se roule sur l'or [9], commet l'impiété de se diviniser de son vivant [10] ! Émule du fils de Darius, il fait construire un pont de bateaux dans la baie de Baïes qui provoque une famine en Italie [11] et impose la pratique de la proskynèse [12] ! Autant de preuves, pour les chercheurs, que l'empereur voulait transformer la fragile dyarchie mise en place par Auguste en une monarchie absolue dont le protagoniste, lui-même, serait un nouveau pharaon [13].

Quelles que soient les véritables motivations de Caligula, les auteurs anciens (essentiellement Philon d'Alexandrie, Sénèque, Flavius Josèphe, Suétone et Dion Cassius), quand ils ne stigmatisent pas l'attrait de l'empereur pour les systèmes de pensée orientaux, se plaisent à refuser de proposer une explication claire à ces débordements, contribuant ainsi à nourrir la légende noire du monstre au pouvoir. Il est admis, par ailleurs, que, en dehors des anecdotes relatives à la fascination pour l'Orient, le trait est systématiquement grossi ou déformé [14]. Le portrait physique de Suétone, qui assimile le prince à une chèvre (*capra*), se fonde sur le principe physiognomoniste que la laideur physique reflète celle de l'âme [15] ; les nombreuses répliques qui émaillent sa biographie démontrent que la *crudelitas* et la *saeuitia* constituent les principaux vices du prince ; le récit de sa mise à mort résonne comme l'élimination d'une bête, d'une victime de sacrifice [16]. On a encore montré que Dion Cassius établit parfois des généralisations à partir de faits isolés

5. Hérodote, *Histoires*, VIII, 109.

6. Justin, *Abrégé des* Histoires Philippiques *de Trogue Pompée*, notamment XI, 10, 1-2 et XII, 3, 8-11.

7. Florus, II, 21, 1 et 3. Dion Cassius, *Histoire romaine*, L, 5, 3 et LI, 15, 4. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 83, 25. Plutarque, *Antoine*, 4, 2 ; 24, 4-5 ; 25, 1 ; 28, 2 ; 60, 5. Velleius Paterculus, *Histoire romaine*, II, 82, 4.

8. Suétone, *Calig*., 24, 1-5 ; Dion Cassius, *Histoire romaine*, LIX, 11, 1 et 22, 6.

9. Suet., *Calig*., 42, 3 et Dion Cassius, LIX, 28, 10. À ce sujet, lire J. Guey, « "Les bains d'or" de Caligula, *immensi aureorum acerui* (Suétone, Cal., 42, 3) », *MEFRA* 89/2, 1977, p. 443-446.

10. Philon, *Leg*., 75 à 165 et 188 ; Flavius Josèphe, *Bell. Iud*., II, 10, 1 et *Ant. Iud*., XIX, 11 ; Dion Cassius, LIX, 4, 4 et 28, 1-8 ; Suet., *Calig*., 22, 8-10.

11. Suet., *Calig*., 19. La précision concernant la famine vient de Dion Cassius, LIX, 17, 2 (la réquisition des bateaux est à l'origine de ce malheur).

12. Sen., *Ben*., II, 12, 2 (nous citons, ici comme ailleurs, le texte de la « CUF ») ; Dion Cassius, LIX, 27, 1.

13. Sur cette idée et la fascination de Gaius pour la civilisation égyptienne, voir F. Gury, « L'idéologie impériale et la lune : Caligula », *Latomus* 59, 2000, p. 564–595, en particulier p. 573-574.

14. Par exemple voir R. Lugand, « Suétone et Caligula », *REA* 32, 1930, p. 9-13. Caligula, après s'être rétabli d'une terrible maladie qui faillit lui coûter la vie, obligea un homme à tenir sa promesse de se faire gladiateur (Suet., *Calig*., 27, 3). Plutôt qu'un acte de cruauté, il faut voir ici l'expression de la volonté du prince d'être considéré comme un dieu vivant : les combats de gladiateurs traditionnellement destinés à honorer les « morts illustres », comme César divinisé, doivent lui être offerts (Lugand, *ibid*., p. 9).

15. « Suétone […] voit dans l'aspect physique un reflet du caractère ; et c'est ce seul principe qui est susceptible de justifier la description systématique du physique des Césars » (J. Couissin, « Suétone physiognomoniste dans les Vies des XII Césars », *REL* 31, 1953, p. 234-256, ici p. 235). Sur le portrait de Caligula, voir *ibid*., p. 246-251. Sur l'anecdote du *capram nominare*, voir Suet., *Calig*., 50, 2.

16. J. Scheid, « La mort du tyran. Chronique de quelques morts programmées », dans *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Table ronde de Rome, 9-11 novembre 1982, Rome, École française de Rome, 1984, p. 177-193, ici p. 184.

rapportés par Suétone [17]. Les exemples sont multiples mais une chose est certaine, l'art de la déformation historique s'illustre avec un art consommé dans la littérature qui traite de Gaius César.

Un passage des *Bienfaits* (VII, 11, 1-2) dans lequel l'empereur fait une brève intervention, nous semble devoir rejoindre la collection de ces anecdotes qui ont été travaillées d'un point de vue littéraire dans le but d'imposer une image négative du prince dans l'esprit du lecteur, et nous voudrions consacrer cette étude à une analyse approfondie de ce texte.

Sénèque relate une rencontre entre Caligula et le cynique Démétrius qui n'apparaît dans aucune autre source à notre disposition. L'extrait constitue un exemple concret des rapports orageux que les *principes* ont entretenu avec les adeptes de l'école [18], même si, dans ce passage, le souverain ne cède pas à l'emportement. Ce dernier veut offrir 200 000 sesterces à Démétrius ; la somme correspondrait peut-être à la rémunération d'une procuratèle ducénaire [19]. Toujours est-il que l'offre est repoussée par le philosophe.

> *Itaque cum C. Caesar illi ducenta donaret, ridens reiecit ne dignam quidem summam iudicans, qua non accepta gloriaretur. Dii deaeque, quam pusillo animo illum aut honorare uoluit aut corrumpere ! Reddendum egregio uiro testimonium est ; ingentem rem ab illo dici audiui, cum miraretur Cai dementiam, quod se putasset tanti posse mutari : "Si temptare" inquit "me constituerat, toto illi fui experiendus imperio."*

> «Aussi, lorsque C. César lui voulut faire cadeau de 200 000 sesterces, il les repoussa en riant, la somme ne méritant même pas à ses yeux qu'il se fît gloire de l'avoir refusée. Dieux du ciel ! Quelle mesquinerie de sentiment inspirait ce geste d'hommage, ou de corruption ! Il faut rendre témoignage à cet homme d'élite : il eut un mot d'une sublime grandeur, qu'on m'a rapporté ; un mot dicté par la surprise, lorsqu'il vit Gaius assez fou pour s'imaginer qu'on pouvait à ce prix changer une âme comme la sienne. "S'il était résolu à m'éprouver, dit-il, ce n'était pas trop de tout l'empire pour cette expérience"» [20].

Comme chacun le sait, Sénèque, après avoir joué le rôle de mentor de Néron au côté de Burrus, a vu, impuissant, ses espoirs de mettre en place un prince-philosophe au pouvoir passer de la lumière au néant. À l'issue de ce que l'on appelle communément le *quinquennium Neronis* et après le

17. M. P. Charlesworth, « The Tradition about Caligula », *Cambridge Historical Journal* 4/2, 1933, p. 105-119, ici p. 112. M. P. Charlesworth cite l'exemple suivant : alors que Suétone rapporte que le prince a tué le gladiateur Colombus en appliquant du poison sur ses blessures, Dion Cassius transforme l'événement en une pratique courante. Il généralise également la pratique de la proskynèse (Castorio, *op. cit*. [n. 4], p. 268).

18. M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme, une philosophie antique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017, p. 296.

19. Nous remercions vivement l'assistance présente à la conférence de la Société des Études Latines du 12 février 2022, et tout particulièrement Fr. Ploton-Nicollet, pour cette remarque. « On sait depuis fort longtemps, grâce aux inscriptions, que les procurateurs recevaient suivant leur rang des salaires de 60.000, 100.000, 200.000 et à partir de Marc-Aurèle de 300.000 sesterces. » (H.-G. Pflaum, « Les salaires des magistrats et fonctionnaires du Haut-Empire », dans *Les « dévaluations » à Rome. Époque républicaine et impériale*, volume 1, Actes du Colloque de Rome, 13-15 novembre 1975, Rome, École Française de Rome, 1978, p. 311-315, ici p. 312).

20. Sen., *Ben*., VII, 11, 1-2.

meurtre d'Agrippine en 59, la gouvernance continue de se durcir et Néron laisse libre cours à sa cruauté et ses excentricités. Stigmatisé par les satellites de l'empereur, regroupés autour de Poppée et Tigellin, le philosophe choisit de rendre les dons octroyés par son ancien élève et se retire définitivement de la vie politique [21], se consacrant à la rédaction de ses œuvres morales et philosophiques, dont notamment les *Lettres à Lucilius* et *Des bienfaits*. Ce dernier ouvrage est peut-être rédigé durant cette période de disgrâce [22] qui suit la mort de Burrus [23], en tous les cas dans un temps qui est marqué par le transfert des préoccupations du philosophe de la sphère publique à la sphère privée. En effet, ce n'est plus la politique mais la morale qui se situe au cœur de sa réflexion, même si la critique des tyrans occupe une place non négligeable au fil des chapitres [24]. Sénèque vise le perfectionnement de l'âme ; il décrit par le truchement de développements abondants la nature des bienfaits et leurs mérites.

La narration de cette rencontre se révèle particulièrement intéressante. Elle recoupe en effet les thèmes de l'avarice et de l'autarcie cynique dans le cadre de la réflexion générale sur les bienfaits, questionne la possibilité d'expression de la παρρησία cynique dans le contexte du régime impérial et sous les principats tyranniques, tout en rejoignant le catalogue des lieux communs mettant en scène une confrontation entre un souverain et un philosophe, plus particulièrement un tyran et un sage. Sénèque reprend en effet une opposition classique, que les cyniques se sont appropriée et ont intégrée à leur rhétorique, en faisant jouer à Alexandre le Grand le rôle du mauvais roi et à Diogène celui de son interlocuteur [25]. Or on sait que Caligula prenait

21. Tac., *Ann.*, XIV, 51-56.

22. Sur la date de composition des sept livres des *Bienfaits*, voir l'introduction de Fr. Préchac dans l'édition des Belles-Lettres, p. I-XXVII. Selon Fr. Préchac, l'ouvrage a été vraisemblablement rédigé entre 62 et 65 ; les six premiers livres entre la fin de 62 et les premiers mois de 64 (p. XV), le septième aurait encore été retouché peu de temps avant la mort de Sénèque (p. XXVI). Fr.-R. Chaumartin s'inscrit en faux contre cette thèse et penche pour une publication en 60-61. Son argumentation repose sur l'examen des allusions à Néron dans le traité (Fr.-R. Chaumartin, *Le* De beneficiis *de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 176-194). Par exemple, le chercheur, s'appuyant sur les propos de P. Grimal, montre que, si le philosophe a pu aborder avec autant de liberté le thème des relations de bienfaisance, et en particulier l'idée qu'un bienfait ne peut être délivré ou accepté sous la contrainte, c'est parce qu'il n'a pas encore été placé dans la situation de rendre les présents que lui avait faits l'empereur évoquée par Tacite dans les *Annales* (cf. note précédente). « Pour faire admettre à Néron sa proposition de lui rendre sinon la totalité, du moins la plus grande partie des dons reçus, Sénèque avance comme seule justification que son devoir ne l'a pas autorisé à s'opposer à la générosité de son ancien élève » (*ibid*., p. 191) ; or, dans le traité, il affirme que « un don accepté d'un tyran cruel par crainte des retombées de sa colère ne saurait être considéré comme un bienfait et n'a, par conséquent, aucun titre à la reconnaissance » (*ibid*.). Néron, qui a refusé la restitution des biens de Sénèque, n'aurait pu lire ces lignes après son refus sans être offensé, aussi le traité a nécessairement été rédigé avant 62 (*ibid*., p. 192).

23. Le crédit de Sénèque commence à décliner en 58 (voir l'introduction des *Bienfaits* de l'édition de Préchac, *ibid*., p. VI) et son influence est définitivement anéantie avec la mort de Burrus en 62 (*ibid*., p. VII).

24. « Sénèque, en vérité, a eu son franc-parler avec Néron dès l'année 59 (Cass. Dio, 61, 18, 3), mais ce devait être dans l'intimité ou devant quelques témoins : à présent, c'est devant tout le monde ! » (*ibid*., p. IV). Fr.-R. Chaumartin note que Sénèque, en dépit de l'objet de son traité, consacré à l'étude d'un problème moral, use d'un ton polémique, comme il le fait dans d'autres écrits, et s'inscrit par là même dans une tradition grecque qui « consiste à voir dans l'œuvre littéraire, quel que soit le genre auquel elle appartienne, avant tout un moyen de combat politique » (Chaumartin, *op. cit*. [n. 22], p. 157-158).

25. « L'opposition entre le bonheur du sage, considéré comme égal à celui des dieux, et l'insatisfaction du tyran que ses désirs poussent toujours vers de nouvelles conquêtes, opposition développée au chapitre 3 [des *Bienfaits*] et illustrée par l'exemple d'Alexandre dans le prolongement du chapitre précédent,

pour modèle Alexandre ; Néron, qui imitait son oncle, s'inspirait également du Macédonien [26]. Dès lors, les mauvais princes du régime impérial romain actualisent un paradigme philosophique préexistant. La référence implicite à Néron dans cet extrait tient encore au fait que Sénèque a effectivement bénéficié de la munificence de son ancien élève [27] et s'est donc retrouvé dans une situation analogue à celle de Démétrius.

L'anecdote revêt donc un statut particulièrement original, puisqu'elle fait sens tant sur les plans littéraire et philosophique que symbolique. Cela ne doit guère, à notre avis, exclure son éventuelle dimension historique. Il s'agit, en réalité, d'une nouvelle opportunité pour l'auteur de noircir le portrait de Gaius César. Certes, le témoignage est nécessairement original en comparaison avec les autres sources dont nous disposons sur ce prince, puisqu'il ne prend pas place dans un récit historique ou une rubrique d'une biographie. Mais cela n'exclut pas la possibilité que Sénèque ait puisé cet exemple dans des faits avérés, qu'on lui aurait rapportés. Son objectif principal n'est certainement pas ici de restituer avec fidélité les circonstances de la confrontation entre Caligula et Démétrius ; nous avons affaire avant tout à un récit exemplaire, comme nous allons le voir, plutôt qu'à une manifestation appuyée du devoir de mémoire. Mais la question de la mise en œuvre d'une rhétorique du blâme mérite néanmoins d'être soulevée. Nous émettrons donc l'hypothèse que l'épisode a bien eu lieu et, tout en prenant la pleine mesure de la richesse que les multiples dimensions évoquées précédemment confèrent à ce passage, nous identifierons les stratégies auxquelles Sénèque recourt pour mettre en avant son message moral et qui ont entraîné une distorsion de la réalité historique. Il restera enfin à s'interroger sur les raisons qui ont poussé Caligula à soumettre une telle offre.

1. Élaboration littéraire et déformation des faits

La scène prend place à la suite d'une diatribe de Sénèque dirigée contre le luxe et les richesses. L'anecdote revêt bien ici, on y reviendra, le rôle d'*exemplum* : elle sert à étayer la condamnation de l'auteur (et relève donc du *probare*). Ce statut générique implique que le message véhiculé doit être efficace et dépourvu de toute ambiguïté. Partant, les personnages sont réduits à des valeurs simples et dichotomiques : l'un est présenté comme l'envers de l'autre, Démétrius incarne la vertu et Caligula le vice [28].

vient probablement de Démétrius, car il s'agit d'un thème typique de la prédication populaire cynique, déjà connu des premiers philosophes de la secte et développé notamment par le Pseudo-Diogène et par Télès. » (Chaumartin, *ibid.*, p. 148). Nous reviendrons sur ce *topos* ultérieurement.

26. Sur la fonction des références à Alexandre dans *De la clémence* et *Des bienfaits*, voir *ibid.*, p. 170-172. Dans *Des bienfaits*, c'est bien Néron qui est visé derrière la description péjorative du conquérant macédonien. Une liste des attaques contre Alexandre est proposée par Fr. Préchac (voir l'introduction des *Bienfaits* dans la « CUF », p. XII, n. 8). Sur le désir de Gaius et Néron d'imiter le Macédonien, *cf. ibid.*, p. XII, n. 11.

27. Voir ci-dessus.

28. Si l'on accorde quelque crédit aux témoignages des historiens et des biographes, les principaux traits de la personnalité de Caligula correspondent en tous points au catalogue de vices des hommes méchants que Sénèque dresse dans le passage où il traite le thème de la permanence du mal dans les sociétés humaines (Sen., *Ben.*, I, 10, 1-4, en particulier 10, 2) : adultère (Suet., *Calig.*, 25 ; 36, 4-6 ; Dion, LIX, 3, 3) et passion immodérée pour les plaisirs de la table (Suet., *ibid.*, 37, 1 et 3 ; Dion Cassius, LIX, 17, 9), liberté excessive, impiété (Suet., *ibid.*, 22, 3-10 ; 52, 2 ; Dion Cassius, LIX, 3, 6), souci exagéré accordé à l'apparence physique (Suet., *Calig.*, 52, 1-2) et ivrognerie (Dion Cassius, LIX, 17, 9) caractérisent le *princeps*.

On sait que Sénèque avait de bonnes raisons de détester le jeune empereur. Suétone nous apprend que le *princeps* comparait ses ouvrages à du « sable sans chaux » [29], ce qui pourrait suffire à expliquer l'hostilité entre les deux hommes. Mais Dion Cassius affirme encore que Gaius aurait voulu le faire périr parce qu'il était bon orateur [30]. Dès lors, l'aversion, et même la haine de Sénèque qui transparaissent dans sa production littéraire n'étonnent plus. Caligula constitue l'archétype du *pessimus princeps* [31] : tout aussi bien dans la *Consolation à Polybe*, *De la constance du sage*, *De la tranquillité de l'âme* que dans *De la colère* [32], il est évoqué dans des développements énumérant des vices ou des comportements odieux et condamnables. L'image du tyran assoiffé de sang prédomine dans le livre III de *De la colère* [33], un traité dans lequel l'objet étudié est présenté comme un parent de la cruauté [34]. Lorsque Agrippine demande à Sénèque de devenir le précepteur de celui qui deviendra le sanguinaire Néron, le philosophe aurait même rêvé qu'il avait son oncle pour élève [35]. Dans *Des bienfaits*, Gaius met encore à mort Graecinus Julius parce qu'il est un modèle de vertu : *si exemplo magni animi opus est, utamur Graecini Iulii, uiri egregii, quem C. Caesar occidit ob hoc unum, quod melior uir erat, quam esse quemquam tyranno expedit* [36].

La couleur morale rattachée à la figure de Caligula dans la littérature sénéquienne demeure donc stable et l'extrait des *Bienfaits* ne constitue pas une exception : la *dementia* du prince est précisément soulignée, ce substantif étant employé par l'auteur. Sans ambages, ce dernier discrédite l'offre de l'empereur en soulignant son absurdité. Tenter de corrompre la vertu d'un sage est présenté comme l'entreprise d'un homme stupide et offensant. Caligula n'est-il pas d'ailleurs un être qui se plaît à recourir à l'invective, au sarcasme, à la *contumelia* [37] ? Sénèque rapporte, dans *De la constance du sage*, que Gaius, en plein banquet, se plaint publiquement à son ami Valérius Asiaticus des performances sexuelles de sa femme, avec laquelle il a eu des rapports sexuels [38] ; il se moque également de la voix efféminée de Chaerea,

29. Suet., *Calig.*, 53, 3.

30. Dion Cassius, LIX, 19, 7.

31. Fr.-R. Chaumartin écrit que, tout comme le portrait de Tibère dans les ouvrages de Sénèque, celui de Gaius comporte les traits caractéristiques du tyran : « la soif du sang, la haine des hommes de haute valeur morale, la tendance à demeurer seul, l'inaptitude à la reconnaissance comme à l'amitié, la méfiance pathologique qui fait voir partout des espions » (Chaumartin, *op. cit.* [n. 22], p. 162). Cf. également *ibid.*, p. 163.

32. Sur la figure de Gaius dans ce catalogue d'œuvres, voir Chaumartin, *ibid.*, p. 158-159.

33. Voir par exemple, Sen., *De ira*, III, 18, 3-4 ; III, 19 ; également *Tranq.*, 11, 10 et 12 ; 14, 4-10.

34. Sur ce sujet, voir B. Chazal, *La Rhétorique du blâme dans l'*Histoire Auguste, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 105-106.

35. Suet., *Ner.*, 7, 3. Sur le désir de Néron de suivre l'exemple de son oncle, *cf.* également Dion Cassius, LXI, 5, 1.

36. Sen., *Ben.*, II, 21, 5 : « S'il faut un exemple de noble désintéressement, prenons celui de Graecinus Julius, une âme d'élite, que C. Caesar mit à mort tout simplement parce qu'il dépassait le degré de mérite qui peut être avantageux au tyran chez quelque sujet que ce soit. »

37. Sen., Const., 18, 1 : *C. Caesar, inter cetera uitia quibus abundabat contumeliosus, mira libidine ferebatur omnes aliqua nota feriendi, ipse materia risus benignissima*, « Gaius César, entre autres vices dont il était pétri, avait le goût de l'outrage. Il prenait une joie extraordinaire à stigmatiser les gens, quoiqu'il offrît lui-même la plus riche matière aux sarcasmes ». Voir Gury, art. cit. [n. 13], p. 566.

38. Sen., *ibid.*, 18, 2.

son futur assassin [39] ; on trouve encore des propos similaires chez Suétone [40]. Victime lui-même des attaques du *princeps*, comme on l'a noté précédemment, le philosophe n'a eu de cesse de souligner le manque de dignité et de hauteur intellectuelle de son ennemi [41].

De plus, la saillie de Démétrius, telle qu'elle apparaît dans la citation de Sénèque, nous renvoie à un défaut souvent reproché à cet empereur par la tradition, à savoir l'avarice, dans la mesure où le cynique considère que la somme qu'il est prêt à dépenser est dérisoire [42]. L'avarice entre en corrélation avec la notion de cupidité. Or Fr.-R. Chaumartin remarque précisément que « la cupidité source d'indigence et de malheur est un thème diatribique bien connu qui a son point de départ dans l'enseignement des premiers cyniques » [43] ; Antisthène, Télès et Dion Chrysostome soulignent ainsi toute la misère morale du tyran-cupide [44].

Une autre interprétation proposerait de voir se dessiner l'image d'un prince pervers, qui cherche à piéger son interlocuteur en essayant de le faire renoncer à son éthique, ou qui veut le rendre redevable à son égard [45]. Souscrire à une telle analyse démontrerait, d'ailleurs, que l'on succombe volontiers à la force persuasive de Sénèque et que l'on adhère à sa vision partisane (pro-sénatoriale) du prince. En tout cas, il faut déjà noter qu'une multiplicité de sens se profile derrière la parole de ce dernier et cela nous donne une idée de la richesse de ce court récit.

Inversement, Sénèque fait toujours montre dans ses ouvrages d'une grande admiration envers son ami Démétrius, quitte à l'idéaliser, voire à l'archétyper [46]. Source d'inspiration probable d'au moins les douze premiers chapitres du livre VII des *Bienfaits* [47], cet homme est présenté comme un

39. *Ibid.*, 18, 3.

40. Suet., *Calig.*, 53 (Caligula recourt à l'invective) et 56, 4 (il raille Chaerea).

41. Rappelons que Platon, dans les *Lois*, condamne l'injure (*Lois*, XI, 934d7-e6). Cette référence est empruntée à S. Husson, « *Parrhèsia* socratique et *parrhèsia* cynique : le cas de l'injure », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 5 | 2014, mis en ligne le 14 février 2014, paragraphe 1.

42. Cette interprétation de la réaction de Démétrius est proposée par D. Nony (*Caligula*, Paris, Fayard, 1986, p. 364).

43. Chaumartin, *op. cit*. [n. 22], p. 150.

44. *Ibid*.

45. Les hypothèses du piège et de la dette sont présentées par P. R. Bosman pour expliquer le sens de la démarche d'Alexandre lorsque celui-ci demande à Diogène s'il a besoin de quelque chose (P. R. Bosman, « King meets dog : the origin of the meeting between Alexander and Diogenes », *AClass* 50, 2007, p. 51-63, ici p. 61, n. 39). D. R Dudley écrit quant à lui : « had Demetrius really been a troublesome opponent, it is unlikely that attempts to silence him would have stopped at unsuccessful bribery » (D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Slingsby, Methuen & Co Limited, 1937, p. 126).

46. Voir par exemple, Sen., *Ep.*, 62, 3 ; *Ben.*, VII, 8, 2 (références empruntées à Goulet-Cazé, *op. cit*. [n. 18], p. 311, n. 330 et 331). Voir également *Ben*., VII, 1, 3. Tacite se montre plus critique à l'égard du personnage : voir Tac., *Histoires*, IV, 40, 6-8 (Goulet-Cazé, *ibid*., p. 297). M. Laplace relève encore un autre exemple de discours critique à l'égard du philosophe et de son école : selon elle, il faut voir, dans le roman de Chariton, une satire de Démétrios le Cynique à travers le personnage de Théron, chef des pirates, qui prétend s'appeler Démétrios, comme d'ailleurs un autre personnage du roman, le philosophe égyptien Démétrios : « Théron est l'envers du vrai philosophe en ce que, à son insu et de façon paradoxale, il rend possibles par ses forfaits, viol de sépulture, trafic d'une personne de condition libre, les retrouvailles ultérieures du couple syracusain. L'idéologie réduite à une fausse philosophie est celle des cyniques. Le comportement du hors-la-loi Théron se laisse caractériser comme une dérision de leurs préceptes et de leur prétention à un modèle légendaire. » (M. Laplace, « Pour la datation du roman de Chariton : la figure de Démétrios le Cynique, envers du vrai philosophe », *Emerita* 79, 2011, p. 341-356, ici p. 344).

47. Chaumartin, *op. cit.* [n. 22], p. 148.

« exemple digne d'être suivi, en raison de l'accord entre son enseignement et sa conduite, de sa force à dominer tous les désirs, de son mépris des richesses, de l'accent mis sur la nécessité des épreuves comme chemin vers la sagesse, de son dédain de l'opinion des *stulti* » [48], note Fr.-R. Chaumartin. Par ailleurs, M.-O. Goulet-Cazé a démontré que le philosophe veut faire de lui « le modèle du sage cynico-stoïcien » [49]. Il est fort probable qu'il ait ainsi retravaillé le portrait de son ami en élaguant ou retouchant les traits qui choquaient sa morale stoïcienne [50]. Sénèque, en effet, manifeste une attitude réservée à l'égard du cynisme, qu'il juge excessif, contre-nature, « puisqu'il méprise même les besoins fondamentaux de l'existence humaine » [51]. J. Pià-Comella remarque que, pour lui, « l'indigence cynique nie ce qui est au fondement même de l'éthique stoïcienne et du *mos maiorum* latin : le lien social » [52].

Elle reste néanmoins la « marque d'un esprit et d'un mode de vie authentiques » et sert de « correctif aux mœurs dissolues de la société néronienne » [53]. Démétrius se démarque bien, dans ce passage, de ses homologues stoïciens. Conformément à la pensée cynique, il pourfend la passion pour les richesses [54] car ces dernières aliènent l'individu [55]. Or le cynique veut rester libre. Diogène de Sinope, le fondateur de l'école [56], rejette en effet toute forme d'asservissement [57], tout particulièrement les conventions et les tabous qui structurent la société ; il ne se conforme pas aux valeurs traditionnelles mais il associe nature, raison et liberté [58]. C'est l'autarcie [59]

48. *Ibid*., p. 151.

49. Goulet-Cazé, *op cit*. [n. 18], p. 311.

50. Goulet-Cazé, *ibid*., p. 312. Voir aussi Ead., « Le cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *Aitia* [En ligne], 5 | 2015, mis en ligne le 18 août 2015, paragraphe 33 et M. Billerbeck, « La réception du cynisme à Rome », *AC* 51, 1982, p. 151-173, ici p. 166.

51. Billerbeck, *ibid*., p. 159. Il faut se reporter à la cinquième *Lettre à Lucilius* et à *De la brièveté de la vie* (14, 2) : *disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere* (citation de Billerbeck, ibid, p. 159, n. 29).

52. J. Pià-Comella, « Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté. Les cynismes de Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* », *RThPh* 151, 2019, p. 393-420, ici p. 399-400.

53. *Ibid*., p. 414 (voir la *Lettre à Lucilius*, 62).

54. Dans *Le Banquet ou les Lapithes*, le personnage du cynique Alcidamas ridiculise l'or et l'argent (Lucien, *Portraits de philosophes*, 14).

55. I. Gugliermina, *Diogène Laërce et le cynisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2006, p. 145.

56. M.-O. Goulet-Cazé, « Le Cynisme ancien et la sexualité », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 22 | 2005, mis en ligne le 01 décembre 2007, paragraphe 1.

57. Gugliermina, *op. cit*. [n. 55], p. 144-145.

58. *Ibid*., p. 146.

59. L'autarcie (*autarkeia*) se définit comme une pratique centrale du mode de vie cynique. Comme le note É. Helmer, on la trouve associée aux représentants les plus emblématiques de l'école : « Antisthène estime que "le sage se suffit à lui-même (αὐτάρκη τ᾽ εἶναι τὸν σοφόν)" (D.L. VI, 11). De même, les épigrammes funéraires en l'honneur de Diogène le cynique célèbrent, entre autres mérites, sa "vie autosuffisante (βιοτᾶς αὐτάρκεα)" (D.L. VI, 78). Cratès estime quant à lui qu'une fois qu'on s'adonne à la philosophie, on n'a plus besoin de rien (D.L. VI, 88). Selon Lucien, Démonax lui-même se serait suicidé faute de pouvoir "se suffire à lui-même (ἑαυτῷ διαρκῶν)" (*Démonax* 4). Télès, enfin, consacre l'une de ses diatribes à ce sujet (Fr. II, *Sur l'autarcie*). Ne dépendre que de soi […] et "être ainsi prêt à tout coup de la Fortune (τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι)" (D.L. VI, 63), tel est l'objectif que, dans l'ensemble, se donne le cynique par l'ascèse et la philosophie. » (É. Helmer, « L'autarcie à l'épreuve de la mendicité cynique », dans É. Helmer (dir.), *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 209-233, ici p. 209). « Les Cyniques recherchent l'autarcie par le biais d'une forme d'indifférence au monde ; c'est d'ailleurs ce qui les place dans la marge par rapport aux normes grecques. » (M. Cambron-

qui permet de surmonter les épreuves et conduit précisément à la liberté [60]. Aux yeux de Sénèque, Démétrius se présente comme un digne successeur de Diogène [61], mais il parvient même à le dépasser, car, contrairement à ce dernier, il s'abstient de mendier [62] : « Cet homme si énergique qui combat tous

Goulet, « Les cyniques, penseurs dans la norme et citoyens de la marge », *CEA* [En ligne], 44 | 2007, mis en ligne le 28 mars 2010, paragraphe 45). M. Cambron-Goulet démontre que le modèle d'autarcie cynique est celui de l'Âge d'or, âge non-temporel et antérieur au partage prométhéen. Son argumentation repose sur l'analyse de la place de l'alimentation et de la sexualité chez les cyniques. En ce qui concerne le premier aspect : « le refus du banquet devient tout à fait naturel dans un contexte où les hommes n'ont pas encore été séparés des dieux et ne connaissent pas le sacrifice prométhéen. Pas de mortels, pas de dieux ; pas de dieux, pas d'offrandes ; pas d'offrandes, pas de sacrifice ; pas de sacrifice, pas de banquet. L'Âge d'or n'est pas seulement pré-sacrificiel : il est pré-culinaire. » (*ibid.*, paragraphe 40). Quant au second aspect, elle écrit : « En pratiquant l'onanisme et en ignorant les tabous de l'inceste, du viol et de la prostitution, les philosophes cyniques montrent qu'ils pratiquent une sexualité gratuite, considérée en elle-même et non en fonction de ses conséquences. Indifférente et indifférenciée, leur sexualité ne sert qu'à apaiser un besoin et non à assurer la génération » et donc « en ce sens, les philosophes faisant l'économie de la femme pour satisfaire un besoin perçu comme universel répondent parfaitement aux hommes de l'Âge d'or qui ne connaissent pas la génération et sont en quelque sorte produits par la terre au même titre que les arbres fruitiers, c'est-à-dire sans contrepartie de douleur. » (*ibid.*, paragraphes 42 et 43). Les cyniques ne prônent pas, néanmoins, un état antérieur à la civilisation.

60. Guglielmina, *op. cit*. [n. 55], p. 54-55. Sur « l'ascèse corporelle à finalité morale » des cyniques, voir aussi Goulet-Cazé, « Le Cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *art. cit.* [n. 50], paragraphe 12. R. B. Branham écrit pour sa part : « the central Cynic value could be neither "self-sufficiency" (autarkeia) – no one is more dependent than a beggar – nor nature as a rationally formulable principle, equivalent to reason, as it is in Stoicism, but freedom, and freedom of speech (parrhêsia) in particular. Begging – the rejection of work, of a life considered productive by society – is required by freedom to avoid becoming subject to society's rules and authority » (R. B. Branham, « Defacing the currency : Diogenes' rhetoric and the 'invention' of cynicism », *Arethusa* 27/3, 1994, p. 329-359, ici p. 346-347). Nous abordons le thème de la παρρησία ultérieurement.

61. « The teaching of Demetrius, at least so far as it can be recaptured from the references in Seneca, seems to have been in the familiar tradition of the austerer Cynicism. The insistence on the practical aspect of philosophy, and the consequent depreciation of theory and of scientific speculation, contempt for the unconverted mass of humanity, complete suppression of desires, attacks on the luxury of the age – all are in the well-known vein of the gospel according to Diogenes. » (Dudley, *op. cit*. [n. 45], p. 127).

62. La mendicité, à prendre au sens d'« activité économique consistant à quémander le nécessaire » (Helmer, *art. cit.* [n. 59], p. 210), constitue, avec l'autarcie, l'autre pratique centrale du mode de vie cynique (*ibid.*, p. 209). É. Helmer remarque que ces deux activités peuvent sembler paradoxales : comment, en effet, peut-on prétendre à l'autosuffisance si l'on se tourne vers autrui pour lui réclamer des subsides ? (*ibid.*, p. 222). Le chercheur démontre que cette mendicité, généralement mal comprise par l'entourage, tout autant que la notion d'autarcie (*ibid.*, p. 223-226), s'inscrit en réalité dans une démarche visant à abolir le régime des biens privés. Le cynique ne veut pas accepter passivement les coups du sort ; il s'entraîne au contraire à y résister activement. Le monde est perçu comme une totalité dont il est un membre actif, de telle sorte que la satisfaction des nécessités premières comme la faim et la soif ne repose plus sur l'idée d'une séparation de l'homme avec des biens extérieurs, l'émanation de manques à combler. Le cynique prend le contrôle de ces nécessités et les convertit elles-mêmes en objet de satisfaction (*ibid.*, p. 227-228). Par ailleurs, la simplicité qu'il prône vise à réduire au maximum les « médiations matérielles et humaines entre le désir et sa satisfaction », médiations qui peuvent correspondre, par exemple, aux opinions et aux jugements, aux valeurs sociales que ces derniers véhiculent (*ibid.*, p. 229). Dans cette perspective, « le mendiant cynique invite l'individu qu'il sollicite à se confronter à un mode de désir et de relation au monde totalement différent du sien. Il l'incite – avec des effets pratiques escomptés – à percevoir dans le mendiant le miroir de sa propre idée de ce qu'avoir et désirer veulent dire, avec leurs implications éthiques et politiques, notamment cette idée générale de la séparation du tien et du mien, débouchant sur l'impossibilité d'un monde commun. C'est précisément ce monde commun que Diogène propose d'instituer, dans lequel la division du désir et de son objet, avec ses traductions éthique et politique, n'a plus lieu d'être. » (*ibid.*, p. 230). En somme, « être sage, c'est ne concevoir les échanges que sur fond de communauté, en-deçà de toute appropriation, ce que permettent les faibles exigences du cynique. » (*ibid.*, p. 230-231). Mendier implique donc de « faire circuler le commun » (*ibid.*, p. 231), chaque partie donne, le cynique faisant don de sa sagesse (*ibid.*, p. 232). Dans ce nouveau modèle de société, l'autosuffisance devient alors possible. I. Chouinard note quant à elle que c'est le « dépouillement total » et le « refus du travail salarié »

les besoins naturels, plus pauvre que les autres cyniques, puisque tous les autres se sont interdit de posséder et qu'il s'est interdit même de demander, ils disent que son indigence n'est pas assez grande ! Tu vois pourtant : il n'a pas fait profession de connaître la vertu, mais l'indigence » [63]. C'est dans sa bouche qu'il place encore la diatribe dirigée contre le luxe et les richesses qui précède l'extrait que nous étudions [64]. Démétrius, « le plus vertueux des hommes » [65], suscite donc l'inspiration de son ami. C'est un modèle qui l'encourage à « pousser ses propres limites dans la recherche de la vertu » [66] mais auquel il ne peut, en tant que romain et stoïcien, s'identifier [67].

Après la construction des personnages, le choix du vocabulaire se révèle également très intéressant. Les termes employés par Sénèque (*corrumpere*, *temptare*) renvoient à un registre à la fois pécuniaire et moral. Le verbe *corrumpere* se réfère à la perversion de la nature, à l'altération de la valeur de quelqu'un ; mais il désigne aussi, dans un sens plus spécifique, l'achat d'un individu à prix d'argent. En ce qui concerne le verbe *temptare*, il veut aussi bien dire « mettre à l'épreuve quelqu'un » [68] qu'« essayer de gagner quelqu'un » (notamment par de l'argent), comme c'est le cas chez Tacite [69],

qui caractérisent le cynique (I. Chouinard, « Le sage peut-il mendier ? », dans Helmer (dir.), *Mendiants et mendicité…*, *op. cit.* [n. 59], p. 189-208, ici p. 191) : « pour demeurer cynique, il suffit de ne pas accumuler de richesses et de se procurer le strict minimum avec le moins de médiations possible. » (*ibid*., p. 192). L'auteur se propose de comparer les positions de différentes écoles philosophiques dans le débat portant sur la mendicité du sage. Les hédonistes (à travers la voix d'Aristippe), qui soutiennent que le bonheur peut se rencontrer dans n'importe quel statut économique, prescrivent de disposer d'un niveau de richesse conforme à ce que dicte la nécessité immédiate et rejettent la volonté délibérée de se jeter dans un état de grande pauvreté, mais ils ne critiquent pas particulièrement l'action de mendier (*ibid*., p. 194-197). Les épicuriens, s'ils acceptent l'aumône et les présents (le sage épicurien ne travaillant pas), condamnent la pauvreté extrême et la mendicité (en tant que condition économique) car elle est une source de troubles qui met à mal la recherche de l'ataraxie ; ils préfèrent promouvoir ainsi une « pauvreté modérée » (*ibid*., p. 197-202). Les stoïciens, quant à eux, soutiennent qu'un état de très grande indigence peut être compatible avec le bonheur mais ils n'approuvent pas l'action de quémander (*ibid*., p. 203-207).

63. Sen., *Vit.*, 18, 3.

64. Voir Goulet-Cazé, *Le Cynisme, une philosophie antique*, *op. cit.* [n. 18], p. 313. Cette diatribe se trouve en Sen., *Ben.*, VII, 8, 3-10, 6. Les cyniques ont inventé la diatribe, ainsi que la satire et la chrie (Goulet-Cazé, « Le Cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *art. cit.* [n. 50], paragraphe 11). M. T. Griffin rappelle que c'est Bion de Borysthène qui inventa la diatribe (voir son ouvrage *Seneca : A Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976, référence donnée par V. T. Larson, « *Seneca and the Schools of Philosophy in Early Imperial Rome* », *ICS* 17/1, 1992, p. 49-56, ici p. 49, n. 2). On trouve une autre critique sur un ton violent de la richesse et du luxe dans la *Lettre 110*, dans la bouche d'Attalus (*Ep.*, 110, 14-20, remarque et référence empruntées à Billerbeck, *art. cit.* [n. 50], p. 156-157). Le thème est également traité par Sextius (*Ep*., 108, 18) et Fabianus (Sénèque l'Ancien, *Contr*., 2, 1, 11 ff., 25 ; 2, 5, 7) : ces références sont encore empruntées à V. T. Larson, *ibid*., p. 52. – Pour Diogène, le don du feu que fait Prométhée aux hommes marque le point de départ du développement de la mollesse et du luxe (Dion Chrysostome, *Or.*, VI, 25, cf. Plutarque, *Aquane an ignis utilior*, 2, 956 B ; références empruntées à M.-O. Goulet-Cazé, « Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux ? », *MH* 67, 2010, p. 100-113, ici p. 103, n. 14).

65. *Cf. Lettre à Lucilius* 62, citation empruntée à Pià-Comella, *art. cit.* [n. 52], p. 414.

66. *Ibid*., p. 418.

67. *Ibid.*

68. Sénèque l'emploie dans ce sens dans *Prov.*, 4, 3 : *Opus est enim ad notitiam sui experimento : quid quisque posset nisi tentando non didicit,* « Pour se connaître, il faut s'être éprouvé : on n'apprend qu'en en faisant l'essai de quelles forces on dispose ». Chez Cicéron *: tentare scientiam alicuius* (Cic., *Div*., I, 32).

69. Tac., *An*. XIV, 3, 2 : *et ministros temptare arduum uidebatur mulieris, usu scelerum aduersus insidias intentae*, « d'autre part, corrompre les serviteurs d'Agrippine semblait malaisé, parce que la pratique des crimes avait rendu cette femme attentive aux traîtrises ».

même si cet emploi est plus rare. Pour chacun des termes, les deux sens apparaissent dans l'extrait. On perçoit ainsi Caligula comme un acteur du débat philosophique de son temps, qui désire s'assurer de la probité morale du cynique (il met à l'épreuve son éthique, nous y reviendrons) et comme un tyran essayant d'acheter le silence d'un opposant.

Or, comme l'a noté M.-O. Goulet-Cazé, « outre que Sénèque marque nécessairement de sa propre *dictio* les propos qu'il prête à son ami, il faut avoir conscience que celui-ci faisait selon toute vraisemblance ses exposés en grec. Or Sénèque écrit en latin. Par conséquent les paroles prononcées par Démétrius non seulement reposent sur les souvenirs personnels de Sénèque, mais en plus elles ont subi la déformation inhérente à toute traduction » [70]. À plusieurs reprises, le philosophe stoïcien a été un auditeur de son ami ; il affirme se souvenir de ses paroles et ne cite d'ailleurs dans aucun passage le titre d'un de ses écrits, ce qui amène à conclure que les citations du livre VII des *Bienfaits* trouvent leur source dans le discours oral du cynique [71]. Mais quels vocables a réellement employés Démétrius ? Δοκιμάζω, qui exprime l'idée d'éprouver quelqu'un ? Ou bien διαφθείρω, qui renvoie au sens de corrompre quelqu'un en lui offrant de l'argent ? Ou bien encore un autre terme ? Sénèque a-t-il modifié le sens de la chrie ? Ces questions demeurent insolubles. Mais la traduction du grec au latin a sans doute contribué à déformer la réalité des événements.

La rencontre résulte enfin d'une élaboration littéraire. Elle constitue l'occasion de réactiver des paradoxes stoïciens bien connus : premièrement, « seul le sage est libre ; tout être insensé est esclave » et secondement, « seul le sage est riche » [72]. Les dimensions pédagogique et argumentative de la réplique de Démétrius sont évidentes [73]. La liberté du sage consiste à « consentir à ce que le destin prépare » [74]. D'après ce que rapporte Diogène Laërce, pour Zénon, « les non-sages ne peuvent être proches de personne, et tout lien humain les aliène, mais à l'inverse, la sagesse donne accès immédiatement à l'amitié et à l'affection réciproque » [75]. Caligula, véritable bête curieuse, pour ne pas dire monstre de foire de la littérature sénéquienne, en raison de son caractère exemplaire dans la manifestation du vice, apparaît comme un individu, parmi les non-sages, qui atteint un degré extrême de la

70. Goulet-Cazé, *Le Cynisme, une philosophie antique*, *op. cit.* [n. 18], p. 312. Cette réflexion s'inscrit dans un débat plus large, qui demeure très vif dans les cercles des chercheurs en historiographie antique : l'historien retranscrit-il fidèlement les paroles des personnages qu'il met en scène ou reconstruit-il leurs discours en utilisant l'outil de la vraisemblance ? La controverse est née d'une affirmation de Thucydide, qui prétend choisir la première option ; mais il ne faut pas oublier que sa documentation devait présenter des limites (C. Carsana, « Discours vrais ou inventés ? Le cas d'Appien », *DHA* 39, 2013, p. 103-123, ici p. 105-106). Après Thucydide, les discours dans le récit historique acquièrent souvent une valeur exemplaire (*ibid*., p. 107).

71. Ces remarques sont formulées par Chaumartin, *op. cit*. [n. 22], p. 151.

72. Ces deux paradoxes stoïciens sont commentés par D. Demanche dans *Provocation et vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucain et Perse*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 105-108.

73. « Si les affirmations qui contredisent ce que l'on pense habituellement déroutent, le but recherché par les stoïciens comme par les poètes n'est pas simplement de choquer, mais de transformer l'opinion du lecteur ou de l'auditeur. » (*ibid*., p. 10).

74. *Ibid*., p. 105.

75. *Ibid*., p. 106.

non-sagesse : sa folie le coupe de la communauté des hommes et dessine, on l'a assez dit, le portrait d'un homme diamétralement opposé à Démétrius. Il se place tout en bas de l'échelle marquant les différents paliers de proximité du bonheur, alors que le sage se positionne à son sommet. Entre ces deux valeurs extrêmes, on trouve le reste des hommes, ceux qui se conforment aux normes, aux conventions. Mais Diogène Laërce écrit encore que les sages sont rois [76] ; ils sont – et à titre exclusif –, magistrats, juges et orateurs : entendons par là, comme le souligne D. Demanche à la suite de A. A. Long et D. N. Sedley, que nos conceptions communes des fonctions politiques sont erronées : il faut les redéfinir à la lumière de la sagesse stoïcienne [77]. Les rois, les magistrats etc. ne sont pas ceux que l'on croit. Caligula est empli de cette ignorance car il n'a guère compris que l'ordre de grandeur des possessions dont Démétrius est digne ne se mesure pas en sesterces mais en empires. Et, en réalité, la notion d'« empire » ne repose pas sur des terres, des populations ou des biens ; elle relève de la maîtrise des mouvements de l'âme. D'un point de vue strictement matériel, Démétrius ne peut en fait être acheté à aucun prix [78].

Le contraste entre les deux personnages se retrouve ainsi accentué par cet écart d'interprétation de valeurs. La confrontation permet d'illustrer un précepte essentiel du stoïcisme : le véritable empereur se dresse en face de celui qui joue à être empereur ; il est monarque car il règne sur l'empire de ses passions et nous invite à suivre son exemple. Et le jeu de miroirs, bien loin de dénigrer la foule d'hommes qui se situe entre les deux pôles du spectre moral, vise à susciter le désir d'embrasser la vertu [79]. Le second paradoxe, « seul le sage est riche », étroitement lié au premier, constitue l'autre enseignement que l'on peut tirer de la rencontre. Il repose sur l'idée que la seule véritable possession est celle de la vertu : « le sage seul peut prétendre à une réelle "propriété" » [80]. Gaius peut proposer autant de sesterces qu'il le sou-

76. L'image est bien connue : dans la *Lettre* 108, Sénèque écrit que le stoïcien Attalus, maître de philosophie de l'auteur, aimait bien se dire roi : « Cette maxime fut un succès de la propagande cynique et même le stoïcisme n'hésita pas à en faire usage » (*Ep*., 108, 13, référence et citation sont empruntées à Billerbeck, *art. cit.* [n. 50], p. 157). À deux reprises, Diogène montre à Alexandre qu'il est le véritable roi (Diogène Laërce, VI, 38 et Arrien, *Entretiens d'Épictète*, III, 22, 92 ; sur la figure de roi du cynique, voir aussi III, 22, 72 ; références empruntées à Fr. Junqua, « Homère et le κυνικὸς τρόπος », *Gaia* 18, 2015, p. 325-340, ici p. 337). La royauté du cynique, ἡ τοῦ Κυνικοῦ βασιλεία, constitue en fait un leitmotiv du chapitre III, 22 des *Entretiens d'Épictète* (cf. III, 22, 49 ; III, 22, 63 ; III, 22, 75). Diogène porte d'ailleurs un sceptre (*ibid*., III, 22, 57). Diogène Laërce évoque également le paradoxe supportant l'idée que seul le sage est roi : οὐ μόνον δὲ ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφοὺς, ἀλλὰ καὶ βασιλείας, « non seulement les sages sont libres, mais ils sont aussi rois » (Diogène Laërce, VII, 121-122, cité par Demanche, *op. cit.* [n. 72], p. 106). Comme le notent A. A. Long et D. N. Sedley, « rien n'illustre mieux le radicalisme de Zénon que son affirmation suivant laquelle les conceptions conventionnelles de la liberté, de la royauté et des fonctions politiques, de l'amitié, etc. sont complètement erronées : ces termes, soutient-il, s'appliquent seulement au vertueux et au sage, et donc, le langage ordinaire est tout à fait incorrect » (citation retranscrite par Demanche, *ibid*., p. 106-107). Voir également Cic., *Tusc.*, V, 92 (référence empruntée à Bosman, *art. cit.* [n. 45], p. 53).

77. Cf. note précédente.

78. On peut formuler la morale de l'anecdote qui oppose Alexandre et Diogène (D. L., VI, 38) en ces termes : le sage n'a besoin de rien (Branham, *art. cit.* [n. 60], p. 337, n. 23). Selon M. P. Charlesworth, la réplique de Démétrius montre que le sage est peut-être le seul qui peut supporter la charge de l'Empire (*art. cit.* [n. 17], p. 117).

79. Demanche, *op. cit*. [n. 72], p. 107.

80. *Ibid.*, p. 108.

haite à Démétrius, quand bien même il lui offrirait son empire, il demeure en réalité plus pauvre que lui.

Si la couleur stoïcienne de la réplique finale ne fait aucun doute, on reconnaît dans sa formulation le ton que l'auteur du traité *Du style*, Démétrios, définit comme caractéristique de l'écriture cynique. Il s'agit du fameux κυνικὸς τρόπος : « Le κυνικὸς τρόπος est autant une méthode philosophique qu'un style littéraire et une rhétorique, dont la principale caractéristique est de transmettre un message "sérieux", de nature éthique et de caractère correctif, sous une apparence "comique" » [81]. Il s'agit d'une « παρρησία cachée », pour reprendre les mots de Fr. Junqua : le caractère véhément est à chercher derrière l'aspect comique [82]. Démétrius use donc, de prime abord, de la même rhétorique que Diogène : les propos que Sénèque lui attribue illustrent l'idée que la liberté occupe un rôle de premier plan dans sa philosophie. Comme le rappelle R. B. Branham, « if, as Mary Douglas argues, a joke is an assertion of freedom, it is precisely the commitment to freedom that gives rise to a rhetorical practice characterized by 1) pragmatism, 2) improvisation, and 3) humor » [83]. Utilisation est ainsi faite de la figure de l'éthopée : l'attitude et les mots des acteurs dépeignent leur caractère, un caractère qui correspond aux représentations qui circulent dans la littérature de Sénèque.

Mais cette méthode diogénienne, reposant sur l'art de formuler une réponse impromptue, à la fois critique et humoristique [84], est-elle réellement mise en pratique ? Une différence entre les deux cyniques se fait jour, et elle n'est pas des moindres : Démétrius décoche son trait après la rencontre avec Gaius (nous le commentons ultérieurement) et de cette façon, il ne fait pas montre exactement de la même vivacité d'esprit que Diogène lorsque celui-ci, par exemple, alors qu'il est encore à demi endormi, complète une parole sentencieuse d'Alexandre [85] ou le prie de ne pas lui faire de l'ombre, étant donné que sa silhouette le prive alors d'un bain de soleil [86]. Il s'agit en somme d'une parrhésie indirecte au sens temporel et énonciatif. En réalité, pour Sénèque, l'action de refuser le don revêt déjà une certaine forme d'éloquence. Le philosophe stoïcien s'interroge, dans *Des bienfaits*, sur l'attitude à adopter lorsqu'un tyran veut nous octroyer un don, se

81. Junqua, *art. cit.* [n. 76], p. 328. Voir également Goulet-Cazé, « Les cyniques dans l'Antiquité », *art. cit.* [n. 64], p. 111.

82. Junqua, *ibid.* Sur la παρρησία, valeur centrale de l'idéologie démocratique durant la période classique, voir Branham, *art. cit.* [n. 60], n. 54 p. 347.

83. Branham, *ibid*., p. 348.

84. R. B. Branham définit la méthode comme « a continual process of "adaptation" or "improvisation" as circumstances confront him [Diogène] with a series of differing problems » (*ibid*., p. 341). « As the question, the interlocutor, and the specific context varies, so do Diogenes' responses. » (*ibid.*)

85. « Une autre fois, Alexandre, se dressant devant lui alors qu'il dormait encore, lui dit : "Il ne doit pas dormir toute la nuit, le donneur de conseils" [...] à quoi, encore à moitié endormi, Diogène répliqua : "À qui les peuples sont confiés et qui a souci de tant de choses" » (Arrien, *Entretiens d'Épictète*, III, 22, 92, référence et traduction fournies par Junqua, *art. cit.* [n. 76], p. 330). Pour une analyse de cette chrie, voir Junqua, *ibid*., p. 336-337.

86. D. L., VI, 38. Nous utilisons l'édition suivante : *Vies et doctrines des philosophes illustres*, texte traduit sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, introductions, traductions et notes de J.-Fr. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, avec la collaboration de M. Patillon, Paris, Librairie générale française, 1999.

positionnant ainsi en potentiel bienfaiteur [87] : « Quand je dis qu'il faut bien choisir celui dont on veut être l'obligé, j'excepte le cas de force irrésistible et celui d'intimidation, tous moyens dont l'emploi annihile la faculté de choisir. », *cum eligendum dico, cui debeas, uim maiorem et metum excipio, quibus adhibitis electio perit* [88]. Dans ce cas-là, on ne reçoit pas, mais on obéit : « si une contrainte t'ôte le choix, tu auras conscience que tu n'acceptes pas, mais que tu te soumets », *si necessitas tollet arbitrium, scies te non accipere, sed parere* [89]. Démétrius se trouve donc auréolé d'un courage politique dans la mesure où il s'oppose, malgré tout, frontalement à l'ordre établi, ne veut pas obéir et préfère demeurer en pleine coïncidence avec lui-même. Par son refus d'accepter la somme, il fait montre, en quelque sorte, d'une « parrhésie des actes » [90]. Le personnage n'a d'ailleurs pas manqué de faire réagir le pouvoir impérial. On sait combien son attitude a suscité l'ire des successeurs de Caligula : Néron le bannit de Rome et, s'il revint sous Galba, il fut de nouveau exilé sur une île en 71 par Vespasien [91].

Une fois que l'on a mis l'accent sur ce point, on comprend encore mieux pourquoi Sénèque a pris la liberté d'édulcorer son image : cela n'amoindrit pas tellement ses qualités. D'abord, il le fait rejeter l'offre en riant (*ridens reiecit*), comme pour adoucir l'effet que pourrait provoquer sa décision. Puis il le fait répondre dans un second temps, après la confrontation et vraisemblablement en l'absence de l'empereur. Comme nous le fait remarquer J. Pià-Comella, l'auteur veut en fait rendre sa figure moins subversive et plus stoïcienne, c'est pourquoi l'entrevue se termine par le silence des deux personnages. Mais Démétrius n'en reste pas moins héroïque, comme en témoigne tout simplement le choix énonciatif de narrer cette anecdote dont il est le protagoniste.

Intéressons-nous maintenant à la structure du passage : force est de constater qu'il obéit en tous points aux lois du bon *exemplum*. Véritable outil de perfectionnement moral, ce micro-genre peut s'exporter dans de nouveaux contextes énonciatifs et pragmatiques, en servant de modèle de vertu pour une infinité de situations données, disons encore, de cas d'école. D'un point de vue littéraire, tout indique qu'une telle unité textuelle présente une certaine autonomie et peut se détacher aisément du macro-texte dans lequel elle se trouve. C'est le cas de notre récit. La couleur morale des personnages est en effet absolue, le récit illustre la critique des richesses, mais il la contient aussi dans son entier. Ce qui le rend également très autonome tient au fait qu'il actualise le célèbre *topos* de l'opposition du philosophe envers le monarque ou le tyran. La configuration narrative de la confrontation entre ces deux personnages, qui connut une grande fortune dans la littérature antique, comme chacun sait [92], relève en fait d'une catégorie de textes plus générale qui comprend tous les récits de rencontres opposant l'homme sage à un de ses contemporains (ce dernier étant un

87. Sen., *Ben*., II, 18, 6.
88. *Ibid*., II, 18, 7.
89. *Ibid.*
90. Nous empruntons cette expression à J. Pià-Comella.
91. Goulet-Cazé, *Le Cynisme, une philosophie antique*, *op. cit.* [n. 18], p. 296-297. Voir aussi Dudley, *op. cit*. [n. 45], p. 126-127.
92. À ce sujet, voir Bosman, *art. cit.* [n. 45], p. 57 ; aussi Charlesworth, *art. cit.* [n. 17], p. 111.

archétype d'un groupe social). La joute verbale qui prend alors place se termine souvent par un trait d'esprit du premier, marquant ainsi sa supériorité morale. Le philosophe est souvent mis en présence de ses coreligionnaires, membres des écoles adverses [93]. En ce qui concerne l'*altercatio* avec le roi ou le tyran, citons les cas d'Aristippe et Denys [94], Diogène et Alexandre [95], Pythagore et Léon de Phlionte [96], Zénon d'Élée et Néarque (ou Diomédon) [97], Anaxarque et Nicocréon [98], Démétrius (Poliorcète) et Stilpon [99]. On compte de multiples scènes mettant en jeu des cyniques : Diogène fait encore face à Philippe II de Macédoine [100], aux généraux macédoniens Perdiccas et Cratéros [101] et à Denys le Jeune [102]. Un trait d'esprit du cynique Isidore adressé à Néron est également rapporté par Suétone [103]. Pour Caligula, M. P. Charlesworth relève que le *princeps* s'en est pris aussi à des stoïciens comme Julius Canus, Antiochus de Séleucie et Rectus [104].

Sénèque affectionne vraisemblablement ce motif de la rencontre [105]. Gaius n'est en effet pas le seul à faire preuve d'une mégalomanie qui entraîne un dérèglement dans l'octroi des largesses : déjà précédemment dans *Des bienfaits*, l'auteur critique l'orgueil d'Alexandre [106] quand ce dernier veut offrir une ville à un individu anonyme [107]. Comme son destinataire refuse le don, le monarque a ce mot : *Non quaero […] quid te accipere deceat, sed quid me dare* [108]. Voilà l'occasion de souligner que le don que l'on fait doit se mesurer à la dignité de la personne qui se trouve en face : *habetur personarum ac dignitatium portio et, cum sit ubique uirtus modus, aeque peccat, quod excedit, quam quod deficit* [109]. Encore ailleurs, une anecdote mettant en scène Socrate annonce avec anticipation les qualités de Démétrius : Sénèque relate en effet que le roi Archélaüs l'invita à se rendre à sa cour [110]. Mais Socrate refusa car « il ne voulait pas se rendre chez un homme dont il aurait à recevoir

93. On trouve de nombreux exemples de ce type dans les Vies de philosophes de Diogène Laërce (Aristippe et Diogène, en II, 68, par exemple) ainsi que dans la *Vie de Démonax* de Lucien.

94. D. L., II, 82.

95. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, III, 22, 92 (*cf. supra*) ; D. L., VI, 38 ; VI, 60 ; VI, 68 ; Cic., *Tusc.*, V, 32, 92 (*cf. supra*). Voir aussi D. L., VI, 50 : Diogène répond à un tyran dont le nom n'est pas cité que le bronze qu'il vaut mieux utiliser pour faire une statue est celui qui a été employé pour élaborer celle d'Harmodios et d'Aristogiton.

96. D. L., VIII, 8.

97. *Ibid.*, IX, 26-27.

98. *Ibid.*, IX, 59.

99. Sen., *Const.*, 5, 6.

100. D. L., VI, 43.

101. *Ibid.*, VI, 44 (Perdiccas) et VI, 57 (Cratéros). En ce qui concerne Perdiccas, M.-O. Goulet-Cazé note dans son édition qu'une anecdote similaire est rapportée par Cicéron dans les *Tusculanes*, à propos de Théodore et Lysimaque (p. 720, n. 8).

102. Plutarque, *Tim.*, 15, 8-9.

103. Suet., *Ner.*, 39, 5-6.

104. Il faut se reporter à Sen., *Tranq.*, 14 et Plutarque, *Moralia* VII, fragment 140 (Charlesworth, *art. cit.* [n. 17], p. 111, n. 12).

105. Cf. *supra*.

106. L'orgueil d'Alexandre est également blâmé en *Ben.*, I, 13.

107. *Ibid.*, II, 16.

108. « Je ne veux pas savoir […] ce qu'il te sied, à toi, d'accepter ; mais ce qu'il me sied, à moi, de te donner. » (*ibid.*, II, 16, 1).

109. « On tient compte de la personnalité et des titres respectifs des individus et comme en toute circonstance la vertu est juste milieu, il y a faute égale à pécher par excès ou par défaut » (*ibid.*, II, 16, 2).

110. *Ibid.*, V, 6, 2.

les bienfaits sans pouvoir lui en offrir autant », *dixisse Socrates traditur nolle se ad eum uenire, a quo acciperet beneficia, cum reddere illi paria non posset*. L'auteur souligne que cette réponse est teintée d'ironie, dans la mesure où la valeur des bienfaits du philosophe n'eût pu trouver rien d'équivalent qui fut octroyé par le souverain : dans l'éventualité d'une rencontre, Archélaüs n'aurait pu que prodiguer de l'or et de l'argent à son invité, mais cette offre se serait heurtée au mépris des richesses du philosophe. La scène présente une structure quasi-similaire à celle que l'on rencontre dans l'anecdote de Caligula et Démétrius, anecdote fondée, là encore, sur la réponse négative et humoristique d'un philosophe. C'est donc encore un exemple qui montre que Sénèque hisse son ami au rang de modèle de sagesse inspirateur et met l'accent sur son attachement à la liberté, son courage politique et l'intelligence avec laquelle il ménage les puissants. Socrate « aima mieux lui refuser finement, qu'avec opiniâtreté ou avec hauteur », *maluit illi nasute negare quam contumaciter aut superbe* ; « "Il eût pu à son gré dire non." Mais c'eût été piquer un monarque arrogant qui prétendait que l'on fît grand cas de tous ses dons. », *« negasset, si uellet. » Sed instigasset in se regem insolentem et omnia sua magno aestimari uolentem* [111]. Finalement, le cynique s'inscrit dans la lignée non seulement de Diogène, le fondateur de son école, mais aussi de Socrate.

D'un point de vue littéraire, ces dramaticules topiques ont donc pour fonction de mettre en valeur la sagesse, l'humour et la vivacité d'esprit du philosophe. Comme l'a noté P. R. Bosman, les auteurs les consignent dans leurs textes pour garder aussi une trace des « incidents divertissants » de l'Antiquité et enrichir le répertoire d'exemples mis à disposition des étudiants des écoles de rhétorique [112]. Dans le cas des cyniques, l'anecdote permet encore de mettre en scène la παρρησία du philosophe, ce « franc-parler » qui caractérisait tout particulièrement les adeptes de cette école. S. Husson écrit : « En général, dans les *chries* le personnage central ne nomme pas directement les défauts de ses interlocuteurs, mais cherche plutôt à les mettre en lumière, ce qui a un effet bien plus dévastateur » [113]. La réplique de Démétrius, bien que prononcée *a posteriori*, obéit à ce principe. Démonstration de parrhésie atténuée, elle n'en reste pas moins une démonstration de parrhésie.

Mais quelle fonction, au-delà de l'exhortation à la vertu et de la critique des richesses, occupe cet *exemplum* dans *Des Bienfaits* ? Le récit n'est pas seulement un cas d'école, consigné dans des manuels de rhétorique. En fait, il met en lumière la parrhésie de Sénèque [114]. Celui-ci, parce qu'il rend un témoignage de la « geste » de Démétrius, présente ce dernier sous un jour positif, le valorise comme une figure cynique et met l'accent sur sa supériorité sur le *princeps*, fait preuve d'un certain courage. La tonalité n'est pas seulement morale, elle est aussi polémique [115]. La résonance avec les rapports complexes et dangereux que le philosophe entretient alors avec

111. *Ibid*., V, 6, 6 et 7.
112. Bosman, *art. cit.* [n. 45], p. 56-57.
113. Husson, *art. cit.* [n. 41], paragraphe 25.
114. Nous remercions J. Pià-Comella pour ses analyses, qui sont restituées dans ce paragraphe.
115. Comme l'a déjà noté Chaumartin (p. 4, n. 4).

Néron transparaît. Blâmer Caligula, qui est un modèle de souverain pour son neveu, revient à condamner aussi ce dernier de façon indirecte. Fr.-R. Chaumartin écrit : « en se montrant fort sévère à l'endroit de ce Gaius que le jeune prince commence à prendre pour modèle, le philosophe n'aurait-il pas voulu lui adresser une remontrance pour tenter de l'arrêter sur une pente dangereuse ? N'aurait-il pas eu à cœur de lui dévoiler quelle folie c'était de prendre en exemple justement celui dont la conduite était un déshonneur pour ses ancêtres ? » [116]. Utiliser un exemple « historique », même s'il a eu lieu dans un passé proche, est une stratégie plus ou moins commode que l'auteur a trouvé pour exprimer ses idées avec une certaine marge de liberté. Nous l'avons déjà évoqué, le raisonnement vaut également pour Alexandre : autre modèle de Néron et modèle de Caligula lui-même, le monarque est férocement critiqué dans le traité [117]. Sénèque fait donc preuve d'une forme de parrhésie indirecte, au sens énonciatif, au même titre que son ami. Il critique deux empereurs prodigues et tyranniques de façon détournée.

À l'issue de ce premier axe d'analyse, il apparaît donc clairement que ce passage a été particulièrement travaillé d'un point de vue littéraire : le bénéfice qu'en pouvait tirer Sénèque était conséquent. La rencontre entre deux personnages archétypiques et antinomiques, relatée avec un vocabulaire qui peut être interprété de différentes manières, réactualise une situation topique de la rhétorique cynique connue depuis l'époque classique. Une esthétique de la brièveté et de la suggestion est de mise et donne toute sa force à l'*exemplum*, qui invite à réfléchir sur une question morale (la passion des richesses), met en valeur le caractère inspirateur de la première grande figure cynique romaine (Démétrius) et permet à l'auteur de mettre en œuvre une rhétorique du blâme, dirigée contre les mauvais princes (Caligula et Néron). Cette élaboration littéraire et la déformation des faits qu'elle implique nous conduisent à présent à nous interroger sur les véritables motivations de Gaius. Pourquoi le prince a-t-il fait une telle offre à Démétrius ?

2. Sens de la démarche de Caligula

Les circonstances de la rencontre entre les deux hommes sont voilées de mystère : comme l'a remarqué M. Billerbeck, « la vraie pointe de l'anecdote est perdue ; c'est-à-dire le franc-parler dont les cyniques usaient pour détourner toute menace voulue du côté du tyran est supprimé. Sénèque ne cite pas la réponse telle que nous l'imaginons avoir été donnée par Démétrius, mais, au contraire, il ne fait que rapporter ce que Démétrius rétrospectivement pensait de cette offre » [118]. L'utilisation de la troisième personne du singulier, du plus-que-parfait (*constituerat*) et du parfait (*fui*) ne laisse aucun doute sur la postériorité de l'énonciation de la chrie. Sénèque a donc recouru à l'ellipse et comblé les vides en insérant un jugement sur les acteurs de son récit (*Dii deaeque, quam pusillo animo illum aut honorare uoluit aut corrumpere !*

116. Chaumartin, *op. cit*. [n. 22], p. 165.

117. *Cf.* n. 1 p. 5.

118. Billerbeck, *art. cit.* [n. 50], p. 167. Ainsi Démétrius se démarque de Diogène : sa liberté de parole se trouve aliénée (cf. *supra*). R. B. Branham écrit, au sujet de Diogène : « because he has nothing to lose, he can tell the truth and, therefore, may be worth listening to. (This of course is the point of the imagined encounters between Diogenes and the powerful.) » (*art. cit.* [n. 60], p. 354).

Reddendum egregio uiro testimonium est) dans l'optique de construire une narration favorable à son ami Démétrius. Comme c'est souvent le cas dans ce genre de séquence narrative qui oppose le philosophe et le tyran, le mot de la fin est laissé à Démétrius, ce qui ne manque pas d'impressionner durablement le lecteur et érige le philosophe en vainqueur de la confrontation.

Nous avons vu qu'une intervention de l'écrivain se mesure dans ce récit, qu'un travail de stylisation des faits a été mis en œuvre. Dès lors, que s'est-il réellement passé ? Il est difficile d'émettre des certitudes mais l'on peut se risquer à avancer quelques hypothèses. Si la rencontre entre Démétrius et Caligula a bien eu lieu et qu'elle n'est pas le fruit de l'imagination de Sénèque [119], plusieurs scénarios sont envisageables. Tout d'abord, même si cela paraît peu probable, le philosophe n'aurait donné aucune réponse immédiate à l'empereur. Tacite le décrivait comme ambitieux [120] ; cette ambition aurait très bien pu le conduire à ne pas s'opposer frontalement au prince et l'histoire se serait terminée de la sorte. Une autre solution résiderait dans la possibilité que Démétrius ait formulé une réponse mordante mais Caligula, réputé pour avoir lui aussi le sens de la formule [121], aurait contre-attaqué et désarçonné son interlocuteur. Une troisième option combine les deux précédentes : Démétrius n'aurait rien répondu et ce serait Caligula qui aurait formulé un trait d'esprit. Sénèque ne pouvait évidemment pas rapporter une telle réponse de l'empereur dans son anecdote, faute de quoi il aurait mis en valeur un talent pour la répartie chez celui qui ne doit être vu que comme un tyran.

Aux yeux de Sénèque, Gaius est un empereur prodigue [122]. Son exaspération transparaît dans les lignes de la *Consolation à Helvia*, lorsqu'il écrit que le prince dépense dix millions de sesterces pour un souper et réussit à engloutir le revenu de trois provinces en une seule fois [123]. Mais dilapidait-il réellement son argent et celui de l'État ? S. Lefebvre remarque que « la propagation de la rumeur, et la condamnation de la mémoire de Caligula ont sans doute contribué à enfler les épisodes mettant en scène la prodigalité "insensée" du jeune Prince » [124] et que ces épisodes sont rares, dans la mesure où les congiaires, la distribution de vivres, la politique de spectacles et les grands travaux relèvent de l'évergétisme impérial, c'est-à-dire d'une pratique du pouvoir attendue par les sujets d'un empereur [125]. Il est

119. Rappelons que des doutes subsistent à ce sujet : « bien sûr, nous ne savons pas si l'empereur Caligula a réellement fait une telle offre à Démétrius » (Billerbeck, *ibid*., p. 167).

120. Tacite dit qu'il défendit le stoïcien Egnatius Celer dans son procès « par ambition plutôt que par honnêteté », *ambitiosius quam honestius* (*Histoires*, IV, 40, 3). Mais cette critique est-elle vraiment fondée ? « It is hard to see what he means [Tacite], and one is tempted to suppose he is indulging his penchant for discovering evil motives behind every action. » (Dudley, *op. cit*. [n. 45], p. 134).

121. Comme son père Germanicus, le prince est doué pour l'éloquence (Suet., *Calig*., 3, 1 et 53, 1). Suétone affirme même qu'il institua à Lyon un concours d'éloquence grecque et latine (*ibid*., 20).

122. « La prodigieuse dissipation de biens à laquelle se livra Caligula prend toute sa signification si on se rappelle son admiration pour les monarchies orientales » (Martin, *op. cit*. [n. 2], p. 328 ; aussi p. 329).

123. Sen., *Helv.*, 10, 4.

124. S. Lefebvre, « Dilapidatio principis. Un topos du portrait du mauvais prince ? », dans B. Lemesle (dir.), *La Dilapidation de l'Antiquité au xixe siècle. Aliénations illicites, dépenses excessives et gaspillage des biens et des ressources à caractère public*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2014, p. 17-42, ici p. 26.

125. *Ibid.*

vrai que Suétone prétend qu'il dévora en moins d'un an l'immense trésor laissé par Tibère [126] et que Dion Cassius ressasse l'idée qu'il projette la perte des citoyens fortunés pour s'approprier leurs biens [127]. Mais il n'est en effet guère impossible que ces auteurs qui, on le sait, avaient une opinion franchement défavorable de cet empereur, aient recouru à l'amplification.

Il faut donc à présent s'interroger sur le projet de dépense qui impliquait Démétrius. Si l'on accorde quelque crédit aux dires de Dion Cassius, si Caligula nécessitait véritablement en permanence de l'argent, aurait-il été disposé à octroyer de la sorte deux cent mille sesterces à un philosophe marginal, avec pour seule motivation le plaisir de corrompre un homme vertueux ? Cette idée semble difficilement acceptable, à moins que l'on continue à croire que le prince était vraiment « fou ». Or le même Dion Cassius écrit que si le *princeps* était très sensible à la flatterie (il renonce à faire mettre à mort Domitius Afer et Lucius Vitellius [128]), il ne l'était pas moins, curieusement, au mérite [129]. Il aurait ainsi gratifié d'une récompense en argent deux individus qui lui auraient tenu tête. La maîtresse du sénateur félon Pomponius aurait reçu de l'argent après avoir subi la torture et ne rien avoir révélé sur la conjuration de son amant [130]. Mieux encore, un Gaulois, qui le vit maquillé en Jupiter et rendant des oracles, aurait ri franchement devant lui sans recevoir aucune punition [131], ce qui ne manque pas de surprendre quand on connaît la facilité avec laquelle Gaius ordonnait l'élimination pure et simple de ses sujets. Il aurait cette fois-ci demandé au Gaulois l'opinion qu'il avait de lui, et ce dernier aurait répondu tout de go qu'il était un « grand fou » [132]. Si Caligula ne le châtie pas, c'est aussi parce que, précise Dion, il est cordonnier, et donc de basse extraction sociale [133].

Si ces faits sont avérés, on se voit contraint d'admettre que l'empereur reconnaît et récompense certaines formes de courage, l'une d'entre elles étant le franc-parler, la παρρησία des gens modestes. Cette qualité, on l'a déjà rappelé, étant tout particulièrement associée aux cyniques, on peut se demander si la somme d'argent que Caligula propose à Démétrius ne relève pas d'une dépense d'apparat destinée à établir publiquement l'image d'un empereur clément ; clément, précisons-le, envers ceux qui avaient le courage et l'honnêteté de s'affirmer devant lui. Cette explication paraît plus satisfaisante que celle laissant entendre que Gaius voulut acheter le silence de Démétrius, qui n'épargnait pas les puissants : pourquoi gaspiller en effet autant d'argent pour un seul homme, aussi influent qu'il puisse avoir été, quand on sait que l'empereur ne se privait pas de mettre à mort les plus

126. Suet., *ibid*., 37, 6.

127. Dion Cassius, LIX, 2, 4-6 et 4, 5 (Caligula ne dépense pas l'argent correctement) ; 10, 7 ; 14, 1-4 ; 15, 1-6 ; 18, 1 et 5 ; 21, 1-6 ; 22, 3-4 ; 59, 25, 1 ; 28, 8-11 (il est l'auteur de nombreuses manœuvres pour obtenir de l'argent, et la principale repose sur l'élimination de riches individus).

128. Dion Cassius, LIX, 19, 1-7 et 27, 4-6.

129. Caligula veut que le Sénat reconnaisse son mérite (*ibid*., LIX, 23, 2).

130. Dion Cassius, LIX, 26, 4-5.

131. *Ibid*., LIX, 26, 8-9.

132. *Ibid*., LIX, 26, 9.

133. « Il [le Gaulois] n'eut cependant aucun ennui, car il était cordonnier ; ce genre de personne supporte mieux la liberté de langage chez le commun des mortels que chez ceux qui occupent une position plus digne. » (*ibid*.)

hauts membres de la société ? Caligula voudrait plutôt récompenser la franchise et le fait qu'il tende l'oreille aux flagorneurs – des individus qui se jettent de leur plein gré dans la servitude –, n'est d'ailleurs pas forcément paradoxal [134]. D'une certaine façon, il faut comprendre qu'il aime connaître le positionnement de ses sujets à son égard : ceux qui gardent le silence se révèlent en effet être les plus dangereux, finalement, puisqu'ils dissimulent leurs pensées. Par conséquent, ils représentent toujours une menace potentielle pour le souverain.

On peut aussi raisonnablement penser que l'esprit de malice de Caligula l'aurait poussé, par goût du jeu, à attribuer une procuratèle ducénaire à un individu atypique comme Démétrius : le montant de la somme mentionnée permet de soutenir cette hypothèse et la plaisanterie serait du même ordre que celle reposant sur la nomination de son cheval Incitatus au consulat [135]. Dans ce cas-là, la dépense entre dans le cadre des frais de fonctionnement de l'administration impériale.

Mais un autre point doit être signalé. On sait que, après une éclipse qui débuta vers la fin du IIe siècle av. J.-C. [136], le cynisme est entré dans une phase de renouvellement à Rome au début du Ier siècle ap. J.-C. [137], période de prospérité économique, marquée par un développement des richesses et du luxe [138]. Les nouveaux cyniques voulaient s'inscrire en faux contre la célébration du matérialisme qui gangrénait leur société et il semble que Démétrius fut précisément le premier « véritable » cynique de cette période [139]. Néanmoins, nos sources indiquent que ces émules de l'homme de Sinope se sont retrouvés bousculés, sur la scène philosophique, par une foule d'individus qui, s'ils prétendaient se conformer au mode de vie de Diogène, n'en demeuraient pas moins des imposteurs. Revêtant l'habit traditionnel du cynique – le manteau (τρίβων), la besace et le bâton –, se laissant pousser une longue barbe et une longue chevelure, marchant pieds nus [140], ils ne pratiquaient pas l'ascèse [141], étaient en réalité épris de richesses [142] et ne gardaient des vrais cyniques que les « conduites choquantes », pour ne pas dire outrageantes [143]. Lucien de Samosate fait la satire de ces charlatans dans de nombreuses œuvres et dénonce leur cupidité [144].

134. « Ceux qui le flattaient, ceux qui lui parlaient librement, il les traitait pareillement avec irritation et joie. » (*ibid*., LIX, 4, 5).

135. Sur cet épisode, *cf*. Suet., *Calig*., 55, 8. Selon R.-Fr. Martin, la proposition de cette nomination aurait été une « boutade qui n'était pas innocente », dans la mesure où elle était destinée à railler une magistrature, le consulat, qui n'avait plus aucune valeur sous le principat (*op. cit*. [n. 2], p. 284).

136. Billerbeck, *art. cit.* [n. 50], p. 152.

137. Goulet-Cazé, Le Cynisme, une philosophie antique, op. cit. [n. 18], p. 271-274.

138. Billerbeck, *art. cit.* [n. 50], p. 156 et Goulet-Cazé, *ibid.*, p. 271.

139. Billerbeck, *art. cit.* [n. 50], p. 158 et Goulet-Cazé, *ibid.*

140. Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *art. cit.* [n. 50], paragraphe 16.

141. Sur ces charlatans, *cf. ibid*., paragraphes 14 et 23.

142. Sen., *Ben*., II, 17, 2 ; Grég. de Naz., *Carm*., 10, 250-58 (37, 698 Migne). Ces références sont fournies par Billerbeck, *art. cit.* [n. 50], p. 167, n. 57.

143. Billerbeck, *ibid*., p. 168.

144. Lucien distingue les faux cyniques des vrais dans *Les Fugitifs* (à ce sujet voir Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien : entre authenticité et contrefaçon », *art. cit.* [n. 50], paragraphe 23, et H.-G. Nesselrath, « Lucien et le cynisme », *AC* 67, 1998, p. 121-135, ici p. 132-133). Dans *Les Ressuscités ou le Pêcheur*, Lucien se représente sous les traits de Parrhèsiadès, un personnage mis en accusation par les représentants

Si l'on prend de la distance avec l'image de tyran fou que les auteurs véhiculent dans leurs ouvrages, et que l'on ne s'interdit pas d'accorder à Caligula de l'intelligence ou du moins une certaine lucidité, on peut tout à fait supposer que ce dernier a mis à l'épreuve Démétrius (le verbe *temptare* est bien employé) pour s'assurer que son interlocuteur était un véritable cynique, et non pas un de ces nombreux imposteurs qui en revêtaient l'accoutrement sans comprendre le sens des principes de Diogène [145]. Il y eut des faux cyniques à toutes les époques [146], probablement déjà au temps de ce premier « vrai » cynique romain identifié par la tradition qu'est Démétrius [147] ; aussi cette interprétation semble tout à fait plausible. De plus, les propos de Sénèque lui-même attestent que des contemporains de son ami l'accusaient de ne pas suivre la voie de l'indigence et donc, de ne pas se conformer fidèlement à l'art de vivre cynique [148]. Cette réputation de « philosophe intéressé » devait être connue de l'empereur et a pu suffire à faire naître des doutes dans son esprit sur la valeur morale du personnage. Une vérification allait donc de soi.

des principales écoles philosophiques et jugés par eux ainsi que par l'allégorie Philosophie pour les avoir tournés en ridicule. L'auteur, par la bouche de son porte-parole, critique explicitement les charlatans, ceux qui font profession d'être philosophes, « individus vêtus de manteaux usés, laissant pendre de longues barbes et prétendant venir [...] de chez [Philosophie] » (Lucien, *Les Ressuscités ou le Pêcheur*, 11 ; cf. aussi, par exemple, 20 : « Je fais profession de haïr les imposteurs, de haïr les charlatans, de haïr les menteurs, de haïr les orgueilleux : je hais toute cette engeance de canailles, particulièrement nombreuses comme tu sais. », voir encore 21 et 31). Parrhèsiadès, racontant qu'il cherchait la demeure de Philosophie, les questionnait, mais « eux, beaucoup plus ignorants que moi, ne me donnaient aucune réponse pour éviter de passer pour des ignorants » (*ibid*., 11). Il affirme même avoir rencontré une allégorie féminine qui ressemble à Philosophie, mais qu'il faudrait en réalité appeler Imposture, tant son apparence manque de naturel ; elle comble de faveurs ses amants fortunés et délaisse les plus pauvres (*ibid*., 12). Les pseudo-philosophes que critique Lucien sont donc cupides. Ce grief réapparaît dans d'autres passages (*ibid*., 34 ; 36). Parrhèsiadès attire ces imposteurs à l'Acropole en leur promettant des récompenses, en l'occurrence deux mines, une galette de sésame, un paquet de figues sèches, deux talents d'or (*ibid*., 41), et les compétiteurs se ruent alors en grand nombre (*ibid*., 42). Lorsqu'ils s'enfuient, parce que Philosophie les menace, avec Vertu et Vérité, de châtier ceux qui parmi eux sont des charlatans, on trouve dans la besace d'un faux Cynique de l'or, du parfum, un rasoir, un miroir et des dés (*ibid*., 44-45).

145. D. R. Dudley parle de « curiosité » de l'empereur : « the story of Demetrius' poverty and asceticism, which were remarkable even by Cynic standards, had provoked Caligula's erratic curiosity to discover whether such virtue was indeed proof against the temptation of wealth. » (Dudley, *op. cit*. [n. 45], p. 125).

146. M.-O. Goulet-Cazé cite une épigramme de Lucillius qui critique ces imposteurs : « Pour quiconque est un mendiant analphabète, inutile de moudre le grain comme avant et de porter de lourds fardeaux en échange d'un maigre salaire ! On se laisse pousser la barbe, on prend le bâton, on se poste aux carrefours et on dit qu'on est le premier chien de la vertu. Telle est l'opinion hautement sage d'Hermodote. Si l'on est sans le sou, il suffit d'enlever sa petite tunique et finie la faim ! » (*Anthologie grecque* XI 154 citée par Goulet-Cazé, *Le Cynisme, une philosophie antique*, *op. cit.* [n. 18], p. 278). – S'il y eut des faux cyniques à toutes les époques, ce fut également le cas des vrais cyniques. Nous ne disposons pas de noms d'individus identifiés comme tels aux IIe et Ier siècles av. J.-C. parce que, comme le signale D. R. Dudley, ces hommes ont manqué d'admirateurs romains pour parler d'eux (*ibid*.).

147. Dudley, *ibid.* ; Goulet-Caze, *ibid.*, p. 271 ; Billerbeck, *art. cit.* [n. 50], p. 158.

148. Sen., *Vit*., 18, 3 : *Curet aliquis an iste nimis diues uideatur, quibus Demetrius Cynicus parum pauper est ? Virum acerrimum et contra omnia naturae desideria pugnantem, hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos quod, cum sibi interdixerint habere, interdixit et poscere, negant satis egere ! Vides enim : non uirtutis scientiam sed egestatis professus est*. « Qu'on se mette en peine de ne pas paraître trop riche à des gens qui ne trouvent pas assez pauvre Démétrius le Cynique ! Cet homme si énergique qui combat tous les besoins naturels, plus pauvre que les autres cyniques, puisque tous les autres se sont interdit de posséder et qu'il s'est interdit même de demander, ils disent que son indigence n'est pas assez grande ! Tu vois pourtant : il n'a pas fait profession de connaître la vertu, mais l'indigence. » Chariton se fonde sur ces reproches de cupidité pour établir sa satire de Démétrios dans son roman (Laplace, *art. cit.* [n. 46], p. 346).

À ce propos, il nous faut rappeler que, dans *Les Ressuscités ou le Pêcheur*, la figure allégorique de Philosophie enjoint à Parrhèsiadès (personnage porte-parole de Lucien) de « soumettre à l'épreuve » la foule d'aspirants à la Philosophie : « Présente-leur or, gloire, ou plaisir : si tu en vois un les dédaigner et n'être aucunement séduit à cette vue, offre-lui la couronne d'olivier ; si tu en vois un regarder fixement et tendre la main vers l'or, emmène-le pour le livrer au fer rouge, non sans lui avoir d'abord coupé la barbe » [149]. Parrhèsiadès amorce ensuite un hameçon avec une figue et de l'or pour pêcher ces imposteurs [150] et piège justement un « poisson-chien », donc un faux cynique [151]. Un autre critère d'identification du vrai cynique réside de surcroît dans la capacité de parler librement aux puissants : Parrhèsiadès dit que « leurs livres [les livres des pseudo-philosophes, qui sont d'authentiques ouvrages de philosophie] affirment qu'on doit mépriser l'argent et la gloire, considérer le beau comme le seul bien, être sans colère, dédaigner les grands personnages et leur parler d'égal à égal » [152]. La mise à l'épreuve de Caligula relève donc, à notre avis, plus d'une nécessité morale que d'une simple tentative de corruption. Et Démétrius a brillamment prouvé sa valeur, puisqu'il n'a pas accepté la somme qui lui a été proposée. L'homme cynique accepte volontiers d'être éprouvé [153]. Sénèque, dans le *De prouidentia*, citant justement son ami, souligne le bonheur d'être confronté à l'adversité : "*Nihil, inquit, mihi uidetur infelicius eo cui nihil umquam euenit aduersi*" [154]. Pour reprendre une formule de J. Pià-Comella, on peut dire que Caligula n'est finalement qu'une manifestation particulière, parmi tant d'autres, de la Fortune.

Il est donc tout à fait probable que le souverain ait convoqué devant lui une figure aussi subversive que le premier cynique romain. Derrière le prisme déformant que nous propose Sénèque, il nous semble voir apparaître trois solides raisons qui auraient motivé la tenue de cette entrevue. La première, gratifier le mérite du franc-parler à prix d'argent, avait le bénéfice de faire rayonner l'image du monarque ; la seconde pourrait entrer en corrélation avec la première, puisque l'octroi d'un poste dans l'administration impériale peut se fonder sur le mérite de l'individu que l'on choisit ; quant à la troisième – mettre à l'épreuve un philosophe en s'assurant qu'il est conforme à son éthique et ne fait pas partie d'une foule d'imposteurs pseudo-cyniques –, elle constituait l'expression manifeste de l'intelligence de l'empereur et de son tempérament taquin, relevé par les autres sources à notre disposition.

149. Lucien, *Les Ressuscités ou le Pêcheur*, 46.

150. *Ibid*., 47.

151. *Ibid*., 48.

152. *Ibid*., 34.

153. Cf. *supra*. Le cynique s'entraîne à résister aux vicissitudes : « par exemple, lorsqu'il embrasse des statues couvertes de neige en hiver, ou se roule sur le sable brûlant en été (D. L. VI, 23), Diogène ne se contente pas de mettre sa résistance à l'épreuve par un *ponos* volontaire : par un geste émanant de sa volonté, il porte à l'extrême la contrainte naturelle imposée par la Fortune, comme si, en prenant l'initiative d'aller plus loin qu'elle, il se soustrayait non pas à ses effets mais à la position de passivité qu'elle nous impose d'ordinaire. » (Helmer, *art. cit.* [n. 59], p. 227).

154. Sen., *Prov.*, 3, 3 : « Je ne sais rien de plus infortuné, disait-il, qu'un homme qui n'a jamais eu de malheur. » La *Fortuna* n'affronte pas l'homme lâche car elle sait qu'il fuira le combat (*ibid*.)

* *
*

La confrontation des *Bienfaits* oppose finalement deux cyniques, l'un correspondant à la définition moderne du terme, l'autre au sens antique. Caligula comme Démétrius se plaisent en effet à rejeter les conventions de la société de leur temps[155]. Mais alors que le philosophe, en fidèle sectateur de Diogène, fonde son enseignement dans l'action dans le but de susciter des prises de conscience dans l'esprit de ses concitoyens, le prince se réfère au système de valeurs des monarques orientaux, et s'inscrit donc dans la perspective d'un déphasage culturel. Sénèque ne s'est pas pris au jeu de construire des effets de miroir entre ce que nous pourrions appeler le « cynisme blanc » (c'est-à-dire la doctrine philosophique) et le « cynisme obscur » (le manque d'empathie envers autrui), préférant imposer les images du souverain pervers et du philosophe exemplaire.

La saveur de cette anecdote repose sur la richesse des procédés littéraires employés par l'auteur. Sa dimension exemplaire et édifiante transparaît dans la mise en regard de deux univers moraux antinomiques, incarnés d'une part par Caligula, le tyran féroce, injurieux, avare, ignare et pervers, de l'autre par Démétrius, le digne successeur de Diogène et de Socrate, promoteur de la liberté spirituelle de l'individu, du rejet des richesses, et dont la rhétorique cynique s'inspire du κυνικὸς τρόπος. Ces deux portraits figés, récurrents dans la littérature sénéquienne, conditionnent l'emploi de l'éthopée et la réactivation du *topos* de la confrontation entre l'homme sage et le tyran, avec l'utilisation d'un vocabulaire qui ouvre le champ des possibilités d'interprétation du passage. L'anecdote est encore un moyen de rendre manifeste la propre parrhésie de Sénèque, qui entretient alors des relations tendues avec Néron.

Le philosophe, de toute évidence, s'il n'a pas inventé de toutes pièces cette entrevue, reconstitue les faits, utilise l'ellipse, intervient dans la narration pour émettre son jugement et recourt au style direct. Conformément à la tradition historiographique pro-sénatoriale, il dresse une image sombre du *princeps*, sans chercher à saisir sa psychologie. Mais l'on doit se questionner sur les véritables intentions de ce dernier, qui ne peuvent raisonnablement se réduire à la fantaisie d'un homme extravagant. Gaius, sensible aux mérites, a très bien pu vouloir manifester publiquement une certaine clémence en récompensant la παρρησία. Démétrius a rejeté l'offre non seulement parce que l'accepter signifiait accepter de recevoir des richesses, un luxe que l'homme cynique refuse catégoriquement, mais aussi parce qu'il ne souhaitait pas prendre part à la comédie de l'étiquette impériale. La décision d'accepter une procuratèle ducénaire revenait à devenir un acteur du système administratif de l'Empire, ce qui demeurait incompatible avec le mode de vie cynique. Le prince aurait pu enfin désirer s'assurer de la probité de

155. Le modèle d'autarcie des cyniques est celui de l'Âge d'or (*cf. supra*). Caligula s'inspire, quant à lui, du modèle divin. Sur ce dernier, cf. Cambron-Goulet, *art. cit.* [n. 59], paragraphes 10-21. Les auteurs anciens, quant à eux, prétendent, quand ils décrivent le prince comme une bête sauvage, que son autarcie relève du modèle animal, dernier des trois paradigmes (après celui de l'Âge d'or et celui du divin) décrits par M. Cambron-Goulet.

son interlocuteur, dans la mesure où il existait certainement déjà des pseudo-cyniques dans les rues de Rome et qu'il était toujours bienvenu de jauger la qualité morale de ceux qui prétendaient suivre l'exemple de Diogène. Ainsi, que Sénèque invente ou dénature les faits, il apparaît clairement que la narration de cette anecdote, même s'il ne s'agit pas de son objectif principal, s'inscrit dans une rhétorique du blâme et vient rejoindre le volume considérable des récits qui dessinent l'image d'un monstre au pouvoir.