



HAL
open science

Seneca theologus : la religion d'un philosophe romain

Cécile Merckel

► **To cite this version:**

Cécile Merckel. Seneca theologus : la religion d'un philosophe romain. Philosophie. Université de Strasbourg, 2012. Français. NNT : 2012STRAC028 . tel-00796579

HAL Id: tel-00796579

<https://theses.hal.science/tel-00796579v1>

Submitted on 4 Mar 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS (ED 520)
CENTRE D'ANALYSE DES RHÉTORIQUES RELIGIEUSES DE
L'ANTIQUITÉ (EA 3094)

UNIVERSITÉ NATIONALE ET CAPODISTRIENNE D'ATHÈNES
FACULTÉ DES LETTRES CLASSIQUES

THÈSE présentée par :

Cécile MERCKEL

soutenue le 1^{er} décembre 2012 à l'Université de Strasbourg

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**
Discipline/S spécialité : « Sciences de l'Antiquité » / « Philologie classique »

*Seneca theologus. La religion d'un philosophe
romain*

THÈSE codirigée par :

Monsieur LEHMANN Yves
Madame KARAMALENGOU Eleni

Professeur, Université de Strasbourg
Professeur, Université d'Athènes

RAPPORTEURS :

Monsieur ANDRÉ J.-Marie
Monsieur GOURINAT J.-Baptiste

Professeur émérite, Université de Paris
IV/Sorbonne
Directeur de recherche au CNRS, Paris IV /
Sorbonne

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Monsieur BONS Eberhard
Madame GEORGAKOPOULOU Sophia
Monsieur MICHALOPOULOS Andreas
Monsieur PERNOT Laurent

Professeur, Faculté de Théologie
Catholique de l'Université de Strasbourg
Professeur assistant titulaire, Université
d'Athènes
Professeur associé, Université d'Athènes
Professeur, Université de Strasbourg /
Membre de l'Académie des inscriptions
et belles-lettres

À la mémoire de ma mère

« Peut-être (le vrai philosophe) doit-il avoir été critique, sceptique, dogmatique, historien et par surcroît poète, collectionneur, voyageur, déchiffreur d'énigmes, moraliste, voyant, "esprit libre", avoir été presque tout pour être en mesure de parcourir en son entier le cercle des valeurs et des sentiments de valeur humain et de considérer les choses à travers toutes sortes d'yeux et de consciences, d'en haut regarder vers tous les lointains, d'en bas vers toutes les cimes, d'un coin dans toutes les directions. Mais ce ne sont là que des conditions préalables : sa tâche elle-même requiert autre chose, elle exige qu'il crée des valeurs. »

Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Chap. 6, §211

REMERCIEMENTS

Au terme de ces quatre années de doctorat, je souhaite témoigner toute ma reconnaissance envers ceux qui m'ont aidée et soutenue, en particulier mon directeur de thèse, M. Yves Lehmann. Son soutien indéfectible ainsi que ses remarques éclairées et éclairantes ont permis que cette thèse aboutisse dans les meilleures conditions possibles. Je remercie également ma codirectrice, Mme Hélène Karamalengou, d'avoir accepté de participer à cette aventure et d'avoir enrichi mon travail de ses suggestions, en particulier sur la question des genres littéraires.

Ma gratitude va également à M. Laurent Pernot, qui m'a formée en matière de rhétorique au cours de mon cursus universitaire et dont les remarques et les conseils ont considérablement enrichi cette thèse. Je tiens également à remercier M. Jean-Marie André, qui m'a apporté une aide précieuse et bienveillante par ses conseils et par ses encouragements. Je m'adresse également à M. Eberhart Bons, pour m'avoir accueillie dans son séminaire sur le monothéisme et m'avoir permis d'élargir le champ de mes travaux et de mes réflexions. Je remercie également M. Jean-Baptiste Gourinat pour m'avoir permis de plonger dans la « fosse aux philosophes » grâce à son séminaire sur les stoïciens au Centre Léon Robin et dont les conseils m'ont été très précieux. Je remercie enfin Mme Sophia Georgakopoulou et M. Andreas Michalopoulos d'avoir accepté de faire partie de mon jury de thèse.

Je souhaite également m'adresser aux enseignants qui m'ont formée pendant mes études universitaires et dont le soutien et les conseils ont continué à être d'une aide précieuse durant mes quatre années d'enseignement en tant qu'ATER à l'Université de Strasbourg, Mme Agnès Arbo-Molinier, Mme Martine Chassignet, M. Frédéric Chapot, M. Freyburger, M. Johann Goeken, M. James Hirstein, Mme Claire Le Feuvre, Mme Catherine Notter, Mme Luana Quattrocelli, Mme Maud Pfaff, Mme Catherine Schneider et M. Jean-Luc Vix. Ma reconnaissance va également aux directeurs du Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (EA 3094), MM. Lehmann et Pernot, pour m'avoir accueillie dans leur équipe. Les entretiens que nous avons pu avoir dans le cadre de leurs cours ou des activités du C.A.R.R.A. ont considérablement nourri mes recherches. J'exprime également une profonde gratitude à M. Philippe Choulet, pour avoir suivi de près mes travaux et pour n'avoir jamais cessé de me guider depuis mes années de Khâgne.

Je remercie enfin le Collège Doctoral Européen de Strasbourg pour m'avoir permis de mener cette thèse à terme dans les meilleures conditions.

Enfin, je remercie chaleureusement tous les relecteurs et bureaux des pleurs qui ont répondu présent : M. Frank Alvarez-Pereyre, Aurélien, Violaine, Charlotte, Judith, Juliette, Pascale, Laurent, Matthieu, Cécilia, Coralie, Margaux, Véronique, Jean-Paul, Christophe, Rudolph, Fayssal, Fabrice, Ivan, Sylvie, Éric, Elisabeth, Jean-Michel, Betty, Michel, Françoise et Patrick.

Gratias plurimas ago

AVERTISSEMENTS

Nous avons majoritairement utilisé les éditions et traductions de la C.U.F., sauf mention contraire. Pour le corpus sénèqueien, nous avons choisi de reproduire les traductions de P. Veyne¹, qui sont une version revue des traductions de la C.U.F., sauf pour les *Questions naturelles*, l'*Apocoloquintose du divin Claude*, les tragédies (qui n'apparaissent pas dans l'édition de P. Veyne). Nous indiquons entre parenthèses lorsque nous proposons une traduction personnelle. Pour les fragments de Sénèque, nous nous basons sur l'édition de F. Haase² et nous utilisons les traductions françaises des œuvres d'Augustin de l'édition de la Bibliothèque augustinienne³.

Lorsque le mot *deus* apparaît dans le texte de Sénèque et que la traduction de la C.U.F. propose le terme de « Dieu », sans déterminant, nous lui substituons systématiquement une traduction par « le dieu », afin de ne pas créer de confusion entre le dieu biblique et le dieu du philosophe Sénèque.

¹ P. Veyne, *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius*, coll. « Bouquin », Robert Laffont, 1993.

² F. Haase, *Seneca. Opera quae supersunt*, édition en trois volumes, Teubner, Leipzig, 1853 (4^{ème} volume « Supplementum », pp. 13-73, 1902).

³ Augustin, *De ciuitate dei*, VI, trad. de G. Combès, rév. Par J.-F. Thonnard et M.A. Devynck, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, 1959.

INTRODUCTION

Lorsque l'on veut traiter de la religion de Sénèque, on s'expose, paradoxalement, à ne pouvoir rien en dire. En effet, l'homme est avant tout considéré comme un moraliste et un directeur de conscience. Il est aussi philosophe — même si Quintilien dit de lui qu'il est *in philosophiam parum diligens*⁴ — et qui plus est philosophe stoïcien. Or la philosophie du Portique est une pensée rationaliste qui, depuis ses origines, témoigne de sérieuses réserves vis-à-vis de toute religion institutionnelle, réserves qui peuvent aller jusqu'à un rejet complet. Enfin, et surtout, parler d'un « Sénèque théologien » peut paraître complètement incongru, dans la mesure où il n'a écrit aucun traité théologique systématique, malgré un corpus très vaste et très varié.

Si l'on entend le terme de « religion » au sens le plus strict, c'est-à-dire comme un ensemble de rituels et de cultes civils qui garantissent la bonne entente entre les dieux et les hommes⁵, on peut faire rapidement le tour de la question des vues de Sénèque sur le sujet. En effet, il fait partie de ces stoïciens qui ont émis les plus grandes réserves vis-à-vis de la religion traditionnelle, c'est-à-dire la religion ancestrale, dominante, qui règne sur les esprits comme un fait social accompli. Or, si notre étude a pris le parti d'étudier la théologie sénéquienne, c'est qu'il nous semble indispensable d'élargir la conception trop restreinte et réductrice d'une religion romaine uniquement pratique et ritualiste. Après tout, la religion est aussi à entendre au sens plus large et plus spirituel de relations entre la divinité et l'individu. C'est le point de vue adopté par A. de Bovis, dans son étude certes ancienne mais toujours très pertinente sur *La sagesse de Sénèque* : « Culte, liturgie, cérémonies de toutes sortes ressortissent, c'est

⁴ Quintilien, *Institution oratoire*, X, 1, 125-131 : « peu versé en matière de philosophie ».

⁵ C'est ainsi que Cicéron, dans le *De natura deorum*, II, 5, définit le *cultus deorum*.

évident, au domaine de la religion ; mais sous la couche superficielle, apparente des liturgies, se nouent et se cachent les relations essentielles qui rapprochent l'homme de Dieu. C'est encore le domaine de la religion, car c'est là que gît son fondement, sa condition de possibilité »⁶. La religion de Sénèque, considérée sous cet angle, devient alors un objet d'étude prometteur, tant la qualité de directeur de conscience du philosophe confère une acuité particulière à son regard sur l'âme humaine et, partant, sur son rapport personnel à la divinité.

D. Babut, dans son ouvrage sur *La religion des philosophes grecs*⁷, insiste sur la tension permanente dans le stoïcisme entre la critique des formes populaires et traditionnelles du polythéisme — qui s'accordent mal avec leur conception d'un dieu unique rationnel — et le respect de la tradition. Cette tension est particulièrement nette chez les stoïciens romains de l'époque impériale⁸, qui évoluent dans un contexte politico-religieux bien spécifique et très différent de celui des premiers stoïciens⁹. L'erreur serait d'étudier la théologie de Sénèque uniquement en regard du dogme général établi par ses prédécesseurs, sans tenir compte du contexte

⁶ A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, Aubier, Paris, 1948, p. 148.

⁷ D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, P.U.F, coll. Sup « Littératures anciennes », Paris, 1974, en particulier l'introduction, la conclusion et le chapitre VI sur les stoïciens.

⁸ On peut regretter que D. Babut n'ait accordé que de courts développements à ces stoïciens impériaux, qui ne peuvent être abordés avec la même grille de lecture que les stoïciens de l'Ancien et du Moyen Portique. Cette spécificité a bien été soulignée et étudiée dans la thèse de J. Pià, *Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain. Étude de quelques cas : Cornutus, Perse, Épictète et Marc Aurèle*, Thèse de doctorat de l'Université de Paris IV – La Sorbonne, soutenue en décembre 2011.

⁹ Deux synthèses très complètes d'A. Setaioli font le point sur les rapports entre la théologie de Sénèque et celle de ses prédécesseurs : « Seneca and the divine : Stoic tradition and personal developments », *IJCT*, 13 (3), Boston University, Boston (Mass.) / Rutgers University, New Brunswick (N.J.), 2006-2007, pp. 333-368 (trad. espagnole dans *Estudios clásicos*, 139, 2011, pp. 7-60), et l'article « Theology », dans *Brill's Companion to Seneca*, Brill, Leiden, 2012 (à paraître – l'article nous a été transmis par l'auteur, que nous remercions vivement), qui propose la bibliographie la plus récente sur la théologie de Sénèque. Sur la théologie de Sénèque, voir aussi l'étude fondamentale de M. Mazzoli, « Il problema religioso in Seneca », *RSI*, 96, Ed. Scientifich Italiana, Napoli, 1984, pp. 953-1000 et celle de M. Bellincioni, « Dio in Seneca », dans *Studi senecani*, pp. 15-33. Ces analyses ont servi de base solide et de point de départ à nos réflexions.

spécifique dans lequel il s'inscrit, ni surtout de la complexion et de l'idiosyncrasie singulières de l'homme Sénèque¹⁰.

Dans le cas de Sénèque, le I^{er} siècle ap. J.-C. est un tournant dans l'histoire des idées romaines. Certes, le *mos maiorum* et le fonds culturel qu'il véhicule sont toujours des valeurs absolues, au moins sur le plan factuel. La religion civile et son ritualisme ont une dimension sociale fondamentale qui rend leur respect et leur observance par les citoyens indispensables au bon fonctionnement de l'État. Il s'agit là de deux éléments indépassables, avec lesquels le philosophe doit composer car il ne saurait s'en affranchir sans prendre le risque de se couper du corps social. Cette tension entre philosophie et religion est d'emblée cruciale et légitime. En effet, la religion traditionnelle, ses mythes et ses rites, d'une part, et la philosophie et sa démarche rationnelle d'autre part, proposent deux modèles d'explication du monde très différents. La théologie tripartite¹¹ théorisée par Varron à la fin de la République se fait l'écho de ce conflit au sein de la pensée religieuse contemporaine. La théologie des poètes, la théologie civile et la théologie des philosophes proposent trois discours différents sur le divin, qui cohabitent (par nécessité) mais qui s'affrontent aussi en permanence. Cependant, cette *Spannung* qui existe entre les trois théologies est loin d'être destructrice, bien au contraire : elle a une puissance, une vertu pour la pensée. Les théologies poétique et civile poussent les philosophes à innover et revivifier en permanence leur réflexion et leur discours, afin de proposer une alternative spirituelle à la religion officielle, sans pour autant l'évacuer ou l'invalider absolument — ce qui leur est du reste impossible.

¹⁰ L'ouvrage fondamental de J. Wildberger, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*, I-III, de Gruyter, Berlin/New York, 2006 offre une synthèse très complète (tant sur l'œuvre de Sénèque que sur la bibliographie secondaire) sur la pensée de Sénèque et l'influence du contexte historique et philosophique de son temps, y compris dans le domaine religieux.

¹¹ Voir Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus, Bruxelles, 1997, en particulier la p. 211 sur l'origine de cette tripartition.

Néanmoins, outre cette tension entre les différents discours sur le divin, vient s'ajouter également une autre donnée fondamentale et spécifique à l'atmosphère intellectuelle à Rome au début de notre ère, qui témoigne d'un changement profond dans le système romain des valeurs. En effet, l'individu commence à prendre une place centrale dans la réflexion et à acquérir une importance sans précédent, dans une Rome dominée jusque là par la notion holiste de communauté civile et religieuse. L'émergence et l'instauration du culte impérial en est peut-être la manifestation la plus flagrante : un homme exceptionnel, qui concentre en lui les pouvoirs politique et religieux de Rome, accède au rang suprême de dieu après sa mort, et cela de manière institutionnalisée.

Cette survalorisation de l'individu a une influence sur tout le système de pensée romain, y compris dans le domaine religieux, car elle s'accompagne nécessairement d'une prise en compte de la spiritualité de chacun (contrairement à ce que fait la religion civile). L'importance accordée à la direction de conscience (Sénèque en est le meilleur exemple) et l'attention portée au perfectionnement moral de l'individu et à sa vie intérieure influencent nécessairement la conception de la religion romaine, qui ne peut plus se borner à ce qu'elle était jusque-là, c'est-à-dire un ensemble de pratiques rituelles. Les attentes de l'individu ont changé et le citoyen ne peut plus se satisfaire d'une « piété visible » (pour reprendre la formule de J.-M. André), résidant uniquement dans l'orthopraxie. Le champ est libre pour le développement d'une piété intérieure, bien loin du ritualisme conventionnel de la religion traditionnelle, mais cela opère pour ainsi dire à côté d'elle et non en opposition à elle. Le phénomène religieux (à distinguer soigneusement du fait religieux) dans le contexte de la Rome impériale se doit donc d'être saisi sous ces deux aspects complémentaires : la religion civile du citoyen et la piété intérieure de la personne.

C'est dans ce contexte religieux et intellectuel que l'œuvre de

Sénèque doit être abordée afin d'avoir une approche adéquate de sa théologie¹². Il s'agit là d'une entreprise pluridisciplinaire. L'ondoyante diversité du corpus sénéquien, composé de genres littéraires très différents, implique une prise en compte de la problématique littéraire du genre et du mode de discours. La fonction morale et majoritairement parénétiq ue de l'ensemble du corpus exige une étude précise du discours sénéquien du point de vue de la rhétorique. Le positionnement singulier de Sénèque, à la fois vis-à-vis des pratiques religieuses de son époque (qu'elles relèvent du *ritus Romanus* traditionnel, des cultes étrangers importés à Rome ou encore des pratiques superstitieuses) et des doctrines philosophiques de ses prédécesseurs et de ses contemporains, nécessite une attention particulière envers le fait religieux à Rome, envers l'inscription de Sénèque dans l'histoire des religions et l'histoire de la philosophie.

Comme nous l'avons souligné, Sénèque n'a laissé aucun traité de théologie à proprement parler. Il évoque et étudie la religion ainsi que le rapport à la divinité par des notations et des développements dispersés dans toute son œuvre. Or, de la même manière que l'on ne peut pas étudier la théologie stoïcienne d'un seul bloc et que l'on doit considérer la théologie singulière de chaque philosophe, de même on ne peut pas traiter de la théologie de Sénèque de manière unifiée, homogène et unilatérale. Il est fondamental de prendre en considération le rapport entre la forme et le contenu et de souligner la singularité de chaque parole, sans se contenter simplement d'aborder les œuvres par le prisme de la question du genre. Il y

¹² Il nous faut rappeler que les premières occurrences du terme « théologie » renvoient à la mythologie. Chez Platon (*République*, 379a5), *theologia* désigne en quelque sorte l'ensemble des principes selon lesquels les écrits et paroles mythologiques doivent être réalisés ; chez Aristote (*Météorologiques*, II, 1, 353a28 – b6 et *Métaphysique*, XII, 10, 1075b26 – 27), le mot désigne le travail de la mythologie par opposition à celui des *phusikoi*. C'est dans *Métaphysique* VI, 1, 1026a18-21 que la *theologia* est considérée comme une science théorétique (« il y a trois *philosophiai* spéculatives, la mathématique, la physique, la théologique ») et ce passage constitue une étape fondamentale dans l'évolution de la distinction entre les *phusikoi* et le *muthologoi*. Pour une histoire du terme *theologia*, voir Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste, II « Le dieu cosmique »*, Etudes bibliques, Librairie Lecoffre, Paris 1949, pp. 598-605.

a plusieurs Sénèque : un citoyen romain, un homme d'État, un directeur de conscience, un philosophe mais aussi un dramaturge et surtout, un homme, confronté lui aussi aux coups de la Fortune. Ce sont toutes ces paroles qu'il nous faut envisager pour pouvoir disposer d'une vision unifiée de la théologie de notre auteur.

Dans son article intitulé « Sénèque théologien : l'évolution de sa pensée jusqu'au *De superstitione* »¹³, J.-M. André remarque que les problèmes théologiques prennent de plus en plus d'importance chez Sénèque au fil des années : « Du conformisme sociologique, du formalisme doctrinal, le penseur évoluera jusqu'à l'inquiétude métaphysique : l'urgence du salut moral, qui domine les *Lettres*, entraînera l'urgence de connaître la divinité. On verra Sénèque soumettre la religion païenne et ses hérésies orientales à la critique rationnelle, et, en même temps, intérioriser sa connaissance du dieu, passer d'une théologie cosmique à une sorte de mysticisme rationnel »¹⁴. Il est évident que l'évolution personnelle de Sénèque, qui a connu elle aussi de nombreuses variations, est également une des clefs interprétatives de la diversité des genres littéraires utilisés pour parler du dieu. Cependant, la difficulté de la datation précise des œuvres de Sénèque et surtout le souci permanent que le directeur de conscience a de se faire comprendre de son interlocuteur, notamment par la variation du discours en fonction du destinataire, nous pousse à adopter une démarche synchronique plutôt que diachronique pour étudier la théologie sénéquienne. Il nous semble que le choix du genre littéraire et les codes qu'il implique dans le fait de dire le dieu sont au moins aussi déterminants que l'avancée en âge de Sénèque et la maturation de sa pensée au fil de son existence et de son expérience.

¹³ J.-M. André, « Sénèque théologien : l'évolution de sa pensée jusqu'au *De superstitione* », *Helmantica*, 34, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 55-71.

¹⁴ J.-M. André, « Sénèque théologien... », p. 55.

La variété des types de discours, corrélatif de la variété des genres littéraires, peut donner une impression de fluctuation permanente de la pensée du philosophe, ce qui peut être parfois décourageant pour qui enquête sur la théologie de Sénèque. Or il faut bien voir là une des caractéristiques de l'écriture de notre auteur, qui ne se laisse enfermer dans aucune catégorie préétablie et qui revivifie en permanence son discours. Il n'y a pas de flottement de la pensée théologique chez Sénèque mais une pensée toujours en mouvement et en recherche perpétuelle de la façon la plus adéquate de se dire, au plus proche de la vérité de ce qu'est le dieu.

La clef pour saisir la théologie de Sénèque consiste à comprendre l'importance de la notion de point de vue dans son écriture sur le dieu. Sénèque est non seulement philosophe, mais aussi directeur de conscience. Il sait mieux que personne prendre en compte le point de vue d'autrui et la valeur qu'il attache à l'expérience religieuse particulière de chacun (celle du vulgaire, celle du progressant en sagesse, celle du sage) enrichit son propos et lui confère toute son originalité. Chaque genre envisage la question du dieu d'un point de vue différent, nécessaire mais non suffisant, qui peut sembler en apparence contradictoire et incompatible avec les autres — à en juger par l'écart qui existe entre le traité de physique des *Questions naturelles* et les tragédies, pour prendre deux extrêmes — extrêmes qui sont en réalité complémentaires. La question artistique prendra de ce fait une importance notable.

Nous ne nous attarderons pas ici sur une présentation détaillée de chaque œuvre du corpus, qui serait longue et fastidieuse. Nous renvoyons aux excellentes notices de P. Veyne dans son édition commentée des œuvres en prose, ainsi qu'aux différents articles de l'*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*¹⁵, consacrés spécifiquement aux différentes œuvres de Sénèque¹⁶. Nous proposons ici un aperçu sommaire des

¹⁵ Désormais désigné par l'acronyme *ANRW*.

¹⁶ On se reportera à la bibliographie à la fin de notre thèse.

différentes œuvres que nous étudierons.

Dans ce corpus référentiel, on trouve trois consolations : la *Consolation à Marcia*, la *Consolation à Polybe* et la *Consolation à Helvia*. La rhétorique consolatoire est très particulière ; comme le souligne L. Pernot, « le genre de la consolation fut, par excellence, une zone d'interpénétration entre rhétorique, philosophie et littérature. [...] [Elle] visait à dissiper ou du moins à modérer, autant que possible, le chagrin suscité par les événements malheureux ou considérés comme malheureux selon l'opinion courante (décès, maladie, exil, vieillesse), en aidant la personne consolée à retrouver la tranquillité de l'âme»¹⁷. Les développements théologiques que l'on trouvera dans les trois consolations de Sénèque devront donc être analysés avec précaution, dans la mesure où tous les moyens sont bons pour consoler. L'auteur peut être amené à proposer une version idéalisée et hyperbolique du dieu, voire à utiliser des éléments des théologies d'autres écoles philosophiques, afin de servir son propos.

Il faudra également étudier ce qu'on peut appeler les dialogues philosophiques de Sénèque, qui sont des traités moraux à visée parénétiq¹⁸, dont le destinataire est clairement identifié ou non, et qui ont pour sujets des thématiques relativement peu originales. Ainsi, le *De uita beata* montre que le bonheur n'est pas matériel mais qu'il réside dans la pratique de la vertu. Le *De breuitate uitae* explique qu'il ne faut pas se disperser dans des activités futiles mais se concentrer sur la recherche de la sagesse et la pratique de la vertu. Dans le même esprit, le *De tranquillitate animi* expose les moyens d'atteindre la paix de l'âme, qui se réduisent, plus ou moins, à la pratique de la sagesse. À côté de ces trois dialogues qui

¹⁷ L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Le livre de poche, coll. « Références », Librairie générale française, Paris, 2000, p. 261.

¹⁸ Sur cette dimension fondamentale de l'œuvre, on se reportera à l'étude de I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlin, 1969.

visent à exhorter le lecteur à la pratique de la vertu, on trouve un traité sur la constance du sage (le *De constantia sapientis*), qui dresse un portrait du sage stoïcien, qui, à l'instar de la divinité, est autonome et absolument sage et sert alors de modèle à atteindre au progressant en sagesse. Le *De otio* est un court traité sur le loisir studieux qui doit occuper le *progrediens* et qui consiste avant tout en une contemplation des beautés du monde considérées comme autant de manifestations de la grandeur du dieu. Enfin le *De prouidentia* a la particularité de traiter plus directement de la question du dieu, dans la mesure où Sénèque tente de réaliser une théodicée, afin de justifier l'existence du mal dans un monde rationnel gouverné par une providence. À ces traités moraux, nous ajoutons les fragments¹⁹ du *De superstitione*, que l'on trouve majoritairement dans la *Cité de Dieu* d'Augustin : ce sont les développements les plus construits et les plus explicites sur la religion romaine traditionnelle, même si le contexte apologétique de l'œuvre dans lequel ils sont insérés, ainsi que leur nature fragmentaire, invitent à les interpréter avec prudence. Nous mentionnerons également d'autres fragments de Sénèque qui proposent une référence explicite au dieu — particulièrement des fragments des *Libri philosophiae moralis*. Tous ces traités visent à exhorter à la pratique de la vertu, en prenant appui sur la référence récurrente à un dieu rationnel, bon et provident, qui a fixé le cours des événements au préalable. La pratique de la vertu vise à acquérir une sagesse qui permette à la conscience mutilée et ignorante de l'homme du commun de comprendre la nécessité du monde — souvent dissimulée sous le voile illusoire de la contingence et de la Fortune.

Trois œuvres ont une dimension politique importante, qui ajoute une dimension supplémentaire au discours, dans la mesure où elles procèdent d'un homme politique, mais toujours aussi d'un directeur de conscience. En

¹⁹ On trouvera une traduction commentée de l'ensemble des fragments de Sénèque dans la thèse de P. Samier, *Enquête sur les œuvres perdues de Sénèque le Philosophe*, Thèse de doctorat sous la direction de J.-M. André, de l'Université Paris IV / La Sorbonne, soutenue à Paris en 2001.

outre, le statut particulier de l'empereur, grandi par le culte impérial et le rituel de l'apothéose après sa mort, donne évidemment matière à réfléchir du point de vue religieux. Le *De ira* est un traité qui fustige la passion de la colère, conformément au dogme stoïcien, avec un arrière-fond politique important, dans la mesure où il s'agit aussi de convaincre l'empereur de ne pas céder aux emportements. Le *De clementia* est un ouvrage là aussi à vocation parénétiq ue, dans la mesure où, par un processus rhétorique novateur (le « miroir du prince »), Sénèque présente au nouvel empereur Néron une œuvre qui lui met sous les yeux des *exempla* moraux, c'est-à-dire à la fois des idéaux à atteindre, et une image idéalisée de lui-même, qui lui indique ce qu'il est censé devenir au cours de son règne, une fois qu'il aura acquis la sagesse. De nombreux passages qui assimilent l'empereur à un dieu (dans un but moral, certes, mais pas seulement) attireront particulièrement notre attention. Enfin, nous tenterons de trouver dans l'*Apocoloquintose du divin Claude*, opuscule satirique dont la profondeur littéraire et philosophique est presque inexistante à première lecture, un objet d'étude révélateur, notamment dans son traitement de l'apothéose du prince, envisagée avec le recul de l'ironie.

Parmi les œuvres en prose, on trouve enfin trois œuvres de grande envergure. Les sept livres du *De beneficiis* proposent une théorie du bienfait, comme principe de stabilité et de cohésion sociale. Le traité invite à prendre la bonté divine pour modèle, et ces développements sont précieux dans le cadre d'une étude de la théologie de Sénèque. Les *Questions naturelles* constituent un traité de physique, qui traitent des phénomènes météorologiques en compilant les opinions des spécialistes et des philosophes de l'époque ; mais la particularité de ce traité est qu'il est nécessairement pénétré de religion, dans la mesure où il propose une explication des phénomènes naturels, et où la Nature est assimilée au dieu dans le système stoïcien. Ce traité est adressé à Lucilius, *progre diens* également destinataire du corpus des *Lettres*. Cette correspondance entre

deux intériorités (celle du maître de philosophe, également directeur de conscience, et celle de l'élève) constituent une œuvre de la pleine maturité, où la pensée de Sénèque est parvenue, pour ainsi dire, à son achèvement et qui présente de nombreux développements théologiques.

Se pose enfin la question de l'intégration des tragédies dans le corpus référentiel de nos analyses²⁰ : en effet, sur la question de la causalité, du destin et de la contingence, leur intégration semble fondamentale dans le cadre d'une réflexion sur la théologie de Sénèque. La tragédie n'est-elle pas le lieu par excellence où l'homme est confronté à l'opacité de son destin ? Les tragédies sont, en somme, une représentation plus chatoyante, plus terrible, plus criante, poussée à l'extrême, de ce que le commun des mortels expérimente chaque jour de par l'indifférence de la Loi divine.

Même s'il ne faut sans doute pas séparer de façon hermétique le Sénèque dramaturge et le Sénèque philosophe, les tragédies sont cependant régies par des codes littéraires complètement différents de ceux qui régissent les œuvres en prose. Cela modifie grandement la grille de lecture à adopter²¹. En outre, nulle part dans le corpus on ne trouve d'indications claires sur le rapport que le lecteur doit établir entre les deux pans de l'œuvre de Sénèque. Les œuvres en prose sont-elles des clés d'interprétation pour comprendre les tragédies ? Les tragédies sont-elles des laboratoires où Sénèque teste sa pensée philosophique ou sont-elles un recueil d'exemples négatifs à valeur didactique ? Ou au contraire encore ces

²⁰ Nous ne tiendrons pas compte des tragédies du Pseudo-Sénèque, *l'Octavie* et *l'Hercule sur l'Oeta*, même si elles contiennent des passages intéressants sur la divinité.

²¹ Voir M. Armisen-Marchetti, « Pour une lecture plurielle des tragédies de Sénèque : l'exemple de *Phèdre*, v. 130-135 », *Pallas*, 38, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1992, pp. 379-390. Elle conclut en ces termes : « Nous proposons donc l'idée que dans l'antiquité déjà les tragédies de Sénèque étaient plurivoques, et que leur vérité était multiple : ce sont des tragédies stoïciennes assurément, au sens où l'on peut y retrouver les grandes thèses morales du Portique ; mais il est loisible aussi de se donner d'autres grilles de lecture, et de rattacher le dogmatisme moral de certaines formules tragiques à une tradition littéraire habituée à puiser dans fond commun de philosophie populaire et vulgarisée, et même, tout simplement, à des lieux communs "psychologisants" familiers à la poésie élégiaque. »

pièces sont-elles des lieux où le philosophe peut s'affranchir de sa fonction de directeur de conscience pour laisser libre cours à ses pulsions littéraires et imaginaires ? En effet, écrire sur les passions et les débordements de l'âme a une valeur littéraire en soi, même si cela ne sert pas de dessein moral. Ainsi, lorsqu'on se confronte à l'ensemble du corpus sénéquien, on pourrait avoir l'impression d'œuvre en forme de puzzle, de kaléidoscope, qui pourrait gravement manquer d'unité si on lui enlève sa base stoïcienne.

Ce paradoxe apparent de la pensée, qui consiste à écrire des tragédies poussant à l'extrême le déchaînement des passions, alors que l'on est par ailleurs un maître spirituel stoïcien, un chargé d'âmes qui recommande l'équanimité et la maîtrise de soi, apparaît de manière flagrante dans les ouvrages et les articles critiques qui s'attaquent à l'étude du corpus tragique. Ainsi, l'ouvrage récent de S.E. Fischer²², *Seneca als Theologe*, offre une approche de la relation entre la philosophie de Sénèque (telle qu'on la trouve distillée dans ses œuvres en prose) et ses tragédies, certes focalisée sur la théologie, mais restreinte cependant aux thématiques du *fatum*, de la providence, de la théodicée et, partant, du libre-arbitre. L'étude prend comme point de départ le corpus en prose pour y mettre en lumière les problèmes soulevés et les appliquer à l'interprétation des tragédies. Elle met en avant le fait que la contradiction apparente entre des ouvrages philosophiques (qui affirment l'existence d'une providence divine) et des tragédies (qui, à l'opposé, mettent en péril la théodicée stoïcienne) reflète éloquentement les failles et les incohérences qui se trouvent déjà dans le système stoïcien lui-même. L'auteure dépasse, avec raison, l'affirmation trop simpliste, soutenue notamment par Dingel²³, selon laquelle Sénèque nie et renie la philosophie stoïcienne dans ses tragédies, en se fondant surtout sur le conflit avec la providence stoïcienne. S.E. Fischer conclut que

²² S.E. Fischer, *Seneca als Theologe : Studien zum Verhältnis von Philosophie und Tragödiendichtung*, de Gruyter, Berlin / New York, 2008.

²³ J. Dingel, « Senecas Tragödien : Vorbilder und poetische Aspekte », *ANRW*, II, 36.7, de Gruyter, Berlin / New York, pp. 1052-1099.

Sénèque se situe, concernant la théodicée, dans une aporie qu'il ne peut pas résoudre.

Sans adhérer à la méthode adoptée par S.E. Fischer²⁴, nous pensons également que Sénèque ne peut résoudre les contradictions inhérentes à sa tentative de théodicée, mais nous estimons que le philosophe ne cherche pas à les résoudre, bien au contraire : il entend les assumer et même parfois les accentuer, pour mieux mettre en lumière notre humaine condition et la vanité du point de vue de notre conscience. Loin d'être dans l'aporie, il cherche plutôt à montrer le réel dans toute sa diversité (c'est-à-dire vu du point de vue divin), et tel qu'il est vécu par le commun des mortels. Cependant, nous ne pourrions placer sur le même plan et, partant, étudier de manière aussi approfondie les œuvres en prose et les œuvres tragiques. Nous proposerons néanmoins un certain nombre d'études sur des passages spécifiques (en particulier l'extrait d'*Œdipe* concernant la divination). Surtout, nous garderons toujours à l'esprit l'existence de ce corpus tragique dans l'œuvre de Sénèque, qui nous semble être, en dehors de la création artistique proprement dite, un geste philosophique en soi, dont on doit tenir compte lorsqu'on envisage l'étude de sa théologie.

Nous avons adopté un plan en cinq parties. La première s'attachera à étudier la position critique de Sénèque envers les formes traditionnelles de théologie (la théologie civile et la théologie poétique), en déterminant clairement ce qu'il considère comme relevant de la superstition. Nous avons choisi de traiter ce point en premier car des lectures trop

²⁴ Si l'ouvrage de S.E. Fischer a le grand mérite d'accorder une large part à l'étude des œuvres en prose de Sénèque en regard de celle des tragédies — la majeure partie des études précédentes concernant les tragédies se cantonnant à mentionner de loin les ouvrages philosophiques —, il nous semble cependant que la méthode adoptée est risquée dans la mesure où elle incite le lecteur à considérer sur le même plan des paroles et des genres littéraires à l'opposé les uns des autres et donc forcément contradictoires. C'est peut-être d'ailleurs pour cette raison que son raisonnement conclut à l'aporie de Sénèque sur la question de la théodicée, ce qui nous semble singulièrement réducteur.

superficielles donnent trop souvent lieu à des contre-sens sur la position de Sénèque par rapport aux cultes traditionnels et populaires. La deuxième partie fonctionne en contrepoint de la première, en montrant que le philosophe ne s'enferme pas dans la critique stérile mais qu'il cherche à trouver une valeur, au moins opératoire, au discours de la religion traditionnelle et à celui des poètes sur le dieu. C'est là que nous étudierons la position adoptée par Sénèque à l'égard du culte impérial. Le philosophe se conforme aux normes sociales et accepte le culte impérial — qui ne fait pourtant pas partie du *mos maiorum* — de manière politiquement correcte, ce qui ne l'empêche pas de conduire une réflexion philosophique acerbe sur les enjeux réels de l'apothéose du prince. Notre troisième partie examinera les moyens que Sénèque propose pour accéder à la seule divinité légitime qui soit : la divinité unique rationnelle de la philosophie stoïcienne. Nous observerons que s'il est globalement orthodoxe vis-à-vis de la conception stoïcienne du dieu, il développe une manière singulière de saisir le divin. En effet, on observe une conception presque mystique de la divinité, certes peu en accord avec la doctrine stoïcienne des passions, mais qui laisse la place à une véritable émotion religieuse à l'égard de la divinité, toute rationnelle qu'elle soit. Autre originalité : la hiérophanie progressive de la divinité, parfois comparée à l'initiation aux mystères d'Éleusis, est posée comme un but idéal à atteindre — mais l'on sait déjà qu'elle ne se réalisera jamais pour aucun esprit « humain, trop humain ». La vérité sur la Nature n'est pas de ce monde, ce qui entraîne nécessairement un glissement de la physique vers l'éthique, domaine de prédilection du directeur de conscience. Notre quatrième partie s'attachera à l'étude d'une problématique cruciale pour Sénèque : trouver un langage adéquat pour essayer de définir de manière juste la divinité, ou du moins pour trouver une formulation de l'être divin qui soit accessible au progressant en sagesse. Or il s'agit là d'exprimer une conception monothéiste du dieu qui serait compatible avec le polythéisme ambiant. Sénèque fait preuve d'une remarquable originalité, en délaissant

l'interprétation allégorique des mythes, si chère à ses prédécesseurs. L'adhésion à un dieu purement rationnel et par nature irreprésentable en tant que tel par l'esprit, ne pourra dès lors se faire que grâce à l'image²⁵ et au procédé de l'hypotypose. Enfin, dans notre cinquième partie, nous nous concentrerons sur l'individu et sur son rapport particulier à la divinité. Sénèque s'oriente très nettement vers ce qu'on pourrait appeler un personnalisme religieux. Le rapport de l'homme au monde est d'abord le choc avec la contingence, la Fortune, la douleur, qui, même si elles sont des voiles de la nécessité divine, sont tout de même la première expérience vivante que le mortel fait du dieu. C'est par un exercice de la pensée et par la contemplation de la beauté du monde que le *progređiens* pourra accéder à un rapport pur à la divinité. Mieux, les coups du sort serviront à glorifier l'homme, ou plus précisément le sage, en le présentant sous un jour héroïque, ce qui lui permet de dépasser en quelque sorte la perfection divine, qui, elle, n'a pas à subir et à dépasser la violence immédiate des événements, et donc qui n'a pas à se dépasser elle-même. Il n'y a pas d'au-delà du divin, mais il y en a un pour l'homme, et c'est une vérité religieuse. L'individu se trouve hissé au rang de divinité, en raison de l'affinité élective qui existe entre le dieu et l'homme, par la présence en ce dernier d'une étincelle de feu divin. La contemplation et la méditation intérieure deviennent les modes privilégiés d'une piété intérieure, qui réinvente une nouvelle forme de prière et qui établit un lien intime et profond entre l'âme humaine et la divinité, jusqu'à leur communion dans la sagesse pure.

²⁵ Nous trouvons dans les nombreuses études de M. Armisen-Marchetti le point de départ de nos réflexions sur l'utilisation des images par Sénèque dans sa représentation du dieu.

PREMIÈRE PARTIE :
L'attitude de Sénèque face à la
problématique *religio* /
superstitio

Si l'on veut étudier la théologie de Sénèque, c'est-à-dire son discours rationnel sur le dieu ou les dieux, il faut d'abord s'interroger sur le rapport qu'il entretient avec les autres discours sur la divinité qui sont contemporains du sien. Il s'agit des discours proposés par la religion officielle, celle des rites ancestraux, mais aussi par les discours des poètes et des autres philosophes. L'enjeu de la recherche est ici de trouver une norme d'évaluation pour des concepts dont l'usage ordinaire est fortement déterminé, voire surdéterminé par les croyances populaires, les croyances d'État, les pratiques formelles. Dans le contexte précis du I^{er} siècle avant J.-C. à Rome, le terme de *religio* est connoté positivement et fonctionne en couple antithétique avec le terme de *superstitio*, connoté plus négativement. Il s'agit de deux termes très lourds de sens, fonctionnant comme des étiquettes et comme des signifiants réflexes, à la logique toute mécanique et très peu spirituelle. Bien plus, dans leur usage social, ces noms sont de vraies armes : ils servent à stigmatiser et à hiérarchiser les croyances des peuples et des individus. L'étude du discours de Sénèque sur le dieu est nécessairement tributaire de cette opposition : comment ce philosophe romain, vivant au I^{er} siècle ap. J.-C. — période de mutation fondamentale dans l'histoire des idées, des rapports sociaux et des rapports de la religion romaine avec les autres religions de l'Empire — se situe-t-il face à la croyance et à ses diverses formes ? En d'autres termes, quelles sont les normes qui régissent son jugement à l'égard des pratiques religieuses, des croyances, et des autres discours sur le divin ? Qu'est-ce qui, selon lui, y relève de la pathologie ou de la normalité, puisque l'on est bien ici dans le domaine de la passion, qui est une maladie de l'âme dans l'idéologie stoïcienne ? Il nous faudra d'abord faire une mise au point sur les concepts de religion et de superstition et sur l'histoire sémantique et idéologique qu'ils véhiculent à l'époque de Sénèque, avant d'en étudier la portée et leur

utilisation dans le corpus qui fait l'objet de notre recherche.

I. *Religio* et *superstitio* dans la religion romaine à l'époque de Sénèque

I.1. Mise au point sur le sentiment religieux à Rome à l'époque impériale

La religion dans la Rome antique n'a rien de commun avec les religions que nous connaissons aujourd'hui, et pas davantage, selon Cicéron, avec les autres religions qui lui étaient contemporaines : *sua cuique civitati religio [...] est, nostra nobis*²⁶. Le fait religieux à Rome est original, en particulier en raison de la rigueur extrême qui lie la pratique des rites à la tradition ancestrale. Cette rigueur s'explique par le fait que le culte romain avait un vrai rôle politique : être citoyen impliquait une piété sans faille et l'observance rigoureuse de ces pratiques. C'était la preuve d'une pleine participation à la vie communautaire, à l'échelle de la famille — domaine qui implique des cultes spécifiques — et à l'échelle de la cité²⁷. Le ritualisme est profondément inscrit dans l'identité du Romain.

L'impiété, quand elle surgit, consiste alors aussi bien dans la faute mécanique, dans un défaut, une imperfection au cours de la réalisation du rituel, que dans l'infraction au code religieux, dans la violation des prescriptions rituelles. Lorsque le délit d'impiété est commis puis jugé, ce n'est pas tant l'intention mauvaise ou inconsciente supposée en être la source qui est condamnée mais plutôt l'écart par rapport à la loi formelle. C'est d'ailleurs la cité qui endosse la faute du citoyen impie et qui se livre à

²⁶ Cicéron, *Pro Flacco*, 69 : « chaque cité a sa religion, nous avons la nôtre ».

²⁷ Pour une synthèse sur les charges religieuses à Rome ainsi que sur les rapports entre citoyens, prêtres et magistrats, voir J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Albin Michel, Paris, 2001 (La Découverte, Paris, 1985), chap. 2, « Religion et piété », pp. 47-76.

sa réparation : la responsabilité de l'infraction religieuse se situe toujours sur le plan communautaire²⁸. L'individu qui commet la faute est la souillure — « un prodige humain » selon l'expression de J. Scheid²⁹ — qui doit être expulsée. On observe nettement ici la primauté de la cité sur l'individu en matière de religion et de justice religieuse, c'est-à-dire en matière de moralité sociale véritable.

Dans ce contexte, l'intériorité et le sentiment personnel semblent peu importer : ce qui est fondamental, c'est la précision et la justesse dans l'exécution du rite, qui garantissent la bienveillance des dieux et donc le salut et la prospérité de l'État romain. Il n'y a pas de place pour l'individu et ses affects personnels, présumé qui va de pair avec la conception romaine du citoyen, qui ne vaut que par son inscription dans la cité, c'est-à-dire par son implication civique au sein de la communauté.

Il nous semble cependant essentiel de préciser que cela ne concerne que la religion civile, c'est-à-dire l'ensemble de rites effectués par le citoyen dans le cadre de la cité romaine. Or il ne s'agit là que d'un aspect de ce que l'on peut appeler le « sentiment religieux » à Rome et le fait religieux ne peut pas être réduit simplement à un ensemble codifié de rites et de pratiques. Il se pose ici une question de vocabulaire. Pour prendre en compte l'intégralité de cette réalité complexe, on ne peut occulter l'intériorité des membres de la communauté religieuse. J. Scheid a évidemment raison d'affirmer que l'« on ne se convertit pas à la religion romaine, [qu'] on ne fait pas acte de foi, [qu'] on naît « fidèle » ou [qu'] on le devient en recevant la cité »³⁰ ; ses analyses sont d'une richesse et d'une justesse indéniables. Il n'y a effectivement pas d'acte de foi dans la pratique

²⁸ Voir en particulier J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, chap. 1 « Piété et impiété », pp. 29-45. Précisons que ces analyses se basent surtout sur la religion de la Rome républicaine, qui ne présente pas la même structure sociale que la Rome impériale que connaît Sénèque.

²⁹ J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, p. 47.

³⁰ J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, p. 28.

de la religion civile, mais le phénomène religieux à Rome ne relève cependant pas seulement de la *praxis*.

Il nous semble que pour avoir une conception juste de la religion romaine, il faut tenir compte d'une autre réalité tout aussi complexe que la ritualité romaine et au moins tout aussi fondamentale : le sentiment religieux, qui en constitue l'autre facette. Et ce sentiment n'est pas qu'intérieur, il n'est pas une réalité vague, impénétrable, ineffable, obscure et indescriptible qui constituerait un obstacle à toute analyse scientifique. Au contraire, tout comme le rite civil, il a une existence phénoménale, par les écrits des poètes et des philosophes, qui en sont des manifestations. Mieux, même dans la pratique rituelle romaine, ce sentiment religieux occupe une place fondamentale, car il s'accompagne sinon d'une conscience, du moins d'une intuition de la transcendance, manifestée même par l'homme du commun. Ainsi, même si nous saluons la valeur scientifique des recherches de J. Scheid sur la religion romaine, nous ne pouvons entièrement souscrire à sa conception du fait religieux à Rome lorsque nous lisons à la fin de son étude : « le lecteur devinera que nous ne consacrerons que quelques mots à ce qui n'est pas religieux au sens romain, mais superstitieux, c'est-à-dire tout ce qui concerne la religion intime de l'individu, tout ce qu'il n'exprime pas sur le plan religieux proprement dit »³¹, à savoir, entre autres, les conceptions philosophiques de la divinité. Reléguer ces dernières au simple rang de superstitions nous semble inconcevable (J. Scheid lui-même n'utilise-t-il pas l'expression « *religion* intime de l'individu » ?), et c'est ce présupposé qui constitue le point de départ de notre étude.

Selon nous, à l'époque impériale, il n'y a pas véritablement de

³¹ Il s'agit des premières lignes du chapitre 7 de *Religion et piété à Rome*, intitulé « La religiosité subjective », p. 158.

« crise de la religion »³², si ce n'est dans le contexte restreint de la religion civile. On assiste cependant à une mutation dans les valeurs romaines, où l'individu passe peu à peu au premier plan. Rome connaît une forme de révolution copernicienne avant l'heure, un décentrement, ou plutôt un recentrement sur le sujet libre, raisonnable (ou rationnel), qui se manifeste par plusieurs phénomènes, dont l'apparition du culte impérial, la manifestation grandissante de la *persona* de l'écrivain dans la production littéraire³³, ou encore l'émergence du christianisme — caractérisé par la croyance en la venue d'un homme providentiel. Le sentiment religieux, c'est-à-dire les phénomènes de piété intérieure, et notamment ceux qui s'expriment par l'écriture, gagne en importance et la « piété visible », selon l'expression de J.-M. André³⁴, n'a plus le monopole de la manifestation religieuse.

D. Babut dans *La religion des philosophes grecs*³⁵ offre une des rares études synthétiques sur les rapports entre philosophie et religion et sur la possible conciliation entre la critique rationnelle de la théologie des poètes et des superstitions populaires d'une part, et d'autre part le maintien des formes traditionnelles de la croyance et de la pratique religieuse par les philosophes³⁶. Ce qui est critiqué, c'est la croyance superstitieuse, et non les formes du culte ou les institutions religieuses officielles. La critique porte

³² Pour reprendre le titre du chapitre 5 de *Religion et piété à Rome*, pp. 119-142, où J. Scheid, en partant très justement de l'interpénétration fondamentale de la religion romaine et de la politique romaine, explique que l'expansion de l'empire romain entraîne un changement de la position de l'aristocratie — détentrice des responsabilités culturelles — et une transformation du culte même.

³³ On pense par exemple à la forme littéraire de l'épigramme.

³⁴ Voir J.-M. André, « Sénèque théologien : l'évolution de sa pensée jusqu'au *De superstitione* », *Helmantica*, 34, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, p. 59.

³⁵ D. Babut, *La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens*, P.U.F., coll. Sup « Littératures anciennes », Paris, 1974.

³⁶ Se reporter également à l'article de R. Schilling, « Philosophie et religion. La religion romaine et la philosophie grecque », dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique 1*, sous la direction d'Y. Bonnefoy, Flammarion, coll. « Mille et une pages », Paris, 1999, pp. 1630-1636.

sur l'intention et l'esprit qui accompagnent le rite, et non sur le rite lui-même. De la même manière, cette critique ne peut être considérée comme une marque d'athéisme. Certes, les philosophes nient l'existence d'un dieu ou de dieux personnels et anthropomorphes mais ils maintiennent le principe de l'existence du divin. L'ontologie de presque toutes les philosophies antiques est régie par un principe suprême qualifié de « divin » mais le point crucial consiste à disposer d'une conception juste de la vraie nature de la divinité.

D. Babut constate ainsi le caractère profondément religieux de la philosophie stoïcienne³⁷. En effet, le Portique se pose dès ses débuts en opposition aux grands adversaires de la religion que sont les épicuriens, ce qui n'empêche pas, en même temps, une critique très vive de la croyance populaire dans ce qu'elle a de superstitieux : l'impiété des mythes (selon la norme que constitue la juste conception de la divinité définie par la philosophie), l'irrationalité des représentations anthropomorphiques de la divinité et la théâtralité des certaines cérémonies religieuses. D'ailleurs les adversaires du Portique n'ont pas manqué de relever un paradoxe flagrant entre son rejet des croyances populaires et son respect scrupuleux des cultes officiels. La réponse des Stoïciens est double. Ils avancent deux arguments : l'argument du consensus, selon la doctrine stoïcienne des notions communes³⁸, et celui selon lequel la croyance religieuse est un élément indispensable au maintien de la moralité³⁹. L'utilisation de la méthode allégorique pour interpréter les mythes et les rites transmis par la tradition populaire marque une volonté du stoïcisme de prendre à son compte cet

³⁷ Voir D. Babut, *La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens*, chap. VI, « La religion des Stoïciens », pp. 172-201.

³⁸ Selon le Portique, le philosophe ne peut en même temps se couper des croyances de la majorité et récuser des opinions aussi répandues.

³⁹ Cet argument justifie l'anthropomorphisme des dieux et le polythéisme, bien qu'ils soient contraire à la doctrine stoïcienne : le vulgaire a besoin de ces « béquilles » pour se représenter le dieu. C'est le prix à payer pour maintenir la cohésion au sein de la cité, c'est la rançon imaginaire et symbolique pour demeurer dans une forme de moralité factuelle dominante.

héritage culturel, même au prix de certaines distorsions. D. Babut ne manque pas de souligner l'ambiguïté fondamentale de ce rapport à la tradition, tradition considérée à la fois comme une autorité incontestable et comme un ensemble de données qui peuvent être négligées quand elles ne coïncident pas avec le dogme stoïcien. Le critère permettant de distinguer le vrai du faux dans la tradition peut alors sembler arbitraire.

L'autre point problématique de la philosophie religieuse des stoïciens est l'affirmation d'un dénominateur commun à toutes les écoles philosophiques : la tendance à intégrer le phénomène religieux à l'explication philosophique du monde. On retrouve ainsi une attitude partagée par les philosophes de l'Antiquité qui critiquent la théologie mythique et la superstition populaire, tout en se référant sans cesse au *mos maiorum* et au *consensus gentium*, pour mettre finalement en avant l'idée selon laquelle le culte authentique du dieu n'est pas l'accomplissement mécanique des rites prescrits par la tradition mais, de façon plus véritable, la moralité avec laquelle le rite est accompli. Les philosophes opèrent un glissement dans la définition de la piété, qui devient plus spirituelle que rituelle. Cependant, les philosophes n'ont jamais voulu fonder une autre religion mais ils ont bien plutôt désiré intégrer la religion traditionnelle dans la religion philosophique. Ce processus est facilité par la doctrine stoïcienne, dans laquelle le *deus* et la nature ne font qu'un, ce qui implique une forme de confusion entre la religion et la philosophie : la parole religieuse devient indissociable de l'explication scientifique du monde.

Si le politique et le religieux restent indissolublement liés, du point de vue de la religion civile, la religion fabuleuse et la religion des philosophes ont alors chacune leur forme d'autonomie, ce qui, même sans occulter le contexte culturel et idéologique spécifique de Rome, nous permet d'envisager le fait religieux romain sous un autre aspect et par d'autres fenêtres d'accès. Ces considérations n'entendent pas contredire les

analyses de J. Scheid, mais elles ouvrent d'autres perspectives dans l'approche de la religion romaine.

Ainsi, pour avoir un propos adéquat sur la religion romaine, il nous faut prendre le point de vue des penseurs romains eux-mêmes, en particulier celui de Varron et sa théologie tripartite⁴⁰, le terme de « théologie » étant à prendre au sens premier de « discours sur la divinité »⁴¹. Dans ses *Antiquités humaines et divines*, l'encyclopédiste s'attache à l'étude de la religion romaine et reprend la distinction effectuée par Marcus Quintus Scaevola⁴² au Ier siècle av. J.-C. entre la religion des poètes (*theologia fabulosa / theatrica / mythica*), celle des philosophes (*theologia naturalis / philosophorum*) et celle des citoyens (*theologia ciuilis / urbana*). Cette approche a le mérite de prendre en compte l'intégralité des phénomènes religieux à Rome, et le fait de l'adopter, nous, lecteurs du XXI^{ème} siècle, nous permet d'avoir un recul scientifique et critique vis-à-vis de la totalité de cet objet. Surtout, elle nous permet de comprendre que ces trois *logoi* sont moins des discours opposés que l'expression de points de vue différents et complémentaires sur le divin. Le premier point de vue est celui

⁴⁰ Sur la théologie de Varron, se reporter à l'ouvrage fondamental d'Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus, vol. 237, Bruxelles, 1997, en particulier le chapitre « La *Theologia tripertita* de Varron : sources et significations », pp. 193-226. Voir également P. Boyancé, « Sur la théologie de Varron », *REA*, 57, Université Michel de Montaigne, Pessac, 1955, pp. 57-85 (= *Études sur la religion romaine*, De Boccard, Paris, 1972, pp. 253-289), J. Pépin, « La "théologie tripartite" de Varron », *REAug*, 2, Brepols, Turnhout, 1956, pp. 265-294 et J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Albin Michel, Paris, 2001, pp. 129-137.

⁴¹ Pour une histoire du terme *theologia*, voir A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique*, Etudes bibliques, Librairie Lecoffre, Paris, 1949, pp. 598-605. Pour une synthèse sur la théologie dans les philosophies hellénistiques, voir, par exemple, J. Mansfeld, « Theology » dans K. Algra & alii, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, pp. 452-478. J. Mansfeld y présente la théologie philosophique comme une entreprise éminemment rationnelle, une tentative de rationalisation de l'irrationnel et insiste sur le fait qu'elle soit en rapport avec la religion tout en étant distincte.

⁴² Augustin, *Cité de Dieu*, IV, 27. Sur la polémique qu'a entraînée le commentaire d'Augustin (*haec pontifex nosse populos non uult ; nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat falli in religione ciuitates*), se reporter à J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Etudes augustiniennes, Paris, 1976, pp. 13-20 et pp. 281-283.

de la théologie civile, celle des rites de la cité, des cultes du *mos maiorum*, qui relèvent, nous l'avons vu, davantage du devoir de tout citoyen romain que d'une croyance personnelle en leur efficacité. Le second point de vue est celui des poètes : il renvoie à la conception des dieux telle qu'elle est exprimée dans les mythes, repris par les écrivains. Le troisième est la théologie naturelle, la théologie des philosophes, seul discours adéquat sur le dieu aux yeux de ces derniers. En effet, dès ses débuts, la philosophie se présente comme une tentative d'explication rationnelle du monde, qui s'inscrit en faux contre les croyances de la tradition populaire, souvent vectrices de crainte et de crédulité. Cet antagonisme ne saurait cependant se réduire à une confrontation entre croyances religieuses et explications rationnelles car ces dernières n'excluent pas nécessairement toute forme de fidéisme. Il s'agit plutôt d'une opposition entre une croyance de sens faible⁴³ — la superstition — et une croyance de sens fort, conforme à la science de la nature⁴⁴.

Cette tripartition de la théologie apparaît déjà chez les premiers Stoïciens⁴⁵ — Posidonius et Panétius distinguaient théologie *muthikè*, *phusikè* et *politikè* — mais sans qu'ils fassent de hiérarchie entre les trois théologies. Varron, lui, considérait les écrits des poètes comme « trop bas pour servir le peuple » et ceux des philosophes comme « trop élevés pour

⁴³ Nous choisissons de dire « croyance de sens faible » et « croyance de sens fort » car dire « croyance au sens faible » signifierait plutôt qu'on parle de l'intensité de la croyance, ce qui n'est pas la question ici (même si c'est un problème). L'expression « croyance au sens faible » vise la vérité de la croyance, car c'est ici une croyance spontanée, immédiate, passive, car reçue et adoptée sans examen critique, non élaborée, non rationalisée — l'inverse de ce que sera la croyance au sens fort, raisonnable ou rationnelle. Or la pensée des philosophes depuis Platon s'intéresse surtout au degré de vérité des croyances.

⁴⁴ On est loin de l'opposition entre croyance religieuse et explication rationnelle telle qu'elle a eu cours en Occident à partir du Moyen-Âge. De la même façon, critiquer les croyances officielles n'était pas aussi dangereux pour les philosophes de l'Antiquité que sous l'Inquisition...

⁴⁵ On en trouve aussi des traces chez Cicéron qui évoque, dans le *De natura deorum*, III, 77, les *dii poetici*.

que le peuple les étudie en sûreté »⁴⁶. Il prônait donc un juste milieu, celui de la théologie civile qu'il considère comme un mélange équilibré des deux autres⁴⁷, même si les philosophes lui semblent plus fréquentables que les poètes⁴⁸.

I.2. Sénèque : un philosophe face au problème de la croyance

On le voit, les frontières entre les trois théologies sont loin d'être claires et imperméables, même sous la plume des philosophes. Sénèque, en particulier, fait cohabiter les trois discours : c'est un écrivain capable de fustiger avec violence la superstition, que peuvent susciter les œuvres poétiques et dont peuvent découler des rites pathologiques, et, en même temps, composer des tragédies utilisant la mythologie, voire utiliser les mêmes armes que les poètes dans ses dialogues philosophiques. Le philosophe romain, s'il ne cache jamais son élitisme et donc sa méfiance vis-à-vis de la masse populaire (qui, selon lui, n'atteindra jamais la sagesse), témoigne d'une souplesse et d'une tolérance remarquables envers tous les discours théologiques, qui peuvent pourtant souvent apparaître comme des propos paradoxaux. Sénèque est en réalité fort lucide quant à la capacité humaine à atteindre la vérité du divin ; il sait devoir prendre en compte tous les points de vue qui portent tous en eux, au moins en germe, une intuition de cette vérité. Il y a une forme d'optimisme dans cette vision de l'esprit humain : même le superstitieux a senti quelque chose de la vérité

⁴⁶ Varron, cité par Augustin dans *Cité de Dieu*, VI, 6 : *ait enim ea, quae scribunt poetae minus esse quam ut populi sequi debeant ; quae autem philosophi plus quam ut ea uulgum scrutari expediat.*

⁴⁷ Varron, cité par Augustin dans *Cité de Dieu*, VI, 6 : *Magis eam ex utraque temperatam quam ab utraque separatam intellegi uoluit.*

⁴⁸ Varron, cité par Augustin dans *Cité de Dieu*, VI, 6 : *e quibus maior societas debet esse nobis cum philosophis quam cum poetis.*

du dieu...

Dans ces conditions, avec quelle méthode Sénèque aborde-t-il la question de la croyance et de ses multiples facettes ? Il s'agit là d'une interrogation qui peut servir de prisme pour toutes les problématiques philosophiques, qu'elles soient éthique, physique, logique, ontologique ou métaphysique, en particulier dans le cadre d'un système de pensée avant tout stoïcien comme l'est celui de Sénèque, où le monde est un et où l'ensemble des parties de la philosophie s'interpénètrent.

La croyance est l'acte d'un sujet singulier ou multiple qui tient ou prend pour vrai ou faux un objet, la propriété d'un objet ou la représentation qui leur correspondent. C'est donc un acte de jugement et, plus précisément, un acte d'adhésion (l'opinion par exemple), voire d'adhérence (la conviction). Lorsqu'on « tient quelque chose pour véritable », on utilise, par le verbe même, une métaphore corporelle — l'esprit est comparé à la main — pour indiquer une saisie de l'esprit : cela exprime une pulsion d'emprise de l'esprit sur les phénomènes et les représentations qu'on en a, qui se traduit par une obstination à croire. La croyance est une puissance d'affirmation du vivant et de l'esprit, car elle constitue un moyen de défendre une thèse sur le monde.

Si la croyance en général suscite le doute du philosophe — et ce, au moins depuis Socrate et Platon — et si l'on peut dire à juste raison qu'elle constitue le nœud gordien de la philosophie, c'est parce qu'elle est contingente, subjective et relative. Contingente parce qu'elle peut ne pas être et surtout, parce qu'elle peut être tout à fait autrement qu'elle n'est. L'opinion peut dire vrai, mais quand elle le dit, elle le dit par hasard, car elle ignore la raison pour laquelle elle dit vrai. Son discours n'est jamais fondé, jamais légitimé, et donc elle n'a pas la nécessité logique de la connaissance véritable. La croyance est subjective parce qu'elle émane d'un sujet essentiellement sensible, empirique et « pathologique » (au sens

kantien de « qui reçoit des affects »). La condition première de la croyance est la passivité, notamment dans son premier moment, le moment de la réception (les préjugés, les *a priori*, les lieux communs, les idées reçues et toutes faites, les vérités premières...). La dimension imaginaire joue un rôle essentiel dans l'irréalité de la croyance. Elle exprime un point de vue de la conscience, point de vue qui est toujours d'abord mutilé, partiel et partial sur le monde car elle s'enracine dans le désir et les passions des hommes. Enfin, elle est relative parce que particulière, tantôt d'un point de vue individuel (le discours du sujet), tantôt d'un point de vue collectif (mœurs, coutumes, religions, idéologies, mythes et récits fondateurs...). Il y a donc une ambiguïté, pire, une ambivalence de la croyance qui est à la fois constante (comme principe de vie et d'adhésion du vivant à son milieu) et changeante (comme forme variable de tenir-pour-vrai).

Et parce qu'il y a plusieurs types de croyance, il y a plusieurs valeurs de la croyance, selon ses différentes formes (celle du superstitieux, celle du public romain, celle du théologien, celle du philosophe...). Cela exige une enquête sur les propriétés, la puissance et la nécessité de la croyance, ce qu'accomplit Sénèque dans toute son œuvre. Donner une valeur, ici, dans un contexte stoïcien d'inspiration, ce n'est pas seulement évaluer, estimer et, partant, prononcer un jugement de l'ordre de la préférence. C'est aussi, et surtout, exiger de soi-même l'élaboration d'un système de critères et de valeurs orientées vers un règne des fins, répondant à la vocation de la vie humaine assumée par la pensée sociale et par la pensée de la raison.

Or, chez Sénèque, le jugement de valeur s'opère sur deux niveaux en répondant à deux types d'exigence différents. D'abord celle d'une nécessité reconnue (par exemple la puissance de l'opinion populaire, la nécessité de la foi), qui est de l'ordre du fait (social) et qui se traduit par une tolérance, une reconnaissance des divers types de discours sur le dieu, du plus superstitieux au plus raisonnable ou au plus rationnel. Ensuite celle d'une nécessité idéale, de l'ordre du « devoir être » (ici, croire en la Raison et en

la Vertu comme principes cosmiques, nécessaires et absolus), qui apparaît entre autres dans les critiques de la superstition et dans les exhortations de Sénèque à une vie sage.

Le philosophe se trouve ici devant un choix, celui que lui impose l'exigence d'une théologie spécifique. Ce choix est crucial, car la valeur fait système : elle s'énonce de façon absolue — en apparence, elle semble appartenir à la chose — car elle est le résultat du rapport que l'individu entretient avec le cosmos. Sénèque a plusieurs possibilités pour penser la Nature, donc le dieu, et il va devoir comparer et critiquer⁴⁹ des jugements antagonistes portés sur le monde.

L'extrême difficulté de cette entreprise est de bien différencier ce qui relève de la différence de degré et ce qui relève de la différence de nature. D'un point de vue intellectuel, la croyance est un acte problématique de l'esprit (elle n'est que vraisemblable donc elle suscite nécessairement le doute) alors que d'un point de vue pragmatique, la croyance constitue une condition d'existence de l'individu et sa vraisemblance ne constitue pas une objection. La croyance peut donc être l'objet d'une série de propositions qui peuvent être vraies chacune dans leur genre. Pour Sénèque, il faut une morale provisoire qui puisse maintenir la valeur pragmatique de la croyance.

Aussi Sénèque refuse-t-il de faire le choix entre la nécessité reconnue et la nécessité idéale de la croyance, qui recouvre le choix entre la pratique et la théorie — choix que Sénèque ne peut définitivement pas se résoudre à faire, sur quelque sujet que ce soit. Cette ambiguïté se traduit alors par l'absence d'un traité explicitement dévolu à la définition du dieu, auquel le philosophe substituera une définition éclatée prenant forme à travers les différents genres littéraires qu'il exploite et au sein desquels il va distiller de façon sporadique un discours sur le dieu, autrement dit, une

⁴⁹ Pensons à l'étymologie de ce terme : *κρίνειν* signifie « trier », « séparer ».

théologie — sa théologie. D'un point de vue général, Sénèque rejette la radicalité ascétique de la critique théorique des croyances — même si parfois on peut avoir l'impression d'une rigueur implacable, analogue à celle des grands maîtres du stoïcisme, comme dans certains passages du *De superstitione* —, pour lui substituer, de manière plus nuancée, un doute opératoire porté pragmatiquement sur les croyances ordinaires des hommes, et la stratégie est d'une tout autre nature... Ainsi, dans le corpus sénéquien, il n'y a pas d'absolutisme de la croyance rationnelle qui viendrait surplomber les autres formes de la croyance, mais plutôt une recherche patiente d'une norme qui permet d'évaluer plus justement les rapports de valeur et de hiérarchie qui lient les divers niveaux de croyance entre eux, au milieu de la totalité des systèmes des croyances, tout comme en musique chaque note n'a jamais une valeur absolue mais une valeur liée à sa place dans le système de la mélodie, en rapport à ce qui précède et à ce qui suit — l'image s'accordant d'ailleurs assez bien avec l'idée du *continuum* stoïcien...

I.3. L'évolution de la notion de *superstitio* à Rome

La notion de superstition est très complexe et historiquement déterminée⁵⁰. La vision sénéquienne de la superstition doit donc être analysée selon un contexte historique, mental, idéologique et événementiel très précis. Il est cependant nécessaire de revenir en premier lieu sur l'évolution du concept de *superstitio* chez les prédécesseurs grecs⁵¹ et romains de Sénèque.

Platon n'utilise jamais le terme de *δειςιδαιμονία* dans les œuvres qui

⁵⁰ Se reporter en particulier à l'ouvrage de D.B. Martin, *Inventing superstition. From the Hippocratics to the Christians*, Harvard University Pr., Cambridge (Mass.) / London, 2004.

⁵¹ Voir P.J. Koets, *Deisidaimonia : A Contribution to the Knowledge of the Religion Terminology in Greek*, J. Muusses, Purmerend, 1929.

nous sont parvenues — mais on peut repérer des éléments phénoménologiques de la superstition (suite aux enseignements de Xénophane de Colophon) dans sa critique de la fausse piété des prêtres (Euthyphron) et de l’anthropomorphisme pathologique des poètes (Hésiode, Homère, ...) dans la *République*. Quant à Aristote, il utilise le terme dans un sens plus positif que négatif, en tant que « piété » ou « attitude convenable envers les dieux et la religion »⁵², ce qui tend à indiquer une forme d’apologie de la superstition comme conduite formelle religieuse. En revanche, pour Théophraste, le *δεισιδαίμων*⁵³ est excessif dans son observance de la piété religieuse⁵⁴ et le portrait qui en est fait est une sorte de liste des actions superstitieuses pratiquées par un bon nombre des contemporains de l’auteur. Il n’a rien contre les rituels de la religion traditionnelle grecque — il a même écrit un traité sur la piété qui nous est parvenu à l’état de fragments — mais il considère que la superstition est un simple excès de zèle, un vice par excès, dirait Aristote, dont l’inverse serait l’impiété, c’est-à-dire un vice par manque⁵⁵. Pour lui, toute pratique religieuse excessive est superstition. La notion de mesure est donc fondamentale pour évaluer la différence entre *religio* et *superstitio*⁵⁶. La critique de Théophraste envers la superstition va plus loin encore : elle s’appuie sur l’objection selon laquelle la peur de la divinité est irrationnelle et honteuse car elle entraîne des comportements démesurés, qui font tomber le superstitieux dans la vulgarité et la panique, donc dans la déraison la plus

⁵² Aristote, *Politique*, 131a1.

⁵³ Théophraste, *Caractères*, XVI.

⁵⁴ La définition de la *δεισιδαιμονία* qui ouvre la section (*Ἀμέλει ἢ δεισιδαιμονία δόξειεν ἄν εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον*) est, selon de nombreuses études récentes, une interpolation et n’a sans doute pas été écrite par Théophraste. Il s’agit tout de même de la première attestation du substantif.

⁵⁵ Voir aussi Théophraste, *Caractères*, II, 10 et XIX, 8 par exemple.

⁵⁶ De la même manière, Théophraste critique ceux qui dansent sans honte en public même quand ils ne sont pas saouls (*Caractères*, VI, 3) mais aussi ceux qui sont trop fiers et refusent de danser en public, même saouls (*Caractères*, XV, 10). De son côté, Quintilien, dans *Institution oratoire*, VIII, 3, 35 établira une analogie entre le curieux et celui qui l’est trop, d’une part, et la religion et la superstition d’autre part.

détestable. La hiérarchie sociale établie par ce qui est honteux et ce qui est honorable, allant de pair avec la valorisation de la modération par opposition à l'excès, constitue ainsi la structure de la critique de Théophraste.

Les Stoïciens ont repris le point de vue de Théophraste dans leur théorie des passions. Les passions fondamentales sont au nombre de quatre et l'une d'entre elles est le *φόβος* : la *δεισιδαιμονία* est une sous-catégorie de la peur⁵⁷, une forme de peur qui a des objets et des règles précis. C'est apparemment chez Cornutus, stoïcien du I^{er} siècle ap. J.-C., que l'opposition entre *εὐσεβεῖν* et *δεισιδαιμονεῖν* apparaît, dans son *Abrégé de théologie grecque*⁵⁸.

À Rome, le terme de *superstitio* recouvre en majeure partie les acceptions du terme *δεισιδαιμονία*, en particulier dans la critique philosophique des opinions populaires sur la nature et le divin⁵⁹. Cependant, même si la sémantique du terme grec a influencé le concept de *superstitio*, l'histoire des idées romaines, l'émergence du christianisme et l'influence fondamentale des religions orientales sous l'Empire en font un concept singulier à Rome⁶⁰. Nous ne nous attarderons pas sur les questions

⁵⁷ *S.V.F.*, III, 408-409.

⁵⁸ Cornutus, *Abrégé de philosophie grecque*, 76, 12-16 : *οὕτω μόνον ὡς εἰς τὸ εὐσεβεῖν ἀλλὰ μὴ εἰς τὸ δεισιδαιμονεῖν εἰσαγομένων τῶν νέων καὶ θύειν τε καὶ εὔχεσθαι καὶ προσκυνεῖν καὶ ὀμνύειν κατὰ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἐμβάλλουσι καιροῖς καθ' ἣν ἀρμόττει συμμετρίαν διδασκομένων.* (éd. C. Lang, *Cornuti theologiae Graecae compendium*, Teubner, Leipzig, 1881) / « c'est seulement ainsi que les jeunes gens sont conduits à la piété et non à la superstition, et qu'ils apprennent à sacrifier, prier, se prosterner et prononcer les serments comme il faut, aux moments opportuns et dans les justes proportions ».

⁵⁹ Voir S. Calderone, « *Superstitio* », *ANRW*, I, 2, De Gruyter, Berlin, 1972, pp. 377-396. Cette étude s'arrête au I^{er} siècle ap. J.-C..

⁶⁰ C'est pourquoi nous préférons à l'article de S. Calderone — qui présente de nombreuses qualités — l'excellente analyse de D. Grodzynski, « *Superstitio* », *REA*, 76, Université Michel de Montaigne, Pessac, 1974, pp. 36-60. L'auteur se base sur une étude sémantique approfondie des ressources du *Thesaurus Linguae Latinae*, qui nous permet d'inscrire le concept de *superstitio* dans le contexte spécifique de Rome et de son histoire. On peut également se reporter à l'article de M. Sachot, « *Religio / Superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement* », *RHR*, 208 (4), Armand Colin, Paris, 1991, pp. 355-394.

d'étymologie, tant les études et les hypothèses sont nombreuses au sujet de termes comme *superstitio*⁶¹. Nous rappellerons simplement que W.F. Otto⁶², dans une étude ancienne, associe le terme *superstitio* au grec *ἔκστασις*, renvoyant à une élévation exaltée de l'âme vers le divin⁶³. E. Linkomies⁶⁴ soutient quant à lui que le mot signifiait au départ « supériorité », en dérivant de la racine *superstare*. Ces étymologies ont été rejetées par E. Benvéniste⁶⁵ qui, en suivant Cicéron⁶⁶, fait dériver *superstitio* de *superstes* — celui qui a survécu à un événement et qui est devenu un témoin. Le mot en serait venu à renvoyer à la divination⁶⁷, dans la mesure où celui qui la pratique devient témoin du passé et du futur⁶⁸. C'est cette hypothèse qui est généralement retenue désormais.

À Rome, pendant l'époque républicaine et l'époque impériale, *superstitio* a eu le sens principal de « mauvaise religion » mais D. Grodzynski observe une rupture dans l'histoire sémantique du mot à la fin du premier siècle de notre ère. Durant la première période, le substantif est

⁶¹ De la même manière, le terme *religio* suscite un débat sur son origine étymologique (les spécialistes hésitent entre un rattachement à *relegere* ou à *religare*), que nous ne reproduirons pas ici.

⁶² W.F. Otto, « *Religio-Superstitio* », *Arch. Für Religionswissenschaft*, 12, 1909, pp. 533-554.

⁶³ J. Beaujeu dans *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, I, Les Belles Lettres, Paris, 1955, p. 351 admet qu'effectivement, *superstitio* a pu signifier cette ascension de l'âme vers le divin avant de prendre le sens spécifique attesté chez Varron (d'après Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 9), qui résulte de l'influence du terme *δεισιδαιμονία*.

⁶⁴ E. Linkomies, « *Superstitio* », *Arctos*, 2, Klassilis-filologinen yhdistys, Helsinki, 1930, pp. 73-88.

⁶⁵ E. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II. Pouvoir, droit, religion*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1989, pp. 265-279.

⁶⁶ En particulier *De natura deorum*, II, 72 : *qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, supersticiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius* / « Ceux qui pendant la journée entière priaient et faisaient des sacrifices pour que leurs enfants leur survivent furent appelés superstitieux ; ce nom prit ensuite un sens plus large ».

⁶⁷ Voir L.F. Janssen, « Die Bedeutungsentwicklung von *Superstitio/Superstes* », *Mnemosyne*, 28, Brill, Leiden, 1975, pp. 135-188. Cependant, cette étymologie se réconcilie difficilement avec son association au terme grec *δεισιδαιμονία* (ce qui permet à S. Calderone de le réfuter).

⁶⁸ Chez Plaute et Ennius, le mot *superstitiosus* a le sens de « devin » — en tant que celui qui devine les vérités cachées.

parfois employé en rapport avec la divination, ayant trait aux faits passés et à venir. Ainsi, Cicéron fait référence à la « superstition » divinatoire — irrationnelle — des « bonnes femmes »⁶⁹ par opposition à l'explication rationnelle de la nature⁷⁰. Pline l'Ancien, dans l'Introduction du livre XXX de son *Histoire naturelle*⁷¹, où il cherche à démontrer le caractère fallacieux de la magie, rapproche cette dernière et la superstition car elles sont des pratiques non scientifiques relevant d'une croyance ancienne et étrangère.

Ainsi, la *superstitio* est irrationnelle, vaine et trompeuse et finit par être systématiquement pensée de manière antithétique par rapport à la *religio*. C'est le cas aussi bien chez Varron⁷² que chez Cicéron⁷³. Mieux, les auteurs classiques opposent la superstition à d'autres notions, comme la *ratio*⁷⁴ ou la physique⁷⁵ : si la superstition est mauvaise, c'est parce qu'elle ne se fonde ni sur la raison si sur la connaissance de la nature — par opposition à la philosophie par exemple. En somme, la superstition est

⁶⁹ Cicéron fait souvent référence aux superstitions de vieilles femmes (*superstitiones aniles*) — comme Platon évoquait les « contes de nourrices ». Voir par exemple *De natura deorum*, II, 70 et III, 92 ; *De domo sua*, 105 ; *De diuinatione*, I, 7 ; II, 19 et 125.

⁷⁰ Voir par exemple *De diuinatione*, II, 129 : *Utrum philosophia dignius, sagarum superstitione ista interpretari an explicatione naturae ?* / « Qu'est-ce qui est le plus digne de la philosophie, d'interpréter les visions des songes par la superstition des sorcières ou par une explication de la nature ? ».

⁷¹ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 2, 7 par exemple.

⁷² Voir Augustin, *Cité de dieu*, VI, 9 : *A superstitioso dicat (Varro) timeri deos, a religioso autem tantum uereri ut parentes, non ut hostes timeri* / « (Varron) dit que l'homme superstitieux a peur des dieux alors que l'homme religieux, les révérent comme des pères, n'en a pas peur comme d'ennemis. »

⁷³ Voir, par exemple, *De natura deorum*, II, 71-72 : *Non enim philosophi solum uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt* / « Ce ne sont pas seulement les philosophes mais aussi nos ancêtres qui ont séparé la religion de la superstition. »

⁷⁴ Cicéron, *De diuinatione*, II, 83 : *ista obseruans quieto et libero animo esse poteris, ut ad rem gerendam non superstitionem habeas, sed rationem ducem* / « en observant ces dispositions, tu auras l'esprit tranquille et libre de telle sorte que dans l'action tu n'auras pas pour guide la superstition mais la raison. »

⁷⁵ Cicéron, *De diuinatione*, I, 126 : *ex quo intellegitur ut fatum sit non superstitiose sed id quod physice dicitur* / « cela permet de comprendre que le *fatum* n'est pas du domaine de la superstition mais de la physique. » ; *De natura deorum*, III, 92 : *Neque id dicitis superstitiose atque aniliter sed physica constantique ratione* / « Vous soutenez cette opinion non d'une façon superstitieuse et à la manière d'une vieille femme mais selon une doctrine naturelle et cohérente. »

toujours le fait d'esprits faibles et influençables⁷⁶.

Le terme *superstitio* est souvent qualifié par les adjectifs *uana* ou *inanis*. Cette vanité désigne plutôt les causes qui ont fait naître la fausse croyance : il y a un consensus parmi les philosophes, qui placent l'origine de la superstition dans la peur des dieux⁷⁷. Or, selon eux, cette peur n'a pas lieu d'être⁷⁸. Cette crainte est étroitement liée à celle de la mort⁷⁹ : l'homme, obsédé par sa propre finitude, a peur de ce qui peut porter atteinte à sa vie. La peur des dieux exprime surtout la peur de l'événement fatal qui peut subvenir n'importe quand et n'importe où, de l'inconnu néfaste, inconnu que l'homme matérialise — ou du moins verbalise — en le qualifiant de divin, le divin désignant schématiquement ce qui échappe à l'humain.

Cependant, *superstitio* et *religio* ne sont pas totalement antinomiques : il faut d'abord être religieux avant de devenir superstitieux⁸⁰. La superstition est une déviation de la religion officielle, un

⁷⁶ Cicéron, *De diuinatione*, II, 148-149.

⁷⁷ Ainsi, Cicéron dans *De natura deorum*, I, 117 parle de *timor inanis deorum*. Le lien sémantique avec le terme grec de *δεισιδαιμονία* est alors flagrant. Plutarque estime que la superstition, comme l'athéisme, trouvent leur origine dans un manque de connaissance de la nature divine. La superstition devient, selon lui, une crainte générale, car celui qui a peur des dieux a peur de tout. Plutarque conclut en affirmant que le superstitieux hait les dieux comme il les craint et que c'est un athée dissimulé qui n'ose pas l'être ouvertement.

⁷⁸ Lucrèce, *De natura rerum*, V, 1198 sqq., qui place la piété dans le fait de pouvoir garder un esprit que rien ne trouble.

⁷⁹ Voir Sénèque, *De breuitate uitae*, 11, 1 sur les superstitions des vieillards qui souhaitent voir leur vie se prolonger et la Lettre 121, 4 (*Ego, inquis, uolo discere quomodo minus cupiam, minus timeam. Superstitionem mihi excute*). Diogène Laërce (*Vies et opinions des philosophes*, IV, 54-56) raconte, quant à lui, que le philosophe cynique Bion de Borysthène (vers 300 av. J.-C.) niait l'existence des dieux jusqu'au jour où il tomba malade. Par crainte de la mort, il se livra à de nombreuses superstitions.

⁸⁰ C'est ce que Cicéron, parlant par la bouche de Cotta, fait remarquer à Velleius, représentant des Épicuriens, dans le *De natura deorum*, I, 117 : *Nam superstitione, quod gloriari soletis facile est liberari, cum sustuleris omnem uim deorum ; nisi forte Diagoram aut Theodorum, qui omnino deos esse negabant, censes superstitiosos esse potuisse. [...] Horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur.* / « Pour ce qui est de la superstition dont vous vous vantez d'avoir libéré l'humanité, c'était chose facile de la vaincre dès lors que vous retiriez aux dieux toute puissance d'agir. Penses-tu que Diagoras ou Théodore qui niaient expressément l'existence des dieux aient

excès par rapport à la norme, sa propre caricature⁸¹. Tout est une question, là encore, de mesure et il est amusant de voir Cicéron reprocher aux stoïciens d'être « des philosophes superstitieux et quasi fanatiques »⁸² à propos de la divination, sous-entendant par là qu'ils vont trop loin dans leur théorie de la providence divine⁸³.

Le contexte de l'Empire rend le concept de *superstitio* encore plus complexe en revêtant une dimension politique⁸⁴ qui lui devient particulière et dont on ne peut faire abstraction dans les textes de Sénèque, homme politique majeur de son temps. S. Calderone estime qu'on observe un changement de sens de *superstitio* à partir du Ier siècle av. J.-C.⁸⁵, qui désignerait alors la « religion des autres », dans le sens d'un culte privé ou d'une religion étrangère. Son expression la plus achevée concernerait l'affaire des Bacchanales, puis la religion juive. Ce n'est pas l'avis de D. Grodzynski⁸⁶ dont nous suivrons les conclusions et qui situe ce changement sémantique au IIème siècle ap. J.-C., avec Pline le Jeune. La spécialiste

pu être superstitieux ? [...] Les thèses soutenues par ces philosophes ne suppriment pas seulement la superstition dont l'élément essentiel est une vaine crainte des dieux, elles détruisent la religion et par conséquent le culte pieux qui leur est rendu. »

⁸¹ Voir Quintilien, *Institution oratoire*, VIII, 3, 55 : *ut a diligenti curiosus et a religione superstitio distat.* / « Il y a la même distance entre le curieux et celui qui l'est trop qu'entre la religion et la superstition ».

⁸² Cicéron, *De divinatione*, II, 118. Voir aussi *De divinatione*, II, 86 et 100.

⁸³ Sur la critique des adversaires du Portique contre leur finalisme excessif, voir V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, 2^{ème} éd., Vrin, Paris, 1990, p. 86 sqq.

⁸⁴ Consulter le chapitre « Roman *Superstitio* and Roman Power », dans D.B. Martin, *Inventing superstition. From the Hippiotics to the Christians*, pp. 125-139. Selon l'auteur, cette différence entre la Grèce et Rome, qui fait de la superstition une menace politique contre l'État et le peuple romains, offre une clé d'interprétation pour comprendre la perception du christianisme comme superstition par les Romains (pp. 135-139). Voir aussi, L.F. Janssen, « *Superstitio* and the Persecution of Christians », *VChr*, 33, Brill, Leiden, 1979, pp. 131-159 et M.R. Salzman, « *Superstitio* in the *Codex Theodosianus* and the Persecution of Pagans », *VChr*, 41, Leiden, Brill, 1987, pp. 172-188.

⁸⁵ Voir S. Calderone, « *Superstitio* », p. 36.

⁸⁶ C'est également cette position qu'adopte J. Scheid dans sa « petite enquête concernant la notion de *superstitio* » dans *Religion et piété à Rome*, pp. 160-175.

relève⁸⁷ certains passages problématiques chez Cicéron⁸⁸, où le terme de *superstitio* s'applique certes dans le contexte de réflexions sur les rites égyptiens et hébraïques, mais sans désigner pour autant une tare typique de ces religions. Il marque cependant un défaut susceptible d'être présent chez tous les hommes : pour l'Arpinate, il n'y a pas, d'une part, les bons Romains qui pratiqueraient la *religio* et le reste de l'humanité qui se livrerait à la *superstitio*. Quant à Tite-Live, il n'utilise que très rarement le terme de *superstitio* pour désigner les cultes étrangers mais, assez fréquemment, ce sont les traductions qui rendent le terme *religio* par celui de « superstition » dans ces cas-là.

À partir du I^{er} siècle av. J.-C., le mot *superstitio* exprime donc le dégoût éprouvé face à une religion nouvelle, et ce changement sémantique semble aller de pair avec le rayonnement grandissant des religions étrangères dans le monde romain, qui font immédiatement concurrence à la religion officielle et qui inquiètent les intellectuels romains. Le qualificatif « superstitieux » ne s'applique plus à la pratique démesurée d'un individu en particulier mais aux pratiques étrangères propres à tout un peuple, qui viennent contaminer Rome. Cette opposition entre la *religio* comme « religion des nôtres » et la *superstitio* comme « religion des autres » sera davantage marquée lorsqu'elle sera utilisée par les païens contre les chrétiens et, inversement, par les chrétiens contre les païens, chaque communauté étant « l'autre » de la communauté adverse et souffrant alors le qualificatif de *superstitio*.

⁸⁷ D. Grodzynski, « *Superstitio* », pp. 44-47.

⁸⁸ *De legibus*, I, 32 ; *De diuinatione*, II, 148 ; *Pro Flacco*, 67 et 69.

II. Les critères de définition de la superstition dans les œuvres de Sénèque

II.1. L'ambivalence de Sénèque face à l'opposition *religio* / *superstitio*

Dater un changement de sens est délicat et les deux options proposées par S. Calderone et D. Grodzynski montrent que le Ier siècle ap. J.-C. est problématique et ambigu quant à la signification à donner aux termes *religio* et *superstitio*. L'utilisation de ce couple de notions par Sénèque en est un exemple probant, qui révèle également la complexité du rapport entretenu par le philosophe avec la religion populaire, au sein de laquelle se mêlent religion civile officielle et pratiques émanant des religions orientales. La relative rareté des occurrences de ces deux termes⁸⁹, ainsi que le flou qui s'installe parfois entre les deux notions, montrent également que Sénèque n'est pas très à l'aise avec ces deux concepts, dans lesquels il se sent manifestement à l'étroit et cela, nous semble-t-il, pour deux raisons. La première est que le caractère hybride et poreux de la religiosité populaire, où l'exotisme vient insidieusement s'infiltrer dans les traditions ancestrales, implique nécessairement une difficulté, voire un malaise, pour le philosophe et pour l'homme politique lorsqu'il doit prendre position dans les affaires publiques. Cela apparaît nettement au niveau du discours. Outre le fait qu'il ne puisse pas aller contre le *mos maiorum*, il est

⁸⁹ Sur l'ensemble des œuvres de Sénèque, on ne compte que dix occurrences du terme *superstitio*, toujours employé dans un sens négatif (sauf dans la Lettre 95, 35, où Sénèque dit qu'il faut avoir une « superstition de la vertu », mais il faut voir ici une image marquant positivement l'excès, la profusion), avec l'idée de crainte des dieux : *De clementia*, II, 5, 1 (en antithèse avec *religio*) ; *Lettres à Lucilius*, 22, 15 ; 95, 48 ; 108, 22 (pour désigner le judaïsme) ; 121, 4 ; 123, 16 ; *Questions Naturelles*, VII, 1, 2 ; *De superstitione*, Fr. 39 (Haase) (*longa superstitio*) ; *Thyeste*, v. 678. On note que, paradoxalement, le terme n'apparaît qu'une fois dans ce qui nous reste du *De superstitione*, mais on ne peut se risquer à tirer des conclusions sur ce point, dans la mesure où nous n'avons à faire qu'à des fragments du traité. On ne trouve que treize occurrences du terme *religio* dans l'ensemble du corpus, ce qui est très peu, et le mot n'apparaît pas dans les fragments du *De superstitione*.

clair que, pour Sénèque, tout n'est pas à bannir dans cette forme parfois naïve du sentiment religieux, qui exprime au moins un sentiment, une prémonition ou comme une intuition de la transcendance : l'homme est aux prises avec des événements qui le dépassent et c'est cette conscience de sa faiblesse qui se manifeste dans le besoin de créer des dieux. La seconde raison est que Sénèque se préoccupe davantage du culte intérieur qui, selon lui, constitue la meilleure façon d'honorer la divinité par rapport aux autres manifestations de la religion. Pour le philosophe, la *praxis* importe relativement peu, si l'esprit avec lequel l'acte est accompli est pur.

On trouve même certains passages où Sénèque utilise le terme de *religio* dans un sens qui se rapproche de celui de *superstitio*. Le premier cas se trouve dans les *Questions naturelles* VI, 3, 3, passage où Sénèque relie la peur superstitieuse au caractère insolite de certains phénomènes : *Quid ergo ? Non religionem incutit mentibus, et quidem publice, siue deficere sol uisus est, siue luna, cuius obscuratio frequentior, aut parte sui aut tota delituit ?*⁹⁰. Les traductions rendent souvent le terme *religionem* par celui de « superstition »⁹¹, ce qui se comprend au vu de la tonalité très critique de ce passage à l'égard des masses qui se laissent impressionner par les phénomènes naturels. Il nous semble cependant plus adéquat de traduire ici *religionem* par « crainte religieuse » : les phénomènes naturels donnent à l'homme du commun le sentiment d'une transcendance, de quelque chose qui le dépasse et qu'il peine à analyser, ce qui suscite une peur que Sénèque estime injustifiée. Mais si l'auteur a choisi le terme de *religio* à celui de *superstitio*, c'est, nous semble-t-il, parce que cette attitude n'est pas aussi condamnable que celle de l'homme qui, en raison d'un défaut de connaissance de la nature du dieu, se livre à des comportements irrationnels, voire immoraux. Sénèque met en place une gradation dans les

⁹⁰ *Question naturelles*, VI, 3, 3 : « Mais quoi ? La superstition ne s'empare-t-elle pas des âmes, et même de toute une population, quand le soleil s'éclipse et que la lune, dont les occultations sont plus fréquentes, a dérobé tout ou une partie de son disque ? ».

⁹¹ C'est le cas dans la traduction de F. Préchac (C.U.F.).

réactions humaines devant les phénomènes naturels : la *religio* est la preuve de l'intuition d'une force supérieure à l'homme qui domine le monde. Elle peut être soit positive — et relever du culte rendu à la divinité, en particulier dans la reconnaissance de sa puissance —, soit négative — et elle se traduit par une crainte respectueuse face à la puissance divine qui les dépasse. La *superstitio*, elle, est une méconnaissance du dieu qui pousse à des conduites immorales voire démentes, contraires à la dignité humaine et à l'opposé de ce que devrait susciter la divinité. Il nous semble donc fondamental de bien respecter le choix des termes utilisés par Sénèque, à l'instar de celui qu'il fait à nouveau dans *Questions naturelles* VI, 29, 3 : *Inde inter bella errauere lymphatici, nec usquam plura exempla uaticinantium inuenies quam ubi formido mentes religione mixta percussit*⁹². Cette phrase conclut un développement sur la peur provoquée par les tremblements de terre, peur qui fait perdre la raison (*non est facile inter magna mala consipere*⁹³) et conduit à des comportements démentiels. Là encore, il nous semble que la traduction de *religio* par « crainte religieuse » est préférable à celle de « superstition » : c'est la peur, mélangée à la crainte religieuse, qui va exacerber, pousser à l'extrême et transformer cette dernière en superstition, c'est-à-dire une angoisse irrationnelle face au divin. C'est bien la terreur, ici, qui est responsable de la superstition et qui lui est donc antérieure.

II.2. Une réprobation strictement morale

C'est dans le *De clementia* que Sénèque met en opposition la *religio* et la *superstitio*, cette fois-ci de façon radicale : *Religio deos colit,*

⁹² *Questions naturelles*, VI, 29, 3 : « Voilà pourquoi on voit pendant une guerre des gens errer en proie à la démence. On n'a jamais plus d'exemples de prophètes qu'en un temps où la frayeur se mêle à la superstition et frappe les esprits ».

⁹³ *Questions naturelles*, VI, 29, 2 : « On ne garde pas facilement sa raison au milieu de grandes catastrophes ».

*superstitio uiolat*⁹⁴. La formule place le nœud du problème dans le domaine de la piété et de la morale religieuse. L'asyndète marque un jugement de valeur manichéen, sans nuance : il y a une bonne et une mauvaise attitude religieuse. Le verbe *uiolare*, qui a au sens premier une connotation guerrière, appartient au domaine religieux : il renvoie à la profanation, à la violation des espaces et des objets sacrés, à la transgression de la loi religieuse⁹⁵. Inversement, le verbe *colere*, qui appartient aussi au champ lexical de la religion et qui désigne l'attitude normale et normée à l'égard des dieux, renvoie, dans son sens premier, au soin et à l'entretien des champs. La *religio* se trouve donc du côté de la vie, d'*eros*, du lien puissant tissé entre les hommes et les dieux, tandis que la *superstitio* se place du côté de la mort, de la destruction, de *thanatos*. C'est donc bien en directeur de conscience que Sénèque envisage la superstition, qui est née de l'erreur de jugement et qui pousse et surtout maintient l'esprit humain dans l'illusion et l'ignorance, parfois même dans la folie.

II.2.1 Les racines de la *superstitio*

Quelles sont les racines de la *superstitio*, selon Sénèque ? Le passage qui suit la formule que nous venons d'étudier est éclairant :

Ergo quemadmodum religio deos colit, superstitio uiolat, ita clementiam mansuetudinemque omnes boni uiri praestabunt, misericordiam autem uitabunt ; est enim uitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis. Itaque pessimo cuique familiarissima est ; anus et mulierculae sunt, quae lacrimis

⁹⁴ Sénèque, *De clementia*, II, 5, 1 : « La religion honore les dieux, la superstition les profane. »

⁹⁵ Ce terme a la même racine que *uis*, qui renvoie à la force, en particulier lorsqu'elle est employée contre quelqu'un, d'où le sens de « violence » et de « viol ». Il a également le sens de « calomnier » (A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 1967, pp.740-741). Sénèque utilise donc un lexique très fort pour désigner l'outrage fait aux dieux.

*nocentissimorum mouentur, quae, si liceret, carcerem effringerent. Misericordia non causam, sed fortunam spectat ; clementia rationi accidit*⁹⁶.

La structure en *quemadmodum... ita...* met en place une analogie entre le couple *religio / superstitio* et le couple *clementia / misericordia*. La comparaison de ces deux couples de notions peut, à première lecture, sembler surprenante, tant elle semble relever de domaines d'application différents. Mais c'est bien sous l'angle de la théorie stoïcienne des passions qu'il faut envisager cette comparaison : la *superstitio* et la *misericordia* sont toutes deux des passions de l'âme, des passions tristes, donc les symptômes d'une âme malade (*uitium pusilli animi*). Nous pouvons alors déduire que les caractéristiques et les mécanismes de la superstition sont analogues à ceux de la *misericordia*. On notera l'importance de l'apparence dans l'activation de cette passion : les âmes faibles (*anus et mulierculae*⁹⁷) sont impressionnées et émues par l'apparente tristesse des criminels — façade qui masque la vraie nature de ces hommes —, tout comme elles seront émues, apeurées ou excitées par des phénomènes météorologiques⁹⁸ ou de

⁹⁶ Sénèque, *De clementia*, II, 5, 1 : « De même que la religion honore les dieux, tandis que la superstition les outrage, ainsi les gens de bien feront preuve de clémence et de mansuétude mais chercheront à éviter la compassion ; car elle n'est que l'état morbide d'une âme faible défaillant à la vue des maux d'autrui. Aussi est-ce aux êtres inférieurs qu'elle est le plus familière ; ce sont des vieilles et des femmelettes qui se laissent toucher par les larmes des plus grands criminels ; si elles le pouvaient elles enfonceraient la porte de la prison. La compassion ne voit non pas le motif de la peine, mais le sort fait au coupable ; la clémence, elle se range au parti de la raison ».

⁹⁷ On rappelle que chez Platon, ce sont aussi ces catégories de personnes qui sont touchées par les propos fallacieux des poètes sur les dieux, ces « contes de nourrices » qui entraînent des comportements superstitieux. Voir aussi Cicéron, qui dans *De natura deorum*, II, 28, 70 évoque les *falsas opiniones erroneaque turbulentos et superstitiones paene aniles* (« les fausses croyances, les erreurs pernicieuses et les superstitions dignes à peine de vieilles femmes »).

⁹⁸ Dans les *Questions Naturelles*, VII, 1, 2, Sénèque dénonce l'insensibilité de la foule vulgaire aux splendeurs incessantes du ciel et son hypersensibilité aux phénomènes rares et spectaculaires, ce qui entraîne alors des comportements déraisonnés : *Sol spectatorem, nisi deficit, non habet ; nemo obseruat lunam nisi laborantem. Tunc urbes conclamant, tunc pro se quisque superstitione uana strepitat.* / « Le soleil n'a de spectateur que lorsqu'il s'éclipse ; la lune n'est observée que s'il lui arrive le même accident. Les villes alors poussent des clameurs et dans leur folle superstition, les individus font tapage à

fausses déclarations sur les dieux, qui entraîneront une fausse représentation de la nature de la divinité. Ces fausses apparences entraînent alors des comportements excessifs et pathologiques chez le vulgaire (*pessim[us] [quis]que*) : vouloir enfoncer des portes de prison ou, dans le cas de superstitieux, se mettre en état de transe et avoir des comportements sans fondement, exagérément théâtraux et déplacés dans la pratique de rites. Tout comme la superstition, la *misericordia* ne cherche pas la cause réelle des événements (*non causam sed fortunam spectat*), tandis que la clémence, comme la bonne religion, *rationali accedit*. Le vocabulaire employé dans la dernière phrase de notre passage confirme que l'analogie entre la superstition et la compassion a cours jusqu'au bout. Les termes de *causa*, *ratio et fortuna* peuvent avoir le sens concret que leur donne la traduction de F.-R. Chaumartin, mais également une dimension philosophique et renvoyer alors à la religion philosophique que prône Sénèque. En effet, sans une connaissance juste de la cause qui régit le monde, le vulgaire s'en tient à l'observation et l'interprétation vaines des manifestations de la Fortune, qui n'est qu'une apparence perçue par la conscience ignorante et mutilée, qui ne saisit pas l'intégralité de la raison qui guide le monde. Cependant, on notera que la *religio* ne désigne pas ici précisément la religion philosophique, ni la religion civile d'ailleurs, mais, de façon générale, la religion qui honore bien les dieux.

Le processus de naissance de la superstition est également mis en avant dans le passage suivant des *Questions naturelles*, qui traite des comètes :

Idem in cometis fit : si rarus et insolitae figurae ignis apparuit, nemo non scire quid sit cupit et, oblitus aliorum, de aduenticio quaerit, ignarus utrum debeat mirari an timere. Non enim desunt qui terreant, qui significationes eius

l'envi ». Pour des exemples de telles manifestations populaires, se reporter, par exemple, à Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, XXVI, 5 et Tacite, *Annales*, I, 28.

*graues praedient. Sciscitantur itaque et cognoscere uolunt prodigium sit an sidus*⁹⁹.

Le motif de l'étonnement, mieux, de la stupeur, est très présent, dans le lexique employé (*rarus et insolitae figurae ignis, prodigium*) mais aussi dans les tournures des phrases interrogatives présentant des alternatives dans le jugement de l'observateur du phénomène naturel incongru que sont les comètes. Deux issues sont possibles suite à cet étonnement¹⁰⁰ (*ignarus utrum debeat mirari an timere*). L'une est positive, c'est la recherche de la vérité scientifique à laquelle se livrera le philosophe et le physicien — et Sénèque lui-même dans son traité — et qui aboutira à la reconnaissance de la beauté cosmique (*mirari*). L'autre est négative, il s'agit de la fausse interprétation du phénomène, qui aboutira à la peur de l'observateur (*timere*), qui répandra de fausses vérités sur le phénomène et propagera cette peur (*Non enim desunt qui terreant, qui significationes eius graues praedient*). La superstition naît donc bien d'un défaut de jugement¹⁰¹. Bien plus, c'est une maladie de l'esprit contagieuse qui, à l'image de la rumeur, se propage d'un homme à un autre par le biais d'un discours faux dès le départ.

⁹⁹ *Questions naturelles*, VII, 1, 5 : « C'est ce qui se passe pour les comètes : si l'un de ces feux rares et insolites de forme apparaît dans le ciel, chacun veut savoir ce que c'est, oublie les autres corps célestes, ne s'intéresse qu'à l'intrus, ignore s'il doit admirer ou craindre. Il ne manque pas en effet de gens qui jettent l'alarme et affirment la signification redoutable du phénomène. Aussi vous presse-t-on de questions ; on veut savoir si c'est un prodige ou seulement un astre ».

¹⁰⁰ Voir aussi *Questions naturelles*, VI, 3, 1-4.

¹⁰¹ Dans les *Questions naturelles*, VI, 32, 9, Sénèque explique que la peur de la mort amplifie les phénomènes naturels : *met[us] mortis [...] omnia ista dilatata, terrarum motus et fulmina*.

II.2.2. La superstition, maîtresse d'illusion et d'erreur

La question de l'apparence et des erreurs de l'esprit qu'elle entraîne est bien au cœur de la superstition. Sénèque n'a de cesse de mettre en avant cette faille récurrente de l'esprit humain, comme par exemple dans le *De ira* :

*Inter cetera mortalitatis incommoda et hoc est, caligo mentium nec tantum necessitas errandi sed errorum amor. [...] Hac condicione nati sumus, animalia obnoxia non paucioribus animi quam corporis morbis, non quidem obtusa nec tarda, sed acumine nostro male utentia, alter alteri uitiorum exempla*¹⁰².

La finitude humaine implique nécessairement que l'esprit s'égaré. Il s'agit d'une nécessité (*necessitas*), cela fait partie de son essence (*hac condicione nati sumus*). L'homme naît faible et sera fatalement soumis à des maladies du corps et de l'esprit contre lesquels il devra lutter¹⁰³. Bien pire, chaque homme est entouré de ses semblables, aussi faillibles que lui, qu'il imite et qui, de fait, le maintiennent dans l'erreur, rendant toute émulation impossible¹⁰⁴. L'expression *errorum amor* révèle que l'erreur n'est pas seulement naturelle à l'homme mais qu'elle devient un objet de

¹⁰² *De ira*, II, 10, 1-3 : « Parmi les autres inconvénients de notre condition mortelle, il faut compter l'aveuglement des esprits et non seulement la nécessité, mais l'amour des erreurs. [...] Telle est la loi de notre naissance : nous sommes des êtres assujettis à des maladies de l'esprit non moins nombreuses que celle du corps, non point obtus ou lents à concevoir, mais usant mal de notre intelligence et prenant les uns sur les autres l'exemple des vices ».

¹⁰³ C'est d'ailleurs ce qui permettra à Sénèque de dire que le sage est supérieur au dieu car le dieu naît parfait et il n'est jamais soumis aux maladies du corps ou de l'esprit, alors que l'homme, lui, aura à les combattre et à s'en affranchir. Dans le passage étudié, l'expression *non quidem obtusa (animalia) nec tarda* montre que l'homme a en lui les ressources nécessaires pour dépasser sa condition. Ainsi, le tour de force de Sénèque est de faire d'une faiblesse (la condition humaine) un instrument (donc une positivité) permettant de devenir héroïque et de surpasser le dieu.

¹⁰⁴ Et c'est encore bien pire lorsque les poètes donnent dans leurs œuvres l'image de dieux comme modèles anthropomorphes (et de ce fait faillibles) à imiter, alors que la contemplation de la représentation d'entités supérieures devrait au contraire élever les hommes au-dessus de leur condition humaine.

désir et de plaisir : il y a un attachement à l'erreur, qui est sans doute plus dangereux encore que sa nécessité, et qui rend encore plus difficile le combat pour en sortir. L'homme du commun se complait alors dans des représentations illusoire du monde, une sorte de réalité parallèle basée sur de fausses certitudes.

À la décharge des simples mortels, Sénèque concède que la nature peut légitimement être considérée comme obscure, voire hermétique. Bien plus, il insiste souvent sur son aspect trompeur et fallacieux. Les *Questions naturelles* regorgent d'exemples prouvant que nous sommes soumis à des illusions de nos sens face aux phénomènes. *Nam ad spectacula tam magna hebes uisus est*¹⁰⁵, dit le philosophe dans les *Lettres*. La méthode sénèque sera alors de présenter un phénomène naturel du point de vue du vulgaire, en insistant sur son côté énigmatique et sensationnel, puis d'en donner une explication scientifique et rationnelle, à contre-courant des données fausses des sens¹⁰⁶. La conclusion en est que ce n'est pas parce que nous ne voyons pas certaines choses qu'elles n'existent pas et ce n'est pas parce que certains phénomènes nous apparaissent sous tel aspect que cela révèle leur véritable nature. Il est donc normal, naturel, voire nécessaire, que les mortels se trompent sur les phénomènes et la *ratio* qui les régit. L'illusion superstitieuse est, au fond, logique ; elle doit ainsi restituer une forme de rationalité compréhensible, qui ne manque pas d'être, aux yeux de Sénèque, un véritable objet d'analyse du philosophe, malgré le « sens faible » de l'interprétation qu'elle donne des phénomènes.

¹⁰⁵ *Lettres à Lucilius*, 90, 28 : « en effet, la vue est trop débile pour de si grands spectacles. » (trad. pers.)

¹⁰⁶ *Questions naturelles*, I, 1, 13-15 ; I, 2, 1 ; VII, 15, 1-2 ; VII, 21, 3 ; VII, 27, 2 ; VII, 29, 3, par exemple.

II.2.3. De l'ignorance à la folie...

Sénèque, grâce sa position et à ses compétences de directeur de conscience et de philosophe, en sait plus que l'homme du commun sur la vraie nature du dieu. Il pourrait être à même de comprendre les délires et les extravagances des superstitieux et de les « soigner ». Dans la Lettre 121, 4, la demande de Lucilius à son directeur de pensée est claire : *superstitionem mihi excute*¹⁰⁷. Cependant, paradoxalement, le remède à la superstition que propose Sénèque est pour le moins élitiste¹⁰⁸ : il s'agit irréductiblement de la connaissance du dieu combinée à la pratique de la sagesse¹⁰⁹, qui ne sont pas accessibles au premier venu. Le philosophe ne démonte pas réellement les mécanismes de la superstition pour mieux l'éradiquer : il la dénonce seulement — et souvent de manière très radicale, manichéenne, voire ironique — en ne laissant entrevoir aucune perspective de guérison pour les hommes « contaminés ». Ainsi, dans le livre IV des *Questions naturelles*, à propos de certaines pratiques superstitieuses visant à éloigner la pluie, le dédain de Sénèque est mordant, en particulier à la fin du passage :

*Rudis adhuc antiquitas credebat et attrahi cantibus imbres et repelli, quorum nihil posse fieri tam palam est ut huius rei causa nullius philosophi schola intranda sit*¹¹⁰.

D'une part, il renvoie au sens commun et à l'évidence criante de la bêtise de ces pratiques, qui est perceptible par tous, y compris par le

¹⁰⁷ *Lettres à Lucilius*, 121, 4 : « Débarrasse-moi de la superstition ».

¹⁰⁸ Même si Sénèque assigne comme mission au sage d'« enseigner aux hommes à connaître les dieux » à la suite de ses investigations sur la réalité des choses et de la nature, notamment dans la Lettre 90, 34.

¹⁰⁹ Lettre 29, 12.

¹¹⁰ *Questions naturelles*, IV, 7, 3 : « Dans son ignorance, l'antiquité croyait que des incantations attiraient et écartaient les pluies. Il est tellement manifeste qu'il n'en est rien que l'on n'a pas besoin, pour apprendre cela, de se mettre à l'école d'aucun philosophe ».

vulgaire même s'il n'est pas coutumier de la philosophie. D'autre part, il considère avec un certain mépris les hommes de l'ancien temps, dont l'ignorance amène à des conduites superstitieuses¹¹¹, en raison de la médiocrité de leur savoir primitif¹¹². Sénèque partage en effet avec certains philosophes qui l'ont précédé l'idée selon laquelle la pensée romaine a progressé et qu'elle ne peut plus croire aux fables des mythes, car cela relèverait d'un infantilisme impardonnable¹¹³. C'est particulièrement perceptible dans l'extrait suivant du *De constantia sapientis* :

*nullum [...] sapientem nec iniuriam accipere nec contumeliam posse, Catonem autem certius exemplar sapientis uiri nobis deos immortales dedisse quam Ulixen et Herculem prioribus saeculis. Hos enim Stoici nostri sapientes pronuntiauerunt, inuictos laboribus et contemptores uoluptatis et uictores omnium terrorum. Cato non cum feris manus contulit, quas consecrari uenatoris agrestisque est, nec monstra igne ac ferro persecutus est, nec in ea tempora incidit quibus credi posset caelum umeris unius inniti, excussa iam antiqua credulitate et saeculo ad summam perducto sollertiam*¹¹⁴.

On observe une opposition nette entre le passé et le présent, mais le

¹¹¹ Voir aussi *De constantia sapientis*, 2, 3.

¹¹² Sénèque n'est cependant pas toujours aussi dédaigneux envers les Anciens, dont la primitivité du savoir est parfois prise de manière positive, en tant que leur esprit, certes un peu naïf, n'a pas encore été corrompu par la société.

¹¹³ Voir Lucilius, Fr. 484-489 M (dans l'édition de F. Marx des *C. LUCILII carminum reliquiae*, Leipzig, 1904) : l'époque où le gouvernement imposait une croyance suscitant la crainte des dieux pour assurer le calme dans l'État est révolue ; voir, sur ce point, l'analyse de A. Novara, *Les idées romaines sur le progrès I*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 146-159.

¹¹⁴ *De constantia sapientis*, 2, 2-3 : « car jamais le sage ne peut subir ni injure ni offense, et les dieux immortels nous donnèrent en Caton un modèle de sagesse plus accompli encore que les Ulysse et les Hercule dont ils avaient doté les siècle primitifs. Ces derniers en effet furent proclamés sages par nos stoïciens pour leur invincible énergie, pour leur mépris de la volupté, pour leur victoire sur toutes les terreurs de ce monde. Caton, lui, ne s'est pas attaqué aux animaux féroces, dont la poursuite est une besogne de chasseur ou de paysan ; il n'a point pourchassé les monstres le fer et le feu à la main ; il a vécu à une époque où il n'est plus possible de croire que le ciel reposât sur les épaules d'un géant : l'antique crédulité était morte et le siècle était parvenu à un degré supérieur de culture. »

philosophe ne critique pas explicitement les croyances des Anciens, étant donné qu'il donne les premiers Stoïciens comme garants ; eux aussi ont utilisé les mythes pour illustrer les valeurs qu'ils prônaient. Il ne fait que montrer leur naïveté en rappelant que les Anciens avaient besoin de croire que le ciel reposait sur les épaules d'un géant pour se figurer le monde. Ce que prône Sénèque, c'est davantage une forme d'ouverture intellectuelle, de compréhension, qu'une destruction du passé. Lui-même appartient à une génération consciente d'être sortie d'un passé désormais révolu et d'avoir atteint un degré de culture qui fait qu'elle ne peut plus se satisfaire des seuls valeurs et modèles ancestraux — qu'il ne peut cependant pas évacuer en raison du caractère intouchable du *mos maiorum* à Rome. Dans l'extrait cité, il substitue — ou du moins ajoute — au patrimoine mythique des Anciens un nouveau réseau d'*exempla*, constitué par des sages, représentations plus évoluées et plus justes au regard de la raison.

De la même façon, pour le philosophe, ceux qui pensent que les dieux peuvent être méchants et se mettre en colère — en provoquant des catastrophes naturelles par exemple — sont des fous (*dementes et ignari ueritatis*) car les dieux sont par essence incapables de faire du mal¹¹⁵, ce que la plupart des hommes ignorent :

Quaedam sunt quae nocere non possint nullamque uim nisi beneficam et salutarem habent, ut di immortales, qui nec uolunt obesse nec possunt ; natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena iniuria quam a sua. Dementes itaque et ignari ueritatis illis imputant saeuitiam maris, immodicos imbres, pertinaciam hiemis, cum interim nihil horum quae nobis nocent prosuntque ad nos proprie derigatur. Non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi : suas ista leges habent, quibus diuina exercentur. Nimis

¹¹⁵ Voir aussi Cicéron, *De officiis*, III, 104 : (*Iuppiter*) *neque irasci solet, neque nocere.*

*nos suspicimus, si digni nobis uidemur propter quos tanta moueantur. Nihil ergo horum in nostram iniuriam fit, immo contra nihil non ad salutem*¹¹⁶.

Le commun des mortels considère le monde par la lorgnette de sa conscience mutilée et s'imagine que les dieux agissent en fonction de lui, soit pour lui faire un don, soit pour le punir. Pour Sénèque, la faute est double. D'une part, on pêche par ignorance car on méconnaît la nature du dieu, qui est bon par essence (*di immortales, qui nec uolunt obesse nec possunt*)¹¹⁷, et les lois qui régissent la nature (*suas ista leges habent, quibus diuina exercentur*). D'autre part, on pêche par orgueil, en pensant être au centre des attentions des dieux (*nimis nos suspicimus, si digni nobis uidemur propter quos tanta moueantur*). Or le dieu a fixé des lois qui ne s'attachent pas à des êtres singuliers en particulier, et ces lois ont été établies pour que le monde soit le meilleur possible pour l'intérêt général, même si c'est au prix de certaines peines particulières. La loi naturelle est neutre, indifférente, ni bonne ni mauvaise, et ce n'est que par l'interprétation des hommes qu'elle le devient — donc par la fiction.

En effet, lorsqu'on donne un sens au monde, par exemple en reliant celui-ci à l'existence, aux intentions et à l'action des dieux, on ajoute quelque chose (une signification, une image, un schème, un modèle). On opère une forme de surenchère qui consiste en un jugement de valeur, puisqu'on attribue des propriétés à la nature, propriétés dont on n'a pas pu

¹¹⁶ Sénèque, *De ira*, II, 27, 1-2 : « Certains êtres ne peuvent nuire et ne possèdent qu'une puissance bienfaisante et salutaire : ce sont les dieux immortels qui n'ont ni la volonté ni la faculté de faire du mal, car leur nature est douce et tranquille, aussi éloignée d'offenser les autres qu'eux-mêmes. Il n'y a donc que les fous et les ignorants pour leur imputer les fureurs de la mer, les pluies excessives, la persistance de l'hiver alors qu'aucun des phénomènes qui nous sont nuisibles ou utiles ne s'adresse à nous particulièrement ; ce n'est pas pour nous que la nature a établi l'alternance de l'hiver et de l'été, ces phénomènes ont leurs lois propres qui règlent les choses divines. Nous nous estimons trop, si nous croyons valoir la peine que de si grands mouvements se passent à notre intention. Donc aucun d'eux ne se produit pour nous offenser, bien au contraire tous sont à notre avantage. »

¹¹⁷ Voir aussi Lettre 95, 49.

vérifier le bien-fondé ou la légitimité — par peur, paresse, ou incapacité due à la finitude humaine. La nature, neutre et impersonnelle, est alors recouverte sous ces ajouts, voire cachée et occultée par des propriétés qui ne sont que des projections de formes d'origine humaine, d'où découle une vision anthropomorphique du dieu. Le jugement humain tend toujours immédiatement à transformer des notions fictives en propositions réelles de la nature. Il y a alors confusion entre notre représentation et l'essence du dieu¹¹⁸. Ainsi, les récits imaginaires — ceux des poètes surtout —, sont l'expression d'une imagination extravagante, qui frappe de stupeur l'imagination de ceux qui les lisent ou les écoutent, et qui les plonge dans une forme d'étonnement imbécile, vecteur de passions tristes comme la peur ou la terreur. Sénèque insiste sur la puissance de stupéfaction et de séduction de ces notions imaginaires, ce qui permet de comprendre la profondeur et la gravité de l'état de servitude des hommes.

La Lettre 123 va encore plus loin car la tare du superstitieux y est double. En effet, elle relève à la fois de l'erreur mais aussi de la folie¹¹⁹ :

*Superstitio error insanus est : amandos timet, quos colit uiolat. Quid autem interest utrum deos neges an infames ?*¹²⁰

¹¹⁸ On trouvera une critique similaire chez Spinoza, notamment dans l'Appendice d'*Éthique*, I, et dans la Préface d'*Éthique*, IV. Spinoza estime que notre imagination est un pouvoir destiné d'abord à réparer les malheurs de notre existence, par la projection d'un sens et de formes fictifs issus de l'image (fausse) que la conscience a d'elle-même. La grande différence entre les Stoïciens et Spinoza est que, pour ce dernier, nous naissons absolument ignorants (il n'y a pas d'idée innée en nous), alors que chez les stoïciens, des semences de vérité sont présentes en nous à l'origine (selon le dogme de la présence de l'étincelle de feu divin en l'homme). Cependant, Sénèque et Spinoza se retrouvent sur ce point : c'est bien l'ignorance qui produit de l'angoisse dans l'esprit humain, qui se précipite alors dans des jugements arbitraires et faux, et la connaissance est bien le seul remède possible au malheur humain.

¹¹⁹ *De beneficiis*, IV, 19, 1 : *Deos nemo sanus timet. Furor est enim metuere salutaria.* / « Les dieux ne font peur à nul homme sensé ; c'est folie en effet de craindre ce qui fait du bien ».

¹²⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 123, 16 : « La superstition est une erreur à mettre sur le compte de la folie : elle redoute les dieux, qui sont à aimer, et les profane quand elle leur rend un culte ; car quelle différence entre nier qu'il existe des dieux et les calomnier ? ».

La folie transparait dans la structure de la phrase : Sénèque compose des couples de verbes antithétiques (*amare/timere* et *colere/uiolare*), comme pour figurer la confusion des valeurs qui s'opère dans l'esprit des superstitieux. Cette crainte pathologique, associée à l'amour que doit inspirer la divinité (amour censé être provoqué par la bonté essentielle de la divinité à l'égard des hommes, dans l'esprit de Sénèque), s'oppose à la *reuerentia*, la « crainte respectueuse » que l'on doit aux dieux dans le cadre de la « bonne religion » et qui est une notion fondamentale, régissant à Rome les rapports hommes/dieux au sein du culte civil. L'association entre *colere* et *uiolare*¹²¹ implique là aussi un rapport perverti à la divinité, que le superstitieux pense honorer par des pratiques qui, en réalité, l'offensent (notamment avec des offrandes en nature). On remarque également que Sénèque met sur le même plan le fait de calomnier les dieux et celui de nier leur existence. La calomnie révèle, là encore, un défaut de connaissance sur la nature de la divinité : se représenter un dieu méchant ou immoral, c'est en avoir une idée fautive et donc nier sa véritable nature¹²². Sénèque en vient ainsi à établir ici un lien d'équivalence entre l'ignorance et l'athéisme et parvient même à inverser les rôles : les philosophes, qui pouvaient être accusés d'athéisme par le vulgaire, deviennent finalement les seuls détenteurs de la bonne conception du dieu et c'est le superstitieux qui devient alors le véritable athée — un danger public.

¹²¹ Sénèque emploie les mêmes verbes dans *De clementia*, II, 5, 1.

¹²² Les poètes sont ainsi de grands coupables car ils entretiennent la calomnie par leurs écrits et maintiennent leurs lecteurs dans l'erreur. Voir nos analyses *infra*, notamment de *De breuitate uitae*, 16, 5 et *De uita beata*, 26, 6 (pp. 103-105). Sur la calomnie envers les dieux, voir également P. Veyne, *La société romaine*, chap. 8 : « Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice ou piété des dieux, leurs ordres et oracles », Seuil, Paris, 1991, pp. 281-310.

III. La critique sans appel du détournement du *ritus Romanus*

Après cette mise au point conceptuelle, qui constitue le cadre préalable à toute étude sur les rapports entretenus par Sénèque avec les croyances (au sens large) de son époque, il convient à présent d'étudier la manière dont Sénèque envisage la religion civile romaine, qui relève de la *theologia ciuilis*, si l'on reprend les catégories de la tripartition varronienne. Les passages ayant trait à la religion officielle dans notre corpus oscillent entre deux pôles : la critique acerbe du *De superstitione* — sur laquelle nous émettrons quelques réserves — et la neutralité, voire l'aménité et la tempérance, dans les autres œuvres du philosophe¹²³. Force est de constater que, pour un homme très impliqué dans la vie politique de son temps, Sénèque ne laisse que peu de place à l'évocation des rites de la religion officielle.

Ce qui nous intéressera, dans un premier temps, c'est d'étudier en détails la critique qu'il fait de certains aspects de la religion civile, afin de lever d'emblée un doute possible sur l'adhésion de Sénèque aux cultes romains, doute qui pourrait naître d'une lecture peut-être trop restrictive et trop centrée sur le *De superstitione* — seul ouvrage dans notre corpus à proposer des analyses d'une longueur conséquente sur les pratiques religieuses à Rome. Nous pouvons affirmer catégoriquement que Sénèque adhère à la religion traditionnelle de son temps, dans le sens où elle est une norme civile à laquelle il faut se conformer en tant que citoyen romain, et il ne s'en détachera jamais. Il souhaite simplement que les officiants soient conscients que la véritable piété réside non pas dans l'acte en lui-même mais dans l'esprit avec lequel cet acte est accompli. Les critiques virulentes que l'on peut lire parfois au sujet de certaines pratiques effectuées dans le

¹²³ Voir C.E. Manning, « Seneca and Roman religious practice », dans M. Dillon (éd.), *Religion in the Ancient world : new themes and approaches*, pp. 311-319.

cadre de cette religion traditionnelle ne sont adressées qu'aux excès de celle-ci, excès qui sont dus à la superstition, et qui impliquent que l'acte religieux officiel soit accompli avec un état d'esprit inadéquat. Jamais Sénèque ne critique la religion officielle de Rome : il n'en dénonce que le détournement par certaines pratiques pathologiques et le fanatisme qui en découle.

Ainsi, de manière générale, si l'on considère l'ensemble du corpus, Sénèque ne s'attache jamais à critiquer la religion traditionnelle de façon implacable et systématique, ni à faire un typologie, ou même un catalogue de toutes les pratiques superstitieuses que l'on peut trouver à Rome. Il dénonce plutôt l'atmosphère générale de superstition qui se développe, comme une sorte d'épidémie gagnant progressivement les Romains. On le sent très sensible à cette contamination générale des esprits, comme si, en spectateur privilégié de son siècle, il pouvait voir de petites folies individuelles devenir collectives¹²⁴.

III.1. Le *De superstitione* de Sénèque. Fragments et témoignages.

Le *De superstitione* mérite une attention et une vigilance particulières. En effet, nous n'avons de ce traité que des fragments, transmis majoritairement par Augustin. Ces fragments sont écrits dans un style particulier, et proposent des observations sur des pratiques religieuses et des situations très concrètes, ou encore réponses à des objections d'un interlocuteur. Leur étude donne à penser qu'il ne s'agit pas d'un ouvrage théorique pur, genre littéraire que Sénèque ne pratique guère d'ailleurs,

¹²⁴ J. Scheid, dans *Religion et piété à Rome*, Albin Michel, Paris, 2001, p. 135 commente un épisode raconté par Tacite dans les *Annales*, I, 28, 2-3, au cours duquel les soldats du Rhin, pris d'une « superstitieuse fureur » à la vue d'un signe céleste, se mettent à oublier la discipline militaire et à contester Drusus. La superstition dépasse le domaine privé de la crainte individuelle et envahit le *publicum*, devenant ainsi une menace pour l'État.

mais plutôt d'une œuvre se rapprochant de ce que l'on a coutume d'appeler les « dialogues philosophiques » du corpus sénéquien, oscillant entre anecdotes concrètes, réflexions personnelles et philosophiques¹²⁵. Outre la valeur documentaire de ces fragments, concernant les pratiques religieuses des contemporains de Sénèque au sein de la religion traditionnelle mais aussi au sein des cultes orientaux, les fragments sont marqués par un ton très critique — influencé par les *topoi* de la satire et de ce qu'on appelle la « diatribe » romaine¹²⁶ —, voire par certains préjugés. Le philosophe ne cherche pas seulement à démonter les mécanismes des pratiques superstitieuses (internes et externes à la religion romaine) pour les comprendre et les tolérer, voire, le cas échéant, les « soigner ». Il met aussi sa critique au service de la promotion de la philosophie et de la théologie naturelle. Dénonçant l'erreur et la folie de ces égarements religieux, il promeut une religion intime, fondée sur le culte intérieur en lieu et place d'une religion ostentatoire où le rituel est accompli sans être compris.

Cependant, cette visée didactique et philosophique du directeur de conscience n'apparaît pas clairement lorsqu'on lit les fragments dans le contexte apologétique dans lequel ils nous sont transmis. Or elle est fondamentale pour en avoir une lecture juste. Ainsi, le fragment 30, que l'on trouve chez Tertullien dans l'*Apologétique*, nous apporte certains éléments de réflexion :

¹²⁵ La datation du *De superstitione* fait cependant débat étant donné qu'aucun élément objectif ne nous permet de dater ce traité avec précision. M. Lausberg (« *Senecae operum fragmenta : Überblick und Forschungsbericht* », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin / New-York, pp. 1888-1898) le place parmi les œuvres indatables. L. Herrmann (*Sénèque et la superstition*, Latomus, 29, Bruxelles, 1970, pp. 389-396) y voit une œuvre de jeunesse datant de 31 ap. J.-C. destinée à se défendre de tout penchant pour le judaïsme, voire le christianisme. R. Turcan (*Sénèque et les religions orientales*, Latomus, 91, Bruxelles, 1967, pp. 11-14) propose, quant à lui, une date de rédaction vers 40-41. La teneur philosophique des réflexions de Sénèque sur la superstition, et les échos du traité que l'on trouve dans la Lettre 95, 47, nous amènent cependant à penser qu'il s'agit d'une œuvre de la maturité, comme le pense J.-M. André (« Sénèque théologien : l'évolution de sa pensée jusqu'au *De superstitione* »), qui propose une rédaction postérieure à 59.

¹²⁶ Voir A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Imprimeries populaires, Genève, 1926.

O impiae uoces, o sacrilega conuicia ! Infrendite, inspumate ! Idem estis, qui Senecam aliquem pluribus et amarioribus de uestra superstitione perorantem¹²⁷ probetis¹²⁸.

Rappelons le contexte de l'*Apologétique*. Sous Septime Sévère, face à la persécution de nombreux chrétiens, Tertullien compose un discours judiciaire fictif visant à plaider la cause de ses coreligionnaires accusés d'impiété car ils refusent d'honorer les dieux du polythéisme. Les chapitres 10 à 12 visent à montrer que ces dieux sont des statues inertes auxquelles il est irrationnel de rendre un culte. Cette affirmation provoque les protestations des païens (*o impiae uoces ! o sacrilega conuicia !*), mais Tertullien souligne le manque de logique de cette réaction¹²⁹. En effet, ses détracteurs approuvent Sénèque, qui ne les ménage pourtant pas dans ses propres propos sur la superstition. Le lecteur n'apprend rien de fondamental ici sur le traité du *De superstitione* car l'auteur utilise l'expression *de uestra superstitione perorantem* et parle donc de la superstition des païens en général, et non du traité. La véhémence de Sénèque contre la superstition semble cependant très claire et Tertullien semble y faire référence à plusieurs reprises : ne qualifie-t-il pas Sénèque de « *saepe noster* » dans le *De anima*¹³⁰, preuve que l'argumentaire du philosophe romain était souvent réutilisé — et parfois détourné — par les apologistes chrétiens ?

¹²⁷ Sénèque utilise le même terme dans la Lettre 108, 13 : *Ego certe cum Attalum audirem in uitia, in errores, in mala uitae perorantem* / « Quand j'entendais Attale invectiver à la fin contre les désordres, les erreurs, les maux de la vie ».

¹²⁸ Sénèque, Fr. 30 (Haase) = Tertullien, *Apologétique*, 12, 6 : « Ô voix impies, ô vacarmes sacrilèges ! Grincez des dents, écumez de colère ! Vous êtes les mêmes qui approuvez un Sénèque traitant de votre superstition en des termes plus vastes et plus mordants. »

¹²⁹ Se reporter aussi à *Apologétique*, 46, 4 : *Quin immo et deos uestros palam destruunt et superstitiones uestrascommentariis quoque accusant laudantibus uobis.* / « Bien plus, eux que vous louez, ils détruisent ouvertement vos dieux et accusent aussi dans leurs commentaires vos superstitions ».

¹³⁰ Tertullien, *De anima*, 20, 1.

Les fragments du *De superstitione* qui sont les plus explicites sont aussi les plus problématiques. Ils sont transmis¹³¹ par Augustin au livre VI, 10-11 de la *Cité de Dieu*, ouvrage apologétique lui aussi, où l'utilisation de l'œuvre de Sénèque sert de contrepoint à la réflexion de l'auteur, mais avec une visée différente de celle de Tertullien. En effet, il ne s'agit pas tant d'attaquer les adversaires de la religion chrétienne que de présenter une étude détaillée de la théologie des païens — surtout celle de Varron et de Sénèque — pour en montrer l'inanité et surtout l'excès. On se trouve à nouveau dans le cadre d'un discours de type judiciaire, à charge contre les païens, et ce fait doit inciter le lecteur contemporain à se garder de toute interprétation hâtive du texte. L'introduction à la très longue citation du *De superstitione* de Sénèque dans la *Cité de Dieu* se fait dans le cadre d'une comparaison avec Varron, dont Augustin avait présenté la théologie tripartite en VI, 5-6 :

*Libertas sane, quae huic defuit, ne istam urbanam theologian theatricae simillimam aperte sicut illam reprehendere auderet, Annaeo Senecae, quem nonnullis indiciis inuenimus apostolorum nostrorum claruisse temporibus, non quidem ex toto, uerum ex aliqua parte non defuit. Adfuit enim scribenti, uiuenti defuit. Nam in eo libro, quem contra superstitiones condidit, multo copiosius atque uehementius reprehendit ipse ciuilem istam et urbanam theologian quam Varro theatricam atque fabulosam*¹³².

¹³¹ Sur les fragments de Sénèque, se reporter à la thèse de doctorat de P. Samier, *Enquête sur les œuvres perdues de Sénèque*, sous la direction de J.-M. André, soutenue à Paris IV/La Sorbonne en 2001, en particulier les pages 121-172 qui concernent les fragments du *De superstitione*. L'auteur propose une traduction (que nous reprenons en grande partie) et une analyse approfondie de l'ensemble des fragments du corpus sénéquien, selon l'édition de F. Haase. Voir aussi M. Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, de Gruyter, Berlin, 1970.

¹³² Sénèque, Fr. 31 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « Si l'indépendance a manqué à Varron pour oser critiquer la théologie civile aussi ouvertement que la scénique, malgré leur étroite ressemblance, elle n'a pas fait défaut, du moins complètement, à Annaeus Sénèque qui, d'après certains indices, fleurissait aux temps de nos apôtres : il l'a eue dans ses écrits, il en a manqué dans sa vie. Dans son livre contre

Augustin reproche à Varron de ne pas avoir remis en question la *theologia urbana*, c'est-à-dire les cultes officiels. Il est bien normal, pour le penseur chrétien dont la priorité est de promouvoir sa religion, de chercher à saper ce qui constitue la base de toute la société romaine. Bien plus, Augustin estime que la *theologia urbana* et la *theologia theatrica* ont des points en commun (le lexique théâtral sera beaucoup utilisé dans les commentaires de l'apologiste sur les fragments qui suivent). C'est pourquoi il préfère la parole libre de Sénèque, plus abondante et plus virulente (*multo copiosius et vehementius*) à l'égard de la théologie civile — ce qui confirme ce que disait Tertullien dans le fragment 30 —, et donc beaucoup plus utile au réquisitoire d'Augustin contre la religion romaine. Autre indice qui va dans ce sens : la proposition *quem nonnullis indiciis inuenimus apostolorum nostrorum claruisse temporibus*, qui montre que l'apologiste cherche avant tout à se faire un allié de Sénèque. Cette référence n'a pour autre visée que de montrer une parenté et une affinité d'idées entre le penseur chrétien et le penseur païen, à tel point qu'Augustin a pu réutiliser les propos de ce dernier à son propre avantage. De la même façon, par la paraphrase (ou la transformation) du titre du *de superstitione* en *contra superstitiones*, Augustin modifie le but et le sens que Sénèque avait donné à son œuvre. Ce dernier ne s'en prenait pas aux superstitions en général, c'est-à-dire aux mauvaises religions étrangères — l'utilisation du pluriel par Augustin montre que le terme *superstitio* est ici pris avec le sens que lui donnent les auteurs chrétiens¹³³ —, mais bien à la superstition comme comportement excessif, comme détournement du culte romain traditionnel et méconnaissance de la vraie nature du divin. Sénèque dénonce les excès qui peuvent apparaître au sein de la religion romaine traditionnelle mais il ne

les superstitions, il s'en prend à cette théologie civile, celle de la ville, avec plus d'abondance et de force que Varron à celle des théâtres et des fables. »

¹³³ Lactance, *Institutions divines*, IV, 28, 11 : *religio ueri cultus est, superstitio falsi*.

critique pas cette dernière dans ses principes et ses fondements — à vrai dire il ne l’abandonna jamais¹³⁴. Il est donc manifeste qu’Augustin, par cette introduction à la citation très longue du *De superstitione*, biaise et infléchit le propos du philosophe romain en lui donnant un sens différent de son sens d’origine. Le lecteur se retrouve dans le contexte problématique de la littérature de fragments. Il doit donc être très attentif à leur interprétation, en gardant bien à l’esprit qu’il s’agit de citations, donc d’éléments tirés de leur contexte, citations qui plus est commentées par un penseur qui cherche à les réutiliser dans un but très différent de leur visée initiale. Sans pour autant tomber dans le scepticisme concernant les conclusions que l’on peut tirer de ces fragments, on doit se garder de raisonner comme si l’on possédait l’intégralité de l’œuvre¹³⁵. Le commentaire que propose Augustin dans le fragment 41 (qui fait suite à l’évocation d’une critique de Sénèque à l’égard du shabbat) est significatif :

[...] *Christianos tamen iam tunc Iudaeis inimicissimos in neutram partem commemorare ausus est, ne uel laudaret contra suae patriae ueterem consuetudinem, uel reprehenderet contra propriam forsitan uoluntatem*¹³⁶.

Ce fragment a fait couler beaucoup d’encre de l’Antiquité jusqu’à une période très récente, au sujet de la sympathie de Sénèque à l’égard des chrétiens. C’est d’ailleurs cette prétendue qui aurait justifié l’existence d’une correspondance entre le Romain et saint Paul, dont Augustin tient (ou

¹³⁴ Ce sont les conclusions de L. Herrmann dans *Sénèque et les premiers chrétiens*, Latomus, Bruxelles, 1979.

¹³⁵ C’est le même problème qui se pose dans l’étude des écrits des premiers stoïciens sur les dieux, qui nous sont également parvenus à l’état de fragments.

¹³⁶ Sénèque, Fr. 41 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 11 : « Quant aux Chrétiens, déjà alors ennemis déclarés des Juifs, il n’a osé en parler en aucun sens, ni pour les louer contrairement aux vieilles habitudes de sa patrie, ni pour les blâmer, contrairement peut-être à son propre sentiment. »

fait mine de tenir ?) pour certaine l'existence¹³⁷. Si L. Hermann conclut son étude sur *Sénèque et les premiers chrétiens* en affirmant que le philosophe a oscillé entre l'hostilité et une certaine tolérance vis-à-vis du christianisme, il est certain qu'il n'a eu aucun lien privilégié avec saint Paul, ce qui invalide totalement les propos d'Augustin. Certes, les ressemblances, les affinités et les analogies entre la religion chrétienne et la théologie sénèque exist¹³⁸ — et cela n'a certainement pas échappé à Sénèque. Cependant, l'argument *a silentio* qu'Augustin invoque ici est assez téméraire : le silence du Cordouan au sujet des chrétiens ne signifie pas nécessairement une forme de sympathie à leur égard. En outre, là encore, l'apologiste ne nous livre que des passages du *De superstitione* et rien ne nous laisse penser avec certitude que Sénèque ne parle pas du christianisme ailleurs dans son œuvre, dans un passage qui ne nous serait pas parvenu. Après tout, au Ier siècle ap. J.-C., le christianisme en était encore à ses balbutiements. Bien plus, il est très probable qu'à cette période, on ne faisait pas vraiment de différence entre les Juifs et les Chrétiens¹³⁹, qui n'étaient finalement que des dissidents sectaires de la religion juive elle-même dont ils continuaient à pratiquer certaines coutumes, comme justement le shabbat. Le propos d'Augustin, qui cherche à faire du silence de Sénèque une marque du devoir de réserve qu'il a à l'égard des traditions romaines pures ou, plus fort encore, le signe d'une réticence à blâmer prouvant ainsi un attachement personnel à la religion chrétienne, ne tient donc pas. On se trouve ici face à la mauvaise foi de l'apologiste qui cherche à rallier à sa cause les propos d'un auteur païen reconnu.

¹³⁷ Augustin, Lettre 153, 14 : *Seneca, qui in temporibus apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistulae.*

¹³⁸ Sénèque a certainement été séduit par certains aspects de la religion chrétienne (la condamnation des idoles, la conception monothéiste du dieu), mais il n'a rien écrit dans ce sens, ou du moins, rien ne nous est parvenu, alors qu'on sait que si cela avait été le cas, cela aurait sans aucun doute été conservé et utilisé par les apologistes chrétiens.

¹³⁹ Ainsi, Suétone ne dissocie pas les chrétiens des juifs dans *Vie de Claude*, 25, 11.

III.2. Stigmatisation de la contamination par les cultes orientaux

Ce sont bien les cultes orientaux¹⁴⁰ qui sont les principales cibles de Sénèque. Même si les rites étrangers s'accommodaient du culte poliade et n'avaient rien de répréhensible — J. Scheid explique qu'il s'agit « de citoyens qui se livrent à une pratique religieuse plus riche, plus large que celle de leurs concitoyens »¹⁴¹ — la condamnation est sans appel. Aux yeux du philosophe, les rites étrangers au *mos maiorum* ne sont jamais acceptables, justifiables ou tolérables. Alors que l'on pourrait considérer ces pratiques orientales comme un enrichissement de la religion romaine traditionnelle ou comme une plus-value spirituelle, le philosophe romain n'y voit que souillure, contamination et perversion du culte officiel. Dans le fragment 35, Augustin paraphrase Sénèque — non sans forcer le trait sans doute — et nous apprend qu'il critique les cultes égyptiens¹⁴², en particulier

¹⁴⁰ Il faut distinguer les dévotions étrangères tolérées par l'État romain, et donc maîtrisées sur le plan juridique (l'accession de citoyens romains au statut de prêtres de ces cultes en est un exemple), et les dévotions qui restent le fait de non-citoyens. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'attitude en apparence paradoxale d'Auguste chez Suétone (*Auguste*, 93) : « Quant aux dévotions étrangères, autant il avait de respect pour celles qui étaient consacrées par le temps et par les lois, autant il méprisait les autres. [...] Il s'était fait initier aux mystères d'Athènes [...] mais en Egypte, il ne daigna même pas se détourner de sa route pour voir le bœuf Apis ». En effet, les mystères d'Éleusis étaient intégrés à Rome au temps d'Auguste, alors que les cultes égyptiens ne le furent que sous Caligula, en 38, avec la construction du temple d'Isis *Campensis* sur le Champ de Mars.

¹⁴¹ J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, p. 132.

¹⁴² Sénèque a fait un séjour en Egypte dans sa jeunesse et devait avoir une connaissance assez précise des rituels qu'on y pratiquait. Ainsi, il a écrit un *De situ et sacris Aegyptiorum*, dont il ne nous reste presque rien. Dans *Questions naturelles*, IVa, 2, 7, on trouve une allusion aux cérémonies de Philae. Le fragment 35 n'est pas le seul lieu où Sénèque discrédite le culte égyptien : dans l'*Apocoloquintose du divin Claude*, 13, 4, il compare Claude arrivant aux Enfers à un « Osiris retrouvé » et il singe le cantique de grâce des isiaques. Ce n'est pas un hasard si Sénèque s'attaque avec autant de virulence au culte égyptien, qui suscitait à Rome autant de fascination que de répulsion. Si la religion égyptienne fut l'une des religions les moins violentes de l'Orient, elle fut le seul culte oriental réellement persécuté au sein de l'État romain : de 58 à 48 av. J.-C., le Sénat fit détruire les statues des dieux alexandrins et Auguste et Tibère prirent des mesures officielles contre les adorateurs des dieux égyptiens. En outre, le fait que ce soit Caligula qui officialisa le culte d'Isis ne joue évidemment pas en faveur de ces rituels.

le culte d'Osiris¹⁴³, qui célébrait en novembre la mort et la résurrection de ce dieu¹⁴⁴. La critique de Sénèque porterait¹⁴⁵ sur le fait que les officiants du culte d'Osiris sont en rupture avec la réalité : la perte et la résurrection d'Osiris sont certes des fictions (*fingatur*) symboliques, mais ils vivent les étapes du culte qui y font référence comme si cette perte et cette résurrection étaient bien réelles et ils en viennent ainsi à subir des passions réelles lors d'événements qui n'existent pas. À propos de cette déréalisation, en osant l'anachronisme, on pourrait presque parler de schizophrénie sociale. R. Turcan y retrouve ici les caractéristiques des héros de tragédies, qui cèdent à leur folie en toute connaissance de cause¹⁴⁶. Il est d'ailleurs significatif de constater que, concernant les passages traitant des cultes orientaux, les liens intertextuels avec les tragédies de Sénèque, lieux privilégiés d'épanouissement du *furor*, sont très nombreux.

En d'autres lieux, la critique envers les cultes orientaux est radicalisée. Ils sont présentés de manière caricaturale et ils sont souvent réduits à des tranches spectaculaires, comme en témoigne le texte suivant,

¹⁴³ Sénèque, Fr. 35 (Haase) : Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : *Nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inuentum magno esse gaudio derisisset, cum perditio eius inuentioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdiderunt nihilque inuenerunt, ueraciter exprimatur* / « En effet, il avait raillé les cultes égyptiens, le fait qu'on pleure la perte d'Osiris et qu'on se réjouisse vite une fois qu'il a été retrouvé, étant donné que sa perte et ses retrouvailles sont une fiction et que pourtant cette douleur et cette joie sont exprimées avec des airs de vérité par des gens qui n'ont rien perdu ni rien retrouvé. » (trad. pers.) Bien évidemment, on ne peut être sûr que Sénèque a écrit en ces termes et il est certain que l'apologiste a profité de l'occasion pour attaquer davantage les cultes orientaux.

¹⁴⁴ La cérémonie se déroulait d'après les étapes suivantes : Osiris, tué par son frère Seth, est enseveli sous les lamentations. Puis Horus vainc Seth et Osiris entre dans son temple. Isis cherche les membres de son époux, dispersés par Seth. Une fois le corps reconstitué, la joie éclate.

¹⁴⁵ Nous utilisons prudemment le conditionnel étant donné que nous ne lisons pas ici un fragment mais une paraphrase d'Augustin.

¹⁴⁶ R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, Latomus, 91, Bruxelles, 1967, p. 39 sqq. L'auteur cite ici les vers 178-179 de *Phèdre* : *sed furor cogit sequi / peiora. Vadit animus in praeceps sciens.* / « mais ma folie furieuse me contraint à suivre la voie du mal. Mon âme va à l'abîme en le sachant ».

extrait du *De uita beata*¹⁴⁷ :

*Cum sistrum aliquis concutiens ex imperio mentitur, cum aliquis secandi lacertos suos artifex brachia atque umeros suspensa manu cruentat, cum aliqua genibus per uiam repens ululat laurumque linteatus senex et medio lucernam die praeferens conclamat iratum aliquem deorum, concurritis et auditis ac diuinum esse eum, inuicem mutuam alentes stuporem, affirmatis*¹⁴⁸.

De fait, il s'agit ici d'une caricature de pratiques appartenant à des cultes divers¹⁴⁹ — égyptien, syrien, isiaque. Ce tableau présente des scènes assez courantes de la vie religieuse¹⁵⁰ : l'accomplissement de rites destinés à apaiser le dieu dont on a annoncé la colère¹⁵¹. Sénèque fustige la fausse inspiration divine, qui se traduit par des transes artificielles et théâtralisées et qui s'oppose à l'inspiration authentique du sage. Il marque aussi son incompréhension face aux exercices ascétiques de mortification. En effet, les dieux ne ressentent, par nature, aucune colère et ne demandent pas qu'on

¹⁴⁷ Voir à ce sujet l'excellente analyse de R. Turcan : *Sénèque et les religions orientales*, Latomus, 91, Bruxelles, 1967, en particulier pp. 46-62.

¹⁴⁸ Sénèque, *De uita beata*, 26, 8 : « Quand un individu, secouant un sistre, ment sur l'ordre d'un rêve, quand un autre qui sait se taillader les chairs s'ensanglante les bras et les épaules d'une main légère, quand une femme quelconque hurle en rampant sur les genoux dans la rue, quand un vieillard vêtu de lin, brandissant un laurier et en plein jour une lampe, crie que quelqu'un des dieux est irrité, vous accourez en foule et, entretenant à l'envie votre mutuel ébahissement, vous affirmez que c'est un envoyé des dieux. »

¹⁴⁹ Se reporter à R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

¹⁵⁰ Le sistre était un instrument de musique utilisé dans les cérémonies religieuses par les Égyptiens, qui accordaient une grande importance aux rêves, censés être des émanations, voire des injonctions de la divinité. Les dévots syriens et anatoliens se tailladaient au cours de certains rites. On voyait souvent des fidèles confesser à genoux qu'ils avaient douté d'un dieu, qui les avait punis en retour par quelque infirmité : ils s'agenouillaient alors en public pour témoigner de la réalité du dieu et de leur repentir. Les prêtres d'Isis étaient vêtus de lin. On utilisait fréquemment des lampes en plein jour dans les liturgies. La description que fait Apulée de la *pompa Isidis* dans les *Métamorphoses*, XI, 10, 2 reprend les mêmes éléments : le grand prêtre en tête de cortège tenant un sistre, le manteau de lin caractérisant les isiaques et le porteur de lampe.

¹⁵¹ Cette pratique était aussi fréquente dans les rites typiquement romains. Voir par exemple Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, XXII, 1 (sur les rites expiatoires après l'apparition de prodiges).

s'inflige volontairement la douleur. C'est donc méconnaître la nature divine que de se livrer à ces pratiques. Ce passage est très proche du fragment 34 du *De superstitione*, qui rapporte, selon les termes d'Augustin, les propos du philosophe romain *de ipsis uero ritibus crudeliter turpibus*¹⁵² :

*Ille, inquit, uiriles sibi partes amputat, ille lacertos secat. Vbi iratos deos timent, qui sic propitios merentur ? Dii autem nullo debent coli genere, si hoc uolunt. Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic dii placentur, quem ad modum ne quidem homines saeuunt taeterrimi et in fabulas traditae crudelitatis. Tyranni lacerauerunt aliquorum membra, neminem sua lacerare iusserunt. In regiae libidinis uoluptatem castrati sunt quidam ; sed nemo sibi, ne uir esset, iubente domino manus adtulit. Se ipsi in templis contrucidant, uulneribus suis ac sanguine supplicant*¹⁵³.

Sénèque choisit ici les pratiques extrêmes du culte métrouaque à Cybèle et Attis¹⁵⁴ pour s'en prendre aux religions orientales dans leur ensemble. Il prend pour cible le caractère violent, sanglant et « masochiste » de certains gestes¹⁵⁵ et en particulier l'émascation¹⁵⁶ et l'entaille des bras¹⁵⁷. Pour le

¹⁵² Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « Quant aux rites cruellement obscènes ».

¹⁵³ Sénèque, Fr. 34 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « Tel, écrit-il, se retranche lui-même les organes virils ; tel autre se taillade les bras. Pourrait-on craindre la colère des dieux, quand, à pareil prix, on se concilie leur faveur ? Il ne faut rendre aux dieux aucune espèce de culte, s'ils veulent celui-là ! Si grande est la démence d'une âme bouleversée et comme expulsée de ses assises qu'elle prétend fléchir les dieux en s'emportant comme ne le feraient pas les hommes les plus effrayants et dont la cruauté est passée en fable. Des tyrans ont déchiré les membres de leurs victimes : ils n'ont ordonné à aucune de se les déchirer. On a mutilé des malheureux pour les faire servir au plaisir honteux des rois : nul sur l'ordre d'un maître ne s'est mutilé de ses propres mains. On se perce de coup dans les temples, on offre en supplication ses blessures et son sang. »

¹⁵⁴ Ce culte a été introduit à Rome au cours de la seconde guerre punique mais les citoyens ne purent devenir prêtres de Cybèle qu'à partir du règne de Claude, époque où les cérémonies aux divinités phrygiennes devinrent officielles au cœur de Rome (sans doute pour éviter la prépondérance du culte d'Isis). Sénèque est donc un témoin privilégié de l'influence grandissante de ce culte. On trouve en une description chez Lucrèce, *De rerum natura*, II, v. 618 et chez Catulle, 65.

¹⁵⁵ C'est également le cas dans *De uita beata*, 26, 8 (voir *supra* pp. 68-69) et dans les v. 686-690 du chœur des captives troyennes de l'*Agamemnon* : *non si molles imitata uiros / tristis laceret brachia tecum / quae turritae turba parenti / pectora, rauco concita*

philosophe, cette mutilation absolument volontaire relève du fanatisme. L'exaltation religieuse est pathologique à l'extrême et relève de la folie pure (*tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor*). En termes nietzschéens (ceux de la *Généalogie de la Morale*), Sénèque condamne l'idéal ascétique de la morale religieuse, prise en flagrant délit d'excès de zèle et de démesure dans la dévotion. Cette attitude outrancière et auto-destructrice est condamnable à plusieurs titres : tout d'abord, il y a une contradiction entre la bienveillance divine réclamée par les pratiques sanglantes et la cruauté de ces dernières. Un dieu réclamant de telles choses ne mérite pas la qualité de dieu et donc le culte qui y affère (*Dii autem nullo debent coli genere, si hoc uolunt*)¹⁵⁸. En outre, la violence que les officiants s'infligent à eux-mêmes est telle qu'elle dépasse sans doute les punitions que d'hypothétiques dieux en colère pourraient infliger (*Vbi iratos deos timent, qui sic propitios merentur*). La cruauté de l'auto-mutilation est hors de toute mesure humaine. Il s'agit d'un sacrifice sanglant non pas de victimes animales mais bien humaines, ce qui constitue en soi un sacrilège. Lorsque Sénèque critique l'idolâtrie envers les statues, il reproche le fait que les officiants prennent les statues pour des personnes réelles. Dans le

bucco, / ferit, ut Phrygium lugeat Attin // « même si, à l'imitation des prêtres efféminés (= de Cybèle), le triste cortège qui se frappe la poitrine en l'honneur de la Mère couronnée de tours aux accents énervants des flûtes de buis au son rauque et pleure ainsi le Phrygien Attis, consentait à se déchirer le bras avec toi, (cela ne serait pas suffisant) ». Sénèque a sans doute en tête le *dies sanguinis*, c'est-à-dire le 24 mars.

¹⁵⁶ Voir aussi Ovide, *Fastes*, IV, v. 243-244 : *Mollesque ministri / caedunt iactatis uilia membra comis*. Les Galles, c'est-à-dire les prêtres de Cybèle, se coupaient les parties viriles pour être sûr de préserver leur chasteté et se consacrer au mieux au culte de Cybèle (Voir F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, P.U.F., Paris, 1929). Voir aussi Juvénal, *Satires*, VI, v. 512-521.

¹⁵⁷ Les Galles la pratiquaient en ululant. Selon R. Turcan (*Sénèque et les religions orientales*, chap. III), cette pratique se retrouve aussi dans le culte de deux déesses associées à Cybèle : celui de la déesse syrienne Atargatis (voir Apulée, *Métamorphoses*, VIII, 27 et Lucien, *De dea Syria*, 50) et celui de Mâ-Bellone, dont les officiants se dépeçaient les bras à coups de glaive (voir Tertullien, *De pallio*, 4, 10 et Lactance, *Institutions divines*, I, 21, 16-17).

¹⁵⁸ Voir aussi Plutarque, *Περὶ δεῖσιδαιμονίας*, 12 et Lactance, *Institutions divines*, V, 20, 8.

cas du rituel métrorarque, l'erreur de jugement est poussée à son paroxysme car les fidèles s'infligent des sévices que le pire être humain ne demanderait jamais, y compris le type tragique du tyran (*in fabulas traditae crudelitatis tyranni*). L'utilisation du substantif *furor* a une connotation théâtrale forte et vient redoubler la référence expresse aux tragédies. C'est alors tout un réseau de représentations qui se réactive dans l'imaginaire du lecteur, qui pensera au Thyeste sénéquien¹⁵⁹ mais également à tous les autres tyrans furieux des tragédies grecques. Cette référence au genre littéraire qui développe le plus la thématique du *furor* et de l'excès, redoublée par les antithèses et les asyndètes, souligne le caractère incommensurable de la violence du culte de Cybèle. Outre le fait que ce culte est en totale contradiction avec la piété philosophique intérieure que prône Sénèque¹⁶⁰, il est également en contradiction avec la piété civile et populaire la plus basique : faire couler le sang *in templis* est une faute. En outre, en suivant la logique du *do ut des* traditionnel, les dieux ainsi honorés devraient rendre le sang pour le sang versé, ce qui est en totale contradiction, là encore, avec la bienveillance recherchée auprès d'eux (et encore plus avec la bonté essentielle du dieu, si l'on se place du point de vue de la philosophie stoïcienne). Ainsi, Sénèque stigmatise de manière radicale une faille dans la connaissance de la nature du dieu (nature nécessairement bonne, bienveillante et raisonnable), dont la conception de dieux tyranniques, arbitraires et despotiques, serait le symptôme : les pratiques sanglantes du

¹⁵⁹ Le type du tyran, commun à la tragédie mais aussi à la déclamation (qui a nécessairement marqué l'éducation de Sénèque, homme issu de l'élite romaine), est également très présent dans le corpus en prose, d'autant plus que Sénèque, également homme politique très impliqué, a eu, tout au long de sa vie, un certain nombre de comptes à régler avec les empereurs, en particulier Caligula et Claude (l'image du tyran est une figure topique du blâme). Le lecteur rencontre, entre autres, Phalaris d'Agrigente (*De ira*, II, 5, 1 ; *De tranquillitate animi*, 14, 4 ; *De clementia*, II, 4, 3), Denys de Syracuse (*Consolation à Marcia*, 17, 5), Caligula (*De ira*, I, 20, 8-9 et II, 33, 3-6).

¹⁶⁰ Voir le Fr. 123 (Haase) des *Libri moralis philosophiae* = Lactance, *Institutiones divines*, VI, 25, 3 : *deum [...] non immolationibus nec sanguine multo colendum [...] sed mente pura, bono honestoque proposito* / « Le dieu ne doit être adoré ni par des immolations ni par beaucoup de sang mais avec un cœur pur, avec des intentions bonnes et honnêtes. »

culte de Cybèle sont totalement étrangères à la vraie divinité, elles sont des violences gratuites, illusoires, fausses et illogiques.

Par conséquent, celui qui pratique de tels rituels perd sa condition et sa dignité d'homme, tout comme il fait perdre au dieu sa sublimité véritable, comme en témoigne la fin du fragment 34 :

*Si cui intueri uacet, quae faciunt quaeque patiuntur, inueniet tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis, ut nemo fuerit dubitaturus furere eos, si cum paucioribus furerent ; nunc sanitatis patrocinium est insanientium turba*¹⁶¹.

Le rythme ternaire en decrescendo (*tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis*) met en avant trois marqueurs de la déchéance humaine du desservant de ce type de culte : le manquement au *decus* (apanage du bon Romain), la perte de la dignité de l'homme libre (ce qui fait tomber l'officiant au rang d'esclave) et enfin la perte des facultés mentales (ce qui différencie l'homme raisonnable du fou ou du délirant, ou pire encore, l'homme de l'animal). Bien plus, cette déchéance est accentuée par la fin du fragment qui met en avant le caractère grégaire de la foule¹⁶², contaminée en masse par ces cultes excessifs. La *turba* est néfaste car les gestes de folie s'effectuent en troupe, voire en troupeau (*contrucidant*), et comme le nombre fait loi, le fanatisme religieux s'en trouve justifié idéologiquement. L'irrationnel apparaît alors comme raisonnable. Ici, Sénèque renverse l'argument stoïcien des notions communes qui justifierait de manière positive les cultes traditionnels (l'idée, empirique, étant que si

¹⁶¹ Sénèque, Fr. 34 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « « si l'on avait le loisir d'observer ce qu'ils font et ce qu'ils subissent, on verrait des choses si répugnantes pour d'honnêtes gens, si indignes d'hommes libres, si éloignées d'esprits sensés, que personne ne douterait d'avoir affaire à des fous, s'ils étaient moins nombreux. Ici la multitude des insensés est la garantie de leur bon sens. »

¹⁶² Sénèque critique la foule à plusieurs reprises dans son œuvre. Voir la Lettre 7, 1-2 sur les spectacles et l'image du troupeau de moutons du *De uita beata*, 1, 3.

un grand nombre de personnes pratique un culte, c'est qu'il est justifié dans les faits, si les faits font droit...) ¹⁶³. Le nombre important de desservants du culte de Cybèle perd ainsi sa faculté de justification du rite pour devenir un symptôme de contamination des esprits, une souillure qu'il s'agit d'éradiquer.

Il est intéressant de noter que la tolérance, dont Sénèque fait habituellement preuve à l'égard des cultes, montre ses limites en ce qui concerne les cultes orientaux qui sont, à ses yeux, les pires manifestations de la superstition. Son intolérance s'exerce à plusieurs niveaux. Tout d'abord, étant donné que ces rites et croyances n'appartiennent pas au *mos maiorum* et lui font même concurrence, Sénèque n'a pas le même devoir de réserve qu'envers la religion romaine traditionnelle. Ensuite, le philosophe sait bien que ce sont ces cultes-là qui sont les pires ennemis de la religion rationnelle qu'il tente de promouvoir. En effet, sa religion de la Raison et ces religions orientales sont rivales. Elles cherchent à s'imposer dans une culture romaine marquée par les rites ancestraux. Mais la religion philosophique de Sénèque, religion rationnelle et froide par certains aspects, a du mal à susciter le même engouement que les cultes étrangers. Certes, il ne souhaite pas que le culte de la Raison se traduise par des transes, synonymes de désordre passionnel, mais il espère le voir provoquer le même genre d'élan enthousiaste vers le Bien, élan que la rigueur de la Raison a tout de même du mal à initier. Mais le cas des rites étrangers est un cas extrême et la violence critique de Sénèque est sans doute le seul moyen qu'il ait trouvé pour protéger la religion qu'il professe d'un concurrent puissant.

¹⁶³ Plutarque (*De communibus notitiis aduersus Stoicos*, 1060a) estime que les théories des stoïciens sont étrangères aux notions communes humaines.

III.3. Les attaques contre les pratiques religieuses des Juifs : la cristallisation d'un enjeu politique

Si l'enjeu de la critique de Sénèque contre les dérives du culte officiel se situe à un niveau éthique, presque ontologique, avec la question de la valeur à accorder à l'esprit humain et à sa dignité, elle se situe également à un niveau politique : il y a bien des enjeux de pouvoir autour de la question du culte. Laisser le culte romain traditionnel s'imprégner d'autres cultes, c'est abandonner une partie du prestige culturel de Rome. Certes, l'Empire s'est toujours étendu avec une logique inclusiviste à l'égard des religions des pays conquis — en intégrant leurs cultes et leurs dieux à son propre fonds mythologique et religieux — mais lorsque le processus va dans le sens inverse et que ce sont les pratiques religieuses étrangères qui prennent le dessus, en imposant à Rome des règles qui vont à l'encontre du *mos maiorum*, la tolérance n'est plus de mise, surtout pour un philosophe qui cherche à promouvoir une piété philosophique.

L'opinion que Sénèque exprime au sujet de la loi hébraïque dans les fragments 41 à 43 du *De superstitione* est représentative de l'enjeu politique que constitue la religion civile romaine aux yeux de Sénèque. Il faut bien se rendre compte qu'au I^{er} siècle ap. J.-C., le judaïsme (assez différent du judaïsme ancien et de celui qui survivra à la chute de Jérusalem) était un des cultes orientaux les plus influents car les païens y retrouvaient une ferveur que la religion romaine traditionnelle avait perdue : ils y admiraient sans doute sa rigueur religieuse, ses rites « exotiques », son monothéisme. Autant de raisons qui poussaient Sénèque à la considérer comme une religion concurrente non seulement de la religion d'État, mais aussi de la religion philosophique qu'il prône.

La majorité des passages qui traitent des pratiques hébraïques se trouve dans le dernier témoignage d'Augustin à propos du *De superstitione*, où il s'agit pour l'apologiste chrétien de frapper un dernier coup, en

l'occurrence ici contre un autre ennemi direct : le culte hébraïque. On note d'emblée qu'Augustin opère un glissement significatif — qui peut être source de confusion pour le lecteur — en classant les pratiques des Juifs *inter alias ciuilis theologiae superstitiones*, autrement dit parmi les manifestations superstitieuses de la religion romaine traditionnelle, justement fustigées par Sénèque. Or, pour le philosophe, la loi hébraïque n'appartient pas à la *theologia ciuilis* romaine à proprement parler mais il le considère comme un culte oriental parmi d'autres. Augustin utilise donc la critique sénéquienne à son propre compte, en la biaisant, afin de rallier à sa cause les païens eux-mêmes :

*Hic inter alias ciuilis theologiae superstitiones reprehendit etiam sacramenta Iudaeorum et maxime sabbata, inutiliter eos facere adfirmans, quod per illos singulos septenis interpositos dies septimam fere partem aetatis suae perdant uacando et multa in tempore urgentia non agendo laedantur [...]*¹⁶⁴.

La critique que Sénèque fait du shabbat¹⁶⁵ n'est cependant pas originale pour un auteur païen¹⁶⁶. La polémique anti-hébraïque de l'époque considère que le shabbat est inaction et paresse¹⁶⁷ — alors que les couches plus populaires de la société romaine étaient impressionnées par la périodicité régulière du shabbat, inconnue à Rome, où le rythme de la semaine ne sera véritablement en usage qu'à partir du III^{ème} siècle et où il n'existait pas de fête aussi fréquente. L'originalité de la critique

¹⁶⁴ Sénèque, Fr. 41 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 11 : « Entre autres superstitions de la théologie civile, Sénèque blâme même les rites sacrés des juifs, surtout le Shabbat : pratique inutile, affirme-t-il, car en revenant tous les sept jours, il fait perdre dans l'oisiveté presque un septième de la vie, outre que beaucoup de tâches urgentes pâtissent de ce chômage. [...] »

¹⁶⁵ Plutarque reprend le même argument dans le *Περὶ δεισιδαιμονίας*, 8.

¹⁶⁶ Se reporter à L. Bocciolini Palagi, « La polemica anti giudaica di Seneca », dans *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, 1, QFL, Firenze, 1981, pp. 149-175.

¹⁶⁷ Voir, entre autres, Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, V, 4, 2 ; Horace, *Satires*, I, 9, v. 63-72 ; Juvénal, *Satires*, XIV, v. 105-106 ; Rutilius Numantianus, *De reditu suo*, I, v. 391-392.

sénéquienne réside peut-être dans son « pragmatisme »¹⁶⁸, car il envisage la coutume selon l'angle de l'*utilitas* : les Juifs perdent septième de leur vie à ne rien faire... Il faut cependant noter que le shabbat faisait débat au sein de la communauté juive elle-même¹⁶⁹, quant à la définition précise de ce qu'on avait le droit de faire ou de ne pas ce jour-là¹⁷⁰. Augustin, évidemment, ne mentionne pas ce débat interne — et rien ne nous prouve que Sénèque l'ait évoqué non plus dans un fragment perdu du *De superstitione*.

Sénèque ne reprend donc pas simplement un poncif de la critique anti-hébraïque de l'époque, mais il justifie rationnellement sa condamnation, en reprenant un thème moral qu'il développe ailleurs dans son œuvre¹⁷¹ : le prix du temps, qu'il ne faut pas gaspiller. Les *multa urgentia* ne renvoient à rien de précis¹⁷² mais elles reprennent les thématiques de l'action, de son efficacité, de l'art des situations et de la rapidité du temps qui passe. On remarquera que la justification pragmatique de la critique sénéquienne ne s'accompagne d'aucune recherche sur les causes et les raisons de cette coutume. Il adopte la même attitude lorsqu'il critique le *ritus lucernarum* dans la Lettre 95¹⁷³, sans faire d'étude sémiologique du rituel et en se bornant à le citer dans une énumération de pratiques superstitieuses :

¹⁶⁸ Selon l'expression de R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, p. 21.

¹⁶⁹ Se reporter à l'article d'E. Bons, « “Sans dimanche, il n'y a plus que des jours ouvrables”. Quelques réflexions concernant le troisième commandement », *RSR*, 82 (3), Strasbourg, 2008.

¹⁷⁰ Voir *Livre des Jubilés*, 50, 12-13, texte qui fait la liste de ce que l'on a le droit de faire ou non le jour du shabbat et qui a été sujet à débat.

¹⁷¹ Dans la Lettre 88, 39 et le *De breuitate uitae*, 1, 3-4 et 2, 1, entre autres.

¹⁷² On pourrait penser à des situations de crise comme la guerre : Philon d'Alexandrie, dans le *De somnis*, II, 125, rapporte la diatribe prononcée par un personnage éminent contre l'absurdité de l'observance rigide du shabbat en cas d'attaque ennemie (voir aussi Plutarque, *Περὶ δεισιδαιμονίας*, 8). Rappelons d'ailleurs que, selon Dion Cassius (XXXVII, 16, 2-3), Pompée, en 62 av. J.C. avait pris Jérusalem un jour de shabbat.

¹⁷³ Voir aussi Perse, *Satires*, V, v. 179-184.

*Accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine dii egent et ne homines quidem delectantur fuligine*¹⁷⁴.

Dans ce passage-là, Sénèque est bien plus acide que dans le *De superstitione* et l'ironie dont il fait preuve témoigne d'un regard amusé face à l'absurdité de cette pratique, et sur le plan divin, et sur le plan humain. La critique reste cependant encore en surface, elle ne cherche pas à démonter les mécanismes et les origines des pratiques hébraïques. C'est d'ailleurs systématiquement le cas avec les religions orientales dans l'œuvre de Sénèque.

On peut aller plus loin encore. Il apparaît que la religion naturelle prônée par Sénèque est finalement bien plus intolérante, exigeante et rigoureuse que la religion romaine officielle, dans la mesure où cette dernière accepte et intègre les cultes étrangers dans une démarche inclusive et compréhensive, alors que le philosophe romain les rejette complètement¹⁷⁵. C'est bien ici une lutte de pouvoir, sinon une « guerre des religions », du moins un conflit des religions entre elles qui se joue aux yeux du philosophe, et c'est ce qui transparaît dans le fragment 42 du *De superstitione* :

¹⁷⁴ Lettre 95, 47 : « Défendons aux dévots d'allumer des lampes le jour du shabbat, attendu que les dieux n'ont nul besoin de luminaires et qu'aux hommes même la fumée n'est pas chose fort agréable ». Sur ce point, voir Y. Lehmann, « Le séjour égyptien de Sénèque. Cure et culture », dans *Voyages thérapeutiques et voyages de santé chez les écrivains*, Éditions Garnier, Paris, 2013, 10 pp. à paraître.

¹⁷⁵ Hobbes pense que la pluralité des croyances entraîne la possibilité d'une guerre civile — la solution est donc de limiter la liberté d'expression. Peut-on aller jusqu'à dire que Sénèque pose la morale romaine et la Raison en proto Léviathan face aux religions orientales ? C'est toute la question de la tolérance politique et morale de l'État qui se pose.

*De illis sane Iudaeis cum loqueretur, ait : « Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo conualuit, ut per omnes iam terras recepta sit ; uicti uictoribus leges dederunt »*¹⁷⁶.

L'hostilité est provoquée par l'influence grandissante des Juifs à Rome¹⁷⁷. Sénèque a en tête la formule qu'Horace avait employée pour évoquer l'influence grecque à Rome¹⁷⁸ et l'hyperbole *per omnes terras* rend bien compte d'une sensation d'encerclement et d'invasion : la religion juive, présentée comme une religion criminelle et ennemie (*sceleratissimae gentis*¹⁷⁹) s'est imposée partout¹⁸⁰. Sénèque transfère dans le domaine de la religion un *topos* de la pensée romaine, à savoir la critique de l'invasion de la culture grecque à Rome. Là encore, la question se pose en terme de loi : si Sénèque accepte les obligations religieuses de la Rome traditionnelle — au nom du *mos maiorum* et de son devoir de citoyen —, il ne peut tolérer des *leges* imposées par des étrangers. Si une loi religieuse étrangère vient se substituer à la loi religieuse romaine, c'est comme si Rome était soumise à un ennemi qui prendrait le pouvoir. Et l'affaire est d'autant plus grave, sur le plan religieux, que c'est la question de la croyance et de l'intériorité qui est en jeu. Notons que le philosophe n'envisage absolument pas la

¹⁷⁶ Sénèque, Fr. 42 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 11 : « Voici ce qu'il dit à propos des juifs : "Les coutumes de cette race scélérate ont pris une telle puissance qu'elles sont reçues déjà dans tout les pays ; les vaincus ont imposé leur loi au vainqueur." »

¹⁷⁷ Sur l'influence des Juifs à Rome, se reporter à Cicéron, *Pro Flacco*, 66 ; Suétone, *Claude*, 25, 11 ; Sénèque Lettre 108, 22 et Horace, *Satires*, I, 4, v. 143 (*Iudaei cogemus in hanc concedere turbam*).

¹⁷⁸ Horace, *Épîtres*, II, 1, v. 156 : *Graecia capta ferum victorem cepit* ; voir aussi Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, XXXIV, 4, 5 (*Horreo ne illae magis res nos ceperint quam nos illas*) et Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XIV, 5 (*uicendo uicti sumus*) : *paremus externis*, qui fait référence aux Grecs.

¹⁷⁹ Au sujet des épithètes péjoratives attribués à la religion juive, voir notamment Pline, *Histoire naturelle*, XIII, 46 ; Quintilien, *Institution oratoire*, III, 7, 21 ; Tacite, *Histoires*, V, 8, 2 et V, 13, 1 ; Cicéron, *Pro Flacco*, 67.

¹⁸⁰ Certains auteurs juifs, tel Flavius Josèphe, reprendront à leur compte cette exagération au sujet de leur influence pour se vanter de la diffusion de leur croyance. Voir *Antiquités judaïques*, 14, 11 et *Contre Apion*, 2, 282.

possibilité d'une cohabitation pacifique ou apaisée entre les deux religions : la religion juive ne peut pas, à ses yeux, exister à côté de la religion romaine ; mais si elle existe, c'est nécessairement au détriment et à la place de la religion romaine¹⁸¹. Il y a donc bien une incompatibilité fondamentale.

Augustin achève de commenter la citation de Sénèque, concernant les pratiques religieuses des Juifs, avec le fragment 43, qu'il introduit avec un commentaire teinté d'ironie (Sénèque se demande comment la providence divine peut permettre qu'un tel culte, aussi aberrant, puisse exister...) avant de finir par une citation du *De superstitione* où Sénèque semble beaucoup moins hostile à la religion juive :

*Mirabatur haec dicens et quid diuinitus ageretur ignorans subiecit plane sententiam, qua significaret quid de illorum sacramentorum ratione sentiret. Ait enim : « Illi tamen causas ritus sui nouerunt ; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat »*¹⁸².

Ce qui rachète la religion juive, c'est que ses adeptes connaissent les causes de leurs rituels (*causas ritus*) : ils savent pourquoi ils exécutent leur rituels

¹⁸¹ Montesquieu, dans sa *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, considère cette lutte de pouvoir sous un angle positif : « La politique qui régnait chez les Romains se développa encore mieux dans leurs victoires. Si la superstition avait été écoutée, on aurait porté chez les vaincus les dieux des vainqueurs : on aurait renversé leurs temples et, en établissant un nouveau culte, on leur aurait imposé une servitude plus rude que la première. On fit mieux : Rome se soumit elle-même aux divinités étrangères, elle les reçut dans son sein ; et, par ce lien, le plus fort qui soit parmi les hommes, elle s'attacha des peuples qui la regardèrent plutôt comme le sanctuaire de leur religion que comme la maîtresse du monde » (*Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1949, p.91). Montesquieu envisage la « soumission » de la religion romaine aux cultes orientaux comme une ruse de Rome : elle donne l'impression d'être pénétrée par les religions étrangères pour attirer, acclimater et mieux soumettre à son tour les peuples conquis. La domination politique de Rome est adoucie, voire dissimulée, sous la domination religieuse apparente des peuples conquis, ce qui est vecteur de paix au sein de l'État.

¹⁸² Sénèque, Fr. 43 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 11 : « Ces paroles s'exprimaient avec étonnement ; et dans l'ignorance des voies de Dieu, voici qu'il s'ajoute une remarque où se révèle sa pensée sur la signification des rites judaïques : “Les juifs, dit-il, savent pourtant les raisons de leur rite ; la plus grande partie du peuple le pratique, ne sachant pourquoi elle le fait.” »

— notons au passage que, là encore, Sénèque n'étudie pas, ni même ne mentionne ces causes, sans doute parce que ce serait une manière de légitimer ou de justifier un culte qu'il rejette. Cependant, on peut voir dans le *tamen* une touche ironique, voire sarcastique. D'ailleurs, la pique finale vient tout de suite contrebalancer cette remarque positive : la majeure partie du peuple agit sans savoir ce qu'elle fait, et cette réserve est un *topos* récurrent à propos du caractère grégaire de la masse populaire, ici appliqué au domaine religieux. Cependant, il faut s'interroger sur le terme *popul[us]*. R. Turcan¹⁸³ pense qu'il s'agit du peuple juif par opposition aux prêtres, mieux informés. Cependant, au vu du ton du *De superstitione* et de ce que Sénèque a reproché aux dérives de la religion romaine, il nous semble plus probable qu'il s'agisse du *populus Romanus*, lorsqu'il est séduit par les cultes orientaux et en particulier par le culte hébraïque, sans toutefois en connaître ni les causes, ni les fondements¹⁸⁴. Finalement, c'est bien à ce mélange des pratiques religieuses, à cette contamination de la pureté de la religion romaine par les cultes orientaux que Sénèque s'en prend dans son traité, ce qui nous pousse à choisir cette seconde interprétation. En tout état de cause, il nous apparaît bien excessif de parler d'un « anti-hébraïsme » de Sénèque¹⁸⁵ : les critiques qu'il adresse aux pratiques des Juifs sont du même ordre que celles qu'il adresse aux autres religions orientales — voire aux dérives de la religion traditionnelle — et elles sont loin d'ailleurs d'être les plus virulentes.

¹⁸³ R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, p. 23.

¹⁸⁴ Tertullien fera le même reproche aux païens judaïsants dans *Apologétique*, 16, 11 : *exorbitantes et ipsi a Iudaico more, quem ignorant*.

¹⁸⁵ Certains critiques lui trouveraient même des origines « familiales », étant donné que son oncle C. Galerius, préfet d'Égypte, avait prononcé à Alexandrie un violent discours contre le judaïsme (allant jusqu'à penser que ce Galerius était le personnage décrit par Philon dans le *De somnis*).

III.4. La critique de l'idolâtrie, manifestation ultime de la superstition à Rome

Une des cibles de la critique de Sénèque est l'idolâtrie, l'adoration de statues anthropomorphes — critique topique de l'école stoïcienne¹⁸⁶ qu'elle a en commun avec la diatribe et les autres écoles philosophiques. On note d'emblée que Sénèque adopte uniquement le point de vue de la *theologia naturalis*, pour qui la représentation de la divinité semble superflue, et délaisse le point de vue de la *theologia civilis*, dans le cadre de laquelle le recours à l'image est nécessaire pour que le peuple puisse se représenter la divinité. Cette attaque constitue le fonds du premier fragment du *De superstitione* utilisé dans l'argumentation d'Augustin :

*Cum enim de simulacris ageret : « Sacros, inquit, immortales, inuiolabiles in materia uilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam uero mixto sexu, diuersis corporibus induunt ; numina uocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur »*¹⁸⁷.

Il faut d'abord noter que la citation de Sénèque est sortie de son contexte par Augustin¹⁸⁸. Sénèque s'exprime certes « au sujet des statues », mais rien

¹⁸⁶ Zénon refuse les temples et les statues (*S.V.F.*, I, 264) tandis que Chrysippe (*S.V.F.*, III, 1076) s'oppose à l'anthropomorphisme. On retrouve aussi cette critique dans la bouche de Balbus dans Cicéron, *De natura deorum*, II, 70-71 (voir le commentaire de A.S. Pease pp. 734-737).

¹⁸⁷ Sénèque, Fr. 31 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « Voici en effet ce qu'il écrit des idoles : "On rend un culte à des êtres sacrés, immortels, inviolables, dans une matière absolument vile et inerte ; on leur prête des formes d'hommes, de bêtes sauvages, de poissons ; parfois un double sexe et des corps composites ; et l'on appelle dieux ces êtres qui seraient pris pour des monstres si, devenus vivants, ils se présentaient tout à coup." »

¹⁸⁸ La critique de l'anthropomorphisme des statues et les cultes y afférant est reprise avec virulence par les sources chrétiennes. C'est pour cela que nous devons analyser ces fragments, cités par un apologiste, avec une grande précaution. R. Macmullen, dans *Le paganisme dans l'Empire romain*, pp.115-130, met en lumière les problèmes posés par la surinterprétation des sources littéraires qui ne reflètent qu'un aspect des croyances païennes.

ne nous dit, cependant, qu'il s'agit bien des statues de la religion romaine. D'ailleurs, la référence au zoomorphisme de certaines icônes fait plutôt penser aux religions égyptienne et syrienne¹⁸⁹. Quelle que soit la religion dont il s'agit, le philosophe blâme la sacralisation excessive dont font l'objet les statues¹⁹⁰ et, plus généralement, l'anthropomorphisme de la représentation populaire des dieux¹⁹¹. Outre l'offense faite à la nature divine, Sénèque stigmatise le ridicule et l'irrationalité de telles pratiques. Les chimères que les hommes s'inventent, en imaginant parfois des dieux mi-hommes mi-animaux¹⁹², sont monstrueuses¹⁹³ et terrifiantes, mais tout de même vénérables à leurs yeux. Cela constitue une contradiction flagrante aux yeux du philosophe, dans la mesure où l'on retrouve ici en filigrane l'association nécessaire du bien et du beau, qui caractérisent le concept philosophique de dieu. Avec cette image, Sénèque met en avant un symptôme de la superstition : la peur qui s'allie à la croyance et égare la raison.

La critique des dieux chimériques va de pair avec la critique de l'anthropomorphisme des dieux, critique qu'il adresse aussi aux poètes, en vue de la promotion d'une piété intérieure, modeste et non ostentatoire. La contradiction entre la majesté des dieux (les trois termes *sacros*, *immortales*, *inviolabiles* marquent une différence de nature entre la nature divine et ce qui appartient au monde humain corruptible) et la médiocrité des matériaux utilisés pour les représenter est la première preuve

¹⁸⁹ Cicéron, *De natura deorum*, III, 39 : *piscem Syri uenerantur, omne fere genus bestiarum Aegyptii consecrauerunt* (voir le commentaire de A.S. Pease pp. 1040-1043). Voir aussi Plutarque, *Περὶ δεισιδαιμονίας*, 10, 170c.

¹⁹⁰ Voir aussi Tertullien, *Apologétique*, 12, 7.

¹⁹¹ Voir C. Manning, « Seneca and Roman religious practice », dans M. Dillon (éd.), *Religion in the Ancient world : new themes and approaches*, A.M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 1996, pp. 311-320.

¹⁹² À propos des dieux égyptiens, Tacite parle des *effigies compositae* des Égyptiens dans *Histoires*, V, 5, 4. De la même façon, Juvénal se moque dans la Satire XV, 10, les « adorateurs du chat, du crocodile, du poireau et de l'oignon ».

¹⁹³ Voir Juvénal, *Satires*, XV, v. 2.

d'inconséquence des hommes qui sacralisent ces idoles¹⁹⁴. Les matériaux en question ne sont pas tant médiocres en termes de valeur marchande qu'en termes de valeur ontologique. En effet, à plusieurs reprises, Sénèque critique l'utilisation d'or et d'argent dans la fabrication des statues divines et il leur préfère des matériaux plus humbles, comme dans la Lettre 31 : *Finges autem non auro uel argento: non potest ex hac materia imago deo exprimi similis ; cogita illos, cum propitii essent, fictiles fuisse*¹⁹⁵. L'emploi de terre cuite dans la fabrication des statues, loin d'être un signe de simplicité primitive¹⁹⁶, est davantage en accord avec le culte authentique de la divinité car la grandeur divine, sans commune mesure avec quoi que ce soit, ne saurait être égalée par une matière précieuse¹⁹⁷. Il faut donc recommander l'humilité dans la représentation des dieux¹⁹⁸. Comme le souligne l'extrait suivant du *De beneficiis*, ce n'est pas la valeur marchande de l'offrande mais la valeur et la pureté de la volonté avec laquelle elle a été faite qui compte :

¹⁹⁴ Voir G. Mazzoli, « Il problema religioso in Seneca », *RSI*, 96, Ed. Scientifichè Italiana, Napoli, 1984, pp. 988-989.

¹⁹⁵ *Lettres à Lucilius*, 31, 11 : « Mais tu ne façonneras pas l'ouvrage dans l'or ou dans l'argent, matière inapte à reproduire en traits ressemblants l'image de la divinité. Songe qu'au temps où nous nous faisons écouter des dieux, ils étaient d'argile ».

¹⁹⁶ D'après Varron (dans Augustin, *Cité de dieu*, IV, 31), la religion romaine primitive se serait passée d'images jusqu'à Tarquin l'Ancien et avait donc un culte plus pur (*castius dii obseruarentur*). Plutarque (*Vie de Numa*, 8) dit, quant à lui, que Numa avait défendu aux Romains de représenter la divinité de manière anthropomorphe ou zoomorphe. On peut également penser aux réflexions de Tacite sur les pratiques « primitives » des Germains dans *La Germanie*, IX.

¹⁹⁷ Dans la Lettre 115, 11-13, Sénèque critique la cupidité et en expose les causes. Il stigmatise deux coupables : les parents, qui inculquent à des esprits encore malléables (voir *S.V.F.*, III, 229b) des idées fausses et un système de valeurs perverti, où culmine la valeur marchande de l'or, et surtout les poètes, qui font de l'or un attribut des dieux (dans la description de leurs vêtements, de leur habitat, de leurs chars), considérés comme des modèles à suivre.

¹⁹⁸ De la même façon, Sénèque rejette les offrandes onéreuses dans *Consolation à Helvia*, 11, 5 : *pecunia ad animum nihil pertinet, non magis quam ad deos immortales*. Voir aussi Perse, *Satires*, II, v. 43-51.

*Non est beneficium ipsum, quod numeratur, aut traditur, sicut nec in uictimis quidem, licet opimae sint auroque praeferant, deorum est honor ; sed recta ac pia uoluntate uenerantium. Itaque boni etiam farre ac fitilla religiosi sunt ; mali rursus non effugiunt impietatem, quamuis aras sanguine multo cruentauerint*¹⁹⁹.

On retrouvera les mêmes termes et la même thématique — topique, du reste — dans la Lettre 115²⁰⁰. La véritable piété ne réside pas dans l’artifice et dans l’ostentation d’une offrande somptueuse mais dans la *pia et recta uoluntas*. Pour matérialiser l’offrande authentique, l’officiant peut se contenter d’un don minime ; inversement, un don en or ne rachètera pas une âme vicieuse. On observe, dans la deuxième phrase de notre extrait, que Sénèque fait une assimilation un peu rapide. Il identifie les *boni* (les hommes vertueux) aux hommes qui sont pieux envers la divinité, d’une part, et il assimile les *mali* (les hommes à la moralité contestable) aux hommes impies qui pratiquent des sacrifices sanglants (le philosophe choisit un cas extrême...), inappropriés pour célébrer le dieu. Tout réside dans la pureté de l’âme : un *malus uir* ne peut donc pas racheter ou dissimuler son vice par une offrande majestueuse et ostentatoire à la divinité. Le credo religieux du *do ut des*²⁰¹ ne fonctionne pas sur le plan moral : on ne peut pas troquer une victime contre un regain de moralité.

La même confusion règne au niveau symbolique. L’anthropomorphisme des statues pousse les hommes à agir comme avec de

¹⁹⁹ *De beneficiis*, I, 6, 3 : « L’essence du bienfait n’est pas ce qui se donne ou passe d’une main à l’autre : de même ce n’est pas non plus dans les grandes victimes, fussent-elles très grasses, avec des cornes étincelantes d’or que réside l’honneur que l’on rend aux dieux mais dans la droiture et la piété des sentiments chez leur adorateurs. Un peu de farine et de bouillie suffisent aux justes pour faire leurs dévotions ; les méchants, en revanche, n’échappent pas à l’impiété pour autant qu’ils font couler des flots de sang sur les autels ».

²⁰⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 115, 5.

²⁰¹ La religion romaine traditionnelle fonctionne sur le schéma de l’échange entre les hommes et les dieux : les hommes donnent des offrandes aux dieux pour que ceux-ci exaucent leurs vœux en échange.

véritables hommes²⁰² et à oublier qu'il ne s'agit que de simulacres matériels : le signifiant prend le pas sur le signifié. Les adorateurs sont dans un rapport immédiat et non distancié à la statue et ils oublient sa dimension symbolique fondamentale, sans laquelle la statue n'a aucune valeur rituelle²⁰³. Varron affirmait déjà la fonction allégorique des statues comme un élément nécessaire du culte²⁰⁴. Les statues permettent de rendre les dieux sinon intelligibles, du moins compréhensibles, et, par là, elles aident à délivrer les hommes de la crainte, par leur présence même. La matérialité esthétique et presque magique des statues permet une meilleure appréhension de la nature divine. Cependant, l'encyclopédiste romain fait une distinction implicite entre les « initiés » qui savent saisir, par le biais de la philosophie, l'essence divine au-delà de l'image concrète qui la représente, et ceux qui en sont incapables, c'est-à-dire la masse populaire, qui prend l'image pour argent comptant sans la lire comme un symbole, ce

²⁰² Voir la Lettre 41, 1 qui critique les murmures aux oreilles des statues.

²⁰³ Ils réduisent l'exposition symbolique à l'exposition schématique, pour reprendre l'expression kantienne de la *Critique de la Faculté de juger* (§ 59). Cette distinction kantienne entre exposition schématique (qui livre directement le concept dans la figure) et exposition symbolique (qui exige une médiation de la pensée) est fondamentale, dans la mesure où la divinité ne saurait se livrer entièrement ou directement dans la figure de la statue ou la prière.

²⁰⁴ Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 5 = Varron, *Antiquités divines*, Fr. 225 (B. Cardauns, Wiesbaden, 1976) : *antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse, quae cum oculis animaduertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria, possent animam mundi ac partes eius, id est deos ueros, animo uidere ; quorum qui simulacra specie hominis fecerunt, hoc uideri secutos, quod mortalium animus, qui est in corpore humano, simillimus est in mortali animi ; tamquam si uasa ponerentur causa notandorum deorum et in Liberi aede oenophorum sisteretur, quod significaret uinum, per id quod continet id quod contineretur ; ita per simulacrum, quod formam haberet humanam, significari animam rationalem, quod eo uelut uase natura ista soleat contineri, cuius naturae deum uolunt esse uel deos.* / « les Anciens ont imaginé les statues, les attributs, tout l'aspect extérieur des dieux, pour qu'en fixant les yeux sur ces objets, ceux qui auraient eu accès aux mystères de la tradition puissent voir en esprit l'âme du monde et ses parties, c'est-à-dire les dieux véritables. Ceux qui ont donné à ces statues la forme humaine semblent en effet avoir été guidés par l'idée que l'âme des mortels ressemble beaucoup à l'âme immortelle ; si, par exemple, on prenait des vases pour désigner les dieux et que, dans le temple de Liber, on érigeât un vase à vin, le contenant signifierait le contenu ; ainsi par la statue de forme humaine est signifiée l'âme raisonnable, parce qu'y est contenue d'ordinaire, comme dans un vase, la nature, dont ils veulent qu'elle soit Dieu ou les dieux » (traduction J. Perret, Garnier, 1946).

qui entraîne des pratiques superstitieuses²⁰⁵. Le fragment 120, cité par Lactance, est révélateur :

*Simulacra, inquit, deorum uenerantur. Illis supplicant genu posito, illa adorant, illis per totum adsident diem aut adstant, illis stipem iaciunt, uictimas caedunt ; et cum haec tanto opere suspiciant, fabros qui illa fecere contemnunt*²⁰⁶.

Les statues sont adorées avec une révérence excessive alors qu'elles ne sont qu'un amas de matériau sculpté tandis que l'artisan, qui est un être vivant, animé et créateur de l'objet même de la vénération, est dénigré. Il y a une confusion entre l'inanimé et l'animé, la matière et la vie, l'humain et le divin. Ainsi, l'échelle de valeurs est totalement perturbée. Par ricochet, ce sont les sacrifices, les offrandes et les génuflexions qui sont également condamnés comme des pratiques non adéquates pour adorer le dieu, dont la nature est manifestement méconnue : l'adoration des statues en devient un aveu ostensible. Mieux, Sénèque, bien plus lucide que Perse²⁰⁷, selon Lactance, attribue cette déviance à une régression de l'esprit qui revient à la petite enfance²⁰⁸ et assimile les statues à de « grandes poupées consacrées

²⁰⁵ Varron dénonce ces pratiques dans le fragment 18 des *Antiquités divines* (B. Cardauns) (= Augustin, *Cité de Dieu*, IV, 31) : *Antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. Quod si adhuc [...] mansisset, castius dii obseruarentur [...] qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos ciuitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse* / « pendant plus de cent soixante-dix ans les anciens Romains ont honoré les dieux en l'absence de toute statue [...] s'il en était resté ainsi jusqu'à aujourd'hui, le culte des dieux serait plus pur [...] Les premiers qui ont dressé des images de dieux pour le peuple ont délivré leurs concitoyens de la crainte, mais ils ont également ajouté l'erreur ». Au sujet de ce passage, se reporter aux analyses d'Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus, 237, Bruxelles, 1997, pp. 184-192.

²⁰⁶ Sénèque, fragment 120 (Haase) = Lactance, *Institutions divines*, II, 2, 14 : « Ils vénèrent les statues des dieux. Ils les supplient, genou fléchi, ils les adorent, ils restent assis ou debout devant elles pendant une journée entière, il leur jettent l'argent des quêtes, ils leur sacrifient des victimes ; et tout en les regardant avec tant d'admiration, ils méprisent les artisans qui les ont faites ».

²⁰⁷ Perse, dans *Satires*, II, v. 70, dénonce les *Veneri donatae a uirginiae pupae*.

²⁰⁸ Voir aussi Lucilius, XV, 19 (v. 486-488 M = v. 526-528 W) : *Ut pueri infantes credunt signa omnia aena / uiuere et esse homines, sic isti somnia ficta / uera esse*

non par des jeunes filles dont on peut pardonner les jeux, mais par des hommes barbus »²⁰⁹. La critique de Sénèque est sans appel : *non [...] bis pueri sumus, ut uulgo dicitur, sed semper ; uerum hoc interest, quod maiora ludimus*²¹⁰. Le détournement du proverbe grec *Δίς παῖδες οἱ γέροντες*²¹¹ ridiculise les hommes mûrs, qui se conduisent comme des enfants incapables de raisonner, alors qu'ils symbolisent en général la sagesse. L'adjectif *maiora* peut être entendu de deux manières, mais garde la même valeur critique. Soit il renvoie à une réalité concrète (les statues sont des poupées grandeur nature), soit il désigne l'objet de l'amusement (une fois adulte, on s'amuse avec les dieux, alors qu'enfant on s'amuse de choses sans conséquence). Bien plus, l'idolâtrie n'est pas seulement risible²¹². Elle devient impiété car elle entraîne un comportement inadéquat et injuste à l'égard de la divinité. Elle conduit à commettre une méprise, une trahison, un manque de respect envers le dieu, en refusant de le reconnaître tel qu'il est.

putant, credunt signis cor inesse in aenis (« comme les petits enfants croient que toutes les statues en bronze sont vivantes et sont des êtres humains, (les superstitieux) pensent que les fictions des rêves sont réelles et que les statues de bronze ont un cœur »).

²⁰⁹ Lactance, *Institutions divines*, IV, 13, 14.

²¹⁰ Sénèque, Fr. 121 (Haase) = Lactance, *Institutions divines*, IV, 13, 14 : « Nous ne sommes pas deux fois enfants, comme on le dit habituellement, mais nous le sommes toujours ; cependant la différence est que nous nous amusons avec des jouets plus grands ».

²¹¹ Varron le cite également dans le fragment 91 des *Satires ménippées*.

²¹² Cependant, Montesquieu dans sa *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* (*Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1949, pp. 81-92), estime que « les augures et les haruspices étaient proprement les grotesques du paganisme mais on ne les trouvera point ridicules, si l'on fait réflexion que, dans une religion toute populaire comme celle-là, rien ne paraissait extravagant. La crédulité du peuple réparait tout chez les Romains : plus une chose était contraire à la raison humaine, plus elle leur paraissait divine. Une vérité simple ne les aurait pas vivement touchés, il leur fallait des sujets d'admiration, il leur fallait des signes de la divinité ; et ils ne les trouvaient que dans le merveilleux et le ridicule » (p. 82-83). L'auteur souligne le lien entre l'extravagance et le divin dans l'esprit crédule des Romains : le ridicule est présenté comme une nécessité, résultant de la faiblesse intellectuelle du peuple.

III.5. Le drame du fanatisme « ordinaire » : le fragment 36 du *De superstitione*

Aux yeux de Sénèque, les manifestations excessives que nous avons évoquées plus haut au sujet des cultes orientaux sont l'œuvre de bouffons (*inrident[es]*) et de fous (*furent[es]*)²¹³. Cependant, elles sont circonscrites dans le temps et, pour cette raison, elles sont tolérables²¹⁴ (*tolerabile est semel anno insanire*²¹⁵). Mais c'est bien le rapport au temps qui fait apparaître la nature scandaleuse de certaines superstitions, surtout lorsqu'elles sont des dérives de la religion civile traditionnelle. C'est ce qu'illustre la Lettre 18, où le philosophe critique les dérives des Saturnales à son époque²¹⁶ :

*December est mensis : cum maxime ciuitas sudat. Ius luxuriae publice datum est ; ingenti apparatu sonant omnia, tamquam quicquam inter Saturnalia intersit et dies rerum agendarum ; adeo nihil interest ut <non> uideatur mihi errasse qui dixit olim mensem Decembrem fuisse, nunc annum*²¹⁷.

Contrairement à ce que l'on peut comprendre à la première lecture, Sénèque n'attaque pas la fête traditionnelle des Saturnales mais bien les dérives qu'elle entraîne chez ses contemporains, en particulier les dérives

²¹³ Sénèque, Fr. 34 (Haase).

²¹⁴ Dans la Lettre 18, 1, le philosophe excuse les Saturnales lorsqu'elles étaient temporaires et cantonnées au mois de décembre mais il condamne le fait que la luxure qui caractérise cette période s'étende à l'année tout entière.

²¹⁵ Sénèque, Fr. 34 (Haase). Voir *De tranquillitate animi*, 17, 10 : *Nam, siue Graeco poetae credimus, aliquando et insanire iucundum.*

²¹⁶ Dans l'*Apocoloquintose du divin Claude*, 12, 2, Sénèque ironise sur le fait que Claude fêtait les Saturnales toute l'année.

²¹⁷ *Lettres à Lucilius*, 18, 1 : « Décembre est, à Rome, le mois où tout le monde est en nage. La licence se voit officiellement accréditée. On fait, dans le vacarme, d'immenses préparatifs, comme s'il existait la moindre différence entre les Saturnales et les jours où l'on travaille : la différence a si bien disparu qu'on ne me semble pas s'être trompé en disant : "Jadis, décembre était un mois ; c'est maintenant décembre tout l'année" ».

sexuelles. La fin de la citation montre que ce sont les Romains qui sont montrés du doigt, eux qui ne respectent pas les cadres temporels des Saturnales et qui prennent cette fête comme prétexte à leur débauche durant toute l'année. Sénèque fait bien la différence entre ce qui relève du rite, qu'il tolère — même s'il n'éprouve pas d'enthousiasme pour lui — et ce qui relève de l'écart et de l'excès par rapport au rite. Ici, bien plus que la dérive dans la pratique en soi, c'est l'extension dans le temps de cette dérive qui est stigmatisée : la débauche pathologique et l'excès contaminent l'année entière et deviennent normaux, pire, ordinaires.

L'exaspération de Sénèque est encore plus grande lorsqu'il observe les manifestations de superstitions auxquelles on peut assister tous les jours au Capitole, lieu emblématique de la religion traditionnelle :

« Huic tamen, inquit, furori certum tempus est. Tolerabile est semel anno insanire. In Capitolium perueni, pudebit publicatae dementiae, quod sibi uanus furor adtribuit officii. Alius nomina deo subicit, alius horas Ioui nuntiat : alius lutor est, alius unctor, qui uano motu brachiorum imitatur unguentem. Sunt quae Iunoni ac Mineruae capillos disponant (longe a templo, non tantum a simulacro stantes digitos mouent ornantium modo), sunt quae speculum teneant ; sunt qui ad uadimonia sua deos aduocent, sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant. Doctus archimimus, senex iam decrepitus, cotidie in Capitolio mimum agebat, quasi dii libenter spectarent, quem illi homines desierant. Omne illic artificum genus operatum diis immortalibus desidet »²¹⁸.

²¹⁸ Sénèque, Fr. 36 (Haase) : Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « Puis il remarque : “Ce délire pourtant n’a qu’un temps limité : être fou une fois l’an est supportable. Mais monte au Capitole : tu rougiras de voir s’étaler la démence en tout ce qu’une vaine folie se croit en devoir d’accomplir. L’un soumet des noms à Jupiter ; un autre lui annonce l’heure ; un autre est son masseur, un autre son parfumeur qui, par le vain mouvement de ses bras, imite l’action de parfumer. Des femmes arrangent la chevelure de Junon et de Minerve (se tenant à distance non seulement de l’idole, mais du temple, elles remuent les doigts à la manière des coiffeuses) ; d’autres leur présentent le miroir. Il y en a qui prient les dieux de les assister dans leurs procès, qui leur remettent des requêtes, qui leur expliquent leur affaire. Un habile archimime, vieillard déjà décrépité, jouait tous les jours son rôle au

Dans ce fragment, Sénèque estime que l'attitude des officiants de la religion romaine traditionnelle, qui déraisonnent tous les jours en pensant avoir un commerce direct avec les divinités comme s'il s'agissait d'êtres humains, est plus condamnable que celle des officiants des cultes orientaux. Cette opposition peut paraître étonnante, tant les pratiques sanglantes décrites dans le fragment 34 sont moralement et humainement bien plus outrageantes que les manifestations de dévotion particulière que l'on rencontre sur le Capitole, qui sont certes ridicules mais qui n'ont rien de cruel et d'inhumain. Aux yeux de Sénèque cependant, il ne semble pas y avoir de différence de nature entre ces deux formes de superstition mais uniquement une différence de degré : elles sont toutes deux une offense à la dignité divine et à la dignité humaine, et le ridicule devient aussi blâmable que l'ascétisme de l'auto-mutilation. On pouvait comprendre la folie des étrangers mais pas celle des Romains, dont l'interlocuteur de Sénèque doit rougir (*pudebit dementiae publicatae*). On ne peut ressentir que de la honte lorsque l'on voit ses concitoyens se livrer à de telles pratiques. Car c'est bien là l'enjeu du fragment 36 : la dénonciation de la ferveur excessive et de l'erreur fanatique de certains Romains, et non, comme certains ont pu le dire, la critique générale et globale de l'usage de statues dans la religion romaine traditionnelle²¹⁹. Mieux, si Sénèque semble davantage choqué par

Capitole, comme si les dieux prenaient plaisir à regarder un acteur dont les hommes ne se souciaient plus. Des artisans de tout métier passent là leur temps à travailler pour les dieux immortels." »

²¹⁹ Ce passage apparaît dans de nombreux ouvrages sur la religion romaine et les analyses qu'il suscite sont souvent pleines de préjugés, engendrés par l'argumentation augustinienne au sein de laquelle le fragment est inséré : rien ne permet en effet d'affirmer que les pratiques ici décrites relèvent du culte public à proprement parler. Voir par exemple G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1971, (1912), p. 423, n. 3, qui cite ce passage (très discrètement il est vrai) à propos du grand rituel public de l'*epulum Iouis*, interprétation qui ne permet pas de rendre compte de tous les détails de cette scène. P. Veyne, (*Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Seuil, Paris, 1976, pp. 499-500), Th. Pekàry (*Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft*, Berlin, 1985, pp. 117-118), J. Scheid (« Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général

les pratiques du Capitole, c'est parce que le temple devient le théâtre emblématique de la dérive de la religion traditionnelle²²⁰. Le Capitole devient le point focal où l'on peut observer ce que la religion traditionnelle, norme suprême de la société romaine, a en elle d'irrationnel, d'incontrôlable, et donc de dangereux. Pire, la folie trouve au Capitole un lieu où elle se trouve normalisée et justifiée. La *dementia* devient *publicata*²²¹, elle entre dans le domaine public et le *uanus furor* prend l'apparence trompeuse de l'*officium*. Ce n'est plus une nation étrangère qui prend le pouvoir à Rome en s'immisçant dans la religion romaine (même si l'on peut voir dans ce fragment des marques de l'influence des cultes orientaux²²²), c'est la folie elle-même qui prend le pouvoir de la cité. Ce passage prouve que les rites étrangers ne sont pas les seuls à être dangereux pour la cité. La religion officielle porte en elle la possibilité d'être un danger pour elle-même, et cela justifie les réserves et la prudence de Sénèque envers certaines de ses manifestations. La dimension symbolique que prend ce texte nous amène donc à l'interpréter avec une certaine réserve, à l'instar de S. Estienne dans son article portant sur les « dévots »

trionphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux », dans *Le temps de la réflexion*, 7, Gallimard, Paris, 1986, pp. 213-230 (surtout p. 229)) et R. Macmullen (*Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris, 1987, pp. 79-80) sont très hésitants sur la valeur à accorder à ces différentes dévotions très particulières.

²²⁰ Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* : « Les Romains, qui n'avaient proprement d'autre divinité que le génie de la République, ne se faisaient point d'attention au désordre et à la confusion qu'ils jetaient dans la mythologie : la crédulité des peuples, qui est toujours au-dessus du ridicule et de l'extravagant, répare tout » (*Œuvres complètes*, p. 92).

²²¹ Il faut se méfier de la traduction de J. Perret dans l'édition Garnier de 1946, qui donne « démence publique » pour *publicatae dementiae* et qui peut laisser penser que les rituels décrits dans le fragment 36 relèvent tous du culte public, même s'il est possible que Sénèque joue sur la polysémie de l'adjectif.

²²² On retrouve ici des manifestations du formalisme du culte égyptien, qui a beaucoup plu aux Romains et a permis son officialisation progressive : l'*apertio* matinale du sanctuaire, allumage du feu sacré, libations, appel au dieu, toilette de la statue, existence d'un clergé important (grand prêtre, *ornatrices*, pastophores).

du Capitole²²³. Son analyse s'appuie en grande partie sur ce fragment 36 qui, selon elle, « est moins une scénette réaliste qu'une savante mise en scène des éléments les plus spectaculaires du culte romain dans un lieu particulièrement symbolique, le parvis du Capitole ». Le défaut de la plupart des commentateurs de ce fragment est de se laisser influencer par l'argumentation augustinienne. Cette dernière présente le fragment 36 comme le point d'orgue d'une démonstration qui multiplie les effets d'annonce²²⁴ (attaque contre la figuration des dieux, développement sur les cultes orientaux) et qui vise à prouver ce qu'Augustin affirme au début de sa digression sur le *De superstitione* (fragment 31) : Sénèque est allé au bout de la démarche des philosophes païens en critiquant ouvertement le culte romain officiel. Or, qui s'en tient à cette interprétation partisane et biaisée d'Augustin commet nécessairement un contresens sur le fragment 36. Sans nier la valeur religieuse des rituels décrits par Sénèque, rien ne prouve qu'il s'agisse de gestes à nature publique. Il peut s'agir de dévotions privées, même si elles ont lieu sur le Capitole.

Sénèque décrit sous la forme d'une longue énumération²²⁵, qui prend des allures de catalogue (*alius... alius... alius... alius... Sunt quae... sunt quae... sunt qui...*), les petites superstitions qui font légion²²⁶, ce qui rappelle la critique de l'idolâtrie que nous avons évoquée plus haut. C'est encore l'assimilation des dieux à des hommes qui est stigmatisée comme une marque d'ignorance et d'impiété. L'un est nomenclateur²²⁷, l'autre

²²³ S. Estienne, « Les “dévots” du Capitole. Le “culte des images” dans la Rome impériale, entre rites et superstition », *MEFRA*, 113 (1), De Boccard, Paris, 2001, pp. 189-210.

²²⁴ C'est ce que souligne M. Lausberg dans « *Senecae operum fragmenta...* », n. 30, p. 1891.

²²⁵ Pour une analyse approfondie de cette énumération, et sur ses liens avec des cultes réels, voir S. Estienne, « Les “dévots” du Capitole », pp. 199-209.

²²⁶ Voir aussi la Lettre 95, 47.

²²⁷ Le *nomenclator* est l'esclave chargé d'introduire les visiteurs auprès du maître. Voir aussi *De constantia sapientis*, 14, 1 et *De tranquillitate animi*, 17, 6.

encore donne l'heure à Jupiter²²⁸ : autant de fonctions réservées aux esclaves, qui marquent bien l'asservissement des officiants. Ce que Sénèque stigmatise en réalité, ce n'est pas le calque des relations aux dieux sur les relations sociales des hommes — principe de base de la religion romaine — mais le fait que ces relations s'établissent sur le modèle de la relation esclave/maître, et non sur celui qui existe entre hommes libres. En effet, comme le dit J. Scheid, l'État romain est construit sur une relation hommes/dieux fondée sur « des rapports de proximité, de bienveillance mutuelle, régis par la *iustitia*. [...] Les dieux sont comme des concitoyens »²²⁹. Ces pratiques superstitieuses sont donc en contradiction avec l'idéologie de la cité car elles creusent un fossé entre les hommes et les dieux, faisant des premiers des esclaves et des seconds des despotes. Or, comme le dit Sénèque dans la Lettre 95, 47, *non quaerit ministros deus*, « le dieu n'a pas besoin de serviteurs ». C'est donc bien la nature de la relation qui s'établit entre les hommes et les dieux qui fait le lien thématique entre toutes les pratiques mentionnées ici. Appartenant à des domaines très différents de la vie quotidienne (la salutation matinale au patron, les bains, les tribunaux), ces pratiques ne renvoient donc pas à un rituel unique et distinct : « la scène que nous brosse Sénèque n'est donc pas un simple tableau d'une piété populaire que mépriserait le philosophe, mais déjà une reconstruction intellectuelle du phénomène de la superstition, caractérisée par le désordre et l'asservissement »²³⁰.

En outre, on observe une gradation dans l'énumération des gestes de superstition, qui signifient nettement la conquête progressive de cette folie qui s'immisce dans les pratiques privées (description de plusieurs postes d'esclaves auprès du maître de maison, gestes de femmes relatifs au

²²⁸ On peut voir ici une influence d'un culte égyptien (voir Apulée, *Métamorphoses*, XI, 20) mais on voyait aussi fréquemment des esclaves annoncer l'heure à leur maître (voir *De breuitate uitae*, 12, 6).

²²⁹ J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, p. 144.

²³⁰ S. Estienne, « Les "dévots" du Capitole... », p. 207.

soin esthétique apporté à la *domina*²³¹) puis publiques (intervention des dieux dans les procès, présentation de Jupiter comme un magistrat muni d'un licteur). Contrairement à ce que l'on pouvait penser, ce n'est pas l'influence des cultes orientaux qui est la plus problématique aux yeux de Sénèque mais bien l'inanité des pratiques observées, révélatrices, encore une fois, d'une rupture complète avec le réel : le mimétisme des gestes réels devient mime comique. L'attitude des femmes qui imitent les gestes des coiffeuses est déjà ridicule en soi mais, pire encore, elle ne s'exerce même pas sur les statues des déesses, qui constituent au moins un simulacre matériel concret de la divinité, mais *longe a templo, non tantum a simulacro*. On observe ici une amplification, une exagération à l'extrême de la distance révérencieuse, constitutive du rituel lui-même, entre l'officiant et la statue²³².

Le ridicule est si grand que le lecteur pourrait croire que Sénèque se livre ici à une caricature des gestes réels des officiants. Mais il nous semble toutefois que l'adjectif *cotidie* révèle bien qu'il s'agit du spectacle banal d'une journée au Capitole, ce qui le rend d'ailleurs d'autant plus condamnable. Le temple devient un lieu où règne l'illusion comique et la fin du fragment 36 est révélatrice : le vieil acteur oublié des hommes vient se produire sur la scène du Capitole avec, comme public, des divinités imaginaires. Ce personnage, qui apparaît à la fin de la galerie de portraits de superstitieux, est un symbole — presque une personnification — de la

²³¹ On peut également voir ici une influence des cultes orientaux, en mettant en parallèle ce fragment 36 avec les *Métamorphoses* d'Apulée, XI, 9 décrivant les caméristes du cortège d'Isis, « qui tenaient derrière leur dos des miroirs brillants pour offrir l'hommage de leur service à la déesse qui s'avancait ; d'autres portaient des peignes d'ivoire et par les gestes de leurs bras et le mouvement souple de leurs doigts faisaient semblant d'orner et de coiffer la chevelure de leur reine » (*aliae, quae nitentibus speculis pone tergum reuersis uenienti deae obuium commonstrarent obsequium et quae pectines eburnos ferentes gestu brachiorum flexuque digitorum ornatum atque obpexum crinium regalium fingerent*).

²³² Seules les personnes autorisées, dans le cadre du culte ou de l'entretien du temple, pouvaient toucher directement la statue, l'accès à la *cella* étant lui-même très réglementé. Sénèque rappelle dans la Lettre 41, 1 qu'il faut supplier le gardien du temple pour pouvoir murmurer à l'oreille de la statue.

superstition quotidienne et ordinaire que l'on trouve à Rome, caractérisée par la théâtralité excessive, le ridicule, la rupture avec le réel et avec la cité des hommes (*quem illi homines desierant*). Ainsi, le *genus artificum* dont il est question dans la dernière phrase ne désigne pas seulement la communauté des acteurs professionnels. Sénèque évoque bien ici tous ces comédiens de la religion, ces mimes superstitieux qui constituent la communauté des officiants sur le Capitole, communauté frappée par la pire critique que l'on puisse adresser à un Romain : le délit d'oisiveté, corrélatif pour Sénèque de l'inutilité des pratiques superstitieuses qui détournent les citoyens des vrais *officia*.

Finalement, ce passage est peut être le plus audacieux des fragments du *De superstitione* que nous connaissons. Car il s'en prend aux Romains eux-mêmes et à leurs pratiques religieuses, dont la superstition ne provient pas forcément de la contamination des cultes orientaux — ce qui aurait été moins dérangeant, finalement. D'ailleurs, Sénèque semble se repentir de son attaque dans le fragment 37 : *Hi tamen, inquit, etiamsi superuacuum usum, non turpem nec infamem deo promittunt*²³³. L'auteur est en contradiction avec ce qu'il dit dans le fragment 36, qui concerne la honte que ces pratiques superstitieuses doivent provoquer (*pudebit publicatae dementiae*) et il ne met en avant que leur inutilité. La thématique de l'*utilitas* nous renvoie à nouveau au domaine de la cité et de la vie citoyenne. Ces actes de dévotion n'ont rien d'un *officium* civil et, même s'ils sont inoffensifs, ils doivent à ce titre être négligés. La contradiction avec le fragment 36 demeure cependant, sur le plan de la moralité et de la piété, et on peut déceler ici une difficulté de Sénèque quant à la critique ouverte de ce qui se passe dans le lieu le plus emblématique de la religion traditionnelle romaine. La fin du paragraphe 37 sonne comme une pirouette habile pour dédouaner la religion officielle de ses dérives et les mettre sur

²³³ Sénèque, Fr. 37 (Haase) : Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « Pourtant, ajoute-t-il, ces services voués à un dieu, tout inutiles qu'ils soient, ne sont ni honteux ni infâmes. »

le compte des poètes : *Sedent quaedam in Capitolio, quae se a Ioue amari putant : ne Iunonis quidem, si credere poetis uelis, iracundissimae respectu terrentur*²³⁴. Sénèque met en avant des thématiques qu'il développe en d'autres lieux : les inepties des poètes à l'origine de comportements aberrants chez leurs lecteurs²³⁵. Ici les femmes (il n'est pas étonnant que ce soit d'elles dont il soit question ici, elles qui sont toujours présentées comme les plus enclines à la superstition...) ont une attitude superstitieuse, du fait de l'amour fanatique qu'elles portent à Jupiter. Sénèque insiste sur leur aveuglement, en montrant que si elles étaient vraiment cohérentes avec leurs propres croyances, elles craindraient cette Junon extrêmement jalouse, colérique et donc dangereuse, que dépeignent les poètes. Or leur aveuglement est tel que ces femmes fanatiques oublient la menace de la colère de Junon — qui est également une superstition. Sénèque met ici en avant les contradictions des fanatiques dans leurs croyances et dans leur comportement, afin d'en dénoncer, encore une fois, l'inanité.

III.6. Plaidoyer pour une piété intérieure.

Cependant, force est de constater que c'est peut-être cette superstition et cette théâtralité excessive, tant fustigées par Sénèque, qui ont fait la force de la religion romaine. Ainsi Polybe, dans ses *Histoires*, admire Rome et ses institutions et affirme : « Une des grandes supériorités de la constitution romaine tient à sa conception de la divinité. Une chose qu'on blâme chez les autres hommes, je veux dire la *δεισιδαιμονία*, fait la force de la domination romaine »²³⁶. Il insiste aussi sur le caractère théâtral des cérémonies romaines, en expliquant que « le seul moyen de contenir les

²³⁴ Sénèque, Fr. 37 (Haase) : Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « Mais des femmes s'installent au Capitole, se figurant être aimées de Jupiter ; et même le regard de Junon, si ombrageuse pourtant, à en croire les poètes, ne leur fait pas peur. »

²³⁵ Voir *infra* pp. 103-105.

²³⁶ Polybe, *Histoires*, VI, 56.

masses réside dans la peur du mystère et dans cette sorte de recours au drame ». Sénèque n'en demeure pas moins critique envers la *pietas* visible et c'est bien selon les oppositions sobriété / théâtralité et intériorité / extériorité qu'il définit le bon culte et le mauvais culte envers la divinité, comme c'est le cas dans la Lettre 95²³⁷:

Quomodo sint dii colendi solet praecipi. Accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine dii egent et ne homines quidem delectantur fuligine. Vetemus salutationibus matutinis fungi et foribus adsidere templorum : humana ambitio istis officiis capitur, deum colit qui nouit. Vetemus linthea et strigiles Ioui ferre et speculum tenere Iunoni : non quaerit ministros deus. Quidni ? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est. Audiat licet quem modum seruare in sacrificiis debeat, quam procul resilire a molestis superstitionibus, numquam satis profectum erit nisi qualem debet deum mente conceperit, omnia habentem, omnia tribuentem, beneficium gratis²³⁸.

Sénèque reprend ici un *topos* de la littérature morale (la manière d'adorer les dieux) et reproduit un cheminement similaire à celui que l'on trouve dans le fragment 36. Toutes les manifestations extérieures de piété (allumage de lampes, salutation matinale, traitement des statues comme s'il s'agissait de personnes réelles, sacrifices) sont globalement rejetées et

²³⁷ Voir aussi *De uita beata*, 26, 6-8 et 27, 1.

²³⁸ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 95, 47-48 : « La manière dont il faut adorer les dieux est un thème ordinaire de l'enseignement par préceptes. Défendons aux dévots d'allumer des lampes le jour du sabbat, attendu que les dieux n'ont nul besoin de luminaire et qu'aux hommes même la fumée n'est pas chose fort agréable. Défendons de pratiquer la salutation matinale et de se tenir assis aux portes des temples : c'est l'orgueil humain qui se laisse prendre à de tels hommages, mais adorer le dieu c'est simplement le connaître. Défendons de porter les linges et les strigiles à Jupiter, de présenter le miroir à Junon. Le dieu ne cherche pas de serviteurs. Le peut-il, lui qui est le serviteur du genre humain, présent en tout lieu et pour tous ? L'homme a beau apprendre de quels excès il doit se garder dans l'usage des sacrifices, comme il doit fuir à corps perdu le joug de la superstition ; le progrès demeurera insuffisant, tant que sa pensée n'aura pas du dieu l'idée qu'il doit en avoir, celle d'un dieu qui possède tout, qui donne tout, d'un bienfaiteur désintéressé ».

stigmatisées comme révélatrices d'une ignorance totale de la nature du dieu. Ce dieu est omniprésent et omnipotent, bon et désintéressé, et c'est seulement en ayant ces caractéristiques à l'esprit que le culte à lui rendre peut être considéré comme authentique. Comme la piété relève d'un acte de la pensée vraie et constitue donc un phénomène intérieur, les manifestations extérieures apparaissent nécessairement inutiles. Mieux, en affirmant que *deum colit qui nouit*, la piété est assimilée — voire réduite — à la connaissance de la divinité²³⁹. L'officiant a beau savoir se garder de ce qui n'est pas pieux (les excès dans les sacrifices, la superstition), cette prudence ne sera pas suffisante et il ne sera véritablement pieux que lorsqu'il « aura du dieu l'idée qu'on doit en avoir ». L'idée fonde le fait et non l'inverse. À l'opposé de la religion traditionnelle romaine intégralement axée sur la *praxis*, et *a fortiori* à l'opposé des religions orientales, théâtralisées à l'excès, Sénèque radicalise ainsi la religion en en faisant un phénomène purement intellectuel et raisonnable, fort de sa cohérence logique.

Ainsi, alors que Sénèque critique la religion sous sa forme superstitieuse en ce qu'elle est asservissante, force est de constater qu'il exerce lui-même une domination, dans la mesure où il cherche à diriger les esprits faibles pour les mener vers la religion la plus valide, à savoir la religion de la raison. On peut même parler d'une forme de gymnastique intellectuelle de la part du philosophe à propos de ce problème posé par les religions orientales. Contrairement à l'impression qu'il peut donner, il est lui-même très imprégné de ces croyances étrangères, en particulier dans sa conception du dieu unique. Les cultes d'Isis, de Cybèle ou de Mithra, les divers cultes de type hénothéiste²⁴⁰, dont l'influence est de plus en plus grande à Rome, ont nécessairement marqué la pensée sénéquienne, comme ils ont marqué l'histoire des idées romaines. Dans les extraits du *De*

²³⁹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 123, 16.

²⁴⁰ Voir H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman religion. I. Ter unus : Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in henotheism*, Brill, Leiden, 1992 (1990).

superstitione que nous avons étudiés plus haut, on pouvait avoir l'impression que le philosophe refuse toute valeur au discours des religions orientales, ou au discours superstitieux en général. Mais par la promotion même de la religion rationnelle qu'il revendique, fondée sur le postulat de l'existence d'un *deus* unique, Sénèque révèle ses sources culturelles, qui ne sont pas nécessairement purement rationnelles. En outre, s'il critique les manifestations théâtrales suscitées par la superstition, n'est-il pas aussi le premier à multiplier les descriptions passionnées du combat de Caton contre la Fortune et du suicide de ce dernier, comme manifestations sensibles et émouvantes de la mise en application des préceptes de la religion rationnelle ? On pourrait également voir une attitude paradoxale dans le fait qu'il critique les trances des superstitieux mais valorise la « transe » rationnelle, ou du moins l'état de joie suscité par la contemplation du monde (particulièrement perceptible dans le *De otio*). Or il est clair que cet enthousiasme de la raison n'est absolument pas réductible à la transe pathologique des cultes populaires. En effet, l'effort original de Sénèque consiste à rendre possible une ferveur authentique, non pathologique et rationalisée. Cet effort était déjà sensible chez Platon et se retrouvera chez Spinoza : il peut y avoir une fête de la raison.

Finalement, la plus grande preuve de l'authenticité philosophique de Sénèque est de refuser de prendre en considération la « raison » de la superstition, à savoir la quête de bonheur : les superstitieux se soulagent, s'apaisent dans des rituels qui les rassurent. La philosophie, si elle aussi cherche le bonheur, comprend ce bonheur d'une toute autre manière, car c'est un bonheur fondé sur le savoir du dieu. Il y a sans doute un éclectisme intellectuel²⁴¹ chez Sénèque, et c'est ce qui fait que sa théorie est tiraillée

²⁴¹ Cet éclectisme est bien intellectuel (et positif), en ce que le philosophe prend en compte la multiplicité des expressions du sentiment religieux, mais il ne s'agit pas de l'éclectisme philosophique (négatif celui-ci) que certains critiques ont pu reprocher à Sénèque, en considérant que son œuvre est un mélange de plusieurs dogmes philosophiques d'origine différente, dû au prétendu manque de compétence de Sénèque

entre la reconnaissance de la culture religieuse de son temps et l'exigence rationnelle pure. Néanmoins, l'attitude philosophique rigoureuse de Sénèque lui permet de se démarquer du formalisme des religions installées. En effet, Sénèque maintient la croyance et l'espoir d'un bonheur, mais cette croyance et ce bonheur ne sauraient se confondre avec les croyances et les formes de bonheur factuelles du peuple.

IV. La contribution des poètes à la dérive superstitieuse de la religion romaine : une faute d'ordre moral

Selon la définition de J. Ries dans son introduction au *Traité d'anthropologie religieuse*, l'*homo religiosus* est un « créateur et utilisateur de l'ensemble symbolique du sacré » et « le porteur de croyances religieuses qui dirigent sa vie et son comportement »²⁴². En d'autres termes, l'homme a l'intuition du transcendant et de l'ineffable. Il va chercher à trouver dans le réel les manifestations sacrées d'une puissance d'un autre ordre que l'ordre naturel²⁴³. Dans les religions traditionnelles, cette hiérophanie ne s'opère jamais à l'état pur. Pour se manifester, le sacré a besoin d'un médiateur dans le monde réel et profane, qui peut être un symbole, un objet, un mythe.

La poésie apparaît comme un relais privilégié de ces médiateurs entre l'humain et le divin. La tradition est longue qui présente le poète comme un *uates*, à mi-chemin entre le magicien et l'artiste, homme habité par la divinité qui va révéler les secrets du monde par son biais. Cette

en la matière. Sur ce point, se reporter à P. Grimal, « Nature et limites de l'éclectisme philosophique chez Sénèque », *LEC*, 38, 1, Société des Études Classiques, Namur, 1970, pp. 3-17.

²⁴² Voir *Traité d'anthropologie du sacré*, sous la direction de J. Ries, vol.1 : « Les origines et le problème de l'*Homo religiosus* », Desclée, Paris, 1992, p. 16.

²⁴³ On rappelle que l'étymologie de « *sacer* » fait remonter le terme à *sak**, racine indo-européenne indiquant la rupture, la séparation, l'isolement. Ce qui est *sacrum*, c'est ce qui est séparé du *profanum*. Voir A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 4^{ème} éd., 1967, Article « *sacer*, -*cra*, -*crum* », pp. 585-587.

position privilégiée du poète a depuis toujours suscité la méfiance, en particulier de ceux qui se rangent derrière les pouvoirs de la raison pour révéler ces mêmes secrets²⁴⁴. Poésie et philosophie sont concurrentes et si Sénèque utilise le discours poétique dans ses tragédies, il ne manque cependant pas de critiquer les poètes dans ses œuvres en prose.

En effet, dès lors qu'il y a médiation entre l'objet et celui qui le perçoit, il y a doute sur la manière dont l'objet est perçu. Si le poète est un médiateur entre la divinité et l'homme, le filtre qu'il crée est douteux et cela d'autant plus pour un stoïcien, pour qui la nature est un tout intelligible, même si elle n'est pas à la portée de tous. Pour le Portique, le dieu est parfaitement immanent et la nature est donc toute entière hiérophanie, pour qui sait regarder (encore faut-il savoir regarder...). Tout discours intermédiaire entre le « discours » de la nature, qui s'exprime par les phénomènes, et l'esprit de l'homme risque de nuire à la compréhension de ce qu'est le cosmos. Ainsi, si Sénèque est prêt à tolérer le discours poétique — comment pourrait-il en être autrement pour un auteur de tragédies —, il ne peut leur pardonner les paroles fallacieuses des poètes qui donnent une image faussée de la divinité, qui mettent en doute sa perfection, ou, pire encore, mènent à la superstition.

La poésie est un véhicule de pensée puissant. Elle a une véritable emprise sur les esprits un peu faibles qui peuvent avoir tendance à prendre les propos des poètes pour argent comptant²⁴⁵. Les poètes sont, aux yeux de Sénèque, des agitateurs dont les propos perturbent la pensée et suscitent une

²⁴⁴ F.W. Schelling, dans son *Introduction à la Philosophie de la Mythologie* (trad. française de S. Jankélévitch), 2 vol., Aubier, Paris, 1946, répartit les positions philosophiques relatives à la mythologie en trois groupes : celles qui lui refusent toute forme de vérité (la mythologie est considérée comme une erreur), celles qui lui concèdent une vérité indirecte et extérieure (la mythologie est une allégorie qui dit autre chose que ce qu'elle semble dire) et enfin celle qui lui concèdent une vérité intrinsèque et immédiate (la mythologie exprime une forme de vérité en soi). Voir le tableau, très utile, pp. 258-259, dans le tome I.

²⁴⁵ Se reporter à Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 115, 11-13.

peur vaine, vectrice de superstition. Il est par exemple révélateur de voir le philosophe introduire la seconde partie du livre II des *Questions naturelles*, qui traite des foudres et des tonnerres — grandes causes de terreur —, par une citation d’Ovide :

Secunda pars tractat inter caelum terramque uersantia. Haec sunt nubila, imbres, niues, et « humanas motura tonitrua mentes »²⁴⁶ quaecumque aer facit patiturue²⁴⁷.

L’utilisation de la citation ovidienne n’était pas absolument nécessaire, mais elle ne sert pas simplement à l’ornementation rhétorique. Sénèque fait référence à l’imaginaire poétique — et donc à la théologie des poètes, vecteur principal de superstition à ses yeux — et il utilise un vers qui évoque la crainte superstitieuse vis-à-vis du tonnerre. Cette citation en tête d’un livre proposant une explication scientifique sur ce qu’est la foudre est programmatique. Par son traité de physique qui vise à montrer les véritables causes des événements atmosphériques, Sénèque combat la superstition en même temps que les idées véhiculées faussement par la poésie.

Là où le philosophe est le plus virulent, c’est contre les *ineptia[e] poetarum*, dont les fables corrompent les mœurs des hommes en leur donnant pour modèles des dieux immoraux. Ainsi, dans cet extrait du *De uita beata*, l’impiété des poètes est mise en avant²⁴⁸ :

Sic uestras halucinationes fero quemadmodum Iuppiter optimus maximus ineptias poetarum, quorum alius illi alas imposuit, alius cornua, alius adulterum

²⁴⁶ Ovide, *Métamorphoses*, I, 55.

²⁴⁷ Sénèque, *Questions naturelles*, II, 1, 2 : « La seconde partie a pour domaine ce qui se trouve entre ciel et terre, nuages, pluies, neiges, vents, tremblements de terre, éclairs, “et les tonnerres, ces épouvantes des cœurs humains”, bref, ce que l’air fait et ce qu’il subit ».

²⁴⁸ C’est une idée que l’on retrouve aussi chez Cicéron, *De legibus*, I, 47, et qui remonte à la *République* de Platon.

*illum induxit et abnoctantem, alius saeuum in deos, alius iniquum in homines, alius raptorem ingenuorum et cognatorum quidem*²⁴⁹, *alius parricidam et regni alieni paternique expugnatorem : quibus nihil aliud actum est quam ut pudor hominibus peccandi demeretur*²⁵⁰, *si tales deos credidissent*²⁵¹.

Sénèque fait allusion à des mythes bien connus qui présentent Jupiter sous un jour très sombre²⁵². L'énumération de vices en crescendo, le terme *abnoctantem* (vraisemblablement pris dans son sens vulgaire²⁵³) ainsi que le plus-que-parfait du subjonctif exprimant l'irréel dans la dernière proposition montre tout le caractère extravagant et improbable de tels récits. On observe que *ineptias poetarum* répond à *uestras halucitationes*. Le *furor* des poètes, révélé par la folie de leurs propos²⁵⁴, semble contaminer l'esprit de leurs

²⁴⁹ P. Grimal, dans son commentaire sur le *De uita beata* (P.U.F., Paris, 1969, pp.120-121), donne la leçon *raptorem ingenuorum immo corruptorem, et cognatorum quidem*, en précisant que le mot *corruptorem*, introduit par les manuscrits, est considéré par les éditeurs comme une glose à *raptorem*, introduite abusivement dans le texte. Cependant, nous pensons, comme P. Grimal, que comme les deux termes n'ont pas exactement le même sens, ils peuvent constituer les deux premiers membres d'une gradation dont le troisième est constitué par le groupe *cognatorum quidem*. Cette hypothèse alourdit encore plus les attaques contre Jupiter.

²⁵⁰ Voir Sénèque, *Phèdre*, v. 195 et suivants.

²⁵¹ *De uita beata*, 26, 6 : « Aussi vos divagations ne me font pas plus d'effet qu'à Jupiter très bon et très grand les inepties des poètes, dont un lui met des ailes, un autre des cornes, un troisième le représente adultère et découchant, un autre cruel envers les dieux, un autre injuste envers les hommes, un autre ravisseur d'hommes libres et même de ses proches, un autre parricide et usurpateur du trône paternel ; cela aboutit tout simplement à enlever aux hommes la honte de pêcher, s'ils croyaient que les dieux fussent tels. »

²⁵² Allusion à sa transformation en cygne pour approcher Léda et en taureau pour enlever Europe, à l'enlèvement de Ganymède, à l'usurpation du trône de Saturne et à ses adultères fort nombreux qu'il serait fastidieux de rappeler...

²⁵³ On pourrait aussi prendre ce terme dans son sens premier et traduire par « allongeant la durée de la nuit », ce qui ferait un lien sémantique avec *De breuitate uitae*, 16, 5, où l'expression *duplicasse noctem* est employée en parlant de Jupiter et de ses nuits d'amour (voir ci-après).

²⁵⁴ Dans la Lettre 28, 3, Sénèque évoque péjorativement le comportement de la Sibylle virgilienne, « pleine d'une inspiration qui ne vient pas d'elle », qui s'agite dans tous les sens, comme élément de comparaison avec l'agitation de Lucilius qui ne cesse de voyager, ce qui nuit à sa concentration sur la recherche de la sagesse : *Talem nunc esse habitum tuum cogita, qualem Vergilius noster uatis inducit iam concitatae et instigatae multumque habentis in se spiritum non sui* : “Bacchatur uates, magnum si pectore possit

lecteurs et auditeurs. Ceux-ci deviennent « malades » à leur tour au point de croire à ces mythes immoraux et de répéter les comportements qui y sont décrits.

Cette même idée, sous la forme d'une métaphore médicale — correspondant tout à fait à la conception stoïcienne de la passion vue comme maladie de l'âme²⁵⁵ — se retrouve dans un passage du *De breuitate uitae* :

Inde etiam poetarum furor fabulis humanos errores alentium²⁵⁶, quibus uisus est Iuppiter uoluptate concubitus delenitus duplicasse noctem²⁵⁷ ; quid aliud est uitia nostra incendere quam auctores illis inscribere deos et dare morbo exemplo diuinitatis excusatam licentiam²⁵⁸ ?²⁵⁹

Ici, le champ lexical de la maladie cohabite avec celui de la passion sous toutes ses formes. Les récits mythologiques sont clairement accusés d'alimenter les égarements humains et de leur donner l'exemple des dieux comme excuse. La poésie est jugée sur la base de sa fonction morale uniquement²⁶⁰. Ces développements ne sont pas nouveaux et Sénèque reprend des idées déjà exploitées maintes fois depuis Xénophane, en

/ *Excussisse deum.* » ». En revanche, Sénèque valorisera ce *furor* dans *De breuitate uitae*, 9, 3.

²⁵⁵ Lettre 75, 10 : *morbi animi*.

²⁵⁶ Voir la Lettre 115, 12 : *accedunt... carmina poetarum, quae adfectibus nostris facem subdant*.

²⁵⁷ C'est le thème de l'*Amphitryon* de Plaute et l'allusion à une comédie est bienvenue pour dénigrer les propos des poètes.

²⁵⁸ Voir *De ira*, II, 13, 1 : *nobis quaeramus [...] excusatam licentiam*.

²⁵⁹ *De breuitate uitae*, 16, 5 : « De là ces extravagances des poètes, toujours prêts à donner par leurs fables un aliment aux égarements humains, quand ils montrent Jupiter enivré par les voluptés d'une nuit d'amour, en doublant la durée ; n'est-ce pas enflammer nos vices que de les faire remonter aux dieux même et de donner à notre maladie, par exemple de la divinité, toutes les excuses et tous les droits ? »

²⁶⁰ Sur ce point, se reporter à I. Lana, « Seneca e la poesia », dans A. Traina (éd.), *Seneca. Letture critiche*, pp. 137-152.

particulier par Platon²⁶¹ et Epicure²⁶². Mais les deux critiques fondamentales de Xénophane dirigées contre la théologie traditionnelle (impiété des fables et irrationalité des représentations anthropomorphiques de la divinité) se trouvent, de façon originale, réunies dans le stoïcisme de Sénèque, alors que des philosophes comme Platon, Aristote ou Epicure n'en privilégient généralement qu'une seule. En effet, outre les deux extraits précédemment étudiés, qui évoquent des représentations de Jupiter s'adonnant aux plaisirs de la chair ou se livrant à des crimes condamnés par les lois humaines (le rapt, le parricide et le régicide), d'autres passages critiquent l'anthropomorphisme des dieux traditionnels, en particulier leur capacité à se mettre en colère, que Sénèque leur refuse²⁶³. Finalement, face à de telles aberrations, le philosophe ne peut répondre que par une ironie mordante, comme dans ce fragment, extrait des *Moralis philosophiae libri*²⁶⁴ :

*Non illepide Seneca in Libris moralis philosophiae : « Quid ergo est, inquit, quare apud poetas salacissimus Iuppiter desierit liberos tollere ? Utrum sexagenarius factus est et illi lex Papia fibulam imposuit ? An impetrauit ius trium liberorum ? An tandem ill uenit in metem : ab alio exspectes alteri quod feceris et timet ne quis sibi faciat quod ipse Saturno ? »*²⁶⁵

²⁶¹ Voir Platon, *République*, II, 378b 3-5 et *Lois*, XII, 941b.

²⁶² Épicure, Fr. 228 et 229. Voir aussi le discours de Blabus dans le livre II du *De natura deorum* cicéronien.

²⁶³ Voir par exemple *De ira*, II, 27, 1-2 et II, 30, 2.

²⁶⁴ Selon les conclusions de A.D. Leeman dans « Seneca's plans for a work. *Moralis philosophia* and their influence on his epistles », *Mnemosyne*, 6, Brill, Leiden, 1953, pp. 307-313, Sénèque semble avoir entrepris cette œuvre de philosophie morale en parallèle des *Lettres à Lucilius*. P. Grimal (*Sénèque ou la conscience de l'empire*, Fayard, Paris, 1991, pp. 320-321) et D. Vottero (*Lucio Anneo Seneca*, Pàtron, Bologna, 2010 (1^{ère} éd. 1955), pp. 64-75) situent cette œuvre à l'hiver 64, dans les derniers mois de sa vie. Nous connaissons ces fragments par Lactance dans ses *Institutions divines*, livres I, II et VI.

²⁶⁵ Sénèque, Fr. 119 (éd. Haase) = Lactance, *Institutions divines*, I, 16, 10 : « Non sans esprit, Sénèque dit dans ses *Livres de philosophie morale* : "Pour quel motif Jupiter si libidineux au dire des poètes a-t-il cessé de faire des enfants ? Est-il devenu sexagénaire et la loi Papia lui a-t-elle imposé une fibule ? Ou a-t-il obtenu le droit de faire des

Il s'agit du premier fragment des *Libri moralis philosophiae* que soumet Lactance, fragment présenté de façon positive (*non illepide*)²⁶⁶ pour la manière dont Sénèque critique la faculté qu'ont les dieux d'engendrer, en vertu de l'anthropomorphisme des fables des poètes. Lactance, qui cherche à saper l'idée païenne de dieux procréateurs, utilise une citation de Sénèque comme argument d'autorité, argument qui rappelle ce que le philosophe romain fustigeait dans le fragment 39, extrait du *De superstitione*, sur le mariage des dieux — ce qui n'est rien moins qu'une critique de la *theologia fabulosa*. La série des questions posées par Sénèque (*Quid ergo est quare apud poetas... Utrum... an... an ... ?*) est très ironique²⁶⁷. Il travaille dans la surenchère et il exagère les inepties des poètes en en soulignant l'aberration. L'anthropomorphisme est poussé à son paroxysme car Jupiter est présenté comme un citoyen romain grâce à tout un réseau d'allusions faisant référence à la loi romaine. L'expression *liberos tollere* renvoie à la reconnaissance juridique du nouveau-né par son père, la référence à la loi *Pappia Poppaea nuptialis*²⁶⁸ est agrémentée d'une référence à une méthode contraceptive bien connue à l'époque²⁶⁹ et d'une allusion à l'âge de Jupiter. Cette seconde allusion est absolument absurde et donc comique, dans la mesure où elle fait passer le roi des dieux pour un vieillard libidineux bien éloigné de sa représentation en dieu tout puissant que nous offrent les

enfants ? Ou enfin l'idée lui est-il venue qu'il faut attendre d'autrui ce que l'on fait à autrui et craint-il que quelqu'un ne lui fasse ce que lui-même a fait à Saturne ?" ».

²⁶⁶ Lactance étant un auteur chrétien, le jugement du lecteur doit les lire avec la même vigilance que les fragments transmis par Augustin.

²⁶⁷ On retrouve la même ironie sur la procréation parmi les dieux chez Plin l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 17 ; Minucius Felix XXIV, 3 et Juvénal, *Satires*, VI, v. 58-59.

²⁶⁸ Adoptée en 9 ap. J.-C., sous le règne d'Auguste, elle règle la législation familiale, selon un vœu de l'empereur de favoriser les familles nombreuses. La première loi, la *lex Iulia de maritandis ordinibus*, datant de 18 av. J.-C., a été corrigée et atténuée par la *lex Poppaea*. Voir Aulu-Gelle, II, 15, 4-8. Tibère ajoute à la législation d'Auguste l'interdiction pour les sexagénaires de se marier avec une femme en âge de procréer. Voir Suétone, *Vie de Claude*, 23, 3.

²⁶⁹ Celse, *De medicina*, VII, 25, 3.

mythes. Enfin, la troisième interrogation renvoie à des avantages juridiques (*ius trium liberorum*) accordés aux parents de plus de trois enfants²⁷⁰. Le fragment s'achève sur un proverbe en sénaire iambique provenant de Publilius Syrus, auteur de mimes du I^{er} siècle av. J.-C.. Celui-ci nous présente Jupiter craignant de subir le même sort que Saturne, assassiné par ses enfants. Le mélange des genres qu'on décèle ici rappelle l'atmosphère burlesque de l'*Apocoloquintose du divin Claude*. Sénèque amplifie — au sens rhétorique du terme — l'ineptie des fables, comme s'il proposait une sorte de glose sur les propos des poètes, redoublant d'impiété et poussant à l'excès les implications de l'anthropomorphisme des dieux. En mettant sous les yeux du lecteur des images excessives, au delà des limites de la décence — comme c'est le cas dans les tragédies —, il recherche une réaction critique et sans appel de la part du lecteur qui ne peut alors que rejeter de telles idées.

La principale critique de Sénèque à l'égard de la religion des poètes ne relève donc pas que de la morale : elle est également métaphysique. Les poètes n'invitent pas les hommes à élever leur esprit vers une forme de transcendance (si ce n'est celle de l'être, c'est, aux yeux du philosophe, au moins celle du sens) ni à être, par ce biais, en adéquation avec la vraie nature du dieu. Au contraire, elle reste au plus bas niveau de la représentation imaginaire, ne renvoyant qu'à des réalités humaines, trop humaines — l'anthropomorphisme des dieux en est le symptôme le plus criant —, sans lien possible avec une idée supérieure du divin. Il est d'ailleurs révélateur de constater que, contrairement aux premiers stoïciens, qui se sont essayés à donner une interprétation allégorique des mythes pour les conformer à la vérité, Sénèque ne se livre que très peu à cette méthode herméneutique. Encore une preuve du mépris du philosophe pour la

²⁷⁰ Il s'agit notamment de facilités pour hériter. Voir Sénèque, *De beneficiis*, III, 11, 1.

theologia fabulosa dans la recherche de la vérité sur la nature du dieu.

V. Rationalisme philosophique contre fidéisme populaire

Nous avons vu de quelle manière Sénèque critique les croyances superstitieuses au nom de son adhésion à la Raison comme seul principe de vérité. Force est pourtant de constater que cette attitude est également ancrée dans une croyance : celle en l'absolue suprématie de la Raison²⁷¹. Le philosophe fait de la raison le principe du jugement vrai. Cela exige de la part de la raison un tri, une critique des diverses croyances qui lui font obstacle, des diverses images du monde ou représentations qui bloquent le processus de connaissance. Comme si la raison n'avait pas besoin de la croyance et l'invalidait afin de redevenir pure — la forme rationnelle la plus pure étant celle du *deus* stoïcien, qui est entièrement raison. Le problème est alors de montrer la différence entre la croyance qu'exige la raison elle-même (la raison croit en la raison) et la croyance qui fait obstacle à celle de la raison. C'est un problème classique, celui de l'arrêt de la régression à l'infini, qui pourrait faire sombrer l'esprit dans le scepticisme. Il faut bien s'arrêter quelque part, et la raison doit pouvoir s'appuyer sur une croyance qui la fonde en raison.

V.1. Les croyances des philosophes

Un passage de la Lettre 108, qui revient non sans une certaine ironie sur les débuts philosophiques de Sénèque, alors disciple du pythagoricien Sotion²⁷², peut donner l'impression que ce dernier concède que les

²⁷¹ Spinoza développe cette thématique de la volonté de puissance du théologien.

²⁷² Sur l'influence des premiers maîtres de philosophie de Sénèque et sur l'empreinte qu'ils laissèrent sur son cheminement spirituel, voir P. Grimal, « Sénèque, anatomie d'une conversion », *Augustinus*, 32, Madrid, 1987, pp. 73-78.

philosophes eux-mêmes peuvent se livrer à certaines pratiques superstitieuses²⁷³ :

His ego instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo sed dulcis. Agitatiorem mihi animum esse credebam nec tibi hodie adfirmaverim an fuerit. Quaeris quomodo desierim ? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat : alienigena tum sacra mouebantur, et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinencia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii ; nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit²⁷⁴.

Ce passage a pour but premier de montrer à Lucilius que l'apprenti-philosophe dirige naturellement et avec énergie son élan vers « toutes les formes de biens parfaits » dès lors qu'on nous y pousse. Si l'on perd cette énergie, ce *τόνος* primitif, c'est parce que les maîtres de philosophie et leurs disciples perdent de vue le but principal de la philosophie qui est d'apprendre à bien vivre et à faire progresser son âme, et non de se perdre en disputes stériles. Ce qui nous intéresse ici, c'est la description du

²⁷³ Le passage se situe après l'évocation d'une injonction de Sotion, qui avait inspiré à Sénèque une véritable « passion pour Pythagore » (*amo[r] Pythagoras*) et qui cherchait alors à inciter ses disciples à ne pas manger de viande sous la forme d'un sorte de pari : soit la doctrine végétarienne est vraie et l'abstinence de viande rend sobre, soit elle est fausse et elle rend sobre. La tonalité très ironique de ce passage autobiographique permet de se risquer à voir là un parallèle amusé entre ce pari presque pascalien et le pari proposé par Socrate dans le *Phédon* sur la croyance en l'immortalité de l'âme, d'autant que la justification de Sotion s'appuie sur la théorie de la transmigration des âmes au moment de la mort.

²⁷⁴ *Lettres à Lucilius*, 108, 22 : « Touché au vif, je m'abstins de nourriture animale. Un an de ce régime me le rendit facile, agréable même. Je m'en trouvais l'âme plus agile et je n'oserais jurer aujourd'hui que c'était une illusion. Tu veux savoir comment j'y ai renoncé ? L'époque de ma première jeunesse coïncidait avec le début du règne de Tibère, où les rites des divinités étrangères étaient accomplis ; en revanche, l'abstinence de certaines viandes comptait pour marque de superstition. A la prière de mon père, qui ne craignait pas les mauvais soupçons mais détestait la philosophie, je revins donc à mon premier régime ; et il n'eut pas grand' peine à me persuader de faire un peu meilleure chair. »

mécanisme qui a amené Sénèque à adopter (puis à s'en détacher) une pratique qu'il a considérée *a posteriori* comme superstitieuse. C'est l'émotion qui a déclenché la croyance et l'adhésion à un mode de vie très rigoureux : émotion provoquée par les paroles du maître (*his instinctus*) et par la sensation de bien-être (*dulcis*) provoquée par le régime alimentaire. De la même façon, ce sont les prières du père de Sénèque et le plaisir de la bonne chair qui l'ont détourné des pratiques pythagoriciennes. On a donc l'impression que le choix d'une philosophie et du mode de vie qu'elle implique ne dépend non pas d'un mouvement rationnel mais bien d'une forme de désir amplifié par l'enthousiasme de la jeunesse, en tout cas dans ce passage. Au nom de quoi, dès lors, la croyance en la raison vaut-elle mieux que la croyance envers les divinités étrangères ? Notre passage ne précise-t-il pas que pendant la jeunesse de Sénèque, on pratiquait les rites étrangers²⁷⁵, alors que c'était le régime végétarien, propre au pythagoricien, qui était considéré comme superstition ? Il y a donc une relativité de la valeur de la croyance, que Sénèque suggère à demi-mot ici, mettant en doute la validité de son propre rapport à la suprématie de la raison. Croyance et raison ne s'opposent pas nécessairement : il peut y avoir un culte de la raison tout comme il peut y avoir à la fois une raison de la croyance et une raison à la croyance.

À plusieurs reprises, Sénèque va plus loin encore, en remettant en question les « croyances » des philosophes en ce qui concerne la nature du dieu. Le premier passage se situe dans *L'Apocoloquintose du divin Claude* (œuvre satirique par excellence) au début de la délibération des dieux visant

²⁷⁵ Nous nous rangeons à l'interprétation de F. Préchac et P. Veyne en ne corrigeant pas le texte des manuscrits : les rites étrangers sont bien « accomplis » et non « interdits » (ce qui est l'interprétation de M.T. Griffin dans *Seneca. A philosopher in politics*, Clarendon Pr., Oxford, 1976, p. 35 note 3 et de R. Turcan dans *Sénèque et les religions orientales*, p.8). En l'an 19, Tibère a certes interdit les cultes égyptiens et judaïques à Rome, mais au début de son règne, quand Sénèque est encore jeune, cette interdiction n'a pas encore été prononcée. On se reportera à Tacite, *Annales*, II, 85, 4 (*actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis*) et Suétone, *Vie de Tibère*, 36.

à déterminer quel sorte de dieu on va faire de Claude. L'un des dieux s'interroge :

*Stoicus (deus) ? Quomodo potest rotundus esse, ut ait Varro, « sine capite, sine praeputio » ? Est aliquid in illo stoici dei, iam uideo : nec cor nec caput habet*²⁷⁶.

Sénèque se réfère ici à l'idée stoïcienne selon laquelle le dieu se confond avec l'univers, dont la forme est celle d'une sphère²⁷⁷. Le philosophe pratique l'autodérision, en caricaturant le dieu stoïcien. La citation varronienne, extraite de ses *Satires Ménippées*²⁷⁸, renforce le trait d'humour : Varron, encyclopédiste et théologien, évoque lui aussi en des termes triviaux la divinité stoïcienne. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que Sénèque cite une satire ménippée, genre littéraire propice à une philosophie « populaire » des Romains et qui a donc toute sa place dans l'*Apocoloquintose*²⁷⁹ — par opposition à une philosophie plus théorique et élitiste, que l'on trouve dans les traités. L'ironie atteint même le *topos* du dieu stoïcien commun, populaire, vulgaire²⁸⁰. À l'instar du dieu stoïcien,

²⁷⁶ *Apocoloquintose du divin Claude*, 8, 1 : « Un dieu stoïcien ? Comment pourrait-il être rond et, pour parler comme Varron, “n'avoir ni tête, ni prépuce” ? Il y a pourtant en lui quelque chose du dieu stoïcien, je m'en aperçois maintenant : c'est qu'il est sans cœur ni tête ».

²⁷⁷ Cicéron, *De natura deorum*, I, 18 : *mundum ipsum animo et sensibus praeditum, rotundum, ardentem, uolubilem deum* (voir le commentaire d'A.S. Pease, pp. 177-178).

²⁷⁸ Sénèque, *Apocoloquintose*, 8, 1 = Varron, *Satires ménippées*, Fr. 583 (éd. J.-P. Cèbe).

²⁷⁹ M. Bakhtine fait de l'*Apocoloquintose* une « satire ménippée classique ». Voir M. Bakhtine, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Editions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1970, p. 132 et 136. L'écriture de l'*Apocoloquintose* serait à lier à l'intérêt croissant de Sénèque pour les formes populaires de philosophie stoïcienne et cynique (ce que certains critiques appellent « la diatribe »). Pour Bakhtine, la satire ménippée est basée sur le récit d'une aventure dans lequel des idées philosophiques sont insérées. Sur ces analyses, voir H.K. Riikonen, *Menippean Satire as a Literary Genre with special reference to Seneca's Apocolocytosis*, Commentationes Humanorum Litterarum, 83, Helsinki, 1987, pp. 41-50.

²⁸⁰ On retrouve l'expression *nec cor nec caput habet* dans l'objection exprimée dans le Fr. 32 (Haase) à l'encontre de la théologie naturelle : *Ego feram aut Platonem aut*

Claude n'a ni cœur ni tête. Cela laisse entendre qu'il est cruel et idiot, alors que le dieu stoïcien est providentiel et intelligent, mais sans être un homme pour cela. Ici se joue bien un des enjeux de la religion de Sénèque par rapport à la religion philosophique des stoïciens.

Le second extrait qui remet en question le caractère rationnel des idées stoïciennes sur le dieu sont les fragments 32 et 33 du *De superstitione*, œuvre également marquée par son caractère mordant et critique :

*Deinde aliquanto post, cum theologian naturalem praedicans quorundam philosophorum sententias digessisset, opposuit sibi quaestionem et ait : « Hoc loco dicit aliquis : Credam ego caelum et terram deos esse et supra lunam alios, infra alios ? Ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit deum sine corpore, alter sine animo ? »*²⁸¹.

La critique émise par Sénèque se situe, d'après ce que nous dit Augustin, à la suite d'un exposé des diverses opinions des philosophes sur la nature du dieu. Cet exposé sert à la promotion²⁸² de la théologie naturelle (*theologiam naturalem praedicans*), qui cherche à saisir le dieu par l'intelligence²⁸³. Le philosophe se fait plusieurs objections à lui-même, en mettant en lumière de façon très sommaire, voire caricaturale, ce qui peut apparaître comme des aberrations²⁸⁴ dans les philosophies platonicienne et

Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit deum sine corpore, alter sine animo. Voir infra p. 112.

²⁸¹ Sénèque, Fr. 32 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : Passant un peu plus loin à l'éloge de la théologie naturelle, après avoir classé les opinions de certains philosophes, il se pose l'objection suivante : "Quelqu'un me dit ici : « Me faut-il croire que le ciel et la terre sont des dieux, que les uns habitent au-dessus de la lune, les autres au-dessous ? Supporterai-je un Platon ou le péripatéticien Straton dont l'un fait dieu sans corps, l'autre sans âme ? »". »

²⁸² Varron, cité par Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 6 : *theologia naturalis, quae non huic (=Varroni) tantum, sed multis philosophis placuit.*

²⁸³ Voir la Lettre 95, 47 et la Préface du Livre I des *Questions naturelles*.

²⁸⁴ Cicéron, dans *De natura deorum*, I, 30–39 rend compte des contradictions des différentes sectes philosophiques sur la nature des dieux. Voir aussi Sénèque, Lettre 88, 43–45.

péripatéticienne : le fait que la terre et le ciel soient des dieux, l'existence de divinités sublunaires et de divinités supralunaires, l'incorporité du dieu — conforme à l'idéalisme platonicien — ou encore l'absence d'âme dans le dieu — impliquée par le matérialisme de Straton²⁸⁵. Sénèque compare alors ces idées philosophiques sur le dieu et celles que les rois légendaires de Rome ont instaurées au sein de la religion romaine, pour montrer que les secondes sont bien plus aberrantes que les premières :

« *Quid ergo tandem, inquit, ueriores tibi uidentur T. Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia ? Cloacinam Tatius dedicauit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pauorem atque Pallorem taeterrimos hominum affectus, quorum alter mentis territae motus est, alter corporis ne morbus quidem, sed color. Haec numina potius credes et caelo recipies ?* »²⁸⁶

Les conceptions philosophiques stigmatisées plus haut sont mises en balance avec certaines divinités créées par les rois fondateurs de Rome²⁸⁷. Celles-ci sont, aux yeux de Sénèque, bien plus insensées²⁸⁸ (*somnia*) à en juger par la gradation de l'énumération : le principal égout de Rome, la *Cloaca maxima*²⁸⁹, des hommes (Picus, qui aurait été changé en pic-vert²⁹⁰,

²⁸⁵ Straton de Lampsaque est un philosophe péripatéticien du III^e siècle av. J.-C., deuxième scholarque du Lycée après Théophraste. Il infléchit la doctrine aristotélicienne vers le matérialisme, en particulier en faisant du dieu un corps seul.

²⁸⁶ Sénèque, Fr. 33 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « Quoi donc enfin ! Trouves-tu plus de vérité dans les rêveries de T. Tatius, ou de Romulus ou de Tullus Hostilius ? Tatius a fait Cloacina déesse, Romulus a fait dieux Picus et Tiberinus ; Hostilius a fait déesse le Peur et la Pâleur, les plus repoussantes affections de l'homme, l'une dans l'âme, mouvement de terreur, l'autre dans le corps, non pas maladie mais simple coloration. Vas-tu donc croire plutôt à ces divinités-là et les placer dans le ciel ? »

²⁸⁷ On retrouve la même critique chez Varron, cité par Augustin dans *Cité de Dieu*, IV, 23 et 29.

²⁸⁸ On retrouve chez Minucius Felix, 25, 8 et Lactance, *Institutions divines*, I, 20, 11 et suivants une imitation de ce fragment 33.

²⁸⁹ Le terme *cloacina* (la purificatrice) est une épithète de Vénus, qui avait son sanctuaire sur le Forum, à l'endroit où la *Cloaca Maxima* entrait dans le forum (Tite-Live, *Ab Urbe condita*, III, 48, 5 et Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XV, 119). Aucun auteur païen ne

et Tiberinus, descendant d'Énée) mais surtout des passions (la Peur)²⁹¹ et des affections du corps (la Pâleur)²⁹², comble du ridicule. Plusieurs remarques s'imposent concernant ce passage. À bien y regarder, il renvoie au même débat que celui que l'on trouve dans *l'Apocoloquintose* : celui de savoir qui a droit de cité dans le monde des dieux (*caelo recipies*). Le passage est construit sur un parallélisme rigoureux, qui reprend la même construction que dans le fragment 32 (*quorum alter... alter...*) pour comparer les croyances des fondateurs de Rome et de sa religion traditionnelle avec les fondateurs des sectes platonicienne et péripatéticienne. La conclusion en est que les croyances établies par les législateurs politiques ne sont pas plus défendables que les croyances établies par les platoniciens et les péripatéticiens. Car le fond de la question est bien ici celui de la croyance (*haec numina potius credere*). La formule de Sénèque est lourde de sens. Elle place en effet les conceptions philosophiques de la divinité sur le même plan que celles de la religion traditionnelle et elle constitue l'aveu, de ce fait, que la théologie naturelle relève bien de la croyance. Notons cependant que Sénèque utilise le terme de *numina* pour les divinités traditionnelles²⁹³ et *deus* pour les divinités

donne *Venus Cloacina* comme présidant à cet égout, mais c'était un sarcasme fréquemment utilisé dans la polémique chrétienne contre les païens. Il est d'ailleurs étonnant de retrouver cette plaisanterie sous la plume de Sénèque : marque de l'ironie de l'auteur ou ajout de la part d'Augustin ?

²⁹⁰ Le pic-vert était connu pour être un oiseau prophète et Picus aurait été un excellent devin.

²⁹¹ P. Sauzeau, dans son article intitulé « La pépinière des dieux. Sur l'ancienneté et la fonction des personnifications dans les polythéismes antiques », dans B. Pérez-Jean & P. Eichel-Loijkine (éd.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2004, pp. 93-111, estime que les entités personnifiées en tant que telles occupent une place importante dans les systèmes polythéistes, mais qu'elles y jouent cependant un rôle relativement secondaire. Cependant, contrairement à ce que dit Sénèque, « elles participent à l'expression de l'intériorité psychologique, morale et religieuse au développement et à l'affinement de la spéculation mythique, théologique et philosophique, et de l'idéologie politique ».

²⁹² La Peur et la Pâleur étaient des divinités adjuvantes des soldats, censées propager la terreur chez les ennemis (Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, I, 27, 7).

²⁹³ Ce sera aussi le cas dans le Fr. 26 (Haase) du *De immatura morte* : *ista numina quae singula adoremus et colimus*.

philosophiques, ce qui semble traduire une différence conceptuelle. La mise en parallèle de ces deux types de divinités peut être prise de deux manières. Soit Sénèque les met positivement sur le même plan et leur reconnaît une valeur égale, soit il les renvoie dos-à-dos. D'ailleurs, dans les œuvres en prose, il n'est pas rare de voir Sénèque exprimer une objection à son argument, mais c'est pour mieux la démolir par la suite, en particulier lorsqu'il s'agit d'attaquer une secte adverse — la secte épicurienne en particulier. On remarque d'ailleurs que la théologie stoïcienne ne souffre pas du discrédit que peut entraîner cette ambiguïté car le Portique n'est pas mentionné ici. Le philosophe fait d'une pierre deux coups, en invalidant les conceptions platoniciennes et aristotéliennes du dieu en même temps que les croyances populaires²⁹⁴. Cependant, le lecteur doit bien se rendre compte que la citation du *De superstitione* est en quelque sorte détournée par Augustin. En effet, il introduit le propos de Sénèque par l'expression *opposuit sibi quaestionem*, ce qui laisse entendre que le philosophe romain critique lui-même la théologie naturelle de manière globale, ce qui n'est pas le cas.

V.2. La foi en la raison

En tout état de cause, on observe bien sinon une certaine prétention de la Raison chez Sénèque, du moins une véritable emphase de la Raison, un élitisme rationaliste²⁹⁵, que le philosophe expérimente même dans une

²⁹⁴ Sénèque n'adopte cependant pas toujours la même attitude, s'abstenant souvent de juger les croyances. Ainsi, dans *Questions naturelles*, V, 17, 5, il évoque le temple consacré par Auguste au dieu mistral (*circius*) mais sans critiquer cette divinisation. De même, dans la *Consolation à Helvia*, VIII, 3, le syncrétisme philosophique auquel il se livre permet de lier le *spiritus* stoïcien au dieu incorporel platonicien.

²⁹⁵ Kant, dans la Deuxième édition de la Préface de la *Critique de la Raison Pure*, montre qu'il n'est pas certain que la métaphysique soit une science, soit la science des sciences, soit la science des principes et des fins. Kant critique cette prétention dogmatique mais il précise que l'espoir d'une métaphysique comme science est récurrent — il appartient par nature à la raison, en tant qu'objet d'un besoin de la raison — et il peut être réalisé

forme d'ivresse métaphysique et ontologique, dans le contact avec l'absolu. Mieux, la Raison est l'Absolu lui-même. Cette prétention affirmative et dogmatique est d'autant plus étonnante dans le cas de Sénèque, qu'il est un philosophe s'intéressant davantage à la pratique qu'à la théorie. Le fait est que, dans le stoïcisme, on considère que la Nature est intégralement connaissable, entièrement intelligible. Cependant, comme le répète le philosophe romain à plusieurs reprises, certaines zones de la Nature sont cachées et demeurent réservées aux initiés — d'où la comparaison de la philosophie avec les mystères d'Éleusis²⁹⁶. Le savoir absolu de la Nature étant réservé au Sage, le commun des mortels, tout comme le *proficiens*, doit donc s'en remettre à une croyance qui, même purifiée par la raison, n'est pas encore véritablement un savoir²⁹⁷. Mais en préservant dans son système l'existence du sage omniscient, égal du *deus*, Sénèque parvient à maintenir la Raison régulatrice comme un objet non de croyance mais de savoir, même s'il est réservé à une élite. La raison se fonde elle-même, elle justifie la croyance dont elle est l'objet, à la fois par sa procédure méthodique et par ses effets bénéfiques.

Cependant, toute activité et toute connaissance scientifiques relèvent d'une croyance fondamentale dont elles sont l'expression : croire en la valeur de la certitude, en la valeur de la vérité prouvée et expérimentée. En effet, le sens commun raisonnable et la raison critique disent que la connaissance nous apprend à nous méfier des apparences et des croyances

comme morale, ce qui suppose d'invalider le savoir (absolu) pour laisser place à la croyance dans le domaine pratique. Ainsi, contrairement à l'idéalisme platonicien, Kant pense que la liberté, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, peuvent devenir des objets de pensée et de foi et qu'elles sont alors des croyances rationnelles. La critique kantienne est radicale car elle maintient la « connaissance métaphysique » dans le statut de croyance. Nietzsche dramatisera cette mise en abîme de la rationalité comme croyance en insistant sur le fait que la croyance en la raison ne peut être alors qu'une croyance fondamentale ne pouvant se fonder sur aucun fondement rationnel (*Gai savoir*, V, § 344, « En quoi nous aussi nous sommes encore pieux »).

²⁹⁶ Se reporter à nos développements *infra* p. 264 et suivantes.

²⁹⁷ Se greffe encore à cela le motif des raisons séminales, qui sont des germes du *logos* divin implantés en nous.

qui nous asservissent aux apparences, ce qui signifie : guerre aux convictions²⁹⁸. La conviction, en tant que certitude pathologique, affective, est ici considérée comme profondément ancrée dans l'intériorité du sujet. L'idéal rationaliste, dont le stoïcien Sénèque est un des représentants les plus lucides, suppose la conscience d'une *catharsis* de la croyance, pour obliger le sujet à abandonner ses convictions premières et spontanées et à gagner des certitudes rationnelles prouvées.

Ce conflit en dissimule un autre. La volonté de vérité se donne une apparence de pureté et d'innocence : la vérité se bat contre la conviction immédiate — qui est abandon total du sujet à la séduction de l'illusion et de la croyance — pour l'éliminer. Or cette volonté de vérité repose elle-même sur une conviction — la valeur de la certitude critique et rationnelle — qui ne veut pas se dire comme telle, qui ne veut pas être perçue comme une passion, et qui est différente de la conviction sensible. Cette volonté se veut angélique, raison théorique et pratique pure. Mieux, elle veut être divine, ce qui est particulièrement perceptible chez Sénèque. Voilà les données de la généalogie de cette confiance en la raison, qu'on trouve si affirmée chez Sénèque.

Or il y a bien un amour de la raison. Dans la lutte entre ces deux types de conviction, la volonté de vérité l'aura emporté : Sénèque est persuadé de la supériorité de la vérité sur l'illusion. Quel est alors le sens de cette conviction qui oblige la volonté de vérité à sacrifier toutes les autres convictions sur l'autel de la valeur suprême ? Que signifie ce renoncement à un polythéisme existentiel (diverses croyances, selon le vécu du sujet) à la faveur d'un monothéisme absolu (une seule croyance, celle, raisonnable, en la raison) ? La volonté de vérité exprime une conviction farouche, voire intransigeante, dogmatique, intolérante elle aussi, qui ne veut rien entendre des autres formes d'existence de la religion. Mais il faut bien qu'une norme

²⁹⁸ Voir Nietzsche, *Gai savoir*, V, § 344, « En quoi nous aussi sommes encore pieux », Trad. Wotling, Garnier-Flammarion, pp. 285-287.

s'affirme contre toutes les apparences du faux.

L'amour de la raison chez Sénèque, qui s'exprime par une certaine ferveur²⁹⁹ — jusqu'à prôner une véritable religion de la sagesse³⁰⁰, allant jusqu'à créer son propre panthéon — n'est pas angélique et désintéressé. Il est l'expression sublimée, euphémisée, d'une conviction acharnée, passionnée, intense, qui élit la raison comme valeur suprême au détriment de toutes les autres. Il n'est donc pas purement rationnel, il a des intérêts à défendre, ce qui est particulièrement perceptible lorsqu'il s'attaque aux religions orientales, qui sont celles qui lui font le plus concurrence. Il les marque d'infamie en les qualifiant de « superstitions » pour les mettre au ban de la croyance, les exiler, telles des *φάρμακα*, des boucs émissaires, concentrant en eux tous les vices et les impuretés, qu'il faut bannir de la cité pour purifier et sauver celle-ci.

Le danger d'une telle posture, c'est la réduction du champ de l'existence à cette seule volonté de raison, qui risque de supprimer des formes vivantes, créatrices et positives de l'illusion, de l'erreur et de la tromperie. Sénèque en est conscient : c'est pour cela qu'il fait varier les discours, qu'il fait jouer les registres, allant jusqu'à donner dans la tragédie, domaine par excellence du mythe. Car l'illusion est elle aussi instructive à propos du genre humain et de ses expériences. Le philosophe romain est donc pris entre deux volontés opposées : imposer la raison comme valeur absolue et ne pas sacrifier les autres discours sur le divin, car il leur reconnaît aussi une valeur, en tant que forme d'existence réelle. Sa ferveur envers la rationalité a donc des limites, et on peut donc dire que s'il est bien un rationaliste convaincu, il est aussi un rationaliste conséquent, dès lors que même les illusions superstitieuses ont leur logique et qu'elles révèlent la structure de l'esprit humain. Anthropologiquement, le faux et le

²⁹⁹ Voir par exemple la représentation de l'âme du sage dans la Lettre 115, qui sera étudié en détail ultérieurement. Voir *infra* pp. 441-443.

³⁰⁰ Voir *infra*, notre cinquième partie, en particulier p. 451 et suivantes.

pathologique sont des signes de la nature humaine et des efforts que les hommes raisonnables doivent faire pour devenir dignes d'être des hommes, pour se hisser à la hauteur du dieu. Plus que la liberté, c'est la dignité qui est le moteur même de la pensée de Sénèque.

DEUXIÈME PARTIE :
La méthode cathartique de
Sénèque au service d'une
rationalisation de la croyance

Sénèque ne se contente pas de dénoncer les déviances de la religion traditionnelle, des discours appartenant au genre poétique, ou les éléments contestables des « croyances » — comme nous avons décidé de les nommer — des autres sectes philosophiques.

Bien au contraire, le rapport de Sénèque au problème de la croyance se manifeste dans le cadre d'une dialectique : la dialectique est la démarche de la pensée qui reconnaît le caractère absolument solidaire (donc l'inséparabilité) des contraires (dans le réel effectif) et des contradictoires (dans le règne de la proposition et des jugements, la thèse et l'antithèse), contraires et contradictoires, que l'on peut finalement réunir, par un processus de dépassement de synthèse compréhensive et d'intégration, dans une catégorie supérieure.

Cette deuxième partie constitue le contrepoint de notre première partie. Nous avons vu, dans cette première partie, que chacune des trois formes de théologie — la théologie civile, la théologie mythico-poétique et même, sous certains aspects, la théologie naturelle — peut avoir sa part de pathologie, d'excès, ou du moins d'irrationalité. Mais Sénèque ne s'arrête pas à ce moment négatif de la pensée religieuse. Pour lui, il y a une part de vérité dans chaque forme de religion, et même une vérité de chaque discours sur la divinité³⁰¹ : une vérité du discours commun, une vérité du

³⁰¹ J. Pépin, dans *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Etudes augustiniennes, Paris, 1976, pp. 25-28 et p. 277, soutient l'idée que « l'un des principes directeurs de Varron consistait à distinguer divers niveaux dans la présentation de la religion traditionnelle suivant que l'on s'adressait à un auditoire de gens du peuple, de poètes ou d'esprits cultivés » (p. 277). En effet, poètes, philosophes et peuples semblent être, chez Varron, davantage les « consommateurs » de chacune des théologies plutôt que leurs fondateurs. Cela n'empêche pas que le lien entre telle théologie et tels adeptes soit strict ou exclusif des autres, d'autant que le but de Varron est bien de faire des trois théologies des manifestations de la théologie naturelle (Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 5 : *Quod si potuerit, tota naturalis erit*).

discours poétique et une vérité du discours politique. Ce sont des vérités que la philosophie doit parvenir à faire émerger en rationalisant les propos respectifs de chaque forme religieuse. L'originalité de Sénèque est ici : il tente de trouver un fonds philosophique — même un balbutiement ferait l'affaire —, un ferment de la théologie philosophique dans chaque type de discours, et ce afin de les « sauver » — à défaut d'en « guérir » les hommes. Il y a donc deux versants du discours critique de Sénèque sur les religions non-philosophiques, un versant de mise à distance (afin d'en définir la teneur d'illusion) et un versant d'apologie (une forme de reconnaissance de leur nécessité propre, et donc de leur vérité fonctionnelle). Car les hommes ne vivent pas tous dans la philosophie pure...

Stigmatiser les dérives de la poésie et des pratiques religieuses populaires a, en tout cas, l'effet d'un *pharmakon*. Le motif du *pharmakon*, la « drogue », à la fois poison et remède qui peut tuer et guérir à la fois, se justifie d'autant plus dans le discours du stoïcisme que celui-ci est surdéterminé par la conception de la passion comme maladie de l'âme, maladie qui pourra être soignée par une « thérapie par la sagesse ». Sénèque pointe du doigt les formes de délire qui empoisonnent les esprits et faussent les discours sur la divinité par leurs extravagances. Il les exclut par une critique rationaliste sans appel qui lui permet ensuite de reconsidérer l'ensemble des théologies désormais purifiées. Il est alors à même de leur attribuer une valeur positive, surtout si elles finissent par servir, paradoxalement, le discours philosophique en légitimant sa présence et son autorité, dans la mesure où il pose la norme du vrai — et, partant, la raison peut dire ce qui est faux³⁰².

L'exposition que Sénèque fait des défauts, des vices de forme et des tares des théologies — comme on expose un coupable aux yeux de tous —

³⁰² Spinoza dira plus tard que le vrai est la norme de lui-même et du faux.

a un effet cathartique, qui autorisera et validera, étonnamment, en retour, les théologies « inférieures » à la théologie philosophique, la théologie poétique et la théologie civile, désormais assainies. Ces théologies auront ainsi leur propre régime de vérité et de validité sociales et morales.

I. Une concession au discours mythologique et poétique

Le problème de la forme s'est souvent posée aux philosophes, comme si la beauté formelle et la vérité philosophique étaient incompatibles. La philosophie est surtout marquée par sa rationalité, sa volonté d'exprimer une vérité scientifique et métaphysique sur le monde (la métaphysique étant la science des sciences, en tant que science des principes premiers et des fins dernières). Le philosophe privilégie quasi instinctivement le fond sur la forme, même s'il reconnaît à la forme une valeur esthétique, cependant impuissante à faire saisir directement l'intuition du vrai. L'intérêt pour le vrai est plus essentiel que l'intérêt désintéressé pour la forme, qui apparaît quelque peu gratuite, de l'ordre du détour, de l'ornement et de la dépense excessive. Néanmoins, la poésie a sa puissance propre, aussi bien chez Platon que chez Aristote, en tant que manière de dire, d'inventer et de relater l'événement.

Le problème est patent chez Lucrèce, qui voit dans la poésie le moyen adéquat pour mieux faire saisir à son lecteur la vérité et la beauté de la théorie philosophique qu'il exprime³⁰³. Dans le cas du *De natura rerum*, la beauté du texte semble avoir primé sur son contenu, du moins pour son « éditeur » Cicéron qui diffusa le poème au nom de sa beauté esthétique, alors qu'il était un fervent opposant à l'épicurisme. Le choix du vers

³⁰³ L'apparente contradiction est d'autant plus flagrante que l'épicurisme est scientiste, ce qui semble exclure toute dimension esthétique. En outre, selon la doctrine épicurienne, le plaisir esthétique est non naturel et non nécessaire, bref, un luxe. Mais Lucrèce pense que la poésie est une forme de la vraie connaissance de la nature des choses.

comme mode d'expression n'est cependant pas anodin ou secondaire aux yeux de Lucrèce, et il n'est certainement pas régi seulement par des ambitions artistiques. Ce choix révèle au contraire une cohérence forte, un véritable esprit de conséquence, mieux, toute une conception du monde, une vision poétique des choses, qui permet une réconciliation de la poésie et de la philosophie : outre sa dimension didactique, l'utilisation de la parole poétique, ou du moins la reconnaissance d'une profondeur métaphysique de la poésie, est un geste philosophique en soi qui révèle un rapport singulier aux phénomènes et une thèse puissante sur la vérité du monde, à qui le philosophe se doit de donner de la valeur.

Plusieurs études ont déjà été menées sur la conception du lien que Sénèque établit entre la poésie et l'enseignement éthique, en particulier celle de G. Mazzoli, intitulée *Seneca e la poesia*³⁰⁴. Si Sénèque peut critiquer l'anthropomorphisme des dieux et les superstitions véhiculées par les écrits des poètes, il ne rejette pas pour autant la forme poétique et lui attribue même une profondeur éthique : non seulement les poètes distillent un fonds culturel et une morale populaire, mais la poésie a également une vertu consolatrice et un potentiel didactique dont le directeur de conscience ne peut faire abstraction. Bien plus, Sénèque retrouve parfois dans la forme du discours les vertus du *carmen*, parole divine du poète prophète, intermédiaire privilégié entre les dieux et les hommes. Autant de raisons qui rendent la composition de tragédies par le philosophe Sénèque moins incongrue...

³⁰⁴ G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Casa Editrice Ceschina, Milano, 1970, en particulier les analyses sur les interférences entre la sphère éthique et la sphère esthétique, ainsi que sur la contemplation esthétique du monde, dans le chapitre 2 consacré à la poétique de Sénèque, pp. 19-69.

I.1. L'instrumentalisation du discours des poètes dans les œuvres en prose

Sénèque s'est lui-même livré au discours poétique dans ses tragédies — et, d'une certaine manière, dans l'*Apocoloquintose*. En outre, l'importance qu'il apporte au style et à la manière de formuler ses idées dans le discours moral révèle son puissant attachement à la poétique du texte, au sens large³⁰⁵. Il ne peut qu'être sensible aux formes poétiques qui parlent du dieu — comme si le dieu, étant pourtant raison pure, se plaisait à se laisser dire et restituer par l'invention poétique, en raison d'une unité finale, d'une harmonie entre le beau et le vrai. Enfin, l'idée selon laquelle le mythe et les rites populaires sont des formes primitives et inchoatives de la pensée religieuse plus véritable, comme si elles étaient des commencements auxquels on se doit d'accorder une valeur en tant que mode d'expression du divin, n'est pas nouvelle au sein du Portique. Aussi, le philosophe ne s'interdit pas de faire positivement et favorablement référence aux poètes quand ils servent son propos. Tout argument, toute image allant dans son sens contribue à étayer la démonstration du philosophe, en particulier quand il s'agit d'un argument d'autorité comme une citation d'Homère, de Virgile ou d'Ovide — qui sont d'ailleurs presque les seuls poètes à être cités dans le corpus en prose —, auteurs pratiqués dans toutes les écoles romaines et dont les citations prennent valeur de leçon de vie, de « moralité », sous la forme de maxime ou de proverbe³⁰⁶.

³⁰⁵ Les études sur le style de Sénèque sont très nombreuses. On citera en particulier A. Traina, *Lo stile « drammatico » del filosofo Seneca*, 4^{ème} éd., Pàtron, Bologna, 1987 (1974) ; I. Lana, « Seneca e la poesia », dans A. Traina (éd.), *Seneca. Letture critiche*, pp. 137-152 et G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Casa Editrice Ceschina, Milano, 1970.

³⁰⁶ On observera d'ailleurs une utilisation similaire des citations d'Épicure dans les *Lettres à Lucilius* : même si, dans l'absolu, Sénèque s'oppose à la philosophie épicurienne, il n'hésite pas à reprendre à son compte des citations de son adversaire quand elles vont dans le même sens que lui. La technique est d'autant plus efficace que l'interlocuteur de Sénèque est épicurien. Le philosophe utilise donc, comme avec les citations poétiques, un langage qui plait à ses interlocuteurs et auxquels ils sont familiers, pour mieux les séduire en leur montrant que lui, le philosophe stoïcien, dit la même chose

I.1.1. La vertu consolatrice du verbe poétique

Une des grandes vertus de la poésie aux yeux de Sénèque, outre sa fonction d'ornementation, est son pouvoir de consolation. Par exemple, dans *De breuitate uitae*, 9, 2, le poète est invoqué pour confirmer la vérité de cette réalité : la vie est courte et nous sommes tous destinés à mourir. Ces vérités sont l'objet de certitudes à la fois sensibles, empiriques, affectives et rationnelles que, tout compte fait, chaque homme a en lui ; le poète se contente de les formuler poétiquement, ce qui « charme » et apaise les hommes — plaisir et onguent de l'âme — et il utilise le fonds mythologique à cette fin. Les lignes suivantes, qui traitent de l'expérience du deuil, en témoignent :

*Senserunt ista magni duces, senserunt principes ; ne deos quidem fabulae immunes reliquerunt, puto, ut nostrorum funerum leuamentum esset etiam diuina concidere*³⁰⁷.

Le discours poétique sur la mort use du processus d'identification du lecteur aux dieux, favorisé par l'anthropomorphisme des divinités, qui trouve ici une utilité et un intérêt, que Sénèque lui refuse radicalement en d'autres lieux, lorsqu'il s'attaque à la *theologia fabulosa*³⁰⁸. Ces propos soulagent (*leuamentum*) le lecteur en lui montrant que la mort et donc le deuil sont universels, et ils touchent même les dieux. Le verbe *puto* en

de façon plus aboutie et même, qu'il sait sans doute mieux les lire encore que le disciple épicurien, comme si la vérité des formules épicuriennes était mieux révélée par l'interprétation stoïcienne que par la *doxa* de l'atomisme matérialiste !

³⁰⁷ *Consolation à Marcia*, 12, 4 : « De grands capitaines ont subi cette épreuve, des princes y ont été soumis ; la fable n'en exempte même pas les dieux, sans doute pour que nous trouvions un allègement à nos chagrins dans la pensée que des êtres divins succombent eux aussi au trépas. »

³⁰⁸ Voir *supra* pp. 106-108.

incise peut laisser penser qu'il s'agit ici d'une interprétation de Sénèque philosophe, qui renvoie à la lecture stoïcienne des mythes : ceux-ci sont considérés comme des expressions naïves et imagées de vérités universelles inaccessibles telles quelles au plus grand nombre (au vulgaire). Le discours poétique sur la mort, certes moins pur mais également moins austère et moins abrupt que le discours philosophique, sera plus à même d'émouvoir son destinataire³⁰⁹. Notons tout de même que Sénèque fustigera en d'autres lieux la tendance des poètes à agiter de vaines craintes au sujet de la mort (car, selon lui, les poètes, parfois négligents envers la cause de la vérité, peuvent servir n'importe quelle idée)³¹⁰. Il faut y voir la manifestation du talent pragmatique, voire opportuniste de Sénèque, qui n'hésite pas à faire siens les propos de ses adversaires ou à les critiquer, en fonction de la situation. C'est là une des caractéristiques du discours parénétiq ue du directeur de conscience, qui peut faire varier les points de vue, tant que le propos sert son instruction morale.

I.1.2. Les vertus didactiques de la poésie

Sénèque ne se prive pas d'utiliser directement les armes rhétoriques des poètes pour donner de la force à son argumentation. C'est particulièrement visible dans ce passage très poignant du *De ira* :

[...] qualia poetae inferna monstra finxerunt succincta serpentibus et igneo flatu, quales ad bella excitanda discordiamque in populos diuidendam pacemque lacerandam deterrimae inferum exeunt : talem nobis iram figuremus, flamma lumina ardentia, sibilo mugituque et gemitu et stridore et si qua his inuisior uox est perstreptem, tela manu utraque quatientem (neque enim illi se

³⁰⁹ C'est pour cette raison que dans le *Phédon* (107d-115a), Platon a recours au mythe géographique.

³¹⁰ Voir, par exemple, la Lettre 24, 18 et *Consolation à Marcia*, 19, 4.

tegere curae est), toruam cruentamque et cicatricosam et uerberibus suis liuidam, incessus uesani, offusam multa caligine, incursitantem, uastantem, fugantemque et omnium odio laborantem, sui maxime, si aliter nocere non possit, terras, maria, caelum ruere cupientem, infestam pariter inuisamque. Vel, si uidetur, sit qualis apud uates nostros est « Sanguineum quatiens dextra Bellona flagellum / Aut scissa gaudens uadit Discordia palla », aut si qua magis dira facies excogitari diri affectus potest³¹¹.

Sénèque utilise de nombreux procédés de l'écriture poétique, telle l'allitération en sifflantes dans la première ligne, qui imite les sons émis par les « serpents », l'emploi de la structure de la comparaison homérique marquée par la construction *qualia...talem* ..., ou encore l'énumération par surenchère d'adjectifs et de participes apposés à *iram*, dont les terminaisons produisent un effet de rime au sein du texte. En somme, le philosophe crée par l'image (*figuremus*) une divinité, celle de la colère, qui semble tout droit sortie d'un de ces poèmes empreints de mythologie. Cette influence est confirmée par la citation (inexacte) d'un vers de Virgile³¹². La construction de ce passage invite le lecteur à déplacer sa peur suscitée par la crainte des Enfers (à laquelle renvoie le premier membre de la comparaison) vers un objet de crainte plus « utile » à la morale : la colère. Le directeur de conscience Sénèque utilise la puissance de l'image et de la

³¹¹ *De ira*, II, 35, 4-6 : « [...] comme les poètes ont dépeint les monstres infernaux, ceints de serpents et soufflant du feu, comme les pires dieux de l'enfer sortent pour susciter la guerre, semer la discorde entre les peuples et déchirer la paix ; telle il faut nous figurer la colère, les yeux étincelants, sifflant, mugissant, gémissant, grinçant des dents, troublant l'air des cris les plus affreux, agitant des traits de ses deux mains sans souci de se protéger, farouche, sanglante, couverte de cicatrices, pâle de ses propres coups, la démarche égarée, enveloppée d'une épaisse fumée, courant sans cesse, dévastant, semant la panique sans cesse en proie à la haine de tous, surtout à la sienne, désireuse, si elle ne peut nuire autrement, de bouleverser terre, mer, cieus, à la fois haineuse et odieuse. Ou si tu préfères, qu'elle soit telle que chez nos poètes : "La Guerre secouant un fouet ensanglanté, / La Discorde joyeuse, au manteau déchiré". »

³¹² Virgile, *Énéide*, VIII, 702.

figuration des concepts³¹³ pour façonner un dieu terrifiant afin de réguler et de tempérer les passions de son lecteur. Ce parti-pris exprime une morale pragmatique et empirique, relevant d'un travail de la raison comme calcul de l'intérêt vital, qu'il soit social ou individuel. Or nous avons déjà pu observer la virulence de la critique sénèqueenne contre les poètes qui proposent des représentations angoissantes des dieux, très éloignée de la réalité de la nature bienveillante du *deus* stoïcien. Ainsi Sénèque, s'il critique souvent les poètes comme propagateurs de la superstition, réutilise néanmoins leurs armes dans un but didactique : il crée une nouvelle forme de crainte, mais une crainte rationalisée, intellectualisée et spiritualisée, dirigée contre un vice. Cette crainte est un moindre mal, car Sénèque la détourne au profit d'un enseignement éthique³¹⁴.

Cependant, lorsqu'il s'adresse à Lucilius dans la Lettre 59 pour le féliciter des métaphores et des comparaisons qu'il emploie, Sénèque tient à se démarquer nettement des poètes dans son utilisation de l'image³¹⁵ :

*Inuenio imagines, quibus si quis nos uti uetat et poetis illas solis iudicat esse concessas, neminem mihi uidetur ex antiquis legisse, apud quos nondum captabatur plausibilis oratio : illi, qui simpliciter et demonstrandae rei causa eloquebantur, parabolis referti sunt, quas existimo necessarias, non ex eadem causa qua poetis, sed ut imbecillitatis nostrae adminicula sint, ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant*³¹⁶.

³¹³ On renverra aux études de M. Armisen-Marchetti, dans *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*, et de J. Dross, *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome. Rhétorique et philosophie de Cicéron à Marc Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris, 2010.

³¹⁴ Sénèque continue à exploiter le procédé dans la suite du texte où il emploie le champ lexical de la métamorphose, autre thématique mythologique employée par les poètes, pour décrire ceux qui se mettent en colère. Voir *De ira*, II, 35, 1-2.

³¹⁵ M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, ..., pp. 24-26.

³¹⁶ *Lettres à Lucilius*, 59, 6 : « Je trouve aussi (chez toi) des comparaisons. Veut-on nous les interdire, comme un privilège concédé seulement aux poètes ? Ce serait avouer qu'on n'a lu aucun des maîtres anciens, qui étaient d'un temps où l'on ne se piquait pas encore d'une éloquence à grand effet. Ils s'énonçaient simplement, avec l'unique ambition de se

Notons d'emblée que ces réflexions peuvent également être appliquées à l'utilisation des mythes : le mythe produit une explication concrète, par le biais de personnages merveilleux, de certains aspects fondamentaux du monde (la création, les phénomènes naturels, le statut de l'être humain, ses rapports avec le divin, la nature ou encore les autres humains, présentés sous forme de types) et il donne au lecteur le sentiment d'être en relation directe avec le divin. Lorsque le philosophe parle des *antiquis*, il évoque assurément les philosophes qui l'ont précédé, qui utilisaient les images non pas pour embellir leur discours, mais avec une visée didactique : Sénèque insiste bien sur le fait que simplicité et recours à l'image ne sont pas incompatibles. Le philosophe précise également les raisons différentes qui motivent d'une part les poètes, d'autre part les philosophes, à utiliser l'image (*non ex eadem causa qua poetis*). Ces propos rappellent que le rapport entre philosophie et poésie est lourdement surdéterminé par la critique de l'idéalisme platonicien, qui estime que la seule poésie qui vaille (*mania*, délire, intuition et inspiration d'une part, fables et histoires, d'autre part) ne peut être reconnue que par la raison philosophique. L'entreprise matérialiste lucrétienne vise à se libérer de ce joug-là³¹⁷ ; c'est aussi le cas de l'entreprise sénéquienne, mais par un autre moyen, et en particulier par le présupposé plastique et souple d'une compatibilité finale des discours sur le dieu, malgré les divergences de moyens et de formes de croyance.

Les poètes sont nécessairement dans la ligne de mire de Sénèque, dans la mesure où l'écriture poétique est peut-être moins fastidieuse que

faire comprendre ; et pourtant, ils fourmillent de rapprochements imagés. Or j'estime que nous avons besoin de l'image, non pour les mêmes raisons que les poètes, mais afin qu'elle serve de point d'appui à l'humaine faiblesse et mette l'orateur comme l'auditeur en contact avec la réalité. »

³¹⁷ Si Lucrèce a opté pour l'écriture en vers, ce n'est pas pour charmer le lecteur : c'est que ce mode d'expression de la pensée philosophique est consubstantiel à la genèse même du réel matériel. Le philosophe écrit poétiquement parce que la nature produit poétiquement.

l'écriture philosophique et qu'elle séduit davantage le lecteur. Le problème à résoudre est celui de la convergence et des affinités entre l'image dans le discours philosophique et le concept philosophique. Il est cependant clair que la faculté de mettre « l'orateur et le lecteur en contact avec la réalité » n'est pas le privilège de l'image philosophique. Ce passage met également en lumière la raison pour laquelle l'image est utilisée par le philosophe : *ut imbecillitas nostrae adminicula sint*. Le vulgaire, le lecteur ordinaire, n'a pas l'esprit assez aguerri pour comprendre les vérités philosophiques qui s'appuient sur des définitions, des démonstrations, des raisonnements et des Idées. Il a besoin d'éléments sensibles pour les saisir : des exemples, des descriptions de situation, des expositions littéraires, des métaphores de l'ordre de l'imaginaire. Platon lui-même n'a pas répudié toute poésie de la pratique rationnelle de la philosophie : le *Phèdre*, l'*Ion* et le *Banquet* (dans les propos de Diotime), reconnaissent la nécessité du passage par les formes imagées de la langue pour accéder à la contemplation des types de beautés formelles et idéales, et atteindre par l'intuition l'Idée de Beauté³¹⁸. De la même manière, l'utilisation du possessif *nostrae* et l'équivalence entre le besoin du lecteur et de l'orateur sont l'aveu de Sénèque de sa reconnaissance de la nécessité de l'image pour exprimer ces vérités philosophiques : lui aussi a besoin du support de la rhétorique, du discours imaginaire, des différents modes d'expressions de la prose et de la poésie pour rendre le concept saisissable par l'esprit. Le philosophe ne peut se contenter du *logos* du concept. Il doit nécessairement s'appuyer sur l'imaginaire de la langue. L'enjeu ne relève pas des modes de conception du concept mais bien des modes de discours qui articulent les diverses formes du concept.

Bien plus, cet ancrage dans l'imaginaire poétique et cette imbrication de l'image et du concept, du *muthos* et du *logos*, sont, chez Sénèque, un

³¹⁸ Par exemple, Platon, *Banquet*, 210a-212a.

mode véritable d'expression philosophique³¹⁹, tant il est vrai que le corpus de référence ne contient aucun traité purement théorique ou purement conceptuel. L'extrait précédent nous éclaire également sur l'utilisation didactique du mythe, qui n'est pas sans faire écho à la reprise du *logos* du mythe par Platon³²⁰. Cependant, si Sénèque reprend ce problème, il le fait par d'autres moyens, car il ne s'agit pas pour lui de limiter l'usage du mythe à l'objet transcendant, à l'objet pur de la pensée, au noumène — comme l'immortalité de l'âme, le choix de destins existentiels, la justice divine, la vie de l'âme avant l'incarnation... Il s'agit de lui reconnaître une légitimité discursive, ce qui est typiquement stoïcien. Sénèque critique certes la mythologie populaire, mais il concède que les mythes parlent des

³¹⁹ M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, ..., pp. 249-283 (chap. 4 : « Image et recherche philosophique logique : image et concept »).

³²⁰ Platon compose de manière diverse les rapports entre *muthos* et *logos*. D'une part il les oppose, en réduisant le *muthos* au discours des poètes, incluant celui des poètes cosmogoniques et même celui des penseurs présocratiques (Empédocle, Héraclite,...). La philosophie, comme exercice rationnel et critique du jugement, vise à substituer le *logos* au *muthos*. Mais comme le *logos* a des limites, au sens où certains objets purs de pensée lui échappent (l'origine radicale des choses ou l'intuition intellectuelle du Bien), Platon réhabilite le discours du mythe comme serviteur de la raison philosophique, en le soumettant aux conditions de la pensée. Le mythe peut aussi bien être envisagé comme un témoignage vraisemblable de la mémoire des Anciens (par exemple le mythe de l'Atlantide dans le *Timée*), tout comme un jeu d'hypothèses plausibles (mais bien sous le gouvernement du *Noûs*, de l'Intelligence) à propos de la raison d'être des choses (les rêveries biologiques et cosmologiques du *Timée*, le mythe de Theuth sur l'écriture dans le *Phèdre*, etc...), ou encore comme une exposition méta-physique de problèmes originaires ou relevant du règne des fins (la fin du *Gorgias*, du *Phédon*, de la *République*, par exemple). Il est donc parfois considéré comme un jeu (*paidian*) ou une incantation, et ce qui compte alors n'est pas tant la vérité de sa révélation que la forme même du discours. Le défaut, la faiblesse, de ce *logos* rationnel du mythe philosophique vient de ce qu'il traite de ce qui est par nature invérifiable et indémontrable (le monde des dieux ou l'origine du monde). En outre, il ne suit pas un ordre rationnel, comme le *logos* qui s'enchaîne sur le modèle mathématique. Mais Platon lui accorde tout de même une certaine valeur : il lui reconnaît une efficacité auprès des non-philosophes. Il est alors un instrument de détermination de la croyance, une arme de persuasion redoutable (bien supérieure aux vaticinations contradictoires de Sophistes), puisqu'il véhicule un savoir commun partagé, puisqu'il formule un bel espoir, et qu'il propose une référence commune où les esprits d'une même Cité se retrouveront. Le mythe rationalisé du philosophe peut servir de ciment moral supérieur de la Cité idéale. Voir à ce sujet les travaux de L. Brisson, *Platon, Les mots et les mythes*, La Découverte, Paris, 1994.

dieux de façon naïve et imagée et qu'ils exposent à leur façon des vérités³²¹, qui seront cependant mieux dites par le discours philosophique³²². On prendra garde, d'ailleurs, à ne pas confondre cette concession faite au discours mythologique — en tant que discours naïf sur le divin qui peut exprimer un sentiment primitif suscité par l'existence de la divinité — avec l'interprétation allégorique des mythes, qui part du principe que l'on trouve dans le texte, si l'on sait le lire, des vérités philosophiques qui ont été sciemment cachées par leur auteur derrière le voile du mythe³²³.

Ainsi, là où Platon centre sa pensée sur l'objet transcendant en tant qu'être (l'Idée), pour ensuite juger des formes possibles du discours, Sénèque centre le sien sur le *logos* et ce sont ses diverses formes et régimes d'expression qui déterminent les niveaux d'approche de la divinité. Sénèque est moins « ontologue » mais davantage rhéteur que Platon. Dans les *Questions naturelles*³²⁴, Sénèque compose une sorte de mythe des

³²¹ Il faut se souvenir que la mythologie renvoie à deux types de discours. Le premier est celui qui recueille les mythes propres à une civilisation ; le second est le discours (*logos*) sur le mythe (*muthos*) : il ne consiste plus dans la narration et la description mais relève de la science et de l'explication des mythes. Cette seconde mythologie n'est plus contemporaine du mythe, elle réfléchit sur eux. Comme le dit G. Van der Leeuw dans *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, (trad. française de J. Marty), Payot, Paris, 1948, p. 404, « la mythologie [...] représente l'hypertrophie ou l'excroissance des mythes en un temps où le mythe lui-même a déjà suscité des doutes et des objections ».

³²² On peut penser à l'analyse de Fustel de Coulanges dans *La cité antique*, livre III, chapitre 2 (Hachette, 1866) : « Ce sentiment (de la nature physique) ne le (= l'homme des premiers temps) conduisit pas tout de suite à la conception d'un Dieu unique régissant l'univers. Car il n'avait pas encore l'idée de l'univers. Il ne savait pas que la terre, le soleil, les astres, sont des parties d'un même corps ; la pensée ne lui venait pas qu'ils pussent être gouvernés par un même Être. Au premier regard qu'il jeta sur le monde extérieur, l'homme se le figura comme une sorte de république confuse où des forces rivales se faisaient la guerre. Comme il jugeait les choses extérieures d'après lui-même et qu'il sentait en lui une personne libre, il vit aussi dans chaque partie de la création, dans le sol, dans l'arbre, dans le nuage, dans l'eau du fleuve, dans le soleil, autant de personnes semblables à la sienne ; il leur attribua la pensée, la volonté, le choix des actes, comme il les sentait puissants et qu'il subissait leur empire, il avoua sa dépendance ; il les pria et les adora ; il en fit des dieux. »

³²³ D'ailleurs, Sénèque n'a pas recours à l'interprétation allégorique des mythes, pourtant chère aux stoïciens. Voir nos analyses *infra* p. 308 et suivantes.

³²⁴ *Questions naturelles*, I, 17, 5-6.

origines et de l'évolution de l'humanité, pour expliquer comment cette dernière a fini par sombrer dans la luxure en détournant les cadeaux de la terre³²⁵. La fin de la *Consolation à Marcia*, morceau de bravoure dans lequel Sénèque cherche à rivaliser avec le *Songe de Scipion* de Cicéron³²⁶, est un mélange de littérature onirique, de platonisme et de stoïcisme³²⁷ ; le philosophe n'est pas à la recherche d'une vérité rationnelle et irréfutable sur l'au-delà, qui est sans doute impossible à établir de manière certaine. La dimension littéraire imaginaire prime alors sur la dimension philosophique rationnelle (qui organise et finalise néanmoins l'ordre du discours). Ce qui importe, c'est de donner une image rassurante de la mort, conformément au genre de la consolation — on est proche du *leuamentum* que nous évoquions plus haut³²⁸ —, mais aussi un enseignement philosophique, celui du caractère divin de l'âme humaine³²⁹. Sénèque ne rejette donc pas radicalement la théologie mythologique et sa rhétorique, car elles peuvent contenir, structurellement, des éléments de vérité (des bribes, des traces, des esquisses), voire, dynamiquement, des prémices de réflexion philosophique (des étincelles qui éveillent l'esprit du profane, comme des intuitions, au sens ordinaire du terme).

³²⁵ On trouve un autre récit des origines, également motivé par une ambition didactique et morale de Sénèque, dans la Lettre 90, 4 sqq.

³²⁶ Sur le *Songe de Scipion*, on consultera, entre autres, P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion (Essais d'histoire et de psychologie religieuses)*, Imprimerie A. Bontemps, Limoges, 1936. Sur la notion de sacré (en rapport avec la religion des philosophes) chez Cicéron, voir F. Guillaumont, « Cicéron et le sacré dans la religion des philosophes », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, pp. 56-71. Sur la philosophie religieuse de Cicéron, se reporter à J.-M. André, « La philosophie religieuse de Cicéron. Dualisme académique et tripartition varronienne », in *Ciceroniana, Hommages à Kazimierz Kumaniecki*, coll. « Roma aeterna », 9, Brill, Leiden, 1975, pp. 11-21.

³²⁷ À ce sujet, se reporter à M. Armisen-Marchetti, « Échos du « Songe de Scipion » chez Sénèque : la géographie de la *Consolation à Marcia* 26, 6 et des *Questions naturelles*, I, Praef., 8-13 », dans *Munus quaesitum meritis : Homenaje a Carmen Codoñer*, Gregorio Hinojo Andrés, José Carlos Fernández Corte, (éd.), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007, pp. 71-79.

³²⁸ Voir *supra* pp. 126-127.

³²⁹ Voir *infra*, p. 419 et suivantes.

I.1.3. La parole poétique comme *carmen sacré*.

Au-delà de la puissance imaginaire de la poésie et des services qu'elle rend à la pensée dans le domaine de la didactique et de l'éthique — ce qui n'échappe pas à Sénèque —, le philosophe va jusqu'à conférer au discours poétique une valeur presque religieuse, en tant que parole sacrée qui confère au poète un statut privilégié dans l'approche de la divinité. La valorisation de la parole poétique est particulièrement flagrante dans le passage suivant du *De breuitate uitae* :

Clamat ecce maximus uates et uelut diuino ore instinctus salutare carmen canit : « Optima³³⁰ quaeque dies miseris mortalibus aevi / Prima fugit »³³¹.

C'est Virgile qui est ici invoqué par une désignation hyperbolique, qui contraste avec ce que Sénèque dit des poètes au début du traité³³². La dimension magique est accentuée : le poète est qualifié de *uates*, c'est-à-dire qu'il est comparé à un prêtre, à un mage ou à un devin récitant une formule magico-religieuse. Il est d'ailleurs animé du *furor*³³³. En tant

³³⁰ *Optima...* : Voir Virgile, *Géorgiques*, 3, 66 et suivants. Dans la Lettre 108, 24, Sénèque donnera, à partir de ces vers, une leçon de philologie morale.

³³¹ *De breuitate uitae*, 9, 2 : « voici ce que prophétise un grand poète : comme sous quelque instigation céleste, il chante cette formule salvatrice : “ Pour les tristes mortel, le meilleur de leurs jours / Fuit le premier.” »

³³² *De breuitate uitae*, 2, 2.

³³³ A. Bourgery, dans l'édition de la C.U.F., choisi la leçon *diuino horrore instinctus*. H. Dahlmann et R. Traina choisissent la leçon *diuino ore instinctu*. On trouve aussi dans les manuscrits, pour *diuino horrore instinctus*, *diuino instinctu* (c'est la leçon choisie par L. Castiglioni). Traina dans son commentaire (p. 21) estime que *diuino ore instinctus* semble être une *uariatio* métonymique de l'expression *diuino spiritu instinctus* (Tite-Live, *Ab Vrbe condita*, V, 15, 10 ; Quintilien, *Institution oratoire*, XII, 10, 24) : la bouche est l'instrument du *spiritus* (voir la Lettre 24, 21 et Horace, *Carmina*, IV, 2, 8). Il nous semble que *diuino ore instinctus* et *diuino horrore instinctus* sont tous deux valides, car les deux syntagmes expriment la présence divine à l'intérieur même du poète. Cependant, nous préférons la leçon *diuino ore instinctus*, qui nous semble davantage en relation avec l'introduction du vers virgilien et qui concorde avec le chant lexical de la parole, très présent dans cette phrase (*clamat, salutare, carmen, canit*).

qu'intermédiaire entre les hommes et les dieux³³⁴, le poète est habité d'une inspiration dont le caractère sacré est fortement marqué³³⁵. Le verbe *salutare* confère une grande valeur à ces paroles qui « guériront » la vie des mortels³³⁶ en leur faisant prendre conscience de ce destin irréductible de la brièveté de la vie. En présentant Virgile comme un intermédiaire sacré, dont il est lui-même l'interprète, Sénèque confirme l'idée que le poète possède une connaissance intuitive de vérités métaphysiques³³⁷, qui doivent être énoncées à haute voix³³⁸, et qui doivent donc être traduites par un certain verbe, qui ne saurait être exclusivement le verbe rationnel.

Il nous faut nous attarder plus longuement sur l'usage du terme *carmen*³³⁹ dans ce passage³⁴⁰, qui a retenu l'attention d'A. Traina, dans la

³³⁴ Le passage suivant du *De breuitate uitae*, 2, 2 est aussi représentatif : [...] *adeo ut quod apud maximum poetarum more oraculi dictum est uerum esse non dubitem* : « *Exigua pars est uitae qua uiuimus* » / « [...] au point que je n'hésite pas à tenir pour vraie cette parole qui a été prononcée, comme un oracle, chez le plus grand des poètes : "La partie de la vie que nous vivons vraiment est courte" » (Il s'agit *a priori* d'une référence à Homère, mais cette référence est obscure et erronée. Voir la note de A. Bourgery dans *Sénèque, Dialogues*, Tome II, texte édité et traduit par A. Bourgery, C.U.F., Paris, 1930, p. 49). La comparaison avec l'oracle est intéressante. À un premier niveau d'interprétation, elle évoque une vérité énoncée de façon obscure qu'il faut décrypter par le biais d'interprètes qualifiés : Sénèque se place dans cette posture d'herméneute qui va expliquer aux non-initiés des paroles riches en vérités métaphysiques. À un second niveau d'interprétation, l'oracle pourrait rappeler l'idée d'un plan divin irréductible, révélé aux hommes de façon obscure mais contre lequel ils ne peuvent rien faire, rappelant peut-être la nécessité divine stoïcienne.

³³⁵ Voir Tacite, *Dialogue des orateurs*, 9, 2 : *egregium poetam uel, si hoc honorificentius est, praeclarissimum uatem*.

³³⁶ Dans la mesure où, d'après le Platon du *Phédon*, la vie peut être considérée comme une maladie mortelle...

³³⁷ Voir *De tranquillitate animi*, 17, 10-11, où Sénèque fait l'éloge de l'inspiration poétique.

³³⁸ Dans *Lo stile « drammatico » del filosofo Seneca*, 4^{ème} éd., Pàtron, Bologna, 1987 (1974), p. 129, A. Traina insiste sur le fait que la sagesse s'énonce à haute voix chez Sénèque et non à voix basse comme chez Marc-Aurèle. Voir *Consolation à Marcia*, 23, 2 ; *De beneficiis*, V, 15, 3 ; Lettre 73, 15. Se reporter aussi à Cicéron, *De finibus*, I, 57 ; II, 23 ; II, 51 ; V, 93 ; *De natura deorum*, I, 86.

³³⁹ Pour une étude spécifique et approfondie sur le *carmen* latin, se reporter à l'ouvrage de C. Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, Brepols Publishers, Turnhout, 2007, en particulier la chapitre premier : « Problématique et définition du *carmen* latin », pp. 13-59.

mesure où le philosophe renoue ici avec le *carmen* latin antique, la formule rythmique dans laquelle s'incarne la force magique et poétique du verbe. Le *carmen* « est la formule de l'enchanteur et du législateur, l'oracle du prophète, le vers du poète, la recette du médecin : c'est la parole qui agit et qui construit »³⁴¹. Il y a une force créatrice du verbe poétique qui fait être les choses par le simple fait de les dire : les paroles du *uates* acquièrent une dimension ontologique forte et agissent sur le monde, comme si la parole poétique faisait exister. Sénèque reprendra à son compte cette faculté du *carmen* pour l'appliquer à sa parole philosophique et en faire un instrument de libération de l'âme, comme c'est le cas d'ailleurs chez Lucrèce. Selon A. Traina, la rhétorique sénèqueuse a la même fonction que le *musaeus lepos* lucrétien : les idées philosophiques qu'il mêle dans sa prose sont les *kuriai doxai* du stoïcisme. On observe ainsi une véritable « instrumentalisation du *carmen* » chez Sénèque³⁴², particulièrement dans la Lettre 108, 9-12. Ce passage sert à illustrer le fait que nous avons en nous les germes de la vertu³⁴³ et qu'il suffit d'une stimulation extérieure, comme des sentences dites à haute voix dans un théâtre, pour que cette vertu soit libérée. Cela n'est pas sans faire penser au mécanisme d'éveil de la réminiscence chez Platon (en particulier dans le *Ménon*, le *Phédon* et le *Thééthète*), qui rappelle la nécessité de *stimuli* sensibles pour inciter l'âme à retrouver le chemin des vérités idéelles.

³⁴⁰ Voir aussi la Lettre 33, 6 : *facilius enim singula insidunt circumscripta et carminis modo inclusa*. / « On se grave en effet plus facilement dans l'esprit les préceptes isolés, concis et montés en formules comme des vers ».

³⁴¹ A. Traina, *Lo stile « drammatico » del filosofo Seneca*, p. 40. De son côté, C. Guittard explique, en s'appuyant sur un important relevé d'occurrences mentionnées en note, que le terme *carmen* « apparaît tout d'abord dans la langue religieuse et juridique ; il s'applique aux formules oraculaires et aux préceptes, aux formules liturgiques et aux prières, aux textes de lois. Les emplois du terme dans la langue littéraire l'ont amené à désigner toute espèce de chant [...]. Le terme s'applique en particulier à toute forme de composition poétique, en particulier à la poésie lyrique ou épique » (C. Guittard, *Carmen et prophéties*, pp. 34-35).

³⁴² A. Traina, *Lo stile « drammatico » del filosofo Seneca*, pp. 125-126.

³⁴³ Lettre 108, 8 : *semen uirtutum*.

Sénèque poursuit alors, en s'appuyant sur une référence spécifique à Cléanthe³⁴⁴, qui est également l'auteur des vers cités dans la Lettre 107, 11 :

[...] *quanto magis hoc iudicas euenire cum a philosopho ista dicuntur, cum salutaribus praeceptis uersus inseruntur, efficacius eadem illa demissuri in animum imperitorum ? Nam, ut dicebat Cleanthes, « quemadmodum spiritus noster caliores sonum reddit cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patientiore nouissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit ». Eadem neglegentius audiuntur minusque percutiunt quamdiu soluta oratione dicuntur : ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere certi pedes, eadem illa sententia uelut lacerto excussiore torquetur*³⁴⁵.

Cléanthe ne dit pas que le vers rend mieux le sens des mots du poète, mais que la vibration rythmique qui transmet les mots du poète rend plus réceptive la sensibilité de l'auditeur. La matérialité du processus est très importante : le rythme de la sentence marque et emporte l'âme. Elle la frappe telle la corde d'un instrument de musique (*percutiunt*) qui pourra vibrer en harmonie. Ainsi, Sénèque fait une différence très nette entre la forme poétique utilisée par Cléanthe, qu'il loue, et le fonds mythologique auquel Chrysippe a recours dans ses œuvres, et que Sénèque fustige dans le *De beneficiis*³⁴⁶. Chez Sénèque, selon la formule d'A. Traina, « le *salutare praeceptum* est la forme rythmique du *carmen* vers la métaphore sacré de

³⁴⁴ *S.V.F.*, I, 486-487.

³⁴⁵ Lettre 108, 9-10 : « comme cet effet, n'est-ce pas, doit exister de plus belle, lorsque ces mots sont prononcés par un philosophe, lorsqu'en ces salutaires préceptes sont intercalés des vers qui les enfonceront dans les âmes peu éclairées plus efficacement ! Car, comme disait Cléanthe, "de même que notre souffle rend un son plus éclatant, lorsqu'il circule tout du long de l'étroit canal d'une trompette d'où il jaillit enfin par un plus large orifice, ainsi l'étroite contrainte du vers rend nos sens plus acérés". Les mêmes choses sont plus distraitemment écoutées, moins frappantes, tant que la prose les exprime ; quand le rythme s'y ajoute et qu'une noble pensée devenue sentence se dégage comme brandie d'un bras déployé. »

³⁴⁶ *De beneficiis*, I, 3, 2 – 4, 6. Voir notre analyse de ce passage *infra* p. 311 et suivantes.

l'*oraculum*³⁴⁷ ». Le spécialiste note également, à juste titre, que le philosophe se place à la croisée de deux traditions : une tradition indigène, qui parlait des « oracles » catoniens³⁴⁸ et une tradition grecque qui parlait d' « oracles » épicuriens³⁴⁹.

Les Romains manifestaient une grande défiance à l'égard des prophéties, des oracles, de tout ce qui relevait de la divination inspirée. Mais C. Guittard, quant à lui, a bien montré que dès que la parole des dieux ou des prêtres (en charge d'interpréter les signes envoyés par les dieux) est transcrite et qu'elle prend une forme fixe et inaltérable, elle est reconnue par les Romains et n'est donc plus remise en cause. On peut considérer que c'est le cas de ces « oracles » poétiques dont parle Sénèque. Certes, les propos des poètes sont douteux, en ce qu'ils se prétendent « inspirés » par la divinité, mais lorsqu'ils sont écrits — et qu'ils peuvent donc être cités par le philosophe — ils prennent une profondeur et une valeur qui leur donnent toute légitimité. Il y a une puissance de la formule — dans tous les sens du terme. On revient à la définition primitive du *carmen*, cette « formule cadencée, dont les termes ont été fixés et disposés selon certaines lois que l'on ne saurait modifier sans ôter au *carmen* sa vertu essentielle, car du choix et de l'arrangement de ces termes dépend la valeur reconnue à la formule »³⁵⁰. Le *uates* a écrit ses vers d'une certaine façon pour exprimer une certaine vérité et sa formule ne peut qu'être citée telle quelle pour préserver tout son sens. L'esprit religieux véritable ne peut aller sans cette rigueur. On n'en dira pas autant de la superstition.

Bien plus, le fait que Sénèque fasse de ces vers des maximes à vocation morale, complexifie le processus. Ce n'est pas tant le fait d'être

³⁴⁷ *De uita beata*, 26, 7 ; *De breuitate uitae*, 2, 2 ; Lettre 94, 27 et 108, 26.

³⁴⁸ Sénèque le Rhéteur, *Controverses*, I, pref., 9 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VII, 171.

³⁴⁹ Épicure, 128 ; Cicéron, *De natura deorum*, I, 66 (voir le commentaire d'A.S. Pease, p. 362). Sénèque parle, peut-être avec ironie, de l'*Epicuri cantinelam*, dans la Lettre 24, 18.

³⁵⁰ C. Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 35.

écrits mais bien celui d'être réécrits, réutilisés avec une visée et un contenu philosophique nouveau, qui donne une valeur incontestable aux vers des poètes, valeur qui leur manque lorsqu'ils sont rencontrés dans leur contexte poétique originel. La philosophie s'approprie la parole poétique et la transforme ontologiquement.

I.2. L'utilisation du genre tragique aux fins de *catharsis* des pratiques religieuses

L'opposition entre un Sénèque philosophe et un Sénèque tragédien n'est plus opératoire depuis longtemps. Il est évident que les tragédies de Sénèque se nourrissent de sa philosophie. Sa pensée prend de l'envergure et même de la chair, grâce au théâtre — le Cordouan apparaît non seulement comme un philosophe qui démontre, mais aussi comme un dramaturge qui montre. Les affinités électives entre la production littéraire tragique et la production philosophique prouvent à quel point la question du style, de l'image et du mythe travaille la pensée de l'auteur, même la plus élaborée et la plus exigeante quant aux concepts et aux idées. D'un point de vue philosophique, entre ses traités moraux et ses tragédies — pour prendre deux genres littéraires qui sont aux antipodes l'un de l'autre —, il y a davantage une différence de degré qu'une différence de nature. Nous nous rangeons derrière M. Armisen-Marchetti, entre autres, qui rejette l'idée pourtant séduisante d'une vocation purement parénétiq ue des tragédies, où les personnages seraient des formes d'*exempla* négatifs, incarnant des passions que les sentences stoïciennes qui y sont énoncées viendraient condamner, afin d'instruire la foule tout en la divertissant (*docere, mouere, placere*). L'idée relève sans doute d'une lecture mécanique et sommaire de la catharsis aristotélicienne.

Mais le stoïcisme de Sénèque est bien plus profond que prévu et il

engage tout un mode de vie, un mode de pensée et d'être au monde : « il ne s'agit pas chez lui d'une simple décision doctrinale qui ne relèverait que de l'intelligence mais bien d'un choix engageant tout l'être, avec sa raison, mais aussi ses forces irrationnelles, imagination et sensibilité. [...] Les tragédies de Sénèque sont stoïciennes parce que Sénèque est stoïcien : eût-il écrit une *Histoire* qu'elle le serait de la même façon. Dire que les tragédies de Sénèque sont stoïciennes n'engagent donc à rien ; mais les présenter comme une entreprise didactique à usage du grand public, c'est franchir un autre pas »³⁵¹. Cela étant dit, rien ne nous empêche de reconnaître une dimension didactique, voire initiatique, aux tragédies, même si l'enseignement moral n'est pas leur vocation unique et première.

Ainsi, les tragédies se situent au point de tension entre d'une part la poésie, la licence poétique et l'image des dieux propre à ce genre, et d'autre part la philosophie, la rigueur rationnelle et la conception stoïcienne du *deus*. Ces œuvres sont loin d'être des mélanges hétéroclites ou des compromis entre la théologie des poètes et la théologie naturelle. Elles sont plutôt l'expression singulière d'un des modes de discours sur la divinité. Elles offrent donc un point de vue singulier et original sur la religion, en particulier la religion civile traditionnelle.

Dans la mesure où le théâtre privilégie la chose vue, le spectacle, à l'instar de la religion romaine traditionnelle, il est normal, voire nécessaire, qu'il n'y soit presque jamais fait mention — implicite ou explicite — de l'étincelle de feu divin présente en chaque homme. Aucune place n'est laissée à l'intériorité, ni à la piété philosophique telle que Sénèque cherche à l'exposer. Le *deus* stoïcien, unique et impersonnel, peut certes apparaître parfois à travers la mention de la nécessité et du *fatum* — sachant que le genre tragique implique un destin inéluctable du héros tragique qui, par définition, doit se trouver confronté à une destinée sur laquelle il n'a aucun

³⁵¹ M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies...*, p. 346.

pouvoir, ce qui, dans un second temps, recoupe certains dogmes stoïciens —, mais il n'est jamais fait mention de sa manifestation intime à l'intérieur de chaque homme, selon la doctrine stoïcienne. Il n'y a donc pas vraiment de place pour un culte intérieur de la divinité. Ainsi, à l'inverse des *Lettres à Lucilius*, où la religion traditionnelle n'est presque jamais mentionnée tant l'intériorité est fondamentale dans l'écriture épistolaire (qui constitue un échange de conscience à conscience), les tragédies délaissent la piété intérieure. Elles sont cependant les œuvres où la religion traditionnelle et la piété visible sont les plus présentes.

Dans son ouvrage consacré aux « monstres de Sénèque », Florence Dupont consacre un chapitre aux « rituels pervers »³⁵² et insiste sur le rôle du geste. Selon elle, ce qui est *nefas* est construit à partir de la perversion du rituel romain traditionnel. En effet, les personnages monstrueux empruntent aux rituels leurs gestes et leurs paroles de façon volontaire et maîtrisée. Ils demeurent donc des hommes civilisés malgré leur furie. Bien plus, F. Dupont explique que, dans la tragédie sénèque, « la gestuelle humaine ne peut échapper à la codification sociale, en particulier au théâtre, des postures de passion ou des postures de communication, que par une transgression réglée de cette codification gestuelle. [...] Esthétiquement et idéologiquement, ce théâtre n'a pas de place pour l'intime et l'authentique, la révélation de l'ego, le surgissement d'un moi profond. [...] C'est pourquoi le héros tragique invente les gestes de sa nouvelle identité, constitue son Moi mythologique, unique et surhumain, en passant par une ritualité du corps et de la voix »³⁵³.

Les tragédies de Sénèque illustrent donc surtout la portée didactique que le philosophe concède au discours poétique, notamment dans sa représentation de la religion traditionnelle, très particulière en ce qu'elle

³⁵² F. Dupont, *Les monstres de Sénèque*, coll. « L'Antiquité au présent », Belin, 2002 (1995), pp. 189-222.

³⁵³ F. Dupont, *Les monstres de Sénèque*, p. 191.

apparaît toujours à travers le prisme de sa propre transgression. Le rituel, dans la tragédie, constituera ainsi un écart par rapport à la norme et nous donnera un point de vue sur cette norme. Il est important de souligner que cette conduite excessive des héros tragiques dans le cadre rituel romain ne témoigne pas d'une critique de cette religion traditionnelle. Au contraire, dans la mesure où le héros tragique est puni — de mort en général —, c'est bien l'écart et l'excès qui sont critiqués et condamnés, et le culte originel et pur s'en trouve valorisé en tant que vecteur d'ordre (de contention de l'énergie psychique), de morale et de vertu.

Il faut cependant bien se garder de penser que Sénèque réalise, par le biais de ses tragédies et des héros tragiques, une forme de fantasme de punition qu'il ne peut pas infliger à ses contemporains en raison de leurs propres excès dans le domaine religieux. Mais le genre tragique reste un formidable outil pour le moraliste qui peut, en effet, utiliser le processus de la *catharsis* à plein régime. Le spectateur romain connaît le sacrifice traditionnel tel qu'il doit être exécuté dans la réalité de son quotidien de citoyen ; il peut donc déceler l'écart par rapport à la norme, évaluer sa gravité et exercer son jugement moral. Le « théâtre de la cruauté » mis en place par Sénèque choque doublement, par l'écart vis-à-vis de la « normalité » commune de la moralité sociale, et par les effets artistiques, stylistiques, de l'ordre du visuel³⁵⁴ et de l'écriture qui sont dès lors mis en place pour l'actualiser sur scène. Le rôle de la vue est rendu fondamental par le *medium* théâtral, ce qui bloque l'expression de l'intime et force le discours de l'exposition ouverte et sans fard de la violence des passions. Et cela convient bien avec les données sociales de la sensibilité morale du Romain en général. Le Romain est un animal social, culturel, essentiellement défini par son action au sein de la société. Ce qui se passe dans son esprit (ses intentions, par exemple) importe peu, tant qu'il

³⁵⁴ Sénèque est en effet très sensible à la signification morale de la vue.

continue à s'inscrire vraiment par sa conduite et ses actes d'abord, dans la société³⁵⁵. Ce sont les actions qui prouvent sa moralité ou son immoralité, ou plutôt, sa moralité et son immoralité sont définies uniquement par ses actions et leurs effets et conséquences. Dans la mesure où la religion romaine est basée sur l'orthopraxie et non l'orthodoxie, c'est dans la pratique visible que va se manifester la transgression ultime, non dans les propos du personnage censés révéler sa pensée — si l'on peut parler de « pensée » pour un être de papier.

C'est le sacrifice humain du *Thyeste* qui est le plus abouti, en ce que le récit suit rigoureusement les étapes de son exécution traditionnelle (de l'installation de l'autel et de la *praefatio* jusqu'au banquet sacrificiel). Atrée maîtrise la pratique rituelle³⁵⁶ et sa symbolique de convivialité entre les hommes³⁵⁷. Sa transgression réside dans le fait que la viande est humaine et non animale. Le caractère choquant de cette scène est amplifié par l'exactitude du rite accompli : en tant que sacrifice parfaitement exécuté, il permet une communication parfaite avec les dieux qui se doivent donc de satisfaire les demandes du desservant criminel et furieux.

Peut-être pourrait-on aller jusqu'à penser que ce sont les tragédies de Sénèque qui manifestent le mieux sa critique de la religion traditionnelle. La forme du rite y est toujours respectée, mais l'esprit dans lequel il est exécuté émane d'une volonté passionnelle, immorale et perverse, dans la mesure où il s'agit de l'esprit d'une passion fondamentale et destructrice : la vengeance. Sénèque met finalement l'orthopraxie de la religion romaine face à son formalisme outrancier, c'est-à-dire devant ses propres contradictions, ce qui lui permet là encore de prôner une piété dirigée par une *pia et recta uoluntas*. Il est intéressant de noter qu'à la même époque, le

³⁵⁵ On retrouve ici le dualisme fondamental entre la croyance personnelle et le respect des rites traditionnels en tant que devoir civique.

³⁵⁶ Le récit du messager insiste sur son exactitude rituelle aux v. 688-689 et 695.

³⁵⁷ Voir l'analyse de F. Dupont dans *Les monstres de Sénèque*, pp. 193-196, ainsi que celles des autres sacrifices présents dans le corpus des tragédies de Sénèque, pp. 197-204.

christianisme opérera une révolution analogue, plus radicale encore, contre le formalisme religieux des religions dominantes (la religion romaine et, dans une moindre mesure, la religion hébraïque).

II. Le cadre contraignant et indépassable du *mos maiorum*

La loi religieuse traditionnelle est consubstantielle à la cité romaine : elle s'impose aux citoyens, elle dirige et organise leur existence au sein de la cité. S'affranchir de cette loi est impossible, sauf si l'on s'exclut de la cité. Aussi, le discours du législateur doit trouver une forme de validité aux yeux du philosophe lui-même, qui est obligé de s'inscrire dans ce cadre indépassable sous peine justement de se voir banni de la communauté des hommes et de voir son propre discours sombrer dans le silence, faute d'auditoire, de reconnaissance et d'estime sociale.

II.1. Le respect de la tradition

Sénèque se place dans la lignée de ses prédécesseurs, pour qui le respect de la religion civile est un *officium*³⁵⁸. En effet, la religion traditionnelle romaine est bénéfique au corps politique dans la mesure où elle en est une des conditions majeures. Elle garantit la stricte observance des règles de la moralité sociale dominante, ce qu'on peut appeler avec Hegel la « moralité des mœurs » (*Sittlichkeit*)³⁵⁹. Elle répond à un vrai

³⁵⁸ Pyrrhon, fondateur de la secte sceptique, fut grand prêtre à Elis ; il fut un *exemplum* célèbre pour la conciliation de la doctrine philosophique et des coutumes de la cité (Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, IX, 108). Voir aussi le plaidoyer de l'académicien Cotta en faveur de la religion traditionnelle dans *De natura deorum*, III.

³⁵⁹ Cicéron, *De diuinatione*, II, 70 : *retinetur [...] et ad opinionem uulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurum, collegi auctoritas* / « Pour les

besoin de cohésion sociale, car une certaine forme de croyance est nécessaire pour assurer la solidité et l'unité de l'État romain, fondé certes sur des principes raisonnables, mais auxquels il faut donner également une certaine dimension sacrée³⁶⁰. Ainsi, dans la religion civile romaine, il y a une sacralisation des fondements de l'État — sacralisation qui se matérialise surtout dans le culte impérial — mais cela n'implique pas absolument une foi religieuse. C'est un devoir, qui peut certes être parfois accompagné de ferveur mais qui reste avant tout un consentement, une adhésion et qui se trouve renforcé par la conviction selon laquelle la religion d'État est un ciment social fort. Les dogmes de la religion civile relèvent de la pratique, de la forme rituelle, non de la croyance religieuse (la foi), qui, elle, est intime³⁶¹. La loi ne peut pas ordonner de croire³⁶², mais

croyances populaires et pour le plus grand bénéfice de la république, on conserve la tradition, le système religieux, l'art et le droit auguraux, l'autorité du collège. »

³⁶⁰ Machiavel, dans le *Discours sur la première Décade de Tite-Live*, livre I, Chap. XI, « De la religion des Romains » (trad. Gohory, éd. Folio/Gallimard) parle des Romains en ces termes : « C'était un peuple féroce que Numa avait à accoutumer à l'obéissance en le façonnant aux arts de la paix. Il eut recours à la religion, comme au soutien le plus nécessaire de la société civile, et il l'établit sur de tels fondements que jamais en aucun lieu on ne vit respecter la divinité comme on le vit à Rome, et cela pendant plusieurs siècles. [...] Ces citoyens craignaient encore plus de manquer à leurs serments qu'aux lois, en hommes qui estiment bien plus la puissance des dieux que celle des mortels ». Rousseau, dans l'avant dernier chapitre du *Contrat social*, à propos de la religion civile, se souviendra de cet éloge de Machiavel. Il rappellera que la religion romaine était une véritable religion de citoyen, et que le christianisme n'est qu'une religion de l'âme personnelle, donc contenant tous les ferments d'une asocialité.

³⁶¹ Les propos d'Augustin sur la *libertas* de Sénèque dans la critique de la *theologia urbana* au chapitre 10 de la *Cité de Dieu*, VI sont à prendre avec quelques précautions. Selon lui, Sénèque aurait eu plus de liberté pour s'opposer tant à la théologie poétique qu'à la théologie civile, en émettant néanmoins cette réserve : *Libertas [...] non quidem ex toto, uerum ex aliqua parte defuit*. Certaines traductions y voient une distinction entre une liberté de parole dans les écrits de l'auteur et une retenue dans sa vie. Si l'on veut aller dans ce sens, il faut avoir à l'idée que Sénèque était un homme d'état influent qui avait les mains liées et qui ne pouvait critiquer la religion d'État sans menacer le pouvoir — et sa propre vie...

³⁶² La religion du citoyen est celle qui donne toute sa force au terme « étranger » car l'autre (le barbare) devient nécessairement infidèle. Convertir un pays, c'est nécessairement exporter sa moralité (en l'occurrence, la moralité romaine). C'est particulièrement visible avec l'exportation de l'image de l'empereur dans les pays conquis, ou encore des rites romains, qui cohabitent avec les rites locaux : Rome impose que ces cultes locaux respectent *a minima* les règles de la morale sociale romaine.

il y a une grande différence entre ne pas croire — ce qui relève d'une croyance intérieure, que le souverain ne peut pas atteindre, et qui finalement relève de la liberté intérieure — et la déclaration de ne pas croire, qui, elle, est l'annonce de la possibilité délibérée d'une conduite asociale, donc l'annonce d'un danger et d'une inquiétude. La déclaration ouverte de la non croyance à ces lois et à ces rites religieux, revient au fond à déclarer qu'on s'engage à ne pas respecter nécessairement ses devoirs de citoyens. Sur cette base, l'État pourrait légitimement bannir cet individu. L'État ne peut se contenter d'une conduite contingente ou aléatoire (au gré des caprices, des lubies et des passions du contrevenant) quant au respect des mœurs et des normes sociales. Il lui faut une forme de sécurité morale, assurée par le formalisme religieux.

C'est pourquoi la foi religieuse — envers une religion orientale ou envers un dieu unique par exemple — et la religion civile ne sont ni contradictoires ni incompatibles à Rome, tant qu'elles garantissent la bienséance de la conduite du sujet-citoyen. Les croyances ne regardent l'État que quand elles déterminent les citoyens à des actions allant à l'encontre de l'accomplissement de ses devoirs civiques. Là apparaissent vraiment les contradictions. L'observance par le sujet-citoyen romain des pratiques traditionnelles n'implique pas, pour le philosophe, sa croyance en leur plus grande efficacité (en comparaison avec d'autres religions) et en leur incompatibilité de fond avec d'autres croyances personnelles. Le milieu de la croyance religieuse à Rome est donc très tolérant. Le caractère essentiel de la croyance du citoyen est qu'elle ne fait pas de distinction entre être dévot et être un citoyen fidèle³⁶³. Le Romain n'est pas écartelé dramatiquement ni déchiré pathétiquement entre ces deux devoirs. Il ne

³⁶³ Il n'y a pas de « religion du prêtre » à Rome, selon l'expression de Rousseau. La religion chrétienne, à la différence de la religion romaine, fait une différence entre les affaires de l'État et celles du Ciel, et elle soumet le citoyen, déjà soumis aux lois de l'État, en lui imposant la législation de l'Église, exigeant une obéissance à ses lois. Le même croyant est donc écartelé entre deux devoirs : devoir de fidèle et devoir de citoyen.

saurait entrer en contradiction avec lui-même, tant qu'il se conforme à la norme en vigueur.

Ce qui est certain cependant, en particulier dans le cas de Sénèque le philosophe, c'est que faire n'est pas croire, pour détourner le titre de l'ouvrage de J. Scheid³⁶⁴. Que le fait d'agir n'exprime pas nécessairement une vraie croyance, sincère et authentique est une évidence commune ; mais que ce fait ne pose de problème ni moral, ni politique dans le cadre même de la vie politique romaine, voilà qui est remarquable. Il nous semble fondamental d'insister sur le fait que la manifestation du fait religieux ne réside pas uniquement dans les phénomènes pratiques, mais aussi dans ce que nous pourrions appeler les phénomènes spirituels³⁶⁵, dont la religion des philosophes grecs et romains constitue un des éléments principaux, et qui ne se manifeste pas de façon concrète et visible — si ce n'est par leur ascèse — et qui est entièrement intériorisée. Les fragments 38 à 40 du *De superstitione* sont révélateurs, même s'il faut, là encore, se méfier du contexte du discours apologétique dans lesquels ils sont utilisés.

Hanc libertatem Varro non habuit ; tantum modo poeticam theologiam reprehendere ausus est, ciuilem non ausus est, quam iste concidit. Sed si uerum adtendamus, deteriora sunt templa ubi haec aguntur, quam theatra ubi finguntur. Vnde in his sacris ciuilibus theologiae has partes potius elegit Seneca sapienti, ut eas in animi religione non habeat, sed in actibus fingat. Ait enim : « Quae omnia sapiens seruabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata »³⁶⁶.

³⁶⁴ J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, Paris, 2005.

³⁶⁵ D'ailleurs, l'entretien préliminaire de J. Scheid avec C. Lévy dans le récent ouvrage de ce dernier, *Devenir dieux. Désir de puissance et rêve d'éternité chez les Anciens*, coll. « Signets », Les Belles Lettres, Paris, 2010, montre bien que le spécialiste de religion romaine n'est pas hostile à ce point de vue.

³⁶⁶ Sénèque, Fr. 38 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « Or cette indépendance, Varron ne l'a pas eue : il n'a osé critiquer que la théologie poétique ; à la théologie civile que Sénèque a démolie, il n'a pas osé toucher. À vrai dire, les temples où ces rites se célèbrent sont pire que les théâtres où se jouent ces fictions. Aussi dans les cérémonies de la théologie civile, la part que Sénèque réserve au sage n'est pas l'adhésion d'un cœur

Le commentaire d'Augustin qui précède la citation de Sénèque reprend des éléments du fragment 31³⁶⁷, en particulier sur la liberté de parole qui a manqué à Varron pour critiquer la *theologia ciuilis*. L'argument de l'apologiste chrétien consiste à dire que ce qui se passe dans les temples — c'est-à-dire ce qui relève de la théologie civile — est pire que ce qui se passe dans les théâtres — c'est-à-dire ce qui relève de la théologie mythique. C'est pour cette raison, selon Augustin, que Sénèque dissocie l'*animus* et les *actes* : le sage doit agir selon les lois de la cité mais il doit aussi accomplir les rituels officiels en sachant qu'il s'agit pourtant de pratiques superstitieuses qui ne sont pas en accord avec ce que veut réellement la divinité. Le philosophe romain est donc contraint de jouer un rôle, au sens littéral du terme, comme le signifie le vocabulaire relevant du champ lexical du théâtre (*partes, in actibus, fingere*). Sénèque serait une sorte de Tartuffe, si l'on ose l'anachronisme. Il faut néanmoins bien se rendre compte qu'Augustin sort la citation de Sénèque de son contexte, sans préciser le raisonnement qui a abouti à cette conclusion. En outre, le philosophe romain est fidèle au dogme du Portique, qui interdit au sage de se singulariser ou d'attirer les regards³⁶⁸ : loin d'être en contradiction avec lui-même, Sénèque s'en tient à sa ligne de conduite, laquelle échappe à Augustin. La suite de la citation donne un bon exemple de cette attitude ambivalente à l'égard de la théologie civile :

« *Quid quod et matrimonia, inquit, deorum iungimus, et ne pie quidem, fratrum ac sororum ! Bellonam Marti conlocamus, Vulcano Venerem, Neptuno Salaciam. Quosdam tamen caelibes relinquimus, quasi condicio defecerit,*

sincèrement religieux, mais la célébration extérieure. Il dit en effet : “Le sage observera ces pratiques comme ordonnée par la loi, non pas comme agréable aux dieux.” »

³⁶⁷ Voir *supra* pp. 63-64.

³⁶⁸ Se reporter à Sénèque, Fr. 40 (Haase) et voir notre analyse *infra* pp. 151-152. Consulter aussi *Lettres à Lucilius*, 14, 14 ; 18, 2-4 ; voir aussi Cicéron, *De diuinatione*, II, 148 et Épictète, *Manuel*, 31, 5.

*praesertim cum quaedam uiduae sint, ut Populonia uel Fulgora et diua Rumina ; quibus non miror petito rem defuisse. Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aeuo longa superstitio conguessit, sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere »*³⁶⁹.

Sénèque concède l'idée selon laquelle le respect des traditions religieuses est une épreuve pour le philosophe, qui non seulement connaît la véritable nature des dieux mais surtout perçoit avec une acuité particulière l'immoralité et l'impiété (*ne pie quidem*) de certaines croyances traditionnelles. Ici, la question du statut matrimonial des dieux pose non seulement le problème de l'anthropomorphisme des dieux mais aussi et surtout celui de l'inceste. Sénèque montre cependant bien la distance qu'il prend intellectuellement par rapport à ces données mythologiques, à la fois en utilisant des termes péjoratifs (*omnem istam ignobilem deorum turbam*) et en faisant très clairement une distinction entre la coutume (*mos*) et la réalité (*res*)³⁷⁰. La pratique du culte de la cité est justifiée sur le plan du *mos*, même si en réalité, le philosophe n'y adhère pas. Il ne peut aller contre le sacro-saint *mos maiorum*, valeur absolue à Rome en raison de son caractère immémorial et donc originel, même s'il véhicule des images contraires à la sagesse philosophique — et morale. L'ancienneté prime donc sur la véracité, ce que traduit l'expression *longa superstitio*³⁷¹. Cependant, cette attitude — habituelle pour un Romain — peut paraître

³⁶⁹ Sénèque, Fr. 39 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 : « «Que signifient ces mariages, ajoute-t-il, que nous formons entre les dieux, et même, au mépris de la piété, entre frères et sœurs ? Nous donnons Bellone à Mars, Venus à Vulcain, Salacia à Neptune. Nous en laissons, il est vrai, quelques-unes dans le célibat, faute sans doute de leur trouver un parti, surtout qu'il y a des veuves comme Populonia ou Fulgora et la dive Rumina ; pour elles, rien d'étonnant qu'il n'y ait pas de prétendants. Cette foule de dieux obscurs qu'une longue superstition a grossie durant de si longs siècles, nous l'adorons, dit-il, mais en nous souvenant que ce culte repose plus sur la coutume que sur la vérité. » »

³⁷⁰ Voir G. Mazzoli, « Il problema religioso in Seneca », p. 986.

³⁷¹ Les auteurs chrétiens utiliseront cet argument de l'enracinement ancestral de la superstition pour condamner le paganisme. Voir par exemple Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 22 et XXII, 6.

paradoxe, ce que traduit le fragment, qui suit celui que nous venons d'étudier :

Nec leges ergo illae nec mos in ciuili theologia id instituerunt, quod diis gratum esset uel ad rem pertineret. Sed iste, quem philosophi quasi liberum fecerunt, tamen, quia illustris populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat ; quia uidelicet magnum aliquid eum philosophia docuerat, ne superstitiosus esset in mundo, sed propter leges ciuium moresque hominum non quidem ageret fingentem scaenicum in theatro, sed imitaretur in templo ; eo damnabilius, quo illa, quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus ueraciter agere existimaret ; scaenicus autem ludendo potius delectaret, quam fallendo deciperet³⁷².

Ce fragment est un jugement d'Augustin sur Sénèque. Il ne nous apprend rien du *De superstitione* à proprement parler³⁷³, mais il est tout à fait révélateur de l'incompréhension des chrétiens face à la complexité de la pratique et du sentiment religieux à Rome, une incompréhension que le lecteur moderne partage souvent encore. La condamnation d'Augustin est sans appel : entre le *mos* et les *leges* d'une part — deux valeurs fondamentales à Rome — et la vraie piété et la *res* d'autre part, il y a un fossé, un décalage que le philosophe n'arrive pas à combler. Aux yeux du chrétien, Sénèque est en contradiction avec lui-même, comme l'exprime la

³⁷² Sénèque, Fr. 40 (Haase) = Augustin, *Cité de dieu*, VI, 10 : « Ainsi ni les lois ni la coutume n'ont rien institué dans la théologie civile qui fût agréable aux dieux ou fondé sur la réalité. Mais pourtant ce Sénèque que les philosophes avaient presque affranchi, en illustre sénateur du peuple romain qu'il était, honorait ce qu'il réprouvait, faisait ce qu'il vitupérait, adorait ce qu'il condamnait. La philosophie, en effet, lui avait appris quelque chose de grand : ne pas être superstitieux dans sa vie quotidienne ; mais les lois de la cité et les traditions humaines l'obligeaient, sans descendre au rôle d'histrien jouant des fictions sur la scène, d'imiter ce rôle dans le temple : attitude d'autant plus condamnable que ces rites qu'il pratiquait mensongèrement, il passait aux yeux du peuple pour s'en acquitter sincèrement ; l'histrien lui-même, par son jeu, vise plutôt à divertir qu'à tromper par ses mensonges. »

³⁷³ Pour cette raison, D. Vottero ne l'édite pas dans son édition des fragments (voir l'introduction aux *Fragmenti*, p. 92).

paronymie *agebat quod arguebat*. Il prône la *theologia naturalis* et critique la *theologia ciuilis* mais, dans les faits, il accomplit les rites traditionnels et accepte les croyances qui leur sont liées. Augustin insiste sur ce qu'il considère comme la faillite de la philosophie païenne et de sa théologie, qui sont censées libérer l'homme, en particulier de la passion triste que constitue la superstition. Malgré sa position d'homme puissant (*quia illustris populi Romani senator erat*), qui aurait pu le placer au-dessus des lois religieuses traditionnelles qui contraignent aux pratiques superstitieuses, Sénèque ne peut s'en affranchir complètement. L'ironie dans l'expression *iste quem philosophia quasi liberum fecerat* renvoie le lecteur à la *libertas*³⁷⁴ que lui reconnaissait Augustin quelques lignes plus haut³⁷⁵ — le trait n'en est que plus dur.

Finalement, le statut politique de Sénèque l'asservit plutôt qu'il ne l'affranchit. On retrouve ici une contradiction — déjà évoquée dans le fragment 31³⁷⁶ — qui a structuré la vie de Sénèque et que ses détracteurs n'ont pas manqué de lui reprocher en son temps³⁷⁷ : le difficile compromis entre la théorie (les idéaux philosophiques) et la pratique (la vie d'homme politique au sein de la cité). Or la *libertas* est bien une valeur fondamentale que Sénèque ne peut refuser au sage, comme il le dit dans le *De breuitate uitae*³⁷⁸. Là se trouve le point où se fige l'incompréhension entre la pensée

³⁷⁴ A. Traina dans « Seneca e Agostino : un problema aperto », *RCCM*, 19, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Roma, 1977, pp. 751-767, insiste sur cette ironie mordante d'Augustin à propos du terme *libertas*, qui, dans la terminologie sénéquienne, est le fruit de la sagesse par excellence.

³⁷⁵ Sénèque, Fr. 31, 34 et 38 (Haase).

³⁷⁶ Sénèque, Fr. 31 (Haase) : *non quidem ex toto [...] adfuit enim scribenti, uiuenti defuit*. Voir nos analyses *supra* pp. 63-64.

³⁷⁷ *De uita beata*, 18, 1 : *Aliter loqueris, aliter uiuis*. / « Tu parles d'une façon, tu vis d'une autre façon ». Voir aussi Dion Cassius, LXI, 10, 2 = Fr. 100 (Haase).

³⁷⁸ *De breuitate uitae*, 5, 3 : *semiliberum se dixit Cicero : at mehercule numquam sapiens in tam humile nomen procedet, numquam semiliber erit, integrae semper libertatis et solidae*. / « Cicéron se dit demi-libre : voilà, ma foi, un qualificatif bien humble auquel le sage ne s'abaissera jamais ; jamais il ne sera demi-libre, mais toujours sa liberté sera intacte et tout d'une pièce. » On retrouvera des traces de cette distinction chez Pascal, qui parle des « habiles » et des « demi-habiles ».

païenne et la pensée chrétienne, ce qui cristallise l'hermétisme de la pensée religieuse romaine aux yeux du penseur chrétien. Pour le philosophe romain, c'est l'acceptation volontaire par le sage de la contrainte sociale du *mos maiorum* et de la religion traditionnelle qui le rend suprêmement libre. Augustin ne peut l'admettre et il réduit ainsi l'attitude de Sénèque à une imposture pire que celle du comédien dans un théâtre, car elle relève de l'hypocrisie. Si les mensonges du comédien visent à divertir (*ludendo delectaret*) le spectateur (ce qu'Augustin n'approuve guère par ailleurs), l'attitude du philosophe romain est une tromperie et une manipulation (*fallendo deciperet*) : il récuse les rites officiels mais pourtant il les accomplit scrupuleusement en faisant croire qu'il y adhère.

Paradoxalement, la conclusion d'Augustin est que la *theologia theatralis*, qu'il fustigeait tant dans le fragment 31, est moins pernicieuse que la *theologia civilis* : tout le lexique théâtral mis en œuvre ici (*agere, fingere scenicum in theatro, scenicus*) vise à revenir au point de départ du développement (la condamnation de la théologie théâtrale et mythique). On retrouve l'argument du fragment 38³⁷⁹ : ce qui se passe au théâtre est moins condamnable que ce qui se passe au temple. Pour Augustin, la théorie et la pratique sont indissociables : par souci de cohérence, Sénèque devrait s'abstenir de pratiquer le culte romain. Comme si respect des lois et philosophie étaient incompatibles... Or c'est méconnaître la spécificité de la religion romaine traditionnelle, pour laquelle le rite est une pratique civile dénuée de spiritualité et donc tout à fait compatible avec d'autres croyances intérieures.

II.2. L'argument du *consensus omnium gentium*

La tradition religieuse, le poids du *mos maiorum* et la dimension

³⁷⁹ Voir *supra* pp. 148-149.

citoyenne de la religion civile ne sont pas les seuls éléments qui fondent la valorisation de la *theologia ciuilis* par Sénèque. Les stoïciens eux-mêmes considèrent l'existence même des diverses religions du monde comme une preuve de l'existence du *deus* rationnel. Comme une preuve par les effets : le fait religieux est si patent, si puissant, si universel qu'il induit nécessairement la croyance, mieux, la pensée qu'il y a du sens, du divin, bien au-delà des formes particulières de détermination de ce sens divin, qui unifie, en fin de compte, la diversité ethnographique des religions.

Aussi, Sénèque fait-il appel à l'argument du *consensus omnium gentium*³⁸⁰ dans la Lettre 117, où le philosophe essaie de prouver que la sagesse est un bien, entre autres en faisant appel au sens commun :

*Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos ueritatis argumentum est aliquid omnibus uideri ; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus quod omnibus insita de diis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat*³⁸¹.

Le philosophe renvoie à la doctrine stoïcienne des *koinai ennoiai*³⁸², des notions communes, parmi lesquelles l'existence de dieu est censée être la plus universelle : les hommes ont en eux ce qu'on appelle des « prénotions », qui sont des germes de vérité, germes innés qui seront développés par l'expérience. Ces prénotions sont des critères de vérité (*apud nos ueritatis argumentum est aliquid omnibus uideri*). Sénèque utilise

³⁸⁰ On trouve cet argument chez Cicéron (*De natura deorum*, II, 5 et II, 12) et chez Sextus Empiricus (*Aduersus mathematicos*, 9, 61-71). Voir G. Verbeke, « Les stoïciens devant les croyances religieuses : l'argument du *consensus* », dans M. Soetard (éd.), *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours. Mélanges en l'honneur de M. Spanneut*, pp. 9-29.

³⁸¹ Lettre 117, 6 : « Par ailleurs, nous autres stoïciens attachons beaucoup d'importance à ce que tous les hommes s'accordent à présumer ; selon nous, qu'une chose soit crue de tous plaide en faveur de sa vérité. Par exemple, entre autres arguments, l'existence des dieux est inférée du fait que tous les hommes ont une idée des dieux et qu'aucune nation ne s'est écartée des lois ou de la morale au point de ne pas croire à des divinités. »

³⁸² *S.V.F.*, II, 473.

le terme de *praesumptio* pour désigner la prénotion³⁸³, ce qui est un strict décalque du terme grec *prolepsis* que l'on trouve chez les Stoïciens grecs³⁸⁴. Nous pensons que le geste de Sénèque, consistant à proposer un décalque du grec, est le signe d'une volonté de se démarquer de Cicéron (en étant plus précis que lui dans la dénomination du concept), mais surtout de témoigner ostensiblement de sa filiation par rapport à ses maîtres du Portique, auxquels il fait d'ailleurs référence (*apud nos*).

La philosophie stoïcienne accorde une grande valeur à l'expérience et, partant, à la sensation, aux données des sens, qui constituent la base et la

³⁸³ Sénèque a apporté une contribution non négligeable au vocabulaire philosophique à Rome. Le philosophe se plaint souvent de la pauvreté de la langue latine. C'est le cas au début de la Lettre 58, où Sénèque évoque la difficulté à parler du concept d'« essence » en termes latins, la langue grecque étant, selon lui, beaucoup plus adaptée. On trouve aussi cette idée dans le *De ira*, I, 4, 2 et le *De beneficiis*, II, 34, 4. Le même grief est exprimé chez Lucrèce, *De rerum natura*, I, 136-139 ; 830-832 ; III, 258-260 et chez Cicéron, *Tusculanes*, II, 35 (les références exhaustives se trouvent dans A.S. Stanley-Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum I*, Cambridge (Mass.), 1955, pp. 143-144). Cicéron n'a, de loin, pas tout accompli dans le domaine du vocabulaire philosophique (C. Lévy, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, pp. 91-106). C'est d'ailleurs manifeste dans le cas de ce concept de « prénotion », qu'il ne désigne jamais par *praesumptio* mais plutôt par des détours et des formules vagues. Certains travaux ont été effectués en vue d'un lexique de Sénèque : on mentionnera l'étude de A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Loffredo, Napoli, 1998, qui ne s'attache qu'à l'étude du vocabulaire éthique, et surtout le *Vocabulaire philosophique de Sénèque* d'A. Pittet, Les Belles Lettres, Paris, 1937, qui s'arrête à la lettre C et qu'il serait indispensable de poursuivre (comme le souligne A. Setaioli dans « Seneca and the Divine... », p. 336). Sur les problèmes généraux de la langue philosophique de Sénèque, voir R. Fischer, *De usu uocabulorum apud Ciceronem et Senecam graecae philosophiae interpretes*, Freiburg im Breisgau, 1914 et P. Grimal, « Le vocabulaire de l'intériorité dans l'œuvre philosophique de Sénèque », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, de Boccard, Paris / École française de Rome, Rome, 1992, pp. 141-160. Sur les problèmes généraux de traduction de traduction du grec au latin chez Sénèque, voir A. Setaioli, *Seneca e i Greci*, Bologna, 1988, p. 11-46. On consultera également l'article de M. Armisen-Marchetti, « La langue philosophique de Sénèque : entre technicité et simplicité », *A&A*, 42, de Gruyter, Berlin, 1996, pp. 76-84, qui, à travers un certain nombre d'exemples, montre la tension sur laquelle se fonde la langue philosophique de Sénèque, entre exigence de technicité et exigence de simplicité (apanage du directeur de conscience qui doit être compris de ses disciples).

³⁸⁴ Il y a un problème de traduction de la langue philosophique ici, ce qui nous fait déplorer, encore une fois, que le vocabulaire de A. Pittet s'arrête à la lettre C. Il serait bon d'approfondir l'étude sur le sens de *praesumptio*, en un autre lieu que notre étude sur la théologie de Sénèque, qui n'aborde ce concept que de loin.

source de la connaissance³⁸⁵ (à l'opposé du platonisme). En ce qui concerne les dieux, certains apports de l'expérience vont confirmer la prénotion, comme par exemple l'ordre du cosmos ou encore l'existence de cultes dans toutes les communautés. L'intuition du divin est présente chez tous les hommes. Or comment cette unanimité serait-elle possible si elle ne reposait sur rien ? De la même manière, comme on ne peut rendre un culte à rien, d'où viendrait l'existence du culte si les dieux n'existaient pas ? Par ailleurs, on note dans ce passage que sur cette preuve philosophique de l'existence du dieu, Sénèque n'oublie pas son rôle de directeur de conscience, en faisant référence aux lois et à la morale (*nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat*). Le philosophe relie la croyance aux dieux à la loi et aux mœurs, qui sont deux valeurs régissant la communauté des hommes et leur permettant de vivre ensemble. Le bienfait que constitue l'unité de la cité est une raison supplémentaire de croire en l'existence du dieu.

Cependant, Sénèque ne fait que très peu mention de l'argument du *consensus omnium gentium*. Ce qui compte pour lui, c'est le processus qui mène à la sagesse, le progrès de l'âme humaine vers la vertu et vers la connaissance du dieu. Il ne lui importe pas tant de fonder les prénotions en raison — priorité qui était celle des premiers philosophes du Portique — que de dépasser ce stade primitif de la pensée, par le travail permanent de l'esprit.

II.3. La religion romaine, norme de la moralité publique et privée

À la lecture du corpus sénéquien, on ne trouve finalement que très peu de passages qui font une mention précise de la religion traditionnelle

³⁸⁵ Voir Cicéron, *Académiques*, I, 40-41 (sur Zénon).

romaine, en dehors des développements qui dénoncent ses dérives. Le plus souvent, la piété civile est perçue avant tout par le philosophe dans sa dimension morale. C'est pour cette raison que les attitudes de piété envers les dieux sont utilisées par le moraliste comme *exempla*³⁸⁶ (exemple au sens de modèle, de parangon, d'idéal-type empirique), comme c'est le cas dans le passage suivant de la *Consolation à Marcia* :

*Ne nimis admiretur Graecia illum patrem qui, in ipso sacrificio nuntiata filii morte, tibicinem tantum iussit tacere et coronam capiti detraxit, cetera rite perfecit, Pulvillus effecit pontifex, cui postem tenenti et Capitolium dedicanti mors filii nuntiata est. Quam ille exaudisse dissimulans, solemnia pontificii carminis uerba concepit, gemitu non interrumpente precationem et ad filii sui nomen Ioue propitiato. Putasses eius luctus aliquem finem esse debere, cuius primus dies et primus impetus ab altaribus publicis et fausta nuncupatione non abduxit patrem ? Dignus mehercules fuit memorabili dedicatione, dignus amplissimo sacerdotio, qui colere deos ne iratos quidem destitit. Idem tamen, ut rediit domum, et impleuit oculos et aliquas uoces flebiles misit, et, peractis quae mos erat praestare defunctis, ad Capitolinum illum rediit uultum*³⁸⁷.

³⁸⁶ Voir aussi *De Beneficiis*, III, 37, 1, où Énée portant son vieillard de père, portant lui-même les objets sacrés et les Pénates jusqu'au bout, « pour [le] joindre aux fondateurs de l'Empire romain que nous devons honorer d'un culte ». Ici encore, le contexte moral du traité influence le choix d'un *exemplum* révélateur de la vertu romaine.

³⁸⁷ *Consolation à Marcia*, 13, 1-2 : « Que la Grèce ne soit pas trop fière de ce père qui, apprenant en plein sacrifice la mort de son fils, se borna à faire taire le joueur de flûte et à ôter la couronne de sa tête, et acheva la cérémonie : nous avons le pontife Pulvillus, qui procédait, la main sur le montant de la porte, à la dédicace du Capitole, quand on lui annonça que son fils n'était plus. Il fit comme s'il n'avait rien entendu : il récita les formules du rituel, sans que le moindre gémissement interrompît ses prières, et, tandis qu'on lui parlait de son fils, continua à invoquer la protection de Jupiter. Pouvait-on croire qu'il aurait à refréner sa douleur, ce père que la violence de la première émotion n'avait pas détourné des autels où il accomplissait son ministère et n'avait pas empêché de prononcer les paroles propitiatoires ? N'était-il pas digne, par Hercule ! et de la dédicace mémorable dont il était chargé et de son haut sacerdoce, cet homme que la colère même des dieux ne décourageait pas de les adorer ? Et cependant, quand il rentra chez lui, ses yeux débordèrent de larmes : quelques mots plaintifs lui échappèrent, puis, s'étant acquitté des devoirs d'usage envers les trépassés, il reprit son visage du Capitole ».

Sur fond de compétition entre deux cultures — motif devenu topique dans la littérature romaine —, Sénèque fait coïncider un *exemplum* grec et un *exemplum* romain, le second étant largement plus développé que le premier et révélant une surenchère qui vise à mettre en avant la piété romaine, vertu centrale du *mos maiorum*. Le rituel grec, relevant manifestement du culte privé, est subtilement dénigré par le philosophe, qui, outre l'emploi de l'adverbe *tantum*, mentionne l'accomplissement d'un sacrifice, pratique critiquée par de nombreux Stoïciens³⁸⁸. Il évoque également la couronne de l'officiant, accessoire qui évoque souvent l'effémination (et donc une forme de décadence), ou du moins rappelle les représentations de Dionysos — rappel corroboré par la mention du joueur de flûte³⁸⁹. Ce dénigrement n'est cependant que patriotique et le véritable enjeu de ce passage est de louer la piété à l'égard des rites romains traditionnels. L'éloge sera renforcé par la nature romaine de l'*exemplum*, qui met en scène un pontife — et non plus un simple particulier — dans le cadre d'un rituel relevant du culte public. Pulvillus fait preuve d'équanimité à l'annonce de la perte de son fils et témoigne d'une attitude toute stoïcienne. Il ne se détourne pas de son devoir de citoyen — qualité fondamentale pour un Romain, qui ne vaut qu'en tant qu'il fait partie du corps civil — et surtout il ne gémit pas et il ne se met pas en colère contre les dieux. Mieux, il continue d'invoquer leur secours³⁹⁰,

³⁸⁸ Voir également la critique de Lucrèce dans *De rerum natura*, I, v. 80-101.

³⁸⁹ Sénèque critique très fréquemment de la sorte les rites grecs, qu'il assimile aux rites orientaux, même si la religion traditionnelle grecque n'était pas très différente de la religion romaine, qui en est l'héritière à bien des égards. Cependant, cette pique à l'égard de la religion grecque révèle aussi le risque d'intolérance inhérent à toute religion. Le culte impérial, le culte de Rome personnifiée ou les mythes fondateurs, élèvent le patriotisme au niveau du culte divin. Le patriotisme peut alors dégénérer car la patrie devient une idole et son adoration une superstition. Le vrai culte du divin qui doit venir du cœur se dissout dans un cérémonial où le cœur n'est plus. Si elle devient extrémiste, la religion du citoyen peut alors se mettre en danger. Cependant, Rome a toujours davantage pratiqué l'assimilation plutôt que l'éradication des religions des peuples conquis. *Le Livre des Maccabées*, II, 7, 28 de l'*Ancien Testament* témoigne d'un fait patent : les Juifs préfèrent le joug romain au joug grec...

³⁹⁰ Il est intéressant de noter que c'est Jupiter qui est invoqué ici : certes, cela est justifié par le contexte de la dédicace au Capitole mais ce théonyme est également le seul utilisé

pour le bien général de la cité. Cela indique une vraie disposition à la sublimation des souffrances privées, ce qu'on ne peut même pas considérer comme une vraie forme de sacrifice. L'expression *deos iratos* indique que Sénèque se place bien du point de vue de la théologie civile, voire de la superstition populaire, et non du point de vue du philosophe, qui sait que le dieu, non anthropomorphe, ne peut se mettre en colère. Mais ce qui importe ici, c'est bien la piété civile en tant que vertu morale, non la connaissance juste de la nature du dieu. Pragmatisme remarquable : la justesse de la *praxis* formelle, même impure, l'emporte sur la vérité de la *theoria*.

Dans le même esprit, la vertu manifestée dans le cadre de la piété civile sert de contre-exemple à opposer aux conduites immorales. Le plus souvent, Sénèque oppose la piété exemplaire des Anciens (incarnant le *mos maiorum*), par opposition aux dérives de ses contemporains. Ainsi, à l'opposé de la modération et de la frugalité des Anciens, bien des hommes se sont laissés pervertir par les richesses³⁹¹. Ils ont préféré suivre un ordre des valeurs privilégiant la grandeur matérielle (argent, fortune, biens, pouvoir) et non plus la grandeur spirituelle — la richesse étant considérée comme un indifférent par les Stoïciens. La référence aux *exempla* dans le domaine religieux intervient toujours en contrepoint de la référence à une dérive de la religion civile. L'ironie dont Sénèque fait preuve dans l'extrait suivant de la *Consolation à Helvia* est instructive :

Scilicet maiores nostri, quorum uirtus etiamnunc uitia nostra sustentat, infelices erant, qui sibi manu sua parabant cibum, quibus terra cubile erat, quorum tecta nondum auro fulgebant, quorum templa nondum gemmis nitebant ;

dans les œuvres en prose de Sénèque pour désigner le *deus* stoïcien. Voir *infra* p. 323 et suivantes.

³⁹¹ Cette idée de décadence se retrouve à plusieurs reprises dans l'œuvre sénéquienne, en particulier dans le mythe des âges de l'humanité dans la Lettre 90, 4 sq. et dans les *Questions Naturelles*, I, 17, 5-6. Se reporter à C. Lévy, « Sénèque et la circularité du temps », dans B. Bakhouché (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, II, Publications Montpellier 3, Université Paul-Valéry, Montpellier, 2003, pp. 491-509.

*itaque tunc per fictiles deos religiose iurabatur : qui illos inuocauerant, ad hostem morituri, ne fallerent, redibant*³⁹².

Le philosophe utilise la piété des Anciens, qui juraient par des dieux d'argile, pour critiquer ceux qui érigent l'aisance matérielle en valeur absolue³⁹³. La structure rhétorique du paragraphe, construite sur le mode de l'opposition, est révélatrice. D'une part, Sénèque affirme le caractère indissociable entre la vertu morale (le fait de respecter ses serments³⁹⁴, de tenir sa promesse, donc d'être fiable, prévisible et responsable) et la frugalité des offrandes (l'argile qui servait à fabriquer les statues³⁹⁵). D'autre part, il met en opposition l'ascèse de la vie quotidienne des Anciens et le luxe des contemporains du philosophe (qui se remarque dans l'apparat des temples voués aux dieux). Par une forme de syllogisme qui prend la religion et la piété — valeurs essentielles pour tout romain — comme pivots, Sénèque refuse toute vertu à ceux qui sont attirés par le luxe.

Ainsi, se dégage une morale de la pratique rituelle, basée sur l'opposition entre biens véritables (ceux qui relèvent du cœur et de la vertu) et biens illusoires (les richesses). Lui correspond une opposition entre une piété civile pure et une piété civile pervertie par la richesse, comme cela est perceptible dans cet extrait du *De beneficiis* :

³⁹² *Consolation à Helvia*, 10, 7 : « Nos pères, dont la vertu sert toujours d'assiette à nos vices, étaient sans doute bien malheureux de faire leur cuisine eux-mêmes, de prendre la terre pour matelas, de n'avoir encore ni plafonds étincelants d'or ni temples fulgurants de pierreries ! On jurait par des dieux d'argile, mais on respectait du moins son serment, et ceux qui les prenaient à témoin retournaient mourir chez l'ennemi plutôt que de trahir leur parole. » Voir aussi *Lettres à Lucilius* 31, 11.

³⁹³ Cet argument est récurrent dans l'œuvre de Sénèque, moraliste avant tout, mais il ne faut pas non plus oublier que le contexte de son exil en Corse influence beaucoup ses propos dans cette consolation.

³⁹⁴ A l'instar de Régulus, par exemple.

³⁹⁵ Voir aussi *Lettres à Lucilius*, 31, 11.

*Non est beneficium ipsum, quod numeratur, aut traditur ; sicut ne in uictimis quidem, licet opimae sint, auroque praeferant, deorum est honor ; sed recta ac pia uoluntate uenerantium. Itaque boni etiam farre ac fitilla religiosi sunt ; mali rursus non effugiunt impietatem, quamuis aras sanguine multo cruentauerint*³⁹⁶.

Dans le contexte d'un traité sur les bienfaits, Sénèque prend l'exemple attendu du don des hommes aux dieux dans leurs offrandes et leurs sacrifices³⁹⁷. Les rituels romains traditionnels sont régis par la règle du *do ut des* (« je donne pour que tu donnes ») : lorsque le Romain fait un sacrifice, il cherche à augmenter la puissance du dieu pour que celui-ci puisse, en retour, satisfaire sa prière et lui donner ce qu'il attend. Dans ces lignes, le philosophe invalide l'équivalence entre la valeur matérielle du don et sa valeur réelle aux yeux des dieux, la seule valeur résidant dans la pureté de l'intention³⁹⁸ (*recta ac pia uoluntate*) qui accompagne l'offrande³⁹⁹. Bien plus, la richesse du don ne rachète jamais les vices de celui qui effectue l'offrande, bien au contraire. On note ici que Sénèque insiste sur le caractère sanglant du sacrifice (*sanguine multo cruentauerint*),

³⁹⁶ *De Beneficiis*, I, 6, 3 : « L'essence du bienfait n'est pas ce qui se donne ou passe d'une main à l'autre : de même que ce n'est pas non plus dans les grandes victimes, fussent-elles très grasses, avec des cornes étincelantes d'or, que réside l'honneur que l'on rend aux dieux, mais dans la droiture et la piété des sentiments chez leurs adorateurs. Un peu de farine et de bouillie suffisent aux justes pour faire leurs dévotions ; les méchants, en revanche, n'échappent pas à l'impiété pour autant qu'ils font couler des flots de sang sur les autels ».

³⁹⁷ Voir aussi *De beneficiis*, VII, 4, 6.

³⁹⁸ Voir M. Griffé, « Don et contre-don dans le *De beneficiis* de Sénèque », *Lalies*, 14, Éd. rue d'Ulm, Paris, 1994, pp. 246-247 : « La bienfaisance n'est pas une doctrine sociale calquée sur le système clientélaire du *do ut des* que Sénèque est le premier à dénoncer, mais une véritable ascèse philosophique un *potlatch* héroïque que seul le sage est capable de mener à son terme. [...] ». On observe, chez Sénèque, une purification de la pratique sociale (basée sur le clientélisme) du don, qui n'est plus fondée sur le mercantilisme et qui se transforme alors en règle morale. M. Griffé évoque l'image d'un « potlatch moral » (pp. 242-244) pour parler du *De beneficiis*, V, 2, 1-4.

³⁹⁹ Voir la Lettre 115, 5, où l'âme vertueuse personnifiée ne veut pas être honorée par des offrandes en nature mais par une intention pieuse. Voir *infra* pp. 441-443.

pour lui donner une connotation négative⁴⁰⁰. Le don aux dieux, accompagné d'une bonne intention et d'une volonté pure, devient l'étalon sur lequel devront se régler les autres dons, en dehors du contexte du rite traditionnel, comme le montre le passage suivant :

*Quod si animus sine re, ad referendam gratiam non ualet : nemo aduersus deos gratus est, in quos uoluntas sola confertur. « Diis, inquit, nihil aliud praestare possumus ». Sed si huic quoque, cui referre gratiam debeo, nihil aliud praestare possum : quid est, cur non eo aduersus hominem gratus sim, quo nihil amplius in deos confero ?*⁴⁰¹

On note ici que, de la religion, Sénèque retient la vocation à lier entre eux les hommes (une des étymologies possibles du terme religion est *religare*). C'est la *uoluntas* qui lie les hommes aux dieux dans l'offrande, et non la valeur marchande du don, et il en va de même dans le contexte social. Dans ce passage, le philosophe dénigre fortement le lien entre les hommes quand il repose sur les valeurs matérielles. Il lui supplée un lien

⁴⁰⁰ Il est intéressant de noter cependant que dans le *De prouidentia*, 6, 8, on trouve un passage qui sublime le sacrifice de superbes victimes : *Inter ipsa altaria et sollemnes sacrificantium ritus, dum optatur uita, mortem condiscite : corpora opima taurorum exiguo concidunt uulnere et magnarum uirium animalia humanae manus ictus impellit. Tenui ferro commissura ceruicis abrumpitur, et, cum articulus ille qui caput collumque committit incisus est, tanta illa moles corruit.* / « Au pied même des autels, et dans les sacrifices solennels par lesquels vous apprenez la vie, apprenez à connaître la mort. De splendides taureaux succombent à une blessure infime, des animaux d'une vigueur énorme s'abattent au choc d'une main humaine. Une mince lame de fer rompt la jointure de la nuque et, dès que l'articulation qui joint le cou à la tête est tranchée, cette puissante masse s'effondre ». Ce passage est étrange, voire dérangent, car il précède une forme d'apologie du suicide à peine voilée. Il faut rappeler que si Sénèque fait du suicide un acte glorieux, un cadeau du dieu permettant à l'homme de s'affranchir de la chaîne des causes, l'orthodoxie stoïcienne ne manifestait pas le même engouement. Voir *infra* p. 448 et suivantes.

⁴⁰¹ Voir *De Beneficiis*, VII, 15, 4-5 : « Que si l'intention sans l'effet ne vaut pas pour témoigner la reconnaissance, nul n'est reconnaissant envers les dieux, à qui l'on offre non plus que sa bonne volonté. "Pour les dieux, dit-on, nous ne saurions faire autre chose." Mais si, pour celui envers qui j'ai une dette de gratitude, je ne puis rien faire d'autre non plus, pour quelle raison, dès lors, ne serais-je pas reconnaissant envers un être humain par les marques où se borne mon offrande envers les dieux ? »

intériorisé et intérieur (qui est en fait le lien de la pensée au sens général et même empirique du terme, et pas nécessairement la pensée rationnelle pure), à l'image de celui qui lie les hommes aux dieux. Cette morale de la piété civile servira de point de départ, voire de protreptique à la piété philosophique, qui poussera à l'extrême la dévalorisation des manifestations matérielles de piété en l'intériorisant entièrement.

Ainsi, il apparaît que la religion traditionnelle romaine dans l'œuvre de Sénèque sert avant tout une visée didactique et morale : en tant que manifestation du *mos maiorum*, elle est l'*exemplum* par excellence. Le philosophe romain ne la critique donc pas de front, mais il l'envisage uniquement d'un point de vue éthique, bien plus que d'un point de vue purement spirituel ou métaphysique. Cette conception de la vertu morale, valeur absolue et suprême pour Sénèque — au point qu'il en fera le principe même de sa religion philosophique —, se retrouve dans la manière dont le philosophe aborde la question des croyances populaires. Il leur reproche de ne pas élever l'âme au-dessus des contingences matérielles et de l'intérêt égoïste de l'amour-propre social (l'amour de la gloire, de la prestance, de l'ostentation, le culte de l'*aura* et du charisme).

Néanmoins, les philosophes s'accordent à penser que les croyances populaires qu'elles suscitent peuvent être utiles, d'une part parce qu'elles peuvent cimenter la collectivité — la religion romaine traditionnelle en est un très bon exemple —, et d'autre part surtout parce qu'elles peuvent contraindre les sujets à l'obéissance. Or, si c'est un point sur lequel Cicéron et Varron⁴⁰² ont insisté et qu'ils avaient bien compris, Sénèque semble l'occulter : il ne semble pas s'attarder sur l'utilité politique de la religion⁴⁰³,

⁴⁰² Varron cité par Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 27 : *Expedit ciuitates falli in religione* / « Il est avantageux pour les cités d'être trompées en matière de religion ».

⁴⁰³ Voir cependant *Questions naturelles*, II, 42, 3 : « les ancêtres ont jugé indispensable d'employer la crainte pour réprimer les emportements des ignorants (*ad coercendos imperitorum animos*) » (voir notre analyse *infra* pp. 326-327). Se reporter également aux

ce qui peut sembler paradoxal pour un homme aussi impliqué que lui dans l'État. Ce qui l'intéresse, c'est la recherche de la vertu et non la consolidation de l'État romain et sa souveraineté⁴⁰⁴. Encore un silence de Sénèque qui affirme sa vocation de directeur de conscience plus que celle d'homme politique. Il s'intéresse à l'intériorité, à la subjectivité et à la dimension affective et émotionnelle de la croyance. Le stoïcien en lui cherche à rendre accessible la tranquillité de l'âme, tranquillité inaccessible à l'ignorant en proie à la superstition. Le moraliste n'utilise pas la crainte et la pitié, comme le fait la tragédie, qui a pourtant vocation à opérer elle aussi une *catharsis*, *catharsis* qui, dans le contexte grec originel, a une vocation sociale — elle vise à souder la communauté. Au contraire, le but de Sénèque est d'éviter que son lecteur, sujet sensible livré aux passions humaines, ne tombe dans des passions serviles et tristes, jusqu'à les cultiver. La crainte, la haine, l'envie sont des passions qui le détourneraient de la recherche de la vertu.

propos de Cotta dans Cicéron *De natura deorum*, III, 3, 7 (*mihi persuasum est auctoritate maiorum* » ; III, 4, 9 (*Mihi enim unum sat erat, ita nobis maioris nostros tradidisse*) et III, 17, 43. On observe néanmoins que Cotta, très attaché aux rites et aux croyances de la religion de l'État (*De natura deorum*, I, 22, 61 et III, 2, 5), notamment en raison de l'autorité des Anciens qui ont légué cet héritage religieux, ne rechignerait pourtant pas à trouver une justification rationnelle à son opinion concernant l'existence des dieux (*De natura deorum*, I, 22, 61). En effet, la fidélité à la tradition ne procure qu'une croyance (*De natura deorum*, II, 2, 5) là où la démonstration scientifique offrirait une certitude. Mais l'argumentation rationnelle proposée par les philosophes reste faible, selon Cotta, et fait même naître le doute là où c'est inutile (*De natura deorum*, I, 22, 62 ; III, 4, 10 ; III, 39, 93).

⁴⁰⁴ Cette forme de dédain intellectualiste à l'égard de la mythologie — qui peut être utile au vulgaire mais dont le philosophe doit se dispenser — se retrouvera d'une certaine manière chez Spinoza : « Je pense avoir suffisamment établi par là à quels hommes la foi aux histoires contenues dans les livres sacrés est nécessaire est pour quelle raison ; car il suit très évidemment de ce que je viens de montrer que la connaissance de ces histoires et la foi à leur vérité sont nécessaires au plus haut point au vulgaire dont l'esprit est incapable de percevoir les choses clairement et distinctement. Celui au contraire qui les ignore et néanmoins croit que la lumière naturelle qu'il y a un Dieu et ce qui s'ensuit, qui d'autre part observe la vraie règle de vie, celui-là possède entièrement la béatitude et la possède même plus réellement que le vulgaire, parce qu'il n'a pas seulement des opinions vraies, mais une connaissance claire et distincte » (*Traité théologico-politique*, trad. Appuhn, II, Classiques Garnier, Paris, 1929, p. 118).

III. Le philosophe et le Prince : le cas particulier du culte impérial

Nous choisissons d'étudier à part le cas du culte impérial dans l'œuvre de Sénèque car il soulève des problèmes qui vont au-delà de la simple validation ou de la simple condamnation d'une pratique ou d'un discours religieux. Il s'agit d'un cas particulier car il s'agit d'un rituel qui n'a rien à voir avec le *mos maiorum* — le poids et les exigences de la tradition ne s'imposent donc pas. Le culte impérial n'est pas politique au sens où la théologie civile peut l'être (comme ensemble de devoirs religieux incombant au citoyen). Il est politique au sens où il sert de justification au régime en place, à savoir le principat. Il est question ici de pouvoir, de domination et d'idéologie (au sens large, comme système de représentations illusoires et de discours justifiant un état de fait dominant et des intérêts particuliers du pouvoir), non plus de coutumes et de traditions. Ce qui pose problème n'a rien à voir avec la *superstitio* ou la croyance mais concerne bien plutôt la manière dont le divin est utilisé par le pouvoir. Le conflit n'est plus entre le normal et le pathologique, ou entre le vrai ou le faux mais plutôt entre le juste et l'injuste. Bref, le problème de Sénèque est celui-ci : comment fonder en droit le culte impérial si ce n'est d'un point de vue philosophique, du moins d'un point de vue moral ?

III.1. Sénèque homme d'État et philosophe

La problématique est d'autant plus épineuse dans le cas de Sénèque qu'il est à la fois philosophe et homme d'état de grande importance, très proche de la tête du pouvoir. Les rapports entre la philosophie stoïcienne et

le pouvoir politique sont très étroits⁴⁰⁵. La question de l'implication du sage dans la vie politique a toujours fait débat au sein du Portique, dans la mesure où le sage se suffit à lui-même et que sa liberté ne dépend pas des circonstances. Il appartient au philosophe de savoir quand il doit se retirer du monde politique — ce qui est peu compatible avec la pensée romaine selon laquelle l'individu ne vaut qu'en tant que citoyen au sein de la communauté civile — et se replier dans l'*otium*, voire se révolter.

La position de Sénèque⁴⁰⁶ est certes complexe, mais bien moins déchirante que celle de Marc Aurèle. Ce dernier était à la fois philosophe stoïcien et Prince romain, c'est-à-dire objet du culte impérial : il se retrouvait à la fois juge et partie. Sénèque, lui, est dans la position de l'observateur, de l'évaluateur. Il dispose de la distance critique nécessaire pour évaluer le culte impérial et tendre un miroir au Prince, comme dans le *De clementia*. Mais il ne faut pas minimiser son implication personnelle, voire émotionnelle, sur cette question. Néron a été son élève avant d'être empereur, Sénèque a été son formateur, son directeur de conscience. Il l'a forgé et il a même sûrement pensé pouvoir réaliser avec lui le rêve du prince philosophe, combinant à la fois pouvoir et sagesse, à l'image du dieu stoïcien. La distance critique à l'égard du culte impérial n'a pas été

⁴⁰⁵ Sur les rapports entre le stoïcisme et le pouvoir à Rome, voir M. Pena, *Le stoïcisme et l'Empire romain. Historicité et Permanences*, Pr. Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 1990, en particulier pp. 153-210 sur « L'apogée du stoïcisme impérial » et P.A. Brunt, « Stoicism and the Principate », *Papers of the British School at Rome*, 43, London, 1975, pp. 7-35. Consulter aussi A. Michel, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc-Aurèle*, Armand Colin, coll. « U », Paris, 1969.

⁴⁰⁶ Sur les rapports entretenus par Sénèque avec le principat, voir l'ouvrage fondamental de M.T. Griffin, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Clarendon Pr., Oxford, 1976, en particulier pp. 202-221 (« The philosopher on the principate »). Cependant, l'auteure s'intéresse surtout à la carrière politique de Sénèque et à ses idées sur certains sujets politiques très concrets — même si elle s'attache davantage à l'étude des hommes qu'à l'étude du système politique en soi. Elle ne donne que peu d'informations sur les réflexions que le philosophe a pu avoir sur le culte impérial en soi. On peut également consulter F.-R. Chaumartin, *Le De Beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Les Belles Lettres, Paris, 1985, « Sénèque et le principat », pp. 155-257. Sur les rapports entre Sénèque et Néron, se reporter également à E. Cizek, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Brill, Leiden, 1972.

forcément facile à respecter.

En effet, il y a bien un « problème “Sénèque” » pour reprendre l’expression de M.T. Griffin⁴⁰⁷ : l’homme d’État ne parle pas de sa carrière politique et de ses actions dans ce domaine, en dehors de l’*Apocoloquintose* et du *De clementia*, alors qu’il est l’auteur d’une œuvre abondante où il s’exprime majoritairement à la première personne⁴⁰⁸ mais où il ne donne que peu de détails précis et concrets. Il va à l’encontre de ce que conseillait Cicéron à Atticus, à savoir écrire *quod in buccam uenerit*. Le devoir de réserve qui incombe à un homme aussi impliqué politiquement en est une explication, à laquelle s’ajoute l’importance accordée à la vie intérieure dans la philosophie de Sénèque. Ce dernier ne se définit finalement jamais comme un homme politique mais toujours comme un directeur de conscience, même dans le *De clementia*⁴⁰⁹. Certes, les œuvres du corpus peuvent trahir certaines données sur l’homme d’État, dans la mesure où certains passages révèlent des commentaires sur ses contemporains et sur sa conception de la chose publique, et que toute œuvre, par nature, peut servir un but politique. Mais il nous semble clair que, concernant la question du dieu et de la religion, Sénèque a définitivement fait un choix dans ses ouvrages : ce n’est pas l’homme politique qui parle, mais bien le philosophe et le directeur de pensée.

III.2. Le culte impérial à l’époque de Sénèque

La position particulière de Sénèque rend son rapport au culte

⁴⁰⁷ M.T. Griffin, *Seneca, a Philosopher in Politics*, pp. 1-26.

⁴⁰⁸ De là résulte notre difficulté à dater avec précision les œuvres de Sénèque. Se reporter à la chronologie des œuvres en prose de Sénèque, commentée par M.T. Griffin qui fait un état de la question dans *Seneca, a Philosopher in Politics*, pp. 395-411. Voir aussi les nombreuses études de P. Grimal citées dans notre bibliographie.

⁴⁰⁹ D’ailleurs, Tacite attribue sans réserve à Sénèque les propos de Néron sur la clémence dans les *Annales*, XIII, 11, 2 : [...] *clementiam suam obstringens crebris orationibus quas Seneca [...] uoce principis ulgabat*.

impérial⁴¹⁰ intéressant et captivant parce qu'ambigu, du moins en apparence. Il faut bien avoir à l'esprit qu'aucun Romain ne croyait à la transformation effective de l'empereur en dieu à sa mort. L'apothéose du Prince est, dès le départ, un mode d'affirmation et de justification du pouvoir autocratique. Mais elle ne doit absolument pas être confondue avec une nouvelle croyance religieuse qu'on pourrait mettre sur le même plan que, par exemple, les rites orientaux importés à Rome.

De la même façon, il ne faut pas confondre la divinité avec l'association au divin⁴¹¹ : le Prince est bien un *diuus* et non pas un *deus*. Le développement de rites centrés directement sur l'empereur lui-même, surtout après sa mort, constitue l'un des plus importants changements religieux du début du principat, mais cette innovation marquante n'est pas distincte de l'entreprise de restauration de la religion à l'époque d'Auguste⁴¹². Même si l'apothéose est une innovation radicale concernant la pratique du pouvoir autocratique, elle est tout de même ancrée dans un cadre religieux traditionnel, d'où les problèmes qu'elle soulève. Au sein de la cité, l'empereur a une autorité omniprésente mais surtout diffuse : il n'existe pas de cérémonie majeure le célébrant lui seul. On observe plutôt la mise en place d'un éventail de rites où l'empereur est clairement associé

⁴¹⁰ Sur le culte impérial, voir en particulier J.R. Fears, *Princeps a diis electus : the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 26, Rome, 1977, en particulier les chapitres II (« Divine election in the Roman republic », pp. 85-119) et III (« Monarchy by divine election in roman imperial literature », pp.121-188) et surtout I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Clarendon Pr., Oxford, 2002.

⁴¹¹ Voir E. Bickerman, « *Consecratio* », dans W. den Boer (éd.), *Le culte des souverains*, Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt, pp. 3-37.

⁴¹² Voir K. Galinsky, *Augustan culture*, Princeton University Pr., Princeton, 1996, pp. 312-321 et I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, « The Augustan Settlement », pp. 109-139 & « The Augustan Heritage », pp. 140-161. Sur les débuts du culte impérial (César et Auguste), voir L.R. Taylor, *The divinity of the Roman Emperor*, American philological Association, Middletown, 1931. Se reporter également aux volumes II, 16 et 17 de l'*A.N.R.W.* où le lecteur trouvera de précieuses bibliographies et documents.

aux dieux — dans la sphère publique comme dans la sphère privée⁴¹³ — ou qui mettent en évidence ses liens avec telle et telle institution ou telle et telle cérémonie religieuse⁴¹⁴. En outre, la multiplication des sacerdoces en possession de l'empereur confortait l'affirmation d'une destinée hors norme⁴¹⁵.

Le statut divin à accorder à l'empereur destiné à connaître l'apothéose est problématique. En théorie, de son vivant, ce n'est que le *numen*⁴¹⁶ de l'empereur qui reçoit les honneurs publics, pour bien signifier que ce n'était pas la personne même de l'empereur, sa part humaine, en chair et en os, que l'on honore, mais bien sa part divine. Dans les faits, la différence entre le culte de la personne et le culte du *numen* est loin d'être flagrante. Aucun document ne nous permet de dire comment les princes ont pu faire sentir et faire travailler la limite ténue existant entre les deux — il n'est pas certain qu'ils en aient eu d'ailleurs le souci. Cependant, c'est après leur mort que les empereurs sont perçus plus nettement comme divins. Le culte officiel de Jules César⁴¹⁷ fournit un modèle évident pour ses

⁴¹³ Se reporter à I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, « 'In Every House' ? The Emperor in the Roman Household », pp. 198-212 & « Corporate Worship », pp. 213-233.

⁴¹⁴ Les *Fastes* d'Ovide illustrent bien l'omniprésence diffuse de l'empereur dans la religion d'état : la recension des fêtes traditionnelles est entrecoupée d'allusions aux fêtes officielles à connotation augustéenne, comme la fondation de l'*Ara pacis*. L'empereur y apparaît aussi dans toutes sortes de contextes non religieux : des batailles livrées par César et Auguste viennent illustrer des dates qui seraient restées sans indication culturelle particulière, la disparition d'un temple est un prétexte pour évoquer le programme impérial de restauration des monuments religieux. Voir, à ce sujet, la thèse de M. Pfaff-Reydelet, *Divinisation de l'empereur et calendrier : une mise en œuvre littéraire dans les Fastes d'Ovide*, Université Marc Bloch (Strasbourg II), soutenue en 2000.

⁴¹⁵ Sur les rapports entre le commandement et la valorisation sacerdotale de Sylla à Auguste, voir J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Payot, Paris, 1971, pp. 337-352.

⁴¹⁶ Voir I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, « *Numen Augustum* », pp. 234-250.

⁴¹⁷ Outre son ascendance divine sans cesse revendiquée de son vivant, le culte rendu à César est justifié par l'apparition du *sidus Julius* en juillet 44, signe interprété comme l'accueil de César au rang des dieux.

successeurs et les obsèques d'Auguste⁴¹⁸, version grandiose des obsèques des nobles organisées selon une mise en scène prévisible⁴¹⁹, ont permis de fixer à la fois le cadre de la cérémonie (qui a perduré sous l'Empire) et les normes permettant de juger l'action religieuse et la transgression. Officiellement, les empereurs et les membres de leur famille reçoivent les honneurs divins par un vote du Sénat seulement après leur mort⁴²⁰ et en reconnaissance du fait que, grâce à leurs mérites et à leur vertu, ils deviennent des dieux⁴²¹. La divinisation de souverains relève donc davantage de l'hommage que d'un acte religieux au sens strict du terme. D'ailleurs, de nombreux historiens rapportent des accusations contre les empereurs qui auraient revendiqué un statut divin de leur vivant, ce qui est toujours perçu comme le symbole d'un *hybris*, d'une prétention, d'une vanité et d'une transgression honteuses. Enfin, rappelons que le culte de l'empereur a été un grand facteur d'unification du vaste territoire impérial⁴²². On ne s'étendra pas ici sur ses modalités dans les provinces, mais il faut avoir à l'esprit qu'il n'y a pas d'entité unique, identique et identifiable dans tout l'Empire comme étant « le culte impérial ». On observe en revanche des cultes distincts d'une province à une autre, qui ont en commun la vénération de l'empereur, de sa famille et de ses

⁴¹⁸ De son vivant, on avait prédit à Auguste qu'il monterait vers sa place légitime auprès des dieux et il fut proclamé *Divus* tout de suite après sa mort. C'est lorsqu'un sénateur haut placé — sans doute récompensé financièrement par Livie — déclara sous serment au Sénat qu'il avait vu Auguste s'élever au ciel, que le Sénat décréta les honneurs divins (l'épisode est d'ailleurs évoqué par Sénèque au début de *L'Apocoloquintose du divin Claude*).

⁴¹⁹ Se reporter à D. Cannadine & S.R.F. Price, *Rituals of Royalty : Power and Ceremonial in Traditional Societies*, « From noble funerals to divine cult : the consecration of Roman Emperors », Cambridge University Pr., Cambridge, 1987, pp. 56-105.

⁴²⁰ Sénèque évoque les honneurs divins rendus à Drusilla, la sœur de Caligula dans *Consolation à Polybe*, 17, 4-5. Mais ce n'est qu'un prétexte pour blâmer l'empereur.

⁴²¹ Sur le processus de la déification de l'empereur défunt et sur sa symbolique, voir I. Gradel, *Emperor worship and Roman Religion*, « 'Heavenly Honours Decreed by the Senate' : From Emperor to *Divus* », pp. 261-371.

⁴²² Voir M. Clauss, « *Deus praesens*. Der römische Kaiser als Gott », *Klio*, 78, Akademie Verlag, Berlin, 1996, pp. 400-433.

prédécesseurs, mais qui ont un *modus operandi* totalement différent selon les diverses conditions locales⁴²³.

III.3. La divinisation impériale dans l'œuvre de Sénèque

Les principales références au culte des empereurs défunts apparaissent dans les œuvres qui les louent ou les tournent en dérision⁴²⁴. Dans la *Consolation à Polybe*, Sénèque présente Auguste comme un dieu⁴²⁵ et Claude comme un empereur destiné à le devenir⁴²⁶. Le *De clementia* justifie la divinisation d'Auguste par sa clémence⁴²⁷. À l'inverse, dans l'*Apocoloquintose*, Auguste, qui préside le tribunal des dieux, interdit à Claude de gagner l'Olympe en raison de ses vices et des crimes qu'il a commis au cours de sa vie⁴²⁸.

Certes, à première lecture, Sénèque a une position ambiguë vis-à-vis du culte impérial. Cependant, le lecteur se rend vite compte que le philosophe ne voit au mieux dans les attitudes de dévotions à l'empereur

⁴²³ Se reporter à M. Beard, J. North et S. Price, *Religions of Rome*, pp. 330-342.

⁴²⁴ Le *De Tranquillitate Animi*, 14, 9, qui évoque la morte héroïque du stoïcien Julius Canus sous le règne de Caligula, contient peut-être aussi une allusion au culte impérial : *Nec iam procul erat tumulus in quo Caesari deo nostro fiebat quotidianum sacrum*. I. Gradel, dans *Emperor Worship and Roman Religion*, pp. 157-158, estime, à juste titre, qu'il doit s'agir d'une formulation ironique désignant des exécutions très fréquentes accomplies à cet endroit précis mais que, cependant, cette ironie prend tout son sens si l'on choisit de la mettre en parallèle avec un véritable culte de Caligula qui aurait eu cours sous son règne. Sénèque se contenterait ici d'une allusion à ce culte en raison de sa position de sénateur et du devoir de réserve qu'il implique. Certes, les sources contemporaines sont silencieuses sur ce culte à Caligula mais Suétone (*Vie de Caligula*, 22 ; 57, 4 et *Vie de Claude*, 9, 2) ainsi que Dion (LIX, 28, 2-8) évoquent un temple et un culte à Caligula de son vivant. Cependant, l'interprétation de l'extrait du *De Tranquillitate Animi* par I. Gradel nous semble excessive : l'ironie de Sénèque est efficace même sans référence à un culte réel. D'ailleurs, ce n'est pas la seule fois où il s'en prend à Caligula. On se reportera par exemple au *De ira*, I, 20-21, 1.

⁴²⁵ *Consolation à Polybe*, 15, 3.

⁴²⁶ *Consolation à Polybe*, 12, 5.

⁴²⁷ *De clementia*, I, 10, 3. Voir aussi la Lettre 73, 10 : Sénèque y cite les *Bucoliques*, I, 6 où Virgile fait l'éloge du futur empereur Auguste et lie implicitement les grandes qualités de prévoyance et de gestion du Prince à sa vocation à devenir un dieu.

⁴²⁸ *Apocoloquintose*, 9, 3 et 11, 5.

divinisé que la manifestation de la religion civile, le devoir de tout citoyen romain, dénué de toute spiritualité, et au pire, un instrument de domination lorsqu'il s'agit d'un empereur qu'il doit critiquer. En outre, les fluctuations dans la représentation de l'empereur Claude⁴²⁹ — visibles dans le grand écart auquel Sénèque se livre entre la *Consolation à Polybe* et l'*Apocoloquintose*, symptomatique des sentiments personnels de Sénèque à l'égard du Prince — nous permettent de saisir très rapidement que l'enjeu des passages traitant du culte impérial ne se situe pas au niveau philosophique, ontologique ou proprement théologique. Le culte impérial est davantage alors un motif, une image, un exemple qui sert à une rhétorique du blâme ou de l'éloge, visant au mieux un impact moral et didactique, au pire à la satisfaction des intérêts personnels et à l'apaisement émotionnel de Sénèque.

Il faut donc bien veiller à établir une typologie et une gradation entre les différentes œuvres qui traitent de près ou de loin de la question de l'empereur, dont la divinisation future est un présupposé dans l'esprit du lecteur et du destinataire. Il s'agira néanmoins de déceler aussi certains points de convergence entre le culte impérial et la doctrine stoïcienne, qui permettent à Sénèque de faire coexister son rôle d'homme politique et sa qualité de philosophe, sans jamais se dédire⁴³⁰.

III.3.1. La figure exemplaire du *diuus Augustus*

Les empereurs romains n'ont jamais échappé à la critique morale, en particulier concernant leur *hybris*, lorsque, grisés par le succès, ils se

⁴²⁹ Voir P. Grimal, « Les rapports de Sénèque et de l'Empereur Claude », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, de Boccard, Paris, 1978, pp. 469-478.

⁴³⁰ Nous nous attacherons davantage au caractère stoïcien de certains passages évoquant l'empereur comme un dieu dans notre quatrième partie.

prennent pour des dieux et se font adorer comme tels⁴³¹. Dès lors, comment définir avec certitude la position de Sénèque, philosophe certes, mais aussi homme politique, et, partant, soumis à un devoir de réserve passive, voire de complaisance active et complice envers le prince régnant ? Cette ambiguïté est manifeste quand on étudie la façon dont il parle d'Auguste⁴³². On remarque d'emblée que cet empereur est le seul à bénéficier de l'épithète *diuus* dans les *Dialogues*⁴³³, mais cela ne peut guère renseigner le lecteur sur l'opinion de Sénèque. Une telle appellation, presque formulaire, pourrait être seulement de l'ordre de l'observance formelle, ou tout au plus une marque de préférence, d'admiration, voire de nostalgie d'une période faste dans l'histoire de Rome. Il est vrai que la référence à Auguste et à son « âge d'or » était devenue presque topique dans la littérature d'un siècle déjà marqué par des signes de déclin. Le passage suivant de la *Consolation à Marcia* est évocateur :

*Diuus Augustus, amissis liberis, nepotibus, exhausta Caesarum turba, adoptione desertam domum fulsit : tulit tamen tam fortiter quam cuius iam res agebatur cuiusque maxime intererat de diis neminem queri*⁴³⁴.

Auguste, tout divin et favori des dieux⁴³⁵ qu'il fût, dut aussi endurer les coups de la Fortune mais surtout faire en sorte que son sort ne remît pas en

⁴³¹ On pense notamment à Caligula qui prit place entre les statues de Castor et de Pollux dans leur temple chez Pline le Jeune.

⁴³² Voir P. Jal, « Images d'Auguste chez Sénèque », *REL*, 35, Les Belles Lettres, Paris, 1957, pp. 242-264.

⁴³³ Voir *De ira*, II, 5, 5 ; III, 24, 1 ; *De breuitate uitae*, 4, 2 ; *Consolation à Marcia*, 15, 2. Sénèque appliquera aussi l'épithète *diuus* à Claude dans l'*Apocoloquintose*, mais avec ironie.

⁴³⁴ *Consolation à Marcia*, 15, 2 : « Le divin Auguste perdit ses enfants, ses petits-enfants, vit disparaître jusqu'au dernier César et dut recourir à l'adoption pour soutenir sa maison dévastée : il pourtant à supporter son sort tout le courage d'un homme qui se sentait déjà lui-même en cause et qui avait le plus puissant intérêt à ce que nul ne se plaignit des dieux. »

⁴³⁵ Voir *De breuitate uitae*, 4, 2 : *Diuus Augustus, cui dii plura quam ulli praestiterunt* / « L'empereur Auguste, que les dieux ont comblé de faveur plus que tout autre ».

cause la croyance en la bonté des dieux. Le texte évoque certainement ici le rôle important de la religion en politique et l'utilisation de ce ciment social par les souverains, en particulier Auguste, dont le programme de restauration de Rome laissait une grande place à une religion revigorée et réactivée, dont dépendait la bonne marche de l'État.

Il nous semble que Sénèque propose une image éthérée d'Auguste, idéalisée et auréolée de divinité, qui n'a plus beaucoup de rapport avec la personne réelle et concrète. Ce Prince est, en effet, un *exemplum* moral, à l'instar de ces sages que Sénèque évoque souvent. Auguste n'est pas un empereur comme les autres, et sa grandeur morale justifie dans son cas, aux yeux de Sénèque, sa divinisation : *Deum esse non tamquam iussi credimus ; bonum fuisse principem Augustum, bene illis parentis nomen conuenisse fatemur*⁴³⁶. D'ailleurs, Auguste est le seul empereur à faire partie du tribunal des dieux de l'*Apocoloquintose*, marque de promotion révélatrice de la valeur morale que Sénèque accorde à l'empereur — si ce n'est à l'empereur qu'il était réellement, du moins à l'*exemplum* que la littérature et l'idéologie politique en ont fait.

III.3.2. La *Consolation à Polybe* et le *De clementia*

Ces deux œuvres doivent être étudiées en parallèle car elles présentent toutes deux une vision idéalisée de l'empereur, mais avec deux visées différentes : la flatterie dans le cas de la *Consolation à Polybe*, et l'éloge du nouvel empereur et la présentation (l'exposition) d'un idéal qui servira de garde-fou contre l'ivresse du pouvoir dans le *De clementia*.

La *Consolation à Polybe* mérite une attention particulière. C'est une œuvre qu'on peut sans conteste qualifier de mineure du point de vue de la

⁴³⁶ Voir *Consolation à Polybe*, 12, 5 et *De clementia*, I, 10, 2-4 : « Si nous croyons qu'il est un dieu, ce n'est pas comme pour obéir à un ordre ; nous proclamons qu'Auguste a été un bon souverain, que le nom de père lui a bien convenu. » (trad. Chaumartin)

réflexion morale, philosophique et théologique, tant l'ouvrage est destiné à la défense et à la réhabilitation de Sénèque aux yeux de Claude. Le but principal du philosophe est de se faire rappeler de son exil corse, par le biais de Polybe, dédicataire de la consolation mais surtout procureur *a libellis* de l'empereur. Le lecteur est frappé par l'éloge qui est fait du Prince⁴³⁷, où l'auteur lui donne tous les attributs d'un dieu solaire :

Ex quo se Caesar orbi terrarum dedicavit, sibi eripuit, et, siderum modo, quae irrequieta semper cursus suos explicant, numquam illi licet subsistere nec quicquam suum facere. Ad quemdam itaque modum tibi quoque eadem necessitas iniungitur. Non licet tibi ad utilitates tuas, ad studia tua respicere : Caesare orbem terrarum possidente, impertire te nec uoluptati nec dolori nec ulli alii rei potes ; totum te Caesari debes. Adice nunc quod, cum semper praedices cariorem tibi spiritu tuo Caesarem esse, fas tibi non est saluo Caesare de fortuna queri⁴³⁸.

Ici, Sénèque interdit à Polybe de s'affliger de la mort de son frère, au nom de la dévotion absolue qu'il doit à l'empereur. Cette dévotion est toute religieuse, à en juger par le vocabulaire utilisé⁴³⁹ : comparaison de l'empereur avec les astres, considérés comme divins selon la doctrine stoïcienne ; emploi de termes comme *dedicavit, fas est, piissimis* ou encore *spiritus* ; répétition quasi liturgique du nom de l'empereur. L'idée est que ce dernier maintient la nature en harmonie, comme le dieu maintient l'univers en ordre, et que c'est au nom de cette analogie que l'on doit une totale

⁴³⁷ *Consolation à Polybe*, 7, 2-4.

⁴³⁸ *Consolation à Polybe*, 7, 2-4 : « Dès l'instant où l'empereur s'est consacré à l'univers, il a renoncé à lui-même : comme aux astres, qui accomplissent sans relâche leur course éternelle, il lui est défendu de s'arrêter et de s'accorder aucun caprice. Tu es, jusqu'à un certain point, asservi à la même nécessité. Tu n'as le droit de considérer ni tes intérêts ni tes goûts personnels : tant que l'empereur possède l'empire du monde, tu ne peux te vouer ni au plaisir, ni à la douleur, ni à rien : tu te dois tout entier à l'empereur. Ajoute que, toi qui déclare sans cesse que l'empereur t'es plus cher que la vie, tu serais impardonnable, tant qu'il respire, de te plaindre de la Fortune. »

⁴³⁹ Nous reviendrons ultérieurement sur la couleur stoïcienne donnée à ce passage. Voir *infra* pp. 367-368.

soumission à l'empereur. Ici, deux éléments doivent pousser le lecteur à ne pas interpréter littéralement ces propos. D'une part, on se trouve dans le cadre d'une consolation⁴⁴⁰, qui a sa rhétorique propre et ses lieux communs, et Sénèque ne fait qu'invoquer ici une raison supplémentaire pour éloigner Polybe de l'affliction qui pourrait le gagner à la mort de son frère. D'autre part, il ne faut pas oublier le contexte politique dans lequel le philosophe écrit ces lignes. Cette consolation est un prétexte pour demander indirectement à l'empereur son retour d'exil, et elle doit donc exprimer une certaine forme de *captatio benevolentiae*, dont l'assimilation topique de l'empereur à un dieu est un des ressorts.

De la même façon et pour des raisons similaires, il ne faut pas se méprendre sur les propos de Sénèque dans le *De clementia*. Lorsque le philosophe décrit Néron comme étant le représentant élu par le dieu sur la terre en I, 1, 2⁴⁴¹, ce n'est pas pour justifier son pouvoir comme dans une monarchie de droit divin — la position de Sénèque sur l'adoption dans la maison impériale en témoigne⁴⁴² —, mais pour exprimer son pouvoir et sa responsabilité immenses. Si le motif de l'élection divine n'a jamais été totalement séparé de l'instrument politique de propagande, J.R. Fears⁴⁴³

⁴⁴⁰ Voir L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, p. 223, au sujet de *Consolation à Polybe*, 14, 1-2. Ce passage, qui fait de Claude « l'universel consolateur des hommes » ne se réduit pas à une vaine flatterie. En effet, selon la conception antique, la consolation faisait partie des missions de l'empereur, chargé de prendre soin de ses sujets.

⁴⁴¹ *De clementia*, I, 1, 2 : *Egone ex omnibus mortalibus placui electus sum, qui in terris deorum uice fungerer* / « C'est donc moi qu'on a désigné et choisi entre tous les mortels pour jouer sur terre le rôle des dieux ! ». Sur ce passage, se reporter aussi à F.R. Chaumartin, *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, p. 202.

⁴⁴² Le philosophe convient que lorsque le Prince n'a pas de descendant naturel, l'adoption, si elle est faite avec sagesse, est un bon expédient, ce qui prouve que la filiation par le sang n'a pas d'impact sur le statut divin de l'Empereur. Voir *Consolation à Marcia*, 15, 2-3. Notons cependant que, si dans *De breuitate uitae*, 15, 3, Sénèque estime que l'adoption dans la famille des *sapientes* est une naissance supérieure à celle qui a lieu dans une famille choisie par la fortune, il affirme clairement que l'adoption qui a cours dans le monde est inférieure.

⁴⁴³ J.R. Fears, *Princesps a diis electus : the Divine Election of the Emperor as a Political concept at Rome*, pp. 136-144 et J.R. Fears, « Nero as the viceregent of the gods in Seneca's *De clementia* », *Hermes*, 103, Steiner, Stuttgart, 1975, pp. 486-496.

remarque, à juste titre, que Sénèque ne s'étend pas sur l'élection divine de Néron au début du *De clementia*⁴⁴⁴. Cela se justifie par le but réel de l'ouvrage : il s'agit de développer le thème de la clémence — présentée d'emblée comme condition *sine qua non* de l'exercice du pouvoir impérial — et d'exposer ses bienfaits. L'élection divine de Néron n'est donc évoquée que de façon très brève, à l'aide d'expressions formulaires⁴⁴⁵. D'ailleurs, l'image du *princeps a diis electus* n'est pas reflétée dans l'idéologie impériale officielle de l'époque. Elle est absente des inscriptions et des monnaies et, d'après les quelques éléments que rapporte Tacite⁴⁴⁶, le discours inaugural de Néron au Sénat n'y fait pas référence. L'accent semble avoir été davantage porté sur le rôle du Sénat et de l'armée dans l'accession de Néron au pouvoir, et non sur le rôle joué par les dieux.

En outre, donner à Néron le dieu comme exemple à suivre⁴⁴⁷ et le comparer à lui, qui est bon et providentiel par nature, se justifie tout à fait dans un discours politique⁴⁴⁸, qui a pour but principal de rassurer les Romains sur le nouveau pouvoir en place, censé être marqué par le sceau de

⁴⁴⁴ C'est très différent dans l'*Octavie* : l'empereur y oublie qu'il doit sa nomination par les lois des hommes et revendique exclusivement son élection par les dieux. L'élection divine devient alors une licence grâce à laquelle Néron se dédouane de toute responsabilité envers ses sujets. Il ne fait pas non plus référence au fait qu'il doive rendre des comptes aux dieux, comme c'était le cas dans *De clementia*, I, 1, 4. Comme il a reçu des dieux son pouvoir, il n'a de devoir qu'envers lui-même. Selon J.R. Frears, l'*Octavie*, même si elle n'a pas été écrite par Sénèque, exprime le paroxysme du débat sur l'élection divine de l'empereur en ce que le mandat divin sert de masque à la tyrannie. Cette pièce est un des rares exemples de l'effort littéraire de l'opposition sénatoriale contre le principat, opposition qui, en général, n'adressait pas cette critique directement contre le principat mais contre la tyrannie.

⁴⁴⁵ On fera un parallèle entre *De clementia*, I, 1, 2 (*Egone ex omnibus mortalibus placui electus sum, qui in terris deorum uice fungerer*) et Pline le Jeune, *Panégyrique de Trajan*, 80, 4 (*Ille mundi parens [...] te dedit qui erga omne hominum genus uice sua fungeris*).

⁴⁴⁶ Tacite, *Annales*, XIII, 3-4.

⁴⁴⁷ Voir *De clementia*, I, 5, 7.

⁴⁴⁸ Dans la conception épicurienne de la royauté, exprimée dans « *Le bon roi* » selon Homère de Philodème, même si les dieux restent indifférents aux affaires humaines, ils sont des exemples de beauté et de tranquillité d'âme, que le roi doit imiter pour gagner la confiance de ses sujets et susciter chez eux l'envie de lui ressembler. Voir P. Grimal, « Le "Bon roi" de Philodème et la royauté de César », *REL*, Les Belles Lettres, Paris, 1966, pp. 261 et 266.

la clémence, par opposition aux règnes de Claude et de Caligula. Il s'agit aussi d'éduquer Néron en lui évitant, à lui aussi, de sombrer dans l'hybris du pouvoir⁴⁴⁹. Sénèque avait perçu dès le départ l'ambiguïté, la faiblesse morale et la fragilité de son élève⁴⁵⁰. L'utilité rhétorique de la comparaison de l'empereur à un dieu est, là aussi, flagrante.

Imiter les dieux et régler sa conduite sur eux est une exigence commune aux souverains et aux sages⁴⁵¹, comme en témoignent *De uita beata*, 20, 4 et *De clementia*, I, 7, 1. Sur le rapport du souverain au sage, T. Adam⁴⁵² montre comment Sénèque transfère au sage toutes les qualités et les capacités d'ordinaire réservées au roi dans la conception hellénique. Cette dévaluation du souverain par rapport au sage entraîne le fait que c'est le second qui doit servir de modèle au premier et, en tant qu'intermédiaire entre les hommes du commun et les dieux, de médiateur et de relais dans l'imitation des dieux⁴⁵³. Ainsi, toutes ces références mettent en application l'idée générale selon laquelle ce sont les vertus et les bienfaits de l'empereur⁴⁵⁴ de son vivant qui justifient sa comparaison à un dieu et qu'ils

⁴⁴⁹ On sait par Tacite (*Annales*, XIII, 10 et XV, 74, 3-4) que Néron, au début de son règne, refusa toute statue d'or ou d'argent de lui-même, probablement considérées comme des honneurs divins, et que même après la mort de son précepteur, il refusa un temple à *Nero Diius* à Rome. Tacite interprète cela comme une marque de superstition ; en tout cas, il ne faut pas surestimer l'influence de Sénèque sur cette « humilité ».

⁴⁵⁰ Sur ce point, voir M. Armisen-Marchetti, « Les ambiguïtés du personnage de Néron dans le *De clementia* de Sénèque », *VL*, 174, Université Paul Valéry, Montpellier, 2006, pp. 92-103.

⁴⁵¹ Voir T. Adam, *Clementia Principis. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1970, p. 76.

⁴⁵² T. Adam, *Clementia Principis...*, pp. 76-81.

⁴⁵³ L'idée que le prince doit obéir à la loi cosmique dont l'expression privilégiée est le droit naturel trouve sans doute son origine à Rome dans le *De republica* ou le *De legibus* de Cicéron et se retrouvera par la suite dans la *Panegyrique de Trajan* et les *Pensées pour soi-même* de Marc Aurèle. Voir A. Michel, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc-Aurèle*, Armand Colin, coll. U, Paris, 1969, pp. 93-94

⁴⁵⁴ Dans la *Consolation à Polybe*, 8, 2, Sénèque propose au dédicataire de son œuvre de composer un ouvrage sur les actions de l'empereur, un « chef-d'œuvre d'histoire, dont il (Claude) te fournira lui-même la matière et le modèle ». Claude avait, en effet, écrit plusieurs ouvrages d'histoire ; à ce sujet, voir Suétone, *Claude*, 41.

trouvent nécessairement un écho dans sa divinisation à sa mort, dans le cadre rituel de l'apothéose du Prince. Ce motif rhétorique et symbolique, sous la plume de Sénèque, se justifie d'une part politiquement et rituellement, par la conception populaire de la divinisation de l'empereur que nous avons étudiée plus haut⁴⁵⁵ et, d'autre part, philosophiquement, par la conception stoïcienne du sage, dont les vertus supérieures l'apparentent à un dieu, et dont l'empereur idéal est censé s'approcher. D'ailleurs, le dogme stoïcien, selon lequel chaque homme porte une part de feu divin en lui⁴⁵⁶, a l'avantage de s'accorder à la fois avec le culte de l'empereur de son vivant et avec son apothéose une fois mort. En faisant de l'empereur un avatar du sage stoïcien — du moins en théorie — Sénèque ne commet pas d'hérésie philosophique, en évoquant sans critique la divinisation impériale⁴⁵⁷.

Cependant, il est manifeste que le philosophe a pour véritable souci d'adopter le point de vue de la tradition romaine sur l'apothéose, en faisant de manière précise la distinction entre le culte rendu aux empereurs vivants et celui rendu aux empereurs défunts. Cette distinction tend à disparaître si l'on considère le problème du point de vue de la philosophie stoïcienne, pour qui le sage est déjà quasiment une forme de dieu. Ainsi, il convient de noter que Claude n'est jamais désigné par le nom *deus* ni par l'adjectif *diuus*. Tout au plus le philosophe utilise-t-il le substantif *numen*⁴⁵⁸ — ce qui est en accord avec la symbolique du culte impérial, qui ne s'exerce, du vivant de l'empereur, qu'envers sa part divine, le *numen*. Il semble clair que

⁴⁵⁵ Voir *supra* pp. 167-170.

⁴⁵⁶ Voir *infra* p. 419 et suivantes.

⁴⁵⁷ Cicéron, dans le *De natura deorum*, II, 62, explique que la déification est l'expression d'une gratitude à l'égard des bienfaits et qu'elle émane de la secte stoïcienne. Mais dans le reste de l'œuvre cicéronienne (en particulier *De republica*, I, 25 et II, 17), cette paternité philosophique n'est pas clairement affirmée et il semble qu'il s'agisse plutôt d'une idée communément admise.

⁴⁵⁸ *Consolation à Polybe*, 8, 1. Voir aussi les occurrences (il y en a 64 au total selon la concordance de Zampolli) qui désignent la divinité en tant que puissance : *Lettres à Lucilius*, 90, 28 ; 115, 4 ; Fr. 24.

le culte impérial n'est pas la priorité de Sénèque, que ce silence soit politiquement correct ou qu'il soit simplement la manifestation d'un désintéret pour une pratique faible de glorification et d'élévation de l'homme — la seule élévation valable étant celle du sage, ou du progressant en sagesse (le *progre diens*). En effet, lorsqu'on met en parallèle le *progre diens* et le *princeps*, les rapports verticaux sont inversés : le *princeps* est premier des hommes alors que le *progre diens* est celui qui avance petit à petit en partant d'un point qui n'est peut-être pas un point zéro, mais en tout cas d'un point marqué par l'ignorance et la crédulité. La différence est surtout que le prince n'est que le premier de la communauté des hommes — et d'une communauté particulière : l'Empire. Le *progre diens*, lui, s'inscrit dans la communauté universelle des hommes et des dieux, ce qui lui permet, sur le plan de l'intériorité et de la pensée, de devancer le premier. Ils ne jouent pas dans la même cour. Le rapport peut se parfaire quand le *princeps* devient lui-même progressant en sagesse. Il change alors de catégorie, les perspectives s'élargissent et il regagne alors aussi la communauté grandiose des hommes et des dieux⁴⁵⁹.

Le processus d'acquisition de la sagesse est ainsi mis en parallèle avec le processus censé être expérimenté par Néron pour atteindre la perfection d'un gouvernement éclairé. Sa proximité avec le dieu dans l'exercice du pouvoir terrestre — comparé au « pouvoir » de dieu sur le monde — ne le rend certes pas sage, mais elle semble en faire un *progre diens* différent des autres. Ainsi, la nature rhétorique du *De clementia*, même si elle ne s'apparente pas à la flatterie de la *Consolation à Polybe* et si elle a certainement davantage de profondeur idéologique et philosophique, relève tout de même du registre de l'éloge, et la comparaison du prince avec le dieu s'expliquent, là encore, par ce contexte littéraire.

⁴⁵⁹ Sur ces deux « communautés » voir *infra*. p. 235 et suivantes.

III.3.3. L'*Apocoloquintose* du divin Claude

III.3.3.1. L'œuvre et son contexte

Il faut accorder à l'*Apocoloquintose* du divin Claude⁴⁶⁰ un traitement tout particulier. Sénèque s'en prend là ouvertement à un empereur divinisé à sa mort, Claude, et donc en même temps au rituel de l'apothéose. Cela peut paraître surprenant de la part d'un homme d'État aussi haut placé, même si cette œuvre était sans doute destinée au cercle restreint de la cour du Prince et non à une publication large — et cela, même si l'on admet qu'elle a été lue lors de la fête des Saturnales⁴⁶¹ (où les dérives n'étaient guère admises, contrairement à ce qu'un lecteur moderne peut penser aujourd'hui). Ce paradoxe est sans doute à l'origine des débats et des nombreuses théories auxquels l'*Apocoloquintose* a donné lieu⁴⁶². On sait, bien évidemment, que Sénèque nourrissait une rancune personnelle à l'égard de celui qui l'avait exilé de Rome. Mais la critique sénéquienne nous semble surtout relever, là encore, d'un *topos* rhétorique. Il serait vain, en effet, d'opposer le discours funéraire rédigé par Sénèque⁴⁶³, qui relève de la rhétorique de l'éloge caractéristique de ce genre d'exercice imposé par ses fonctions politiques, et le discours pamphlétaire de l'*Apocoloquintose*, qui relève, quant à lui, de la rhétorique du blâme. Sénèque, homme

⁴⁶⁰ Voir I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, pp. 325-330.

⁴⁶¹ C'est l'opinion de R.R. Nauta dans « Seneca's *Apocolocyntosis* as Saturnalian Literature », *Mnemosyne*, 40 (1-2), Brill, Leiden, 1987, pp. 69-96.

⁴⁶² Se reporter à D. Cannadine & S.R.F. Price, *Rituals of Royalty : Power and Ceremonial in Traditional Societies*, « From noble funerals to divine cult : the consecration of Roman Emperors », p. 87 ; R.R. Nauta, « Seneca's *Apocolocyntosis* as Saturnalian Literature », p. 75 ; H.S. Versnel, « Two Carnavalesque Princes : Augustus and Claudius and the Ambiguity of Saturnalian Imagery », dans S. Döpp (éd.), *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachchristlichen Kulturen und Literaturen*, p. 110.

⁴⁶³ Tacite, *Annales*, XIII, 3 ; Quintilien, *Institution oratoire*, VIII, 5, 18.

politique influent et mentor de Néron, se doit de critiquer Claude, l'empereur défunt. Le règne de ce dernier n'a pas laissé de très bons souvenirs dans l'esprit de ses contemporains. Aussi, Sénèque se doit-il de glorifier le nouvel empereur et d'annoncer le début d'une ère nouvelle, du point de vue politique comme du point de vue moral. Du blâme de Claude jaillit l'éloge de Néron, renforcé par le traité du *De clementia*. On retrouve ici le motif de la *disputatio in utramque partem*, chère à la rhétorique : un bon orateur doit savoir donner un point de vue et son contraire, en fonction de la situation. Il ne s'agit pas d'opportunisme ou de calcul cynique — cette interprétation, trop réductrice, est typique du lecteur moderne peu habitué aux coutumes antiques —, mais Sénèque montre bien ici son talent oratoire et sa capacité à changer de point de vue, en fonction des circonstances.

En tout état de cause, il est clair que l'apothéose de Claude est avant tout une image qui sert de cheville et d'appui à un but qui lui est extérieur, que ce soit l'éloge de Néron, le blâme de Claude ou une réflexion philosophique. La preuve en est peut-être l'absence de détails précis sur le rituel — même si l'*Apocoloquintose* constitue une source importante sur la question de l'apothéose du Prince —, alors que d'ordinaire Sénèque n'est pas avare de détails lorsqu'il cherche à attaquer une pratique superstitieuse. On se trouve dans une scène théâtrale où Claude demande à entrer dans le royaume des dieux, scène où le rituel lui-même n'est qu'une trame de fond, un décor. De la même façon, le débat qui a lieu dans le tribunal des dieux est censé rappeler le débat qui eut lieu au Sénat romain après la mort de Claude au sujet de sa déification. Or il n'y a aucune référence à la procédure officielle. Cette parodie n'est ici qu'un des procédés littéraires burlesques dont Sénèque use, consistant à utiliser des termes comiques, familiers et vulgaires, pour évoquer des choses nobles et sérieuses — l'apothéose de Claude, le tribunal divin — et n'ayant aucune autre fin que le rire et la dérision.

III.3.3.2. L'apothéose du Prince : respect du rituel politique, critique du symbole philosophique

La dimension philosophique de l'*Apocoloquintose* ne doit cependant pas être écartée, même s'il peut sembler étonnant de trouver un fonds philosophique dans cet opuscule satirique. Le lecteur peut en effet penser que la critique sénéquienne révèle un rejet de la forme politique, populaire, voire vulgaire, de l'élévation au rang de dieu que constitue l'apothéose du Prince, pour privilégier la forme noble de l'élévation spirituelle du sage grâce à la pratique de la vertu et de la philosophie⁴⁶⁴. Il y a bien là un enjeu symbolique, moral, philosophique et ontologique.

La question de l'audace de Sénèque, alléguée ou réelle, dans cette critique d'un acte religieux officiel, semble nous poser davantage un problème à nous autres modernes, qu'à eux, les Anciens⁴⁶⁵, et pour cause. I. Gradel insiste très justement sur un point qui échappe souvent à ceux qui étudient l'*Apocoloquintose*⁴⁶⁶ : celle-ci ne porte pas sur la divinisation de Claude⁴⁶⁷, sur le fait que l'empereur défunt devienne un dieu du panthéon officiel de l'Empire romain, mais elle traite du statut divin absolu refusé à Claude à la porte du royaume des morts, ce qui est très différent. Ce n'est pas un hasard si Sénèque n'a pas mentionné le terme d'*apotheosis* dans son

⁴⁶⁴ C'est la thèse soutenue par F. Weidauer dans *Der Prinzipat in Senecas Schrift De clementia*, Marbourg, 1950, pp. 54-55.

⁴⁶⁵ On peut légitimement penser que l'élite romaine attachait aussi peu de crédit à la déification de leur empereur qu'aux autres rites de la religion traditionnelle. R.R. Nauta (« Seneca's *Apocolocyntosis* as Saturnalian Literature », p. 75) émet l'hypothèse, qui nous semble tout à fait plausible, d'une sorte de « jeu » d'autodérision de la cour, destinataire de l'*Apocoloquintose*, qui se moquerait secrètement de son propre mode de fonctionnement officiel.

⁴⁶⁶ I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, pp. 328-329.

⁴⁶⁷ Sur l'*Apocoloquintose* lue comme une critique de la divinisation de Claude après sa mort, voir I. Ramelli, « « Divus » e « deus » negli autori del I secolo D.C. : Lucano, Seneca e Plinio il Giovane di fronte al culto imperiale », *RIL*, 134 (1) (2000), Istituto Lombardo, Milano, 2001, pp. 125-149.

texte, lui préférant celui d'*apocolocytosis*. Le rite de l'apothéose est avant tout une pratique sociale et politique. Or il est clair que Sénèque ne réfléchit pas sur la pratique mais sur le symbole théologique que constitue le fait, pour un homme, de devenir un dieu. Il place la réflexion sur un niveau symbolique et non sur un plan rituel. C'est pour cette raison que l'*Apocoloquintose* ne peut pas être considérée comme une critique de l'apothéose sous l'angle pratique et politique sous lequel elle était considérée par tous les Romains et contre lequel Sénèque n'a rien à dire. Si critique il y a, c'est à la fois à propos du statut divin de l'homme, de la divinité au sens fort, de la question ontologique qui réside dans la divinisation d'un homme.

Il faut se garder de donner au rite une dimension spirituelle qu'il n'a pas. Il n'y a pas de problème avec la « divinité relative », selon l'expression de I. Gradel, celle qui est construite par le rituel, les funérailles, le décret sénatorial, et le fait que Claude intègre le panthéon romain. Il s'agit là d'un sujet très sérieux qui n'est pas du tout sujet à plaisanterie dans l'*Apocoloquintose*, contrairement à ce que certains critiques ont pu dire. Les plaisanteries de Sénèque ne portent pas sur le statut de Claude au sein de l'État. Elles ne visent pas à critiquer le « phénomène politique ». Pour Sénèque comme pour les autres Romains, Claude a effectivement regagné le panthéon romain officiel et traditionnel, non pas en raison de sa vertu — qui importe peu ici — mais parce qu'il est le père du nouvel empereur Néron, pour qui il est politiquement fondamental d'avoir un père « honorable », qui aura atteint le stade suprême de la divinisation.

Savoir si Claude est devenu un dieu au sens éthique et ontologique, c'est une autre histoire, et c'est ce point là qui sert de base à la critique sénéquienne dans l'*Apocoloquintose*. Certes, il y a une part de cynisme indéniable chez le philosophe concernant ce type de rituel (mais c'est un cynisme diogénique plus qu'un cynisme d'arrivisme), rituel qui n'a plus rien à voir avec la vertu effective de l'empereur. On est très loin du *Songe*

de *Scipion* cicéronien, dont on retrouve des échos à plusieurs reprises dans notre corpus⁴⁶⁸. Mais ce n'est pas l'enjeu de ce pamphlet et c'est ce qui le rend vraiment intéressant pour notre réflexion. Il est tout à fait symptomatique des deux niveaux de pensée qui cohabitent chez Sénèque, à savoir d'une part, le point de vue politique de l'État et d'autre part, le point de vue théologique et philosophique. Le lecteur (surtout moderne) a tendance à confondre les deux niveaux de discours à première lecture et à prêter de fausses intentions à Sénèque — comme c'est également le cas dans le *De superstitione*, où, là encore, ce ne sont pas les rites officiels qui sont critiqués mais l'esprit avec lequel certains les pratiquent. En faisant cohabiter deux discours et donc deux niveaux de pensée (ce qui relève du politique et ce qui relève de la philosophie), l'auteur prend le risque d'être mal compris et peut-être joue-t-il d'ailleurs sur cette ambiguïté, qui offre, finalement, une zone de jeu et de liberté d'esprit à l'homme d'État philosophe.

III.3.3.3. L'ironie et l'humour au service de la critique théologique

Certes, Sénèque n'a pas la réputation d'être l'auteur le plus comique de la littérature romaine⁴⁶⁹, mais il écrit là un texte dont la forme hétéroclite, le ton et le contenu contrastent non seulement avec le reste de son œuvre⁴⁷⁰, mais encore avec les œuvres des autres auteurs romains. Les

⁴⁶⁸ En particulier à la fin de la *Consolation à Marcia*, ou encore dans la Lettre 86, 1.

⁴⁶⁹ Dans *Essais sur le rire et le sourire des Latins*, Les Belles Lettres, Paris, 1965, p. 279 sqq., E. de Saint-Denis ne considère guère que l'*Apocoloquintose* comme amusante dans l'œuvre de Sénèque. On se souvient du poème de Victor Hugo intitulé « Un chant de fête de Néron » dans *Odes et Ballades*, où il parle de « l'austère Sénèque » (v. 11).

⁴⁷⁰ M.C. Nussbaum, dans « Stoic laughter : a reading of Seneca's *Apocolocyntosis* », dans S. Bartsch & D. Wray (éd.), *Seneca and the Self*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, 2009, pp. 84-112, explique pourquoi l'œuvre n'est pas stoïcienne.

plaisanteries auxquelles Sénèque se livre relèvent à la fois de l'ironie et de l'humour⁴⁷¹.

À ce sujet, la distinction de Bergson entre ironie et humour est éclairante : « Tantôt on énoncera ce qui devrait être en feignant de croire que c'est précisément ce qui est : en cela consiste l'ironie. Tantôt au contraire on décrira minutieusement et méticuleusement ce qui est, en affectant de croire que c'est bien là ce que les choses devraient être : ainsi procède souvent l'humour »⁴⁷². Il convient de faire ici un bref rappel des implications et de la signification de ces deux procédés littéraires et rhétoriques, en particulier lorsqu'ils sont utilisés par les philosophes, même si la frontière entre humour et ironie est encore très floue pour les Anciens⁴⁷³.

L'ironie est, comme la définit Cicéron dans le *De oratore*, « cette feinte qui consiste à dire autre chose que ce que l'on veut faire entendre »⁴⁷⁴. On trouve ici tout l'héritage socratique : l'interrogation, la reconnaissance de l'ignorance et d'une modestie ontologique. L'ironie n'a

⁴⁷¹ Sur la distinction fonctionnelle entre ironie et humour, se reporter à H. Bergson, *Le rire*, Alcan, Paris, 1928 (1900), p. 128, mais aussi à V. Jankelevitch, *L'ironie*, Alcan, Paris, 1936, en particulier le chapitre intitulé « L'ironie humoresque » et à J.N. Bremmer (éd.), *A cultural history of humour : from Antiquity to the present day*, Polity Pr., Cambridge, 1997.

⁴⁷² H. Bergson, *Le rire*, p. 128. Voir aussi certaines remarques dans M. Armisen-Marchetti, « La signification de l'humour dans les *Lettres à Lucilius* de Sénèque », dans L. Nadjo & É. Gavaille (éd.), *Epistulae Antiquae III, Actes du IIIe colloque international « L'épistolaire antique et ses prolongements européens » (Université François Rabelais, Tours, 25-27 septembre 2002)*, Peeters, Louvain / Paris, 2004, p. 319.

⁴⁷³ Pour une synthèse sur les préceptes de rhéteurs et des philosophes sur l'usage du comique (en particulier Cicéron, *De oratore*, II ; Quintilien, *Institution oratoire*, VI, 3), se reporter, entre autres, à F. Desbordes, « La rhétorique et le rire selon Quintilien », dans *Le rire des Anciens. Actes du colloque international (Université de Rouen, École Normale Supérieure, 11-13 janvier 1995)*, Pr. de l'École Normale Supérieure, Paris, 1998, pp. 307-314 et à certaines analyses de A. Haury, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Brill, Leiden, 1955, qui peuvent également être appliquées à Sénèque.

⁴⁷⁴ Cicéron, *De oratore*, III, 203. L'auteur y désigne également l'ironie par le terme de *dissimulatio*, « qui est très agréable dans un discours, lorsqu'elle est traitée sur un ton non pas oratoire mais familier. » Cependant, cette définition n'est pas mentionnée dans la partie du traité consacrée au rire. Voir aussi Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, XXI, 1434a17 : « l'ironie consiste à dire une chose en feignant de ne pas la dire ou à appeler les objets de noms contraires. »

rien de drôle, même si elle peut faire rire : elle touche au sérieux de la vérité, elle recherche le principe. L'ironiste a un côté dogmatique et il inspire un sentiment de supériorité : il cherche à faire éclater la vérité. « L'ironie divise les deux interlocuteurs entre un maître et un élève ».⁴⁷⁵ Mais l'ironiste le fait en s'avancant masqué, il feint de dire autre chose que ce qu'il pense, pour mieux s'immiscer dans le faux et le saper à la racine. On se relève difficilement, une fois qu'on a été torpillé ou paralysé (pour suivre les images des interlocuteurs de Socrate) par le trait de l'ironie.

L'humour n'a pas du tout la même visée. Il permet une mise en abîme face à l'absence de vérité : on ne cherche pas le principe, on prend tout à la lettre et on se complaît dans le savoureux, le pittoresque et l'événement concret. L'humour reste à la surface, il est un « art des événements purs », comme dit Deleuze⁴⁷⁶, et il sacrifie la recherche des causes sur l'autel de la production d'effets. L'humoriste n'est donc pas menaçant au premier abord et il apparaît même comme sympathique, au sens étymologique du terme. L'humour crée un lien entre les sujets, une connivence, une complicité qui contraste avec l'aristocratie, le sentiment et l'attitude de supériorité de l'esprit sérieux de l'ironie. Comme le dit A. Comte-Sponville : « [...] il est essentiel à l'humour d'être réflexif ou, à tout le moins, de s'englober dans le rire qu'il entraîne ou le sourire, même amer, qu'il suscite. C'est moins une question de contenu que d'état d'esprit. La même formule, ou la même plaisanterie, peut changer de nature, selon la disposition de celui qui l'énonce : ce qui sera ironie chez l'un, qui s'en excepte, pourra être humour chez l'autre, qui s'y inclut. Aristophane fait de l'ironie, dans *Les Nuées*, quand il se moque de Socrate. Mais Socrate (grand ironiste par ailleurs) fait preuve d'humour quand, assistant à la représentation, il rit de bon cœur avec les autres ».⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ A. Haury, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, p. 14.

⁴⁷⁶ G. Deleuze & C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, p. 83.

⁴⁷⁷ A. Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, P.U.F., Paris, 1995, p. 317.

Cette différence d'état d'esprit entre l'ironiste et l'humoriste constitue, à ce qu'il nous semble, l'une des clés d'interprétation des plaisanteries de Sénèque dans son commentaire de l'*Apocoloquintose*. Le rire est (là encore) une forme de *pharmakon*, une « drogue » qui agit vis-à-vis de son objet soit comme un poison qui tue — dans le cas de l'ironie —, soit comme un médicament qui soulage — dans le cas de l'humour. Ainsi, ironie et humour sont deux procédés dont les visées différentes correspondent à deux conceptions différentes du réel et du vrai : l'ironiste est platonisant, il cherche la cause première et le principe des événements, alors que l'humoriste est stoïcien, il reste dans l'événement pur et dans l'immanence.

Cependant, il faut se garder de tout dogmatisme : Sénèque, stoïcien, a recours aux deux procédés dans ses œuvres philosophiques, même s'il laisse généralement peu de place à l'humour dans ses écrits. Tout dépend du but recherché. Si l'on excepte les *Lettres à Lucilius*, où l'autodérision est très présente⁴⁷⁸ — autodérision que, dans le domaine de la rhétorique, Cicéron et Quintilien désapprouvent car, selon eux, l'orateur n'a pas à faire rire de lui-même⁴⁷⁹ —, les ressorts du comique sont surtout utilisés contre un adversaire. Le cas de l'*Apocoloquintose* est néanmoins très particulier. L'ironie âpre est omniprésente mais elle est constamment mêlée à l'humour, voire à l'humour noir. Les critiques n'ont pas manqué d'observer l'absence de profondeur philosophique qui caractérise cet opuscule, tant il

⁴⁷⁸ Dans les *Lettres à Lucilius* par exemple, les anecdotes humoristiques mettent souvent Sénèque en scène, que ce soit par le récit de ses mésaventures (*Lettres à Lucilius*, 53, 1-3 ; 56, 1-3 ; 57, 1-2, par exemple) ou par des autoportraits (*Lettres à Lucilius*, 12, 1-4 ; 67, 1 ; 76, 1 ; 83, 3-6 par exemple). Elles relèvent donc fréquemment de l'autodérision et révèlent la conscience de son vieillissement et de son imperfection morale. Pour raconter ces anecdotes — qui ne sont pas fondamentalement drôles à la base —, Sénèque aurait pu choisir un autre mode de discours (le mode sérieux et moral, qu'il utilise également lorsqu'il se met en scène) mais il a opté pour le mode comique, ce qui donne au maître spirituel une posture assez originale. Ce la lui évite de « faire la morale » et de sombrer dans la morale moralisante.

⁴⁷⁹ Voir Cicéron, *De oratore*, II, 251, 221 et 229 et Quintilien, *Institution oratoire*, VI, 3, 8 et VI, 3, 82.

est vrai que ces plaisanteries relèvent de l'humour populaire et proverbial du Ier siècle. Le philosophe cherche avant tout à créer un lien de sympathie avec ses lecteurs, dans sa critique de l'empereur, connivence facilitée par l'hostilité généralisée que les Romains nourrissent à l'égard du Prince défunt. La parodie ne peut fonctionner que s'il y a une accointance, une complicité, entre l'auteur et ses lecteurs. Mais ce qui frappe surtout, c'est que Sénèque ne fait ici que raconter une succession d'événements comiques, une « histoire drôle » du début à la fin. Il cherche à s'ancrer très fortement dans le réel, parfois à l'excès, tant les allusions graveleuses et scatologiques sont nombreuses : on s'embourbe dans le médiocre, le vil, le bas, l'ignoble, comme pour couper net toute envie de chercher du sens et de la transcendance. On ne retrouve pas du tout l'humour dont fait preuve Aristophane, dont les références aux corps sont des images, des symboles renvoyant à des réflexions beaucoup plus profondes.

L'apothéose de Claude reste au ras du sol, à la surface, justement parce qu'il n'y a rien à rechercher au-dessus, mieux même, en profondeur. La transformation de l'empereur en dieu est un rite impliquant une élévation : le Prince, par son caractère d'homme d'exception, s'élève au niveau de la divinité de façon symbolique — personne ne croyait que cette transformation s'opérait réellement. Or pour le philosophe stoïcien, le seul homme à pouvoir égaler la divinité est le sage, une fois que celui-ci est parvenu à la perfection par la pratique de la vertu⁴⁸⁰. Le caractère divin de l'Empereur est établi sur de faux critères par la religion civile, ce que Sénèque ne peut cautionner, surtout lorsqu'il s'agit de Claude, à qui il voue une haine personnelle. Bien plus, en alliant systématiquement l'humour à l'ironie, Sénèque empêche la recherche d'une quelconque profondeur. Il nie toute vérité, tout principe, toute cause aux événements qu'il raconte, justement parce qu'il n'y a aucune vérité à trouver. On est ici au bord d'une

⁴⁸⁰ Voir *infra* p. 437.

certaine forme de nihilisme. Il n'y a pas de vérité de l'apothéose : ce rite est vide et insensé, il ne révèle aucune vérité, il est implosif, très peu signifiant et on ne peut que s'en amuser.

L'*Apocoloquintose* n'est donc pas à considérer uniquement comme un « défouloir » de la colère de Sénèque ou comme un simple badinage. Si l'humour qu'il emploie n'est ni assez fin, ni assez élaboré pour être une véritable arme rhétorique à l'encontre de Claude et de l'ancien régime, c'est peut-être parce que ce n'est pas là le but du philosophe, qui cherche surtout à montrer la vacuité d'un rite civique par un humour sans prétention à l'élévation intellectuelle. À la purification politique, qui vise à se libérer d'une période trouble, correspond une *catharsis* théologique du concept de divinité.

III.3.3.4. Sauver l'apothéose par le jeu littéraire

Il nous faut cependant nous attarder davantage sur le jeu littéraire auquel se livre Sénèque dans l'*Apocoloquintose*, afin de voir s'il n'y a pas, tout de même, quelque profondeur dissimulée sous le voile du rire. Il s'agit d'une œuvre composite qui allie vers et prose, passages comiques, épiques, voire tragiques. M. Bakhtine en fait même « une satire ménippée classique »⁴⁸¹. Rien d'étonnant donc, dans une œuvre qui relève de l'exercice de style, si l'on retrouve dans la liste le genre de la

⁴⁸¹ Voir M. Bakhtine, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1970, p. 132 et 136. L'écriture de l'*Apocoloquintose* serait à lier à l'intérêt croissant de Sénèque pour les formes populaires de philosophie stoïcienne et cynique (ce que certains critiques appellent « la diatribe »). Pour Bakhtine, la satire ménippée est basée sur le récit d'une aventure dans lequel des idées philosophiques sont insérées. Sur ces analyses, voir H.K. Riikonen, *Menippean Satire as a Literary Genre with special reference to Seneca's Apocolocyntosis*, Commentationes Humanorum Litterarum, 83, Helsinki, 1987, pp. 41-50.

déclamation⁴⁸². Nous pensons, en effet, que le passage central constitué par la délibération des dieux au sujet du sort de Claude après sa mort⁴⁸³ relève du genre déclamatoire.

Sénèque a très certainement été influencé par les structures et les thématiques de la déclamation⁴⁸⁴, pas seulement parce son père était un grand rhéteur, qui a dédié à ses enfants un fameux recueil de déclamations⁴⁸⁵ — mais qui ne sont pas de son propre cru —, mais surtout parce que l'esprit de Sénèque est imprégné des idées de l'élite romaine. Cette élite est exercée et accoutumée aux exercices déclamatoires, qui constituent la base de son éducation et la formation de Sénèque relève aussi et d'abord d'une culture par imprégnation. L'influence fondamentale de la déclamation dans les tragédies de Sénèque a déjà fait l'objet de nombreuses études⁴⁸⁶. On peut aussi trouver des résonances déclamatoires dans les autres œuvres en prose de l'auteur. Relevons l'utilisation de certains *exempla* (Caton, mais pas seulement), la présence de certains passages rappelant la construction très rigoureuse d'un discours rhétorique, l'utilisation fréquente de la figure de l'éthopée, la personnification du *deus* dans le *De Providentia* et le discours qu'il prononce, certains monologues intérieurs rappelant la structure de la suasoire. Il s'agit donc là davantage de passages qui font penser à certains traits de la déclamation, bien plus que de

⁴⁸² Sur la déclamation antique (suasoire et controverse), voir en particulier E. Berti, *Scholasticorum Studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Giardini, Pisa, 2007 et D. van Mal-Maeder, *La fiction des déclamations*, Brill, Leiden, 2007. Se reporter aussi à L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Le Livre de poche, Paris, 2000, pp. 200-207 et à W.M. Bloomer « Roman Declamation : The Elder Seneca and Quintilian », dans W. Dominik & J. Hall (éd.), *A companion to Roman Rhetoric*, Blackwell Publishing, Malden (MA) / Oxford, 2007, pp. 297-306.

⁴⁸³ Sénèque, *Apocoloquintose du divin Claude*, 8, 1 – 9, 6.

⁴⁸⁴ Se reporter à C.S. Rayment, « Echoes of the Declamations in the Dialogues of the Younger Seneca », *C.B.*, 45(4), Bolchazy-Carducci, Waucunda (Ill.), 1969, pp. 51-53.

⁴⁸⁵ Se reporter à la traduction de H. Bornecque, revue par J.-H. Bornecque et préfacée par P. Quignard, *Sentences, divisions et couleurs des orateurs et des rhéteurs (Controverses et suasoires)*, Aubier, Paris, 1992.

⁴⁸⁶ Se reporter en particulier à A. Casamento, *Finitimus oratori poeta : declamazioni retoriche e tragedie senecane*, Flaccovio, Palermo, 2002.

passages clairement identifiés comme relevant explicitement de l'exercice déclamatoire. Il nous semble, en revanche, que la délibération des dieux qui se trouve au milieu de l'*Apocoloquintose* fait bien plus explicitement référence à la déclamation.

Rappelons la situation du texte. Le narrateur raconte ce qui se passe au Ciel au moment de la mort de Claude, qui après l'accomplissement du rituel de l'apothéose, réclame légitimement sa place au sein de la communauté des dieux. Claude étant loin d'être une personne moralement irréprochable ou un parangon de vertu, la question de sa divinisation fait débat entre les dieux déjà en place, ce qui constitue l'objet de notre passage. On remarque alors que le procès de Claude reprend des formes et des thématiques bien connues des déclamateurs et du public lettré, suscitant à la fois le plaisir de la reconnaissance et une complicité entre l'orateur et son auditoire. Sénèque opère des variations autour d'un caractère bien connu dans les déclamations (celui du tyran⁴⁸⁷), afin d'initier un étonnement, une interrogation, voire une critique, ou du moins un questionnement, autour du rituel traditionnel de l'apothéose. Comme si, sur ce cas précis, pour le philosophe Sénèque, l'exercice du jugement était une bien meilleure autorité que la Tradition ou la loi religieuse.

En effet, la forme et la thématique de ce passage réactivent ce qu'implique la déclamation sur le plan symbolique. On le sait, les déclamations ne sont pas sans rapport avec la réalité : elles mettent en œuvre des problématiques d'ordre privé ou d'ordre public très concrètes dans l'esprit d'un Romain. Les situations qui y sont présentées sont des lieux permettant de mettre en question des valeurs et des normes sociales, politiques et culturelles. Certes, cet univers est un lieu où se produisent des événements extrêmes, des cas-limites, au-delà des bornes du réel, mais c'est

⁴⁸⁷ C. Favez, dans son article « Le roi et le tyran chez Sénèque », dans *Hommages à L. Herrmann*, Latomus, Berchem-Bruxelles, 1960, pp. 346-349, rappelle que Sénèque fait une distinction claire entre la « bonne » monarchie du *rex* (comme en témoignent plusieurs passages du *De clementia*) et la « mauvaise » monarchie du *tyrannus*.

justement cette distanciation qui permet d'interroger les principes factuels de la société romaine, la déclamation ayant également aussi pour vocation la formation du citoyen, son instruction. On observe, en fin de compte, le même phénomène que dans les tragédies. Des situations extrêmes permettent une réflexion, un examen sévère, une critique lucide, une prise de conscience, voire une forme de *catharsis*. La présence de la déclamation dans une œuvre visant à critiquer l'empereur défunt et à exhiber le scandale qui consiste, en même temps, à obéir à la loi romaine et à diviniser, si ce n'est le vice incarné, du moins une personne immorale, est donc tout à fait justifiée. Nous proposerons donc ici une interprétation de la délibération des dieux dans l'*Apocoloquintose*, en reprenant les outils d'analyse technique de la déclamation.

Un indice majeur qui nous amène à penser à la déclamation est le cadre dans lequel a lieu le débat. Il s'agit d'une situation exceptionnelle, un cadre divin (un Sénat divin), qui pourrait rappeler l'atmosphère des suasoires faisant intervenir des personnages mythologiques. La situation burlesque de l'assemblée des dieux permet une mise à distance. On est, en effet, explicitement introduit dans un Sénat fictif. Par exemple, Jupiter s'adresse aux autres dieux en disant : *Patres conscripti*, formule utilisée pour s'adresser aux Sénateurs romains. Nous l'avons dit⁴⁸⁸, aucune mention n'est cependant faite à des *realia* du Sénat romain réel ou à des procédures officielles. Ce Sénat divin est comme une sorte de décor de théâtre, visant à placer le lecteur dans un environnement marqué par la rhétorique et la loi.

Si le sujet de la déclamation peut faire penser à une suasoire — dont le sujet serait : « Faut-il ou non faire de Claude un dieu ? » —, il s'agit bien ici d'une controverse. Le thème pourrait être formulé de la sorte : « le tyran qui monte au Ciel ». La loi fictive (qui en réalité ne l'est pas) qui sert de base à la déclamation serait : « tout empereur romain est voué à monter au

⁴⁸⁸ Voir *supra* p. 182.

ciel et à devenir un dieu au nom de ses qualités morales ». Les conditions et les critères à envisager (pour utiliser la terminologie technique de la déclamation) et d'où naît le paradoxe sont : « Claude a eu une attitude morale scandaleuse et il concentre en lui toutes les tares du tyran, à commencer par la cruauté ».

L'*Apocoloquintose* n'a de cesse de mettre en avant le fait que Claude a commis des crimes. Mais il est empereur romain, donc nécessairement et logiquement voué à devenir dieu. On délibère donc sur la question de savoir si l'on divinise ou non l'empereur, autrement dit si l'on va contre la loi romaine ou contre la moralité véritable. On retrouve ici le conflit typique de la *littera* contre la *uoluntas*, de l'application de la loi contre l'esprit de la loi. Il convient cependant de nuancer cette analyse : le problème mis en avant dans l'*Apocoloquintose*, rappelons-le, est bien celui de la divinisation de Claude, et non celui de la justification du rituel civil de l'apothéose du Prince. Sénèque, homme politique, a un devoir de réserve et, en outre, il n'a pas l'habitude de s'opposer à la religion romaine traditionnelle. Le débat est centré sur la personne de Claude, qui représente un cas limite d'expérience du paradoxe. Le paradoxe a ici la fonction d'une dynamisation de la pensée. Il permet l'exposition d'une contradiction apparente. Cependant, utiliser le schéma bien connu de la déclamation, qui par principe remet en question la validité d'une loi, est un moyen détourné de remettre en question le rituel civil de l'apothéose, du moins sur le plan symbolique.

Notre passage s'inscrit dans un schéma fictionnel très particulier qui, si l'on se réfère au schéma fictionnel établi par D. Van Mal Maeder dans *La fiction des déclamations*⁴⁸⁹, peut être présenté de la sorte :

- Niveau 1 (« monde extra textuel ») : l'auteur Sénèque, homme politique et philosophe, qui s'adresse aux Romains lettrés à la suite de la

⁴⁸⁹ D. van Mal Maeder, *La fiction des déclamations*, p. 42.

mort de Claude. Il écrit une œuvre satirique visant à critiquer l'empereur défunt.

- Niveau 2 (« monde intra textuel ») : un narrateur qui se veut le témoin de ce qui s'est passé dans le Ciel le jour de la mort de Claude : *quid actum sit in caelo ante diem III. Idus octobris anno nouo, initio saeculi felicissimi, uolo memoriae tradere*⁴⁹⁰. Mais ce témoignage est d'emblée placé sous le signe de la fiction, d'autant plus qu'il dit tenir ses informations du « curateur de la Voie Apienne » qui avait vu Drusilla monter au Ciel — or il était de notoriété publique qu'il avait été corrompu pour ce faux témoignage. Ainsi, en rapportant au style direct des propos qu'il n'a jamais pu entendre, le narrateur se met dans la position du déclamateur qui invente des argumentaires fictifs à partir de renseignements donnés.

- Niveau 3 (« monde fictif ») : le débat qui a lieu lors de la tenue du Sénat divin sur la question de savoir si Claude sera divinisé ou non. Dans ce débat, Claude est l'accusé, mais on note qu'il est incapable de se défendre seul. Il se donne donc pour porte-parole Hercule. Comme souvent dans les déclamations, ce n'est pas l'accusé qui plaide directement mais ce sont des avocats qui exposent des points de vue différents avec des caractères différents, des *personae* que le déclamateur endosse.

- Niveau 4 : il s'agit du « monde cité », qui a la particularité de renvoyer au niveau 1, le monde réel. Même si, en général, le monde auquel le déclamateur fait référence est fictif, il n'est pas rare que les déclamations renvoient à des personnages ou des faits réels⁴⁹¹.

Il y a donc quatre niveaux dans ce schéma fictionnel, ce qui a pour but d'amplifier l'effet de distanciation. En effet, contrairement aux

⁴⁹⁰ *Apocoloquintose du divin Claude*, 1, 1 : « Je veux transmettre à la postérité ce qui se passa dans le ciel le troisième jour avant les ides d'octobre, en cette année unique, point de départ d'une ère d'une très grande félicité ».

⁴⁹¹ C'est le cas par exemple, dans la Controverse IV, 2 (« Metellus devenu aveugle ») transmise par Sénèque le Rhéteur qui évoque le pontife L. Cecilius Metellus (qui sauva le Palladium dans un incendie du temple de Vesta) non sans quelques adaptations du réel à la fiction pour le bien de la déclamation (Metellus, en réalité, ne perdit pas la vue).

déclamations d'école, ici, Sénèque s'appuie sur de vraies preuves, sur des faits qui ont vraiment existé, même s'ils sont présentés du point de vue très partisan de l'auteur. On observe donc un va-et-vient permanent entre la réalité et la fiction. Le point problématique est qu'ici, on est loin de la « sophistopolis », de l'univers clos de la déclamation qui fait certes référence au réel, mais pas de manière stricte. Ici, Sénèque renvoie à des faits réels. Cependant, étant donné que l'on se trouve non seulement dans le registre burlesque, mais aussi et surtout dans un pamphlet, on voit bien que le but de Sénèque n'est pas de donner une vision objective de ce qu'a été le règne de Claude, mais d'en montrer les aspects les plus noirs et ce, de manière caricaturale. La véracité et l'objectivité ne sont pas les buts premiers de l'auteur. Cela s'explique par le fait que notre passage est bien celui qui adresse la critique la plus manifeste à l'institution du culte impérial, justifiant ainsi une distanciation maximum de Sénèque, homme d'Etat, précepteur et bras droit du nouvel empereur Néron, amené lui aussi à être divinisé à sa mort.

Il convient à présent d'étudier avec précision les différents discours qui constituent la délibération du Sénat divin. Du point de vue de l'énonciation, dans le cas d'une déclamation traditionnelle, un locuteur fictif s'adresse à un jury également fictif. Ici, ce n'est pas l'accusé qui parle mais les « avocats » de la défense et de l'accusation. L'auditeur (au niveau du « monde extra textuel » et au niveau du monde « intra textuel ») possède déjà toutes les informations concernant l'affaire. En effet, il a vraiment vécu le règne de Claude, il connaît ses agissements et ses forfaits et on lui a rappelé les faits depuis le début de l'*Apocoloquintose*. Les dieux, eux, sont conformes à leur concept logique de dieu, et comme ils sont dieux, ils sont

omniscients et donc ils connaissent aussi tous les détails de l'affaire⁴⁹². Par suite, ils ne peuvent être dupes ni trompés (on ne trompe pas le savoir absolu).

Le premier discours⁴⁹³ n'est pas du tout structuré. Il met d'autant mieux en avant le caractère absurde de la situation qui amène à envisager la divinisation d'un être comme Claude, ce que Sénèque n'a de cesse de mettre en avant dès le début de l'*Apocoloquintose*. Les nombreuses exclamations du premier intervenant et son indignation qui s'exprime par la caractère désordonné de son exposé, ont surtout pour but de mettre en avant une double absurdité : celle de la situation et celle de la demande de Claude. En somme, le paradoxe entre l'immoralité de Claude et la loi instaurant la divinisation qui s'applique à lui automatiquement est tellement flagrant qu'il constitue bien un cas-limite de déclamation. Nul besoin d'exagérer la réalité pour corser l'exercice : le règne de Claude est assez excessif comme cela. Ici, l'ironie est ravageuse. En effet, Claude devrait avoir le statut d'un dieu, mais les dieux mêmes ne lui trouvent pas d'équivalent, pas de place, même en invoquant un dieu épicurien ou stoïcien⁴⁹⁴ !

Jupiter prend ensuite la parole⁴⁹⁵ pour rappeler tout le monde à l'ordre et inviter les orateurs à suivre la *disciplina Curiae*, qui peut être entendue de deux manières : soit il s'agit de respecter les règles de la Curie et donc il convient de ne pas parler à tort et à travers, soit il s'agit de la *disciplina* (au sens de « discipline », d' « enseignement ») et on parle selon

⁴⁹² L'omniscience divine permet de résoudre le problème qui se posait par exemple dans la quatrième grande déclamation de Sénèque le Rhéteur sur l'inéluctabilité du destin (où le déclamateur était obligé d'habiter le héros de guerre d'un *furor* qui le dépassait).

⁴⁹³ *Apocoloquintose*, 8, 1-3.

⁴⁹⁴ *Apocoloquintose*, 8, 1 : « Dis-nous seulement quel dieu tu veux que l'on fasse de cet individu. On ne peut pas en faire un dieu épicurien, qui n'éprouve lui-même aucun ennui et qui n'en cause à personne. Un dieu stoïcien ? Comment pourrait-il être rond et, pour parler comme Varron, n'avoir ni tête ni prépuce ? ». Voir notre analyse *supra* pp. 111-112.

⁴⁹⁵ *Apocoloquintose*, 9, 1.

les règles de l'art oratoire. En tout état de cause, les discours qui se succéderont seront, par la suite, très construits et la figure de Jupiter évoque alors celle du maître d'éloquence, chargé de rappeler les règles aux élèves.

Suivent ensuite les discours, très brefs, de Janus et Diespiter. Avant chaque intervention, le caractère de l'orateur est évoqué⁴⁹⁶, caractère qui détermine et oriente la façon dont est prononcé le discours et dont on choisit les couleurs (*colores*) utilisées.

Janus *multa diserte, cum in Foro uiuat, dixit*⁴⁹⁷ et est qualifié de *homo quantumuis uafer*⁴⁹⁸. En outre, il est désigné par l'épithète *pater* et parle en premier : il est donc marqué par l'aura de *l'auctoritas*. En outre, c'est un habitué du Forum (*cum in Foro uiuat*) et il sait donc manier l'art oratoire. De son discours, on ne nous propose que la conclusion, qui est là avant tout pour marquer la bouffonnerie que constitue cette loi institutionnalisant l'apothéose du Prince : (*iam fabam mimum fecistis*⁴⁹⁹). C'est la lettre qui pose problème à Janus, pas la personne (*ne uidear in personam non in rem dicere sententiam*⁵⁰⁰) : le dieu met en cause une loi humaine absurde, une loi relevant du mime, de la grimace, bref, une loi qui aurait pu être utilisée dans une déclamation. Les propos de Janus ne font pas à proprement parler partie de la déclamation, mais ils contribuent à mettre en relief la nature de la matière déclamatoire qui va suivre.

C'est avec Diespiter que l'exercice déclamatoire commence. Le discours⁵⁰¹ est réduit à son strict minimum et il présente les arguments sous forme de liste. Ces arguments sont : le lien du sang et la loi de l'hérédité

⁴⁹⁶ *Apocoloquintose*, 9, 2-3 et 9, 4.

⁴⁹⁷ *Apocoloquintose*, 9, 2 : « prononça, en habitué du Forum, un long et éloquent discours ».

⁴⁹⁸ *Apocoloquintose*, 9, 2 : « un homme on ne peut plus malin ».

⁴⁹⁹ *Apocoloquintose*, 9, 3 : « vous en avez fait aujourd'hui le mime de la Fève » ; il s'agit d'une expression proverbiale qui désigne une bouffonnerie futile.

⁵⁰⁰ *Apocoloquintose*, 9, 3 : « pour n'avoir pas l'air de me prononcer sur la personne plutôt que sur le principe ».

⁵⁰¹ *Apocoloquintose*, 9, 5.

(*Cum diuus Claudius et Dium Augustum sanguine contingat, nec minus Dium Augustam auiam suam*⁵⁰²), l'ethos de l'accusé (*longueque omnes mortales sapientia antecellat*⁵⁰³) et un argument absurde (le fait de trouver un camarade de festin à Romulus). En somme, pour analyser cette liste d'arguments selon les catégories propres à la rhétorique déclamatoire, nous avons d'abord les *sententiae*, et ensuite les *colores*. La sagesse de Claude étant très contestable, tout comme sa prétendue frugalité, on se trouve dans le cas typique d'arguments non juridiques et inventés, qui peuvent être utilisés dans un sens et dans l'autre. En outre, on note que l'hérédité divine de Claude est contestable, étant donné que c'est lui-même qui fit de sa grand-mère une déesse (*quam ipse deam esse iussit*). Autre indice sur le caractère de Diespiter, et qui met en doute ses propos : il est corrompu par Hercule (ce qui est confirmé par le paragraphe 9, 6), qui cherche à rallier les dieux-avocats à sa cause.

Le discours d'Auguste⁵⁰⁴ clôt l'ensemble. Il est *diiuus*, empereur défunt divinisé qui a pris place dans le panthéon des dieux, et il est donc directement concerné par la question de la divinisation de Claude. En outre, *summa facundia disseruit*⁵⁰⁵ : son discours est un vrai exemple d'école, comme en témoignent son organisation très rigoureuse suivant les principes de la *dispositio*, la variété des exemples mettant en œuvre *l'inuentio*, la qualité de son *elocutio* et même de son *actio* (à en juger par la phrase qu'il ne termine pas en feignant l'émotion⁵⁰⁶). C'est donc Auguste qui prononce

⁵⁰² *Apocoloquintose*, 9, 5 : « Puisque le Divin Claude est parent par le sang du Divin Auguste, et pareillement de la Divine Augusta, sa grand'mère ».

⁵⁰³ *Apocoloquintose*, 9, 5 : « (puisque'il) surpasse de beaucoup tous les autres mortels en sagesse ».

⁵⁰⁴ *Apocoloquintose*, 10, 1-11, 6.

⁵⁰⁵ *Apocoloquintose*, 10, 1 : « il traite la question avec la plus grande éloquence ».

⁵⁰⁶ *Apocoloquintose*, 10, 2 : *Ideo ciuilia bella compescui, ideo legibus Urbem fundavi, operibus ornauit, ut... Quid dicam, P.C., non inuenio : omnia infra indignationem uerba sunt.* / « Si j'ai réprimé les guerres civiles, si j'ai raffermi les lois de Rome, si je l'ai ornée de monuments, était-ce pour que... Je ne trouve pas de mots pour m'exprimer, Pères Conscrits, toute parole est au-dessous de mon indignation ».

le discours le plus construit et c'est logique. Il est le bon Romain par excellence, un *exemplum* récurrent, utilisé par Sénèque lui-même⁵⁰⁷. Il représente un *bonus uir*, un homme vertueux qui, dans l'imaginaire romain, est le parfait opposé de Claude. En tant que *bonus uir*, il parle bien⁵⁰⁸. Aussi, son discours se démarque nettement des autres discours. Cela marque la différence ontologique qui existe entre Auguste, qui a eu de son vivant une éducation romaine, et les dieux. Cela témoigne également de la différence de degré d'implication dans la cause plaidée, mais surtout de la différence avec le discours de Claude, qui est celui qui ne sait pas se défendre seul et qui a besoin de prendre un avocat. En somme, la perfection oratoire révèle le caractère de celui qui parle. Auguste sait parler, il est donc d'une parfaite moralité et il est autonome, indépendant, souverain. Il sera donc la norme du vrai, qui permet de dévoiler ce qui est faux (l'usurpateur).

La thématique majeure du discours d'Auguste est celle de la *crudelitas* de Claude, qui vient confirmer sa nature tyrannique, et cela sur près de deux pages. Certes, le tyran est d'abord un type moral : celui d'un pouvoir arbitraire et cruel, celui d'un usurpateur caractérisé par sa *crudelitas*, son *avaritia* et sa *libido*, son impiété, son isolement par rapport au reste de la communauté des citoyens et la haine qu'il suscite chez eux. L'ouvrage de R. Tabacco, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*⁵⁰⁹ a montré les différentes facettes de ce caractère type dans les déclamations⁵¹⁰, facettes qui recouvrent ces traits moraux. Tous ces traits de

⁵⁰⁷ Voir *supra* pp. 172-174.

⁵⁰⁸ On se reportera à la préface du livre I des Déclamations de Sénèque le Rhéteur, citant Caton : « L'orateur, mon fils Marcus, est un homme de bien expert dans la parole » ou à Quintilien, *Institution oratoire*, XII, 1 : *non posse oratorem esse nisi uir bonum*.

⁵⁰⁹ R. Tabacco, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Accademia delle scienze, Torino, 1985.

⁵¹⁰ Ce caractère apparaît notamment dans un certain nombre de controverses transmises par Sénèque le Rhéteur : les Controverses II, 5 (La femme que le tyran mit à la question à cause de son mari) ; III, 6 (La maison brûlée avec le tyran) ; IV, 7 (Le tyran tué par l'amant de sa femme) ; V, 8 (Le tyran qui brigue une magistrature après avoir obtenu l'amnistie) ; IX, 4 (Le père frappé par son fils devant le tyran).

caractère se retrouvent en Claude, avec une part majeure accordée à la liste non exhaustive des manifestations de sa *crudelitas*, reprenant les thématiques noires du meurtre, du viol, de l'infanticide, chers à la déclamation. L'*avaritia* est évoquée avant notre passage, de même que la *libido* mais ce qui frappe, c'est la haine qu'il suscite chez les hommes et chez les dieux. Significative aussi est sa position d'apatride une fois mort : il n'appartient plus à la communauté des hommes, il n'est pas accepté par la communauté des dieux (Hercule, demi dieu, rechigne à le défendre et Diespiter ne le fait qu'après avoir été corrompu). Il finira transformé en légume, en courge, summum de cet isolement. Ainsi, tout le début du discours d'Auguste dresse le caractère de Claude, présenté comme l'archétype même du tyran, tel que le public romain le connaît à travers la littérature. Il sera devenu le *topos* du héros négatif.

Avec le discours d'Auguste, on est dans le cas d'un avocat concerné par la cause plaidée (*Semper meum negotium ago*⁵¹¹). En tant que membre de la communauté lésée qu'il représente (celle des empereurs divinisés, dont il fut le premier), il est donc personnellement impliqué dans l'affaire. Si Claude est divinisé, son propre statut d'empereur divinisé sera dévalorisé. En outre, les descendants du premier *princeps* ont aussi subi la cruauté de Claude, à en juger par la liste des victimes qui est dressée. Auguste plaide donc contre un crime de lèse-majesté à double titre : il y a atteinte à la communauté des dieux et à la communauté des hommes, ce qui justifie la condamnation de Claude.

En général, les déclamations n'aboutissent pas à une résolution, celle-ci étant laissée à l'appréciation du public. Ici, le contexte littéraire dans lequel la matière déclamatoire est insérée permet de pallier à cette faille. La sentence est prononcée juste après le discours d'Auguste qui remporte l'adhésion de tous. Claude ne devient pas dieu, ce qui remet en

⁵¹¹ *Apocoloquintose*, 10, 1 : « je m'occupe toujours de mes affaires ».

question la légitimité du rite de l'apothéose du Prince sous son aspect systématique, formel et mécanique, avec toute la distance que notre texte permet de ménager. Surtout, Auguste permet, paradoxalement, de sauver le rite de l'apothéose du Prince, en montrant que la divinisation de certains empereurs est entièrement justifiée. À sa manière, il le purifie en le protégeant des impuretés de l'imposteur. Il n'empêche que Sénèque, par le biais de la déclamation, crée un monde, un « réel bis », une autre « sophistopolis », où la critique du *ritus Romanus* devient désormais possible.

Ainsi, l'utilisation de la structure de la déclamation et le rappel du contexte déclamatoire permettent, par ricochet, de mettre en avant une faille de la loi romaine, en particulier sur sa factualité. Sa légalité n'est pas toujours légitime et il faut donc exercer son jugement. La loi sur l'apothéose est présentée comme une plaisanterie dès le début, même si le genre satirique de l'opuscule, redoublé par la présence de la déclamation au moment crucial de la délibération sur le statut à accorder à Claude, permet une mise à distance. N'oublions pas que la déclamation est porteuse d'une idéologie. La lettre s'oppose à l'esprit d'un point de vue symbolique et philosophique, comme c'est le cas, finalement, dans tout exercice déclamatoire. Sénèque n'entend certes pas remettre en cause le fait social de la religion traditionnelle, il ne critique pas directement le rituel mais il encourage la remise en question, l'exercice critique du jugement, en présentant un cas limite et en en faisant la loi qui sert de base à un exercice de déclamation. Le philosophe perce sous le rhétoricien : on assume le fait social du rite de divinisation de l'empereur, mais la moralité intérieure et l'impératif de justice exigent tout de même qu'on examine son cas à la lumière non de la Tradition, de la loi religieuse ou de l'aura de l'empereur, mais bien à celle du jugement rationnel personnel. Sénèque éprouve le rite romain, à la fois pour évacuer les imposteurs et pour redonner au rite social son lustre : mis à l'épreuve, ce rite devra faire ses preuves devant la critique

sénéquienne.

Au terme des réflexions que nous avons menées dans nos deux premières parties, nous avons montré que c'est bien une démarche cathartique et dialectique que le philosophe adopte, loin de tout dogmatisme. D'une part, Sénèque fustige les dérives de la religion civile et des propos des poètes. Ils sont à la fois vecteurs d'erreur et d'illusions tenaces et constantes sur la véritable nature des dieux, inducteurs de superstition et d'angoisse, et des obstacles puissants à la pratique d'une piété philosophique et à la formation d'une spiritualité intérieure, en accord avec la véritable nature de la divinité. Mais d'autre part, Sénèque reconnaît également une valeur véritable à la *theologia fabulosa* et à la *theologia civilis*, qui sont non seulement des théologies à la portée de l'homme du commun, mais aussi les premiers jalons d'une progression spirituelle qui culminera avec la pratique de la vertu. Il faut bien partir de quelque part, on ne commence pas à partir d'un point zéro. Il y a toujours de la positivité dans le monde (Providence oblige), malgré la puissance du négatif et du mal. Comme chez d'autres philosophes avant Sénèque, et surtout au sein du Portique, sa *theologia naturalis* cohabite très bien avec les deux autres théologies (si l'on reprend les termes de la tripartition varonienne), et cela, d'autant plus que le Cordouan est avant tout et surtout un directeur de conscience. L'éthique prime sur les autres parties de la philosophie, ce qui influence sa méthode de réflexion et son discours. Ce discours se doit d'être progressif et de permettre de détacher petit à petit l'esprit du *progre-diens* des théologies plus « accessibles » qu'il connaît dès le début, afin de lui faire envisager d'autres perspectives, qui lui permettront de chercher à porter son esprit vers la *theologia naturalis*. Là est une des particularités de la théologie sénéquienne : elle se place de manière simultanée et concomitante du point de vue de la philosophie et du point de vue de la

direction de conscience à la fois, du point de vue du sage et du point de vue du *progreadiens*, ce qui offre un discours diversifié, souple et rigoureux, riche et dépourvu de dogmatisme, sur la divinité.

Cette dimension éthique et parénétiqne nous paraît être une clef d'interprétation essentielle de l'œuvre de Sénèque, et surtout de sa théologie, ce qui est particulièrement perceptible si l'on considère la manière dont il traite de la théologie philosophique stoïcienne. Si Sénèque garde en permanence un œil sur le dogme théorique, il ne perd jamais de vue l'expérience que le progressant en sagesse fait du monde et de la divinité. C'est ce qui nous allons aborder dans notre troisième partie, qui s'attache à la méthode sénèqueenne de dévoilement de la nature du *deus* stoïcien.

TROISIÈME PARTIE :
Le dévoilement du dieu de
Sénèque

Sénèque est considéré unanimement comme un philosophe stoïcien. Même s'il lui arrive d'être en désaccord avec ses prédécesseurs — le moyen aussi, pour lui, de montrer son originalité —, il a d'abord une conception orthodoxe du dieu. Mais il prend néanmoins en compte deux points de vue sur la divinité, qu'il adopte alternativement au sein de son œuvre et, parfois même à quelques lignes d'intervalle, preuve de son habileté rhétorique et d'une stratégie cruciale. Il y a d'une part, le point de vue du dogme, marqué par la certitude de la rationalité de la Cause première régissant le monde, et, d'autre part, le point de vue des hommes, qui ont une perception du *deus* qui n'a rien de sûr — sinon, pourquoi avoir recours à la théologie mythique et à la théologie civile ? —, point de vue qui est marqué par l'angoisse et l'interrogation face à l'énigme de la nature.

Se pose dès lors un problème de méthode, dans la mesure où il s'agit de combiner, de manière presque oxymorique, rationalité et énigme, théorie et représentation concrète. L'enjeu est celui de la représentation d'un être par le biais d'un concept qui, par définition, est irréprésentable, indescriptible, presque indicible en tant que tel. Comment, dès lors, échapper à l'aporie ? Comment définir le dieu en préservant la tension qui sous-tend et constitue son essence même ?

Cette tension qui définit le dieu de Sénèque n'a rien d'original en soi dans la mesure où elle se ressent déjà chez ses prédécesseurs, lesquels peinent à proposer une définition unique et unifiée de leur *deus* suprême. La difficulté à se déterminer à ce propos tient moins, à ce qu'il nous semble, à la relation entre philosophie stoïcienne et religion traditionnelle, qu'à l'accès à la connaissance de la nature du dieu. En effet, le problème majeur qui se pose aux fondateurs du stoïcisme est de savoir par quels moyens ils peuvent appréhender les vérités divines. La validation (ou le rejet) des

outils proposés par la religion traditionnelle (la divination, défendue par Posidonius et Chrysippe mais rejetée par Panétius ; la prière, à laquelle Zénon est indifférent alors que Cléanthe compose l'*Hymne à Zeus*) vient seulement dans un second temps. La connaissance du dieu, pierre de touche et condition *sine qua non* de la théologie stoïcienne, en est aussi — et paradoxalement — le point le plus problématique. Comment pourrait-il en être autrement dans un système fondé sur l'immanence du dieu, c'est-à-dire sur une théorie rationnelle du monde, régi par une Cause première combinée aux données indispensables de l'expérience sensible ? La théologie stoïcienne doit donc se construire sur la tension permanente entre raison et expérience, théorie et empirisme, ce que tous les Stoïciens ont tenté de faire — non sans produire un certain nombre de paradoxes.

Nous étudierons, dans cette troisième partie, quels moyens Sénèque propose pour percer le secret de la nature, afin d'atteindre la connaissance pleine et entière du dieu. En d'autres termes : comment Sénèque parvient-il à trouver le dieu stoïcien du dogme du Portique derrière le voile des phénomènes tels qu'ils sont perçus par l'homme du commun ?

Après avoir mesuré l'orthodoxie de Sénèque dans sa définition théorique du dieu, en regard des dogmes du Portique, il conviendra d'étudier la conception particulière que Sénèque a de l'accès à la divinité, perçue comme une hiérophanie progressive et difficile, à l'image de l'initiation aux mystères d'Éleusis. La pensée sénéquienne du dieu se singularise en effet par sa dimension mystique, mystérieuse, et surtout émotionnelle, qui en fait un cas à part au sein de l'école stoïcienne. La valorisation d'une émotion toute religieuse face au spectacle de la nature — bien loin de la froideur rationnelle du dogme — témoigne du fait que l'accès à la connaissance n'est pas purement théorique chez Sénèque, mais qu'elle se double d'un enthousiasme de la raison et d'une joie de l'intellect. Cela nous amènera enfin à mettre en avant la priorité donnée à l'actualisation incessante du dieu dans le vécu phénoménal, la théorisation

n'étant finalement que secondaire. En termes philosophiques, nous dirons que si le dieu est l'objet d'une double expérience, une expérience vivante (*Erlebnis*) et une expérience instructive et savante (*Erfahrung*), Sénèque met en avant l'*Erlebnis*. En effet, il ne cherche pas tant à penser le dieu à l'aide de la doctrine et des définitions philosophiques qu'à faire l'expérience de dieu et à le trouver à l'intérieur de chaque homme, par le biais de l'expérience. Ce changement de perspective et cet approfondissement de l'intériorité entraînent nécessairement un glissement de la physique vers l'éthique, dans l'étude même de la nature.

I. Sénèque à l'épreuve des fondements de la théologie stoïcienne

Si Sénèque affirme, à plusieurs reprises dans son œuvre, son appartenance à la secte stoïcienne (qui ne nous semble pas être sujet à caution⁵¹²), le fait qu'il ne soit pas vraiment un philosophe dogmatique nous amène à étudier en détail la manière dont il utilise le matériel théorique mis à sa disposition par ses prédécesseurs stoïciens, au sujet de la nature du dieu. En d'autres termes, comment Sénèque compose-t-il avec les théologies des premiers Stoïciens, sans doute plus rigoureuses que la sienne du point de vue théorique, mais également, peut-être, bien plus éloignées de la pratique ? Or cette *praxis* religieuse intérieure est fondamentale dans la pensée sénéquienne.

⁵¹² On n'a pas à parler de « l'éclectisme de Sénèque », comme l'a déjà démontré P. Grimal dans son article « Nature et limites de l'éclectisme philosophique chez Sénèque », *LEC*, 38 (1), Société des Études Classiques, Namur, 1970, pp. 3-17. En outre, l'idée d'une forme de « platonisme sénéquien », ne tient pas si l'on étudie avec précision les passages problématiques, ce qui a déjà été fait dans plusieurs études.

I.1. Penser un dieu immanent

Diogène Laërce dit, dans ses *Vies et opinions des philosophes*, en parlant du dieu stoïcien : "Ἐν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τ' ἑτέροις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι⁵¹³. La multiplicité des noms donnés à une même entité, le *deus* unique, est un des postulats de base de la pensée du divin dans le système stoïcien. Le problème de la dénomination est donc central dès les débuts du Portique et amène plusieurs interrogations. Tous ces noms se valent-ils vraiment ? N'y-a-t-il pas des nuances entre les termes et ont-ils le même référent ? N'est-ce pas la conséquence nécessaire de la conception stoïcienne d'une divinité immanente, qui voit le dieu en toute chose, et qui rend donc toute tentative de définition et de dénomination unifiée impossible ? Quoi qu'il en soit, on peut y voir un aveu de faiblesse : il est difficile de penser le dieu de façon adéquate, et c'est sans doute le signe d'une zone d'ombre à la base du système stoïcien. Il convient donc d'étudier comment Sénèque compose avec ce flou et cette polyphonie linguistiques et quelle est sa position théologique à l'égard de l'orthodoxie stoïcienne⁵¹⁴.

L'immanence du dieu stoïcien implique une conception panthéiste du monde, où la nature devient elle-même divine et s'identifie au dieu. Cette caractéristique — qui constitue la principale différence entre le dieu stoïcien et le dieu platonicien, qui, lui, est transcendant — pose d'emblée

⁵¹³ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 135-136 : « Dieu, l'Intelligence, le Destin, Zeus sont un seul être, et il est encore nommé de plusieurs noms » (trad. E. Bréhier, *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 59).

⁵¹⁴ On se reportera à deux études fondamentales d'A. Setaioli : « Seneca and the divine : Stoic tradition and personal developments », *IJCT*, 13 (3), Boston University, Boston (Mass.) / Rutgers University, New Brunswick (N.J.), 2006-2007, pp. 333-368 (trad. espagnole dans *Estudios clásicos*, 139, 2011, pp. 7-60), qui étudie la théologie sénéquienne en regard du dogme stoïcien et l'excellente synthèse proposée dans le chapitre « Theology » du *Brill's Companion to Seneca*, Brill, Leiden, 2012 (à paraître – article transmis par l'auteur), qui fait un très bon état de la question, à partir de la bibliographie la plus récente.

un problème de hiérarchie, que ne posait pas le système platonicien : il est difficile de concevoir un dieu qui soit à la fois le monde et le principe qui gouverne ce même monde. Cependant, cette tentation de concevoir un dieu surplombant, dans un système où le dieu est immanent, témoigne bien d'un manque, c'est-à-dire d'un besoin ressenti par l'esprit — si ce n'est par sa part rationnelle, du moins par sa part spirituelle. Il s'agit d'un manque de transcendance, que chaque philosophe stoïcien essaiera de combler, et Sénèque en particulier⁵¹⁵.

I.1.1. La question du *πνεῦμα* / *spiritus*

La cosmologie stoïcienne est basée sur l'idée d'un principe igné, le *πνεῦμα*⁵¹⁶ (*spiritus* en latin), souffle de vie qui parcourt l'ensemble des êtres qui constitue le monde (de la plante à l'être humain) et qui permet de produire un *continuum* cosmique, reliant chaque partie du Tout entre elles⁵¹⁷. Sénèque adhère tout à fait à cette doctrine stoïcienne, comme en témoigne le passage suivant, extrait des *Questions naturelles* :

Non esse terram sine spiritu palam est, non tantum illo dico quo se tenet ac partes sui iungit, qui inest etiam saxi mortisque corporibus, sed illo dico uitali et uegeto et alente omnia. Hunc nisi haberet, quomodo tot arbustis spiritus infunderet non aliunde uiuentibus et tot satis? Quemadmodum tam diuersas radices aliter atque aliter in se mersas foueret, quasdam summa receptas parte,

⁵¹⁵ C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles on trouve certains passages qui semblent (en apparence) relever du platonisme dans le corpus sénéquien. Voir *infra*, p. 375 et suivantes.

⁵¹⁶ *S.V.F.* II, 458. Voir les remarques de M.J. White, dans « Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology) », dans B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, pp. 134-136.

⁵¹⁷ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 138-139.

*quasdam altius tractas, nisi multum haberet animae tam multa tam uaria generantis et haustu atque alimento sui educantis ?*⁵¹⁸

Il y a, en toute chose⁵¹⁹, quelle que soit sa nature (Sénèque inclut même les cadavres), un principe de vie qui les anime et leur permet d'être et de devenir⁵²⁰. Généralement, le dieu stoïcien s'identifie au *πνεῦμα*. Aussi, une des images choisies par le Portique pour figurer ce dieu créant le monde de l'intérieur sera tirée du modèle biologique. Le dieu est en effet qualifié de *λόγος σπερματικός*, il est la « raison séminale » du monde, une sorte de formule génératrice à l'instar de celles contenues dans les semences animales et végétales, qui régissent la formation, le développement et l'action de chaque être. Cette formule génératrice se dissémine à l'intérieur de chaque partie du monde, ce qui permet de comprendre comment le principe divin peut gouverner à la fois le tout cosmique et les plus infimes

⁵¹⁸ *Questions naturelles*, VI, 16, 1 : « Il est évident que la terre n'est pas dépourvue d'air. Je ne parle pas seulement de l'air qui maintient sa cohésion et qui unit les molécules dont elle est formée, de cet air qui se trouve aussi dans les pierres et dans les cadavres ; j'entends le souffle vital et actif, qui entretient toute chose. Si la terre ne l'avait pas, comment pourrait-elle vivifier tant d'arbres et tant de plantes qui ne peuvent pas tirer leur vie d'ailleurs ? Et ces racines de toute espèce, qui plongent de bien des manières dans son sein, les unes attachées à la surface, les autres enfoncées profondément, comment pourvoierait-elle à leurs besoins si elle n'avait pas en abondance ce souffle auquel toutes les variétés d'êtres qui l'absorbent doivent leur naissance et leur développement ? »

⁵¹⁹ L'argument de la *scala naturae*, développé par Cicéron dans *De natura deorum*, II, 29-30 et 33-34, établit une hiérarchie des êtres selon leur degré de raison. L'intelligence divine, par le biais du *pneuma*, pénètre la matière et se déploie dans chaque être avec un niveau de puissance qui varie selon le degré de tension (*tonos*) du *pneuma*. Dans son état de tension minimale, le *pneuma* est un souffle igné qui est simplement *hexis*, une simple force cohésive qui donne à chaque être son unité interne. Les plantes sont traversées par un *pneuma* d'un degré de tension supérieur, qui leur permet d'être autonomes et de se nourrir. Le troisième niveau de tension du *pneuma* correspond à l'âme des animaux — qui sont simplement traversés par la raison (*kata logon*) — et le quatrième niveau correspond à l'âme rationnelle, celle des hommes et des dieux (les *logikoi*). Sur cette analyse, voir D. Seldey « Les dieux et les hommes », dans J.-B. Gourinat & J. Barnes (éd.), *Lire les stoïciens*, pp. 79-97.

⁵²⁰ Voir aussi *Questions naturelles*, V, 5-6, où Sénèque explique qu'il y a *aliquid uitale* (« un principe de vie ») dans l'air, l'eau et le feu. Voir également la Lettre 58, 10, où Sénèque fait figurer les plantes dans la catégorie des « êtres animés ». Cela pose la question de savoir la différence que Sénèque établit entre les êtres qui sont dotés de raison et ceux qui ne le sont pas.

parties qui le constituent.

Chez Sénèque, le dieu peut globalement aussi être identifié au *πνεῦμα*, comme il le dit dans le *De beneficiis*, IV, 7, 1 : *quid enim aliud est natura quam deus et diuina ratio toti mundo partibusque eius inserta ?*⁵²¹ Ce postulat autorise le philosophe à affirmer à plusieurs reprises l'immanence de la divinité : *mundu[s] [...] ipse enim est hoc quod uides totum, partibus suis induitus, et se sustinens et sua*⁵²².

Ainsi, la physique stoïcienne est une physique du continu, où tout s'interpénètre et est en connexion avec tout — à l'opposé de l'atomisme épicurien par exemple. Chaque être est en sympathie avec le Tout, en particulier les hommes, qui sont considérés comme des parties de l'ensemble : *membra sumus corporis magni*⁵²³, dit Sénèque. Par exemple, la « théorie des caractères » (qui met en parallèle l'influence des quatre éléments — eau, terre, feu, air — sur les lieux, les choses et les tempéraments, en l'occurrence ceux qui sont propices à la colère), que Sénèque met en place dans le *De ira*⁵²⁴, est particulièrement révélatrice de ce *continuum* cosmique :

Opportunissima ad iracundiam feruidi animi natura est. Nam cum elementa sint quattuor, ignis aquae aeris terrae, potestates pares his sunt, feruida frigida arida atque umida ; et locorum itaque et animalium et corporum et morum uarietates mixtura elementorum facit, et proinde aliquo magis incumbunt ingenia prout alicuius elementi maior uis abundauit. Inde quasdam umidas uocamus

⁵²¹ *De beneficiis*, IV, 7, 1 : « Qu'est-ce, en effet, que la Nature, sinon le dieu et la raison divine mêlée à l'Univers entier et à ses parties ? »

⁵²² *Questions naturelles*, II, 45, 3 : « le monde est à lui seul tout ce que tu vois, immanent dans toutes ses parties, se maintenant lui-même et maintenant ce qui est sien » (trad. pers.). Voir aussi Cicéron, *De natura deorum*, I, 37 (*ipsum mundum deum*) et I, 39 (*ipsumque mundum*). Voir le commentaire de A.S. Pease sur ces deux expressions (p. 257 et 267).

⁵²³ Lettre 95, 52 : « nous sommes les membres d'un grand corps ». Voir aussi Lettre 92, 30 : *socii sumus (dei) et membra* (« ... ») et Chrysippe, *S.V.F.*, III, 4 : « nos natures individuelles font partie de la nature universelle. »

⁵²⁴ *De ira*, II, 19-20.

*aridasque regiones et calidas et frigidas. Eadem animalium hominumque discrimina sunt : refert quantum quisque umidi in se calidique contineat ; cuius in illo elementi portio praeualebit, inde mores erunt. Iracundos feruida animi natura faciet ; est enim actuosus et pertinax ignis : frigidi mixtura timidos facit ; pigrum est enim contractumque frigus*⁵²⁵.

La sympathie universelle, qui relie tous les éléments de l'univers par l'action cohésive du *spiritus*, permet à Sénèque de faire coïncider la doctrine stoïcienne des quatre éléments⁵²⁶ avec une théorie des tempéraments humains. Les propriétés des éléments s'expriment en toute chose de la même manière, car tout corps est traversé par le *spiritus*. En outre, la dimension didactique et parénétiq ue du passage est manifeste. Le philosophe utilise la physique à des fins de morale pratique — ce qui sera très souvent le cas dans les *Questions naturelles*. En effet, l'homme peut tirer un enseignement personnel de son observation des phénomènes naturels, car il est soumis aux mêmes lois. L'influence des éléments observée dans le cosmos permettra de déduire leur influence sur sa propre constitution et son propre tempérament.

⁵²⁵ *De ira*, II, 19, 1-2 : « Les plus enclins à la colère sont les tempéraments bouillants. Car comme il y a quatre éléments : le feu, l'eau, l'air, la terre, quatre propriétés leur correspondent : le froid, la chaleur, la sécheresse et l'humidité ; et ainsi le mélange de ces éléments constitue les variétés de lieux, d'êtres vivants, de tempérament, de caractère, et les esprits ont telle ou telle tendance suivant que l'action de tel ou tel élément se fait sentir davantage. De là vient que nous appelons certaines régions humides ou sèches, chaudes ou froides. On trouve les mêmes différences chez les animaux et les hommes ; la quantité d'humidité et de chaleur que contient chaque individu a une grande importance, la prédominance d'un élément déterminera son caractère. Un tempérament bouillant rendra irascible, car le feu est agité et tenace ; un tempérament froid fait les timides, car le froid engourdit et resserre. »

⁵²⁶ Diogène Laërce, VII, *Vies et opinions des philosophes*, 136-137.

I.1.2. L'équation *Deus = mundus*. L'influence du *Timée* sur la cosmologie sénèque

En théorie, les Stoïciens ont une conception moniste du monde, à en juger par les propos de Zénon et Chrysippe⁵²⁷. Sénèque est en accord avec ce principe : *totum hoc quo continemur et unum est et deus*⁵²⁸. Cependant, l'assimilation du dieu au monde est loin d'aller de soi⁵²⁹, comme le rappellent les propos suivants de Diogène Laërce :

*Λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἀφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὧν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν· καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι· καὶ τρίτον τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν*⁵³⁰.

Selon les remarques de Diogène Laërce, les Stoïciens désignent par le même terme de « monde » (*κόσμος / mundus*) trois référents très différents. Cette forme d'imprécision et de flou est susceptible de jeter le doute sur toute interprétation portant sur un texte théologique, dans la mesure où le lecteur, faute de précisions, peut en quelque sorte choisir entre les trois définitions correspondant au terme de « monde », qui n'est pas systématiquement assimilé au dieu — contrairement à l'interprétation assez courante qui fait du stoïcisme un panthéisme. Cette faille dans la

⁵²⁷ *S.V.F.*, II, 531.

⁵²⁸ Lettre 92, 30 : « Ce tout dans lequel nous sommes contenus est un et est le dieu ». (trad. pers.)

⁵²⁹ Voir G. Scarpat, *La Lettera 65 di Seneca*, Paideia, Brescia, 1965 (l'édition de 1970 n'a pas pu être consultée), pp. 126-133 (« Monismo o dualismo stoico ? »).

⁵³⁰ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 137-138 : « Ils disent que le monde se prend en trois sens : le Dieu lui-même, qualité propre faite de la substance tout entière, qui est incorruptible et non engendré, créateur de l'ordre des choses, recueillant en lui-même toute substance et l'engendrant inversement à partir de lui-même, selon des périodes de temps définies ; en un second sens, le monde est l'ordre même des astres ; en un troisième, il est le composé de Dieu et de l'ordre ».

conceptualisation de la divinité a des conséquences logiques, cosmologiques et éthiques non négligeables. La première définition proposée par Diogène Laërce est sans doute la plus problématique : le monde est identifié au dieu, qui est une « qualité propre » (c'est-à-dire une caractéristique permanente d'un être) constituée par la substance qui constitue le monde. On pourrait penser que le rapport entre le dieu et les êtres (qui font partie de la substance) est celui du Tout à ses parties (image employée par Zénon), mais le vocabulaire de la génération (*δημιουργός ὦν τῆς διακοσμήσεως ; ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν*) montre clairement que le rapport est celui du générateur à l'engendré⁵³¹. Le dieu lui-même n'est pas engendré mais il s'auto-engendre à partir de la substance qui le constitue. Cette idée de production et de génération se retrouve du reste au paragraphe 136 :

κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὐτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὡσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἐξῆς γένεσιν· εἶτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν⁵³².

Le dieu est présenté comme la cause première du monde, en initiant de lui-même un mouvement au sein de la substance qui le constitue (*τρέπειν*). Il est donc le principe actif du monde et il agit sur le principe passif, qu'est la matière. La différence est nette entre cette « substance dépourvue de

⁵³¹ Voir E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, P.U.F., Paris, 1951, p.155. On retrouve ici le double argument de Zénon pour démontrer que le monde est un animal : 1) les animaux, qui sont des parties du monde, sentent ; donc le monde qui les contient est un être sentant ; 2) puisque le monde engendre des êtres raisonnables, il est lui-même raisonnable. Voir Cicéron, *De natura deorum*, II, 22 et le commentaire qu'en fait A.S. Pease pp. 601-602.

⁵³² Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 135 : « Au début, il (le dieu) change de lui-même la substance tout entière d'air en eau. Et de même que la semence est contenue dans le liquide séminal, de même celui-ci (le dieu), qui est la raison séminale du monde, reste dans l'eau, en rendant la matière facile pour lui à modeler pour produire les êtres à venir. Ensuite il produit les quatre éléments, feu, eau, air et terre. » (trad. pers.).

qualité » (τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, dans le paragraphe 134⁵³³) et le dieu (τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν dans le paragraphe 137) : le terme *ἰδίως* marque une forme d'individualisation du dieu qui le sépare du reste du monde, ce qui peut donner l'impression d'une forme de dualisme au sein du monisme stoïcien⁵³⁴.

La cosmologie qui se dessine derrière cette distinction rappelle celle du *Timée* platonicien⁵³⁵, à la grande différence près que la cause première qui tient lieu de démiurge dans le système stoïcien est immanente et inséparable de la matière⁵³⁶. Le dieu est mélangé au monde, « sur le modèle de deux corps mélangés l'un à l'autre, comme dans tout mélange total »⁵³⁷. En outre, conformément à la doctrine stoïcienne, seuls les êtres corporels peuvent agir sur quelque chose ou bien être affecté par quelque chose. Le dieu et la matière sont donc tous deux des êtres corporels et il n'y a pas de différence ontologique entre eux. Ainsi, on a d'un côté une identité ontologique entre le dieu et la matière et une différence logique entre eux, dans la mesure où le dieu est le principe générateur de toute chose. Cette

⁵³³ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 134 : Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ ἀίδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. / « D'après eux, il y a deux principes de l'univers : le principe actif et le principe passif. Le principe passif est la substance sans qualité, la matière ; le principe passif est la raison qui est en elle, le dieu. En effet, le dieu, qui est éternel, produit chaque chose en utilisant toute la matière. » (trad. pers.).

⁵³⁴ Se reporter à K. Algra, « Stoic Theology », pp. 166-167.

⁵³⁵ Pour une étude comparée du démiurge platonicien et du dieu stoïcien, on se reportera aux analyses de G. Reydam-Schils, *Demiurge and Providence*, Brepols, Turnhout, 1999 (en particulier des deux premiers chapitres, qui traitent de l'influence du *Timée* sur la conception stoïcienne du principe du monde chez les premiers Stoïciens, puis chez Posidonius). Voir aussi M. Frede, « La théologie stoïcienne », dans G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, Vrin, Paris, 2005, pp. 213-232 ; l'article place la différence entre le dieu platonicien et le dieu stoïcien dans leur définitions divergentes du concept de « corps » et de « matière ».

⁵³⁶ Sur la matière dans le système stoïcien et l'influence du *Timée*, on se reportera à J.-B. Gourinat, « Matter and Prime Matter », dans R. Salles, *God and cosmos*, pp. 46-70.

⁵³⁷ J.-B. Gourinat, « Le monde », dans J.-B. Gourinat & J. Barnes (éd.), « Le monde », *Lire les stoïciens*, pp. 63-77.

tension éclaire le paragraphe 137 de Diogène Laërce cité plus haut⁵³⁸. Elle explique également la confusion qui peut régner derrière le nom de « dieu », qui désigne alors tantôt le seul principe actif, tantôt le principe actif et le principe passif combinés. On sent bien que les premiers Stoïciens avaient certaines difficultés à exprimer et à figurer de façon adéquate ce statut ambigu du principe actif par rapport à la matière, ce qui les conduit parfois à adopter des images platoniciennes, qui peuvent induire le lecteur en erreur — comme l’image de l’artisan qui modèle la matière.

Chez Sénèque, la lettre 65⁵³⁹ est particulièrement vectrice d’ambiguïté sur ce point, dans la mesure où elle identifie la cause et l’agent, dans le passage suivant⁵⁴⁰ :

*Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiunt, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moueat : causa autem, id est ratio, materiam format et quodcumque uult uersat, ex illa uaria opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat : hoc causa est, illud materia*⁵⁴¹.

⁵³⁸ Voir *supra* p. 214.

⁵³⁹ Voir G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, chap. 3, « Il problema della cause », pp. 91-155 ; J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Vrin, Paris, 1989, pp. 139-152. Cette Lettre 65 a également donné lieu à de nombreuses études comparatives avec la pensée platonicienne ; on citera : F.-R. Chaumartin, « Sénèque et le platonisme (à propos des Lettre 58 et 65) », dans M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon I*, Vrin, Paris, 1993, pp. 103-115 ; B. Inwood, « Seneca, Plato and Platonism : the case of Letter 65 », dans M. Bonazzi & C. Helmig, *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven Univ. Pr., Leuven, 2007, pp. 149-167.

⁵⁴⁰ Sur ce passage, voir G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, pp. 133-155.

⁵⁴¹ Lettre 65, 2 : « Nos stoïciens reconnaissent, comme tu sais, dans la nature, deux principes générateurs de tout ce qui existe : la cause et la matière. La matière, gisante et inerte, toute passive, chômerait, si quelqu’un ne lui imprimait le mouvement. La cause, autrement dit la raison, façonne la matière, la tourne dans le sens qui lui plaît, se sert d’elle pour toute sorte d’ouvrages. Il y a donc deux éléments en jeu nécessairement, le substrat, dont est faite la chose, et l’agent qui la fait : celui-ci est la cause, l’autre la matière. »

Le paragraphe qui suit notre extrait⁵⁴² utilise l'image aristotélicienne de l'artisan et de la statue pour illustrer la doctrine stoïcienne. Le problème de cette image est qu'elle donne l'idée d'un dieu surplombant le monde et le créant de l'extérieur (à partir même d'un modèle d'images mentales), ce qui est contradictoire avec le fait que, dans le système stoïcien, le principe actif et le principe passif sont mélangés l'un à l'autre et que le dieu est immanent. Certes, le choix d'un exemple commun à deux doctrines, dans une lettre à vocation didactique qui aborde la notion de cause d'un point de vue global et comparatif, facilite la comparaison. Mais, comme dans la Lettre 58 (qui traite de la notion d'essence), la confusion dans l'utilisation des termes techniques et des images propres à des systèmes philosophiques différents aboutit à une impression d'indétermination dans la définition du concept, ici celui de cause.

Il n'est cependant pas question de mettre en doute la validité de l'assimilation de l'agent et de la cause dans la doctrine stoïcienne. L'exposé de Sénèque est tout à fait conforme à la doctrine du Portique. L'assimilation de l'agent à la cause, même si elle ne se trouve pas telle quelle dans les écrits stoïciens qui nous sont parvenus, va sans doute de soi dans l'esprit du philosophe. Il ne faut pas non plus oublier que la dimension parénétiq ue des *Lettres à Lucilius* prend le dessus sur leur précision technique, ce qui est particulièrement perceptible dans les Lettres 58 et 65. Faire une distinction conceptuelle précise entre l'agent et la cause n'est finalement, à ce qu'il nous semble, qu'une préoccupation secondaire pour Sénèque et il en va de même sur la question des rapports entre le dieu et la matière.

⁵⁴² Lettre 65, 3. Sextus Empiricus (9, 75-76) rapporte que les Stoïciens comparaient le principe actif à l'artiste fabriquant une statue de bronze. Calcidius, dans son commentaire du *Timée* (§292), dit que Zénon compare la matière sans qualité à de la cire, ce qui fait que le principe actif est comparé à l'artisan et le principe passif à la cire.

I.1.3. L'ambiguïté relative de Sénèque à propos des rapports entre le dieu et la matière

Les différentes appellations que Sénèque utilise pour désigner le dieu sont néanmoins révélatrices d'une ambiguïté cosmologique et laissent à penser que le philosophe fait une distinction entre le dieu et le monde. Ainsi, le dieu sénéquien est nommé *rector*⁵⁴³ (« législateur »), *artifex*⁵⁴⁴ (« artisan »), *conditor*⁵⁴⁵ (« fondateur ») du monde, autant de notions qui laissent voir une distinction entre le créateur (le dieu) et sa création (le monde). De la même manière, cette phrase que l'on lit dans le *De ira* introduit une ambiguïté : *Quid est autem cur hominem ad tam infelicia exempla reuoces, cum habeas mundum deumque, quem ex omnibus animalibus, ut solus imitetur, solus intellegit ?*⁵⁴⁶ Le lecteur peut lire dans l'expression *mundum deumque* soit un hendiadys, c'est-à-dire deux noms coordonnés qui renvoient à une réalité unique, soit la preuve qu'il y a chez Sénèque une distinction entre le dieu et le monde...

En outre, si le Cordouan n'a de cesse de démontrer et d'affirmer de façon cohérente l'absolue rationalité et l'absolue nécessité du monde, on doit noter qu'il reste assez vague sur la question de savoir si la loi divine et nécessaire s'applique au dieu lui-même⁵⁴⁷ ou si le dieu est au-dessus d'elle — question qui découle directement du problème de l'assimilation du dieu au monde.

⁵⁴³ *De uita beata*, 8, 4 ; *Lettres à Lucilius* 16, 4 ; 65, 23 ; *Questions naturelles*, II, 45, 1. Voir aussi *S.V.F.*, II, 1043.

⁵⁴⁴ *Questions naturelles*, II, 45, 1. Voir A. Pittet, *Essai d'un vocabulaire philosophique de Sénèque*, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Fribourg (Suisse), Les Belles Lettres, Paris, 1937, p. 113.

⁵⁴⁵ Lettre 119, 15.

⁵⁴⁶ *De ira*, II, 16, 2 : « Pourquoi renvoyer l'homme à des exemples aussi malheureux, quand tu as l'univers et le dieu, que seul de tous les êtres il comprend, seul il peut donc imiter ? »

⁵⁴⁷ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 15 : *Multa promi amplius circa haec possunt secreta naturae legesque, quibus ipsa seruiat* / « Il y aurait encore beaucoup à dire sur ces mystères de la nature et les lois auxquelles elle s'est elle-même assujettie. »

Faire du *deus* — divinité immanente par essence — un être au-dessus de la loi générale régissant l'univers supposerait une forme de transcendance divine, très lourde de conséquences tant d'un point de vue théologique que des points de vue physique et éthique. Cela pourrait entraîner une remise en cause intégrale de la cohérence du système stoïcien. En effet, dans la mesure où le système stoïcien part du postulat d'un dieu immanent, donc connaissable par la seule contemplation du monde (pour qui sait « lire » le monde, bien évidemment), l'idée d'un dieu détaché du monde introduirait un dualisme, une transcendance, et rendrait la connaissance universelle des choses divines impossible. Par conséquent, la cohésion du système stoïcien tout entier serait mise en péril, dans la mesure où ce système est basé sur l'interpénétration de toutes les parties de la philosophie, interpénétration rendue possible par l'universalité de la connaissance du monde.

Plusieurs passages expriment l'idée que la nécessité du monde s'applique à la fois aux *humana* (les choses humaines) et aux *diuina* (les choses divines)⁵⁴⁸. Mais que doit-on entendre par *diuina* ? Et pourquoi Sénèque n'utilise-t-il jamais le terme de *deus* lorsqu'il parle de l'objet de l'application de la loi cosmique ? En effet, les *diuina* peuvent renvoyer uniquement à ce qui se situe dans l'éther (les astres, par exemple, assimilés à des dieux dans la pensée stoïcienne), mais ils peuvent inclure ou exclure le *deus*, comme Cause première. En d'autres termes, les *diuina* sont-ils identifiées au dieu ou bien désignent-ils seulement des éléments du monde qui possèdent un degré d'être supérieur, une étincelle de Feu divin plus intense que le commun des mortels ? On peut même aller plus loin : les *diuina* peuvent-ils inclure des divinités autres que le *deus*, sortes de divinités mineures, formes d'espèces vivantes au même titre que les plantes, les animaux et les hommes ? Force est de constater que Sénèque n'est pas

⁵⁴⁸ Voir, par exemple, *Consolation à Polybe*, 1.

clair sur ce point. Le passage suivant est riche d'enseignements à cet égard :

Quid est boni uiri ? Praebere se fato. Grande solacium est cum uniuerso rapi : quicquid est quod nos sic uiuere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat ; irreuocabilis humana pariter ac diuina cursus uehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur ; semper paret, semel iussit. « Quare tamen deus tam iniquus in distributione fati fuit, ut bonis uiris paupertatem et uulnera et acerba funera ascriberet ? » Non potest artifex mutare materiam. Hoc pactum est : quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, indiuidua sunt⁵⁴⁹.

Cet extrait du *De prouidentia* débute par l'affirmation de la suprématie de la loi de la nature, à laquelle l'homme doit se soumettre de lui-même. Il y a deux points de réflexion importants dans ce passage : la question de l'existence de divinités secondaires et la restriction de l'omnipotence du dieu par la matière.

Sénèque insiste d'abord sur le fait que la loi divine s'applique aux choses humaines et aux choses divines avec la même irrévocabilité (*irreuocabilis humana pariter ac diuina cursus uehit*). Le législateur qu'est le dieu se soumet lui-même à la loi qu'il a écrite, malgré sa position de supériorité (l'opposition est bien marquée par *scripsit quidem fata, sed sequitur*). Le dieu est réellement un exemple à suivre pour le *progređiens* en matière de soumission volontaire à la loi cosmique car, malgré sa

⁵⁴⁹ *De prouidentia*, 5, 8-9 : « Que fait l'homme de bien ? Il se livre au destin. C'est une grande consolation que d'être emporté avec l'univers : quel que soit ce qui nous a ordonné de vivre ainsi, de mourir ainsi, cela entrave les dieux aussi par la même nécessité ; la course s'avance irrévocable pour les choses humaines autant que pour les choses divine. Lui-même, le fondateur et le conducteur de toutes choses, a bien pu rédiger les destins, cependant il les suit ; toujours il obéit, il n'a ordonné qu'une seule fois. "Mais pourquoi le dieu s'est-il montré si injuste dans la répartition du destin, qu'il a assigné aux hommes de bien la pauvreté, les blessures et les morts prématurées ?" C'est que l'ouvrier ne peut modifier sa matière. Telle est la convention : certaines choses ne peuvent être séparées de certaines autres, elles sont liées ensemble, elles sont indivisibles. » (trad.pers.)

prééminence absolue dans le monde (signifiée par l'emphase de l'expression *Ille ipse omnium conditor et rector*), il obéit toujours à la Loi (*semper paret*). La seule ambiguïté du passage réside dans l'usage du pluriel *deos*, non loin de l'évocation d'un dieu unique (*ille ipse omnium conditor*). Première hypothèse : l'expression *eadem necessitate et deos alligat* entend *deos* au sens de « divinités secondaires »⁵⁵⁰, distinctes de la divinité suprême et unique, telles que le sont les astres⁵⁵¹. Dans ce cas, Sénèque explique ici que lors de la conflagration universelle⁵⁵² — qui n'épargne rien ni personne⁵⁵³ — les divinités secondaires, les hommes, les animaux et les plantes sont détruits alors que le *deus* perdure⁵⁵⁴. Cette hypothèse ne remet cependant pas en question l'application de la loi divine au dieu lui-même : la partie visible du dieu est détruite (le monde organisé, le cosmos), même si sa raison demeure éternellement. Nous optons pour une seconde hypothèse. Comme c'est très fréquemment le cas chez Sénèque, le pluriel *dei* est employé indifféremment du singulier *deus* pour désigner la divinité ou les êtres divins en général, en particulier dans un contexte parénétiq ue qui le pousse à toucher son interlocuteur avec des termes qui lui sont familiers. Or le *De providentia* revêt une dimension parénétiq ue prédominante : comme le lecteur de Sénèque est habitué à penser dans un contexte polythéiste, l'usage de *dei* s'impose, sans que ce soit là la preuve qu'il existe une pluralité de dieux secondaires. D'ailleurs, Sénèque ne qualifie jamais les astres de *dei* et, autre indice, le terme *deos* dans notre passage n'est pas opposé à un *deus* singulier mais à une

⁵⁵⁰ Voir *S.V.F.*, II, 622 et 1066.

⁵⁵¹ Sénèque ne fait que très rarement référence au *δαίμων*, aux génies et aux junons des individus, qui peuvent être considérés aussi comme des divinités secondaires. Voir *infra* p. 372.

⁵⁵² Voir *infra* pp. 224-226.

⁵⁵³ Voir *Consolation à Polybe*, 1.

⁵⁵⁴ C'est en ce sens-là qu'on peut dire que le dieu est « éternel » : il perdure mais le monde est temporaire, car il est détruit puis réorganisé de manière périodique. Plutarque dit que le seul dieu qui ne soit pas sujet à destruction est Zeus car il est *εἰμαρμένῃ, λόγος* et *πῶρ*; voir *S.V.F.*, I, 536 ; II, 1064 ; II, 1049...

périphrase qui désigne le dieu unique, ce qui n'aurait sans doute pas été le cas si Sénèque avait voulu faire une distinction précise.

Le deuxième point que nous relèverons dans cet extrait du *De providentia* est l'affirmation d'une limite du pouvoir divin imposée par la matière : *non potest artifex mutare materiam*. Outre la référence de l'artiste / artisan, qui laisse encore sentir une distinction entre un créateur et une création, un producteur et sa production, l'implication de cette affirmation est double. D'une part, Sénèque semble bien distinguer deux forces opposées l'une à l'autre (la matière n'est donc pas qu'une masse inerte, comme pourrait le laisser entendre la lettre 65⁵⁵⁵), et, d'autre part, si le dieu se soumet lui-même à sa propre loi, il est aussi soumis à une autre force, extérieure à lui-même, à savoir la matière. Cet extrait maintient donc une forme d'ambiguïté, même si elle peut être justifiée par le contexte littéraire dans lequel elle s'énonce. En effet, le *De providentia* étant une tentative de théodicée, toutes les explications possibles pour justifier la présence du mal dans un univers régi par une providence bienveillante (qui suscite l'indignation de l'interlocuteur fictif dans notre extrait) sont bonnes à prendre.

Cependant, l'ambiguïté n'est que ponctuelle car Sénèque n'a aucune difficulté, dans une même phrase des *Questions naturelles*, à faire du dieu à la fois le créateur du monde et une partie de ce monde créé par lui : *ipse qui ista tractat, qui condidit, qui totum hoc fundavit deditque circa se, maiorque est pars sui operis et melior*⁵⁵⁶. C'est dans un des fragments que se trouve formulée de la manière la plus claire la résolution du paradoxe :

⁵⁵⁵ Lettre 65, 2.

⁵⁵⁶ *Questions naturelles*, VII, 30, 3 : « Lui-même, qui dirige ce monde, qui l'a créé, qui l'a constitué tout entier, qui s'en est enveloppé, lui qui est la meilleure et la plus grande partie de son œuvre ».

*Nos aliunde pendemus. Itaque ad aliquem respicimus, cui quod est optimum in nobis debeamus ... deus ipse se fecit*⁵⁵⁷.

Sénèque fait une distinction entre l'homme et le dieu : nous dépendons de choses extérieures, nous avons des parents qui nous engendrent et dont nous « descendons ». Il y a eu quelque chose avant nous, nous sommes les maillons d'une chaîne de générations, nous venons de quelque part. En revanche, il n'y a rien eu avant le dieu qui s'est produit lui-même et qui est donc à la fois engendré et générateur⁵⁵⁸.

Cette idée de l'autoproduction du dieu, qui permet de résoudre les paradoxes évoqués plus haut, est particulièrement bien figurée dans la notion de conflagration universelle⁵⁵⁹. « La destruction du monde consiste dans la transmutation inverse de celle qui a donné lieu à sa naissance, une conflagration universelle, qui réduit à nouveau tous les éléments au feu primitif⁵⁶⁰. C'est l'expansion dans le vide après la contradiction »⁵⁶¹. En d'autres termes, la conflagration universelle est la destruction périodique du cosmos, au cours de laquelle le dieu se replie sur lui-même afin de réorganiser ses éléments constitutifs et de créer un nouveau cosmos (d'où le terme de *conditor* utilisé parfois pour désigner le dieu⁵⁶²), selon une loi de

⁵⁵⁷ Sénèque, Fr. 15 (Haase) : « Nous dépendons des choses extérieures. C'est pourquoi nous regardons vers quelqu'un à qui nous devons ce qu'il y a de meilleur en nous [...] Le dieu s'est fait lui-même ».

⁵⁵⁸ On retrouve une idée similaire chez Spinoza, *Éthique*, I : Dieu est *causa sui*, c'est-à-dire que son essence enveloppe l'existence, tout comme son mode de production, qui est la nécessité. Il n'y a rien de contingent dans la nature (I, 29) puisque tout est déterminé à exister par Dieu de la manière dont il existe (I, 35). C'est le point de vue de Dieu, nature naturante, c'est-à-dire puissance infinie de production des effets, des essences et des existences.

⁵⁵⁹ Sur ce point, voir E. Bréhier, *Chrysippe*, Alcan, Paris, 1910, pp. 156-158 ; J. Barnes, « La doctrine de l'éternel retour », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, pp. 421-439.

⁵⁶⁰ Le terme d' *ἐκπύρωσις* désigne bien la transmutation en feu, une fois achevée, et non l'incendie en lui-même. Voir *S.V.F.*, II, 186.

⁵⁶¹ E. Bréhier, *Chrysippe*, p. 156.

⁵⁶² *De providentia*, 5, 8.

développement du monde qui est rigoureusement la même pendant chaque période⁵⁶³. On retrouve dans cet éternel retour des choses la preuve de la constance du dieu et de l'immutabilité de sa loi⁵⁶⁴. Cette transmutation est donc perçue comme très féconde, comme signe de renouvellement et de régénération : « ce n'est pas la mort du monde, dit Chrysippe, c'est au contraire sa vie universelle ; tout y devient âme ; c'est une divinisation, une transfiguration, une sorte de victoire de Zeus, sa domination sur toute chose »⁵⁶⁵. Sénèque l'évoque en ces termes⁵⁶⁶ :

*Qualis est Iouis, cum resoluto mundo et diis in unum confusis paulisper cessante natura acquiescit sibi cogitationibus suis traditus*⁵⁶⁷.

Cette phrase semble très théorique. Elle ressemble beaucoup à un fragment de Chrysippe⁵⁶⁸. Il y a une alternance cyclique, un éternel retour, qui détermine la production et la reproduction du monde un nombre infini de fois, et qui fait que le monde est organisé par le dieu à partir du feu, et qu'il est à nouveau détruit par le feu. C'est la raison divine, principe igné, qui régit ces conflagrations dont la logique, malgré l'ampleur et le sublime de la catastrophe, est néanmoins intelligible. Lorsque le monde est détruit, le dieu se replie en lui-même. Il n'est alors que pensée pure, avant la production d'un nouveau monde. La conflagration universelle est ce qui marque le mieux le rapport dialectique entre le dieu et la matière, en particulier chez Sénèque. En outre, dans ce passage, on note l'*hapax*

⁵⁶³ On est loin du dieu d'Héraclite. Voir Fr. 20 (Diels).

⁵⁶⁴ Cet optimisme contraste avec l'éternel retour nietzschéen, théorie tragique qui ne laisse aucune place à l'espoir d'un progrès.

⁵⁶⁵ E. Bréhier, *Chrysippe*, p. 157.

⁵⁶⁶ Voir aussi *Consolation à Marcia*, 26, 6.

⁵⁶⁷ Lettre, 9, 16 : « de même Jupiter, à la dissolution du monde, lorsque les dieux se sont confondus dans l'unité de l'être, que l'activité de la nature cesse pour un instant, se repose en lui-même et s'abandonne à ses pensées. »

⁵⁶⁸ *S.V.F.*, II, 1064-1065.

grammatical *acquiescere sibi* qui, selon A. Traina⁵⁶⁹, figure la solitude de Jupiter. Sénèque préfère utiliser ici le datif d'intérêt, traduisant un profit, plutôt que la structure classique qui utilise un complément de lieu (Cicéron aurait dit *acquiescit in se*) et ne traduit qu'une relation spatiale du sujet avec l'objet. La fonction d'agent et de patient est donc plus manifeste avec l'usage du datif. Jupiter est à la fois actif et passif, agent et patient, instigateur et bénéficiaire du profit, à un moment où le monde n'existe plus tel quel, où la matière est informe et où le dieu est tout entier tourné vers lui-même et sa pensée. C'est par un mouvement dialectique que le dieu sortira de lui-même pour s'insuffler dans la matière, lui donner forme et créer le monde, dans un mouvement d'autoproduction.

I.2. Le dieu est raison

Malgré la distinction entre l'homme, être engendré, et le dieu, être auto-engendré, nous avons donc vu qu'une dialectique s'opère entre la matière et le principe actif. Bien plus, pour les Stoïciens, il existe le même rapport entre dieu et le monde qu'entre l'âme et le corps. Le dieu se déploie dans le cosmos comme l'âme se déploie dans le corps humain, sans jamais nuire à l'unité du tout. Il y a une analogie entre le macrocosme du monde et le microcosme que constitue l'homme — analogie autorisée, d'ailleurs, par le fait que le dieu est présent en tout (par la prolifération des raisons séminales dans le monde)⁵⁷⁰ et que le *πνεῦμα* se trouve à l'état d'étincelle divine en toute chose. Afin de figurer l'immanence d'un principe actif à l'intérieur du monde, principe à la fois rationnel et directeur, logique et

⁵⁶⁹ A. Traina, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, pp. 77-78. Voir aussi A. Setaioli, « Seneca and the Divine... », pp. 339-340. L'expression n'est pas classique mais sera utilisée dans le latin tardif. Elle est un bon exemple de l'emploi original des pronoms que fait Sénèque.

⁵⁷⁰ Sextus Empiricus (9, 101) mentionne l'argument inférant la rationalité de l'univers des raisons séminales contenues dans le monde.

dynamique, les stoïciens font une analogie entre les relations entretenues d'une part par la partie directrice de l'âme (l'ἡγεμονικόν) et le corps, et d'autre part par le dieu et le monde. La partie hégémonique dirige le corps en étant contenue à l'intérieur de celui-ci mais située dans une partie supérieure et éminente (la tête ou le cœur). De la même manière, le dieu dirige le monde en étant à l'intérieur de celui-ci mais, là encore, dans une partie éminente (le Soleil selon Cléanthe et l'éther selon Chrysippe⁵⁷¹). Le processus topologique (le processus de production des lieux spirituels et divins) est le même au niveau du Tout et des parties, mais à des niveaux d'intensité différents. Ainsi, le Feu animant le Tout est une raison plus grande et plus intense que celle de l'étincelle divine contenue en chaque chose, cette dernière étant une partie de la raison du monde.

On retrouve très clairement cette idée chez Sénèque, qui définit le dieu de la manière suivante : *rectorem custodemque uniuersi, animum et spiritum mundi, operis huius dominum et artificem*⁵⁷². Les termes *uniuersi, mundi* et *operis* sont équivalents ici et les termes *rectorem, custodem, dominum* et *artificem* désignent le dieu en utilisant des analogies avec les fonctions des êtres humains. L'expression *animum et spiritum mundi*⁵⁷³ est également révélatrice, car elle met sur le même plan un terme désignant d'ordinaire l'âme humaine (*animum*) et le terme technique stoïcien désignant le souffle igné qui parcourt tout le cosmos (*spiritum*). En outre, un passage du *De uita beata*, confirme l'analogie entre l'homme et le monde, du point de vue de leur fonctionnement : *mundus quoque cuncta complectens rectorque uniuersi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen*

⁵⁷¹ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 139. Voir aussi *S.V.F.*, I, 499.

⁵⁷² *Questions naturelles*, II, 45, 1 : « conducteur et gardien de l'univers, âme et esprit du monde, souverain et auteur de la création. »

⁵⁷³ Voir Cicéron, *De natura deorum*, I, 37 (*totius naturae menti atque animo*) et I, 39 (*uim diuinam in ratione [...] et in uniuersae naturae animo atque mente*). On consultera le commentaire de A.S. Pease sur ces passages pp. 257-258 et p. 267. Voir aussi Plutarque, *Placita*, I, 882a ; Minucius Felix, 19, 11 ; Lactance, *Institutions divines*, I, 5, 20.

*introsum undique in se redit*⁵⁷⁴. En effet, l'ἡγεμονικόν de l'âme humaine se tend vers la peau pour y recueillir les données des sens avant de concentrer en elle toutes ces données et les raisonner, afin de renvoyer au corps des ordres, sous la forme d'impulsions. De la même manière, le dieu, en tant qu'hégémonique du monde, collecte les données dans le cosmos⁵⁷⁵, les concentre en lui pour les « raisonner », pour les organiser et les finaliser en fonction des lois immuables qu'il a établies au préalable. Il réexpédie ensuite des impulsions, qui se manifestent sous la forme des phénomènes que l'on observe dans le monde. On constate néanmoins que, malgré ce double mouvement centripète et centrifuge du *spiritus*, l'unité du tout n'est jamais menacée. Sa dynamique et son énergie propres sont à la hauteur de sa logique et de sa rationalité.

Cette analogie de l'âme humaine avec le monde pour justifier la rationalité du principe divin n'est pas seulement une image, mais elle constitue véritablement un raisonnement par syllogisme : aucun être dépourvu d'âme et de raison ne peut créer de lui-même un être pourvu de raison, or l'homme est pourvu d'âme et de raison, donc le monde est pourvu d'âme et de raison⁵⁷⁶. Il y a ainsi une véritable similitude ontologique (et pas seulement par analogie, car une analogie ne suffirait pas à fonder l'affinité entre les deux niveaux de raison) entre la raison humaine et la raison du monde, similitude au nom de laquelle le même vocabulaire peut être utilisé pour qualifier l'une et l'autre⁵⁷⁷. Par exemple, Sénèque emploie à dessein le terme *mens*, d'ordinaire consacré à la pensée humaine, pour désigner « l'âme du monde », afin de souligner encore la similitude

⁵⁷⁴ *De uita beata*, 8, 4 : « Le monde qui embrasse tout, le dieu qui gouverne l'univers se tend aussi vers l'extérieur, mais pourtant de toute part il rentre intérieurement en lui-même. »

⁵⁷⁵ Selon Cicéron (*De natura deorum*, II, 58), le dieu a des sensations et des impulsions, à l'instar de l'homme.

⁵⁷⁶ Cicéron, *De natura deorum*, II, 22.

⁵⁷⁷ Nous étudierons ce point plus en détails dans notre cinquième partie. Voir *infra* p. 419 et suivantes.

entre les deux hégémoniques⁵⁷⁸.

Le dieu n'est donc pas seulement assimilé au principe actif du cosmos, il en est aussi la raison. Cette raison est totale : *ratio essendi* (raison des formes de l'être et des êtres), *ratio existendi* (raison de la production des êtres et de l'être) et *ratio cognoscendi* (raison de la connaissance et de l'intelligibilité de l'être et des êtres, intelligibilité conditionnée au premier chef par la logique des essences). Le lien entre Raison et Être est donc saturé et exact. Rien ne dépasse ni ne manque entre les deux principes que seule la raison humaine croit juste de distinguer de manière formelle et opératoire, principes qui, en réalité, ne font qu'un — rançon de l'immanence de l'être au monde. En ce sens, le dieu gouverne le cosmos, il l'organise de manière totalement rationnelle et nécessaire.

La comparaison du cosmos avec l'homme permet ainsi de préserver l'unité du monde, constitué d'une part invisible, la *ratio*, et d'une part visible, phénoménale, qui est le monde tel que nous pouvons l'observer⁵⁷⁹. Ces deux « parties » sont indissociables, telles les deux faces d'une feuille ou d'une pièce de monnaie, et elles s'interpénètrent totalement. Ceci permet à Sénèque de dire : *in illo nulla pars extra animum est. Totus est ratio*⁵⁸⁰. Le dieu est nature, mais surtout « nature naturante », *ratio faciens*⁵⁸¹, comme le dit Sénèque, perpétuellement en action, en actualisation et en phénoménalisation de lui-même, et cela, grâce à la matière. Cette conception du dieu, qui a besoin de la matière pour exister⁵⁸², valorise cette dernière, qui est tant dénigrée dans le système platonicien — en tant que

⁵⁷⁸ Par exemple dans les *Questions naturelles*, I, Préf., 13 et dans *De beneficiis*, IV, 7, 1.

⁵⁷⁹ C'est ce qui nous permet de penser que l'expression *mundum deumque* du *De ira*, II, 16, 2 (voir *supra* p. 219) est bien un hendiadys : *mundum* désigne la partie visible et *deus* la partie invisible d'une même réalité.

⁵⁸⁰ *Questions naturelles*, I, Préf., 14 : « dans le dieu, il n'est rien qui ne soit âme. Tout entier il est raison ».

⁵⁸¹ Lettre 65, 12.

⁵⁸² G. Scarpat, dans *La lettera 65 di Seneca*, pp. 156-157, dit que l'univers, tel qu'il est présenté chez Sénèque, ressemble au *σύνολον* aristotélicien, dans lequel matière et forme ne peuvent être séparées.

condition sensible de la réalisation des Formes et même de leur incarnation, qui demeurent accidentelles. Chez Platon, les essences n'ont pas besoin de l'existence matérielle pour être, alors que chez les stoïciens, sans l'existence matérielle, l'essence est une abstraction, une simple notion. On rappellera d'ailleurs que, pour les Stoïciens, il n'y a pas de différence qualitative entre la matière et la raison, qui sont l'un et l'autre des êtres corporels. Certes, Sénèque connaît la distinction stoïcienne entre τὸ ποιῶν (« le principe actif ») et τὸ πάσχον (« le principe passif ») et la Lettre 65 affirme très clairement la supériorité du principe actif sur le principe passif : *potentius autem est ac pretiosius quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei*⁵⁸³. Il est vrai que le dieu imprime sa marque sur la matière mais cela ne change rien au fait que la matière est indispensable à l'actualisation du dieu et que Sénèque la valorise dans son œuvre — les *Questions naturelles*, traité de physique s'attachant à l'étude des modifications de la matière, en sont la preuve. On décèle encore ici l'attachement du philosophe au concret sensible et aux phénomènes, domaines où se déploie l'éthique — partie de la philosophie prédominante pour le directeur de conscience.

I.3. Le dieu est le destin

Le dieu stoïcien, *logos* ordonnateur de la matière, principe rationnel du monde, se confond aussi avec la nécessité. L'ordre du monde et le déroulement des événements jusqu'à la conflagration universelle, ont été fixés au préalable par la raison divine, parfaite au moment de son auto-génération. Le dieu stoïcien est nécessaire, et le monde dont il est le principe actif est lui-aussi nécessaire, ce qui signifie qu'ils ne peuvent pas

⁵⁸³ Lettre 65, 23 : « Ce qui agit, à savoir le dieu, est plus puissant et plus précieux que la matière, qui subit le dieu. »

ne pas être et surtout qu'ils ne peuvent pas ne pas être comme ils sont⁵⁸⁴. La nécessité est à la fois d'existence et d'essence. Comme le dieu est parfait, il est nécessairement bienveillant et il a créé le meilleur des mondes possibles, selon le principe de providence.

Aussi, ce que l'on qualifie de « destin » n'est rien d'autre que le *logos* divin lui-même⁵⁸⁵. L'utilisation du terme de « destin » marque uniquement le changement de point de vue avec lequel on observe le principe actif du monde. Par le terme de « monde », on considère le *logos* divin du point de vue de l'espace, en tant que somme des êtres reliés par le *πνεῦμα*. En revanche, avec le terme de « destin », on considère le *logos* divin du point de vue du temps, avec sa dimension irréversible. C'est cela qui donne à la conscience subjective du sujet humain un sentiment de contingence, de hasards cruels, de lots arbitraires. Mais ce ne sont là que des illusions, tant que la conscience « humaine, trop humaine » n'a pas compris la profonde raison divine. En effet, le principe actif est alors considéré comme ce d'après quoi les événements arrivent. Le dieu est la Cause première qui inaugure les événements qui vont se succéder au cours de l'histoire selon un ordre et un processus prédéterminés. Le temps se déroule à partir d'un point initial⁵⁸⁶ non pas de manière uniforme mais comme si tous les événements étaient présents ensemble dès le départ. Comme le dit V. Goldschmidt, « la *succession* temporelle ne fait que déployer un ensemble initialement donné »⁵⁸⁷, à la manière d'un éventail

⁵⁸⁴ Avec une pointe de cynisme, on pourrait même se demander si le dieu aurait pu ne pas être, autrement dit, s'il est le fruit d'un hasard, s'il est contingent. Après tout, les Stoïciens présentent ce dieu comme une nécessité mais cette nécessité est improuvable. Or les Stoïciens, et Sénèque avec eux, ont absolument besoin d'un dieu nécessaire car ce postulat de la nécessité du *logos* divin est la clef de voûte de tout le système stoïcien. Le Portique a besoin d'un système qui présente le dieu comme nécessaire par la nécessité absolue de son existence, sinon tout s'effondre et on ne pourrait plus le penser ni le comprendre.

⁵⁸⁵ Voir, par exemple, Stobée, I, 79, 1-12 et Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 148-149.

⁵⁸⁶ Cicéron, *De divinatione*, I, 127.

⁵⁸⁷ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 2006, p. 80.

qui se déploie, pour reprendre l'image bergsonienne.

Sénèque n'a donc de cesse d'affirmer l'universalité et l'inflexibilité de la loi divine. Aussi fait-il un usage assez fréquent du champ lexical du droit⁵⁸⁸. Dans la *Consolation à Marcia*, la nature est comparée à un créancier⁵⁸⁹ :

*Itaque non est quod nos suspiciamus, tamquam inter nostra positi : mutua accepimus. Vsus fructusque noster est, cuius tempus ille arbiter muneris sui temperat : nos oportet in promptu habere quae in incertum diem data sunt et appellatos sine querella reddere ; pessimi debitoris est creditori facere conuicium*⁵⁹⁰.

Il y a une relation contractuelle qui existe entre l'homme et la nature, ou, du moins (afin de ne pas personnaliser le *deus* stoïcien), c'est ainsi que l'homme doit concevoir sa relation avec la nature, en se basant sur le modèle d'un schéma social qui lui est connu : chacun a une dette envers le dieu qui lui a accordé un certain temps à vivre. Mais cette vie n'est que prêtée, elle n'appartient pas en propre à l'homme, dont le sort a déjà été réglé au préalable au moment de la génération du monde. L'homme est placé en position de débiteur. Il est donc soumis à la fois à la loi et au dieu qui a instauré cette loi.

⁵⁸⁸ D'ailleurs, dans son *Hymne à Zeus* (v. 2 ; 24 ; 39), Cléanthe, fait de νόμος et de λόγος des notions quasiment équivalentes à l'instar de Platon dans *Les lois*, I, 645a) : comme la raison directrice de l'univers en est également le principe normatif, le principe divin devient par conséquent un modèle de justice.

⁵⁸⁹ Voir aussi *De tranquillitate animi*, 11, 3 : [...] *natura, quae prior nobis credit et Consolation à Polybe*, 10, 4-5 et 11, 3.

⁵⁹⁰ *Consolation à Marcia*, 10, 2 : « Ainsi donc, ne nous en faisons pas accroire : ce qui nous entoure ne nous appartient pas ; nous ne sommes que dépositaires. Nous en avons l'usage et la jouissance pour un temps dont le possesseur, maître de ses libéralités, limite la durée comme il lui plaît. Nous devons être prêts sans cesse à acquitter une dette dont l'échéance n'est pas fixée, et restituer sans maugréer à la première réquisition ; il n'y a que les mauvais débiteurs qui querellent leurs créanciers. »

Bien plus, le vocabulaire choisi par Sénèque semble renvoyer à une forme de convention politico-légale passée entre les hommes et la divinité. *Hoc pactum est*⁵⁹¹, est-il dit dans le *De prouidentia*⁵⁹², dialogue qui débute d'ailleurs sur l'image forte du dieu comme *custos*, gardien de la bonne exécution de la loi. Le sage sera donc celui qui saura bien interpréter la loi divine, qui doit être lue dans les phénomènes, et agir en conséquence, comme en témoigne le passage suivant du *De uita beata*, où Sénèque demande à son locuteur de prendre du recul face aux aléas de la fortune :

*Quomodo hic potest deo parere et quidquid euenit bono animo excipere nec de fato queri casuum suorum benignus interpret, si ad uoluptatum dolorumque punctiunculas concutitur ?*⁵⁹³

Sénèque cherche ici à montrer que celui qui veut bien comprendre et suivre la loi divine doit s'affranchir des passions (*uoluptat[es]* et *dolor[es]*). L'expression *casuum suorum interpret* est importante. Le substantif *interpret* désigne le médiateur, le négociateur mais surtout celui qui explique une langue, en particulier dans le langage juridique chez Cicéron⁵⁹⁴. Il peut alors revêtir le sens d'« interprète du droit ». Le terme *casus* renvoie au destin, à l'événement qui arrive, qui survient, qui tombe sur l'homme, au hasard, à la fortune. Tout comme l'interprète en droit, le sage est en quelque sorte un expert en loi divine, qui doit réussir à lire dans

⁵⁹¹ *De prouidentia*, 5, 8 : « Telle est la convention ». Sénèque parle de la fatalité de certains coups du sort, que, dans ce passage, il impute à la matière, qui ne peut être modifiée par le dieu.

⁵⁹² Voir aussi *De ira*, II, 11, 4 et *Consolation à Marcia*, 18, 8, où l'idée d'un contrat passé avec le dieu est aussi développé.

⁵⁹³ *De uita beata*, 15, 4 : « Comment peut-on obéir au dieu, accueillir de bon cœur tout ce qui arrive et ne pas se plaindre du destin, en interprète bienveillant de ses propres malheurs, si l'on sursaute à la moindre piqûre des voluptés et des douleurs ? » (trad. pers.).

⁵⁹⁴ Voir, par exemple, Cicéron, *Topiques*, 4 ; *De diuinatione*, I, 39 ; I, 132 ; *De Republica*, III, 33.

les événements, qui semblent contingents au commun des mortels (la Fortune), l'expression de la nécessité de la loi cosmique. Le terme d'*interpres* a également le sens de « traducteur ». Le sage est celui qui doit traduire aux hommes le langage du monde et rendre accessible la loi divine au commun des mortels. La dimension juridique de la sagesse est encore plus manifeste dans le passage immédiatement subséquent :

*Quidquid ex uniuersi constitutione patiendum est magno suscipiatur animo : ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia nec perturbari iis quae uitare non est nostrae potestatis. In regno nati sumus : deo parere libertas est*⁵⁹⁵.

Le vocabulaire utilisé compare le monde à un état monarchique (*regno*), régi par une constitution (*uniuersi constitutione*) qui impose à ses citoyens d'obéir à la loi de la nature, c'est-à-dire au dieu (*deo parere*)⁵⁹⁶. Le dieu prend les attributs du *θεός παντοκράτωρ*, omnipotent, mais qui impose ses lois en suivant les lumières de la raison. Nous ne sommes pas loin de la figure du despote éclairé — bien éloignée de celle du monarque tyrannique des premiers siècles de l'histoire romaine, dont les Romains gardaient un souvenir amer. Le progressant en sagesse, sujet de ce royaume dirigé par la raison⁵⁹⁷, doit être conscient de sa condition de mortel et surtout des lois qui s'imposent à lui, pour être au plus près du dieu. Rappelons que dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, une différence est marquée entre les objets qui

⁵⁹⁵ *De uita beata*, 15, 7 : « tout ce qui nous arrive par la constitution de l'Univers, acceptons-le avec grandeur d'âme ; nous sommes tenus, par notre serment de soldats, de supporter notre condition humaine et de ne pas nous troubler pour ce qu'il n'est pas en notre pouvoir d'éviter. Nous sommes nés dans une monarchie : obéir au dieu, voilà la liberté. »

⁵⁹⁶ Nous reviendrons, dans notre cinquième partie, sur cette conception particulière de la liberté humaine qui s'apparente, paradoxalement (du moins en apparence), à une soumission et à une obéissance à la loi divine.

⁵⁹⁷ Voir aussi la Lettre 90, 3 : *Haec docuit colere diuina, humana diligere, et penes deos imperium esse, inter homines consortium* / « Elle (la philosophie) enseigne à honorer le divin et à aimer l'humain : les dieux ont le commandement, les hommes forment une société. »

agissent sous l'effet et sous les ordres de Zeus⁵⁹⁸, d'une part, et les hommes, similaires au dieu, qui sont seuls capables⁵⁹⁹ (avec les êtres divins) de comprendre la raison universelle⁶⁰⁰, d'autre part. En outre, l'impératif rigoureux qui s'impose au progressant est justifié, dans notre passage, par le terme très fort de *sacramentum*, substantif relevant à la fois du domaine de la religion romaine et du droit romain. Le serment en question peut renvoyer à celui qui lie un client à son patron, dans le domaine social et politique, mais il peut aussi renvoyer au lien entre l'officiant d'un culte et son dieu. Dans les deux cas, la dimension sacrée (*sacer*) et inviolable du lien est affirmée. Comme souvent, Sénèque joue sur la polysémie des termes, qui peuvent à la fois renvoyer au domaine profane et au domaine religieux — dans un but parénétiq ue — et instiller dans la pensée du *progre diens* une conception juste du divin et de la religion philosophique, en passant par des termes et des notions désignant des *realia* bien concrets.

Cette image politisée du cosmos régi par le dieu est encore plus précisément développée dans le passage suivant du *De otio*, qui défend la supériorité de la vie contemplative au nom d'une forme de service dû à l'humanité toute entière⁶⁰¹ :

Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et uere publicam qua di atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum sed terminos ciuitatis nostrae cum sole metimur, alteram cui nos ascripsit condicio nascendi (haec aut Atheniensium erit aut Carthaginiensium aut alterius alicuius urbis), quae non ad omnes pertineat

⁵⁹⁸ Cléanthe, *Hymne à Zeus*, v. 8, 11 et 15.

⁵⁹⁹ Voir Sénèque, *De ira*, II, 16, 2 (*solus intellegit*).

⁶⁰⁰ Sur ce point, se reporter à l'article de T. Bénatouïl, « *Logos et scala naturae* dans le stoïcisme de Zénon et Cléanthe », *Elenchos*, 23 (2), Napoli, 2002, pp. 297-331, en particulier p. 320.

⁶⁰¹ Voir aussi *De otio*, 6, 4.

*homines sed ad certos. Quidam eodem tempore utrique rei publicae dant operam, maiori minorque, quidam tantum minori, quidam tantum maiori*⁶⁰².

Sénèque met ici en avant deux mondes, deux espaces, deux communautés⁶⁰³ : le microcosme de la république des hommes (il y a autant de « républiques » que de cités), soumise aux lois humaines, et le macrocosme de la république cosmique, qui englobe les hommes et les dieux⁶⁰⁴. L'utilisation du terme *res publica* est importante. Pour désigner l'entité politique, Sénèque choisit bien ce terme-ci, et non celui de *regnum*, qui renverrait au régime monarchique (connoté négativement). Cela nous prouve que la comparaison du *deus* avec un monarque n'est qu'une métaphore philosophique visant à prouver le pouvoir absolu et éclairé de la raison sur le monde, et non une glorification du régime monarchique. D'ailleurs, Sénèque utilise le terme *respublica* sur deux plans différents. Il y a une « chose publique » au sens faible, qui est la république au sens politique du terme, et une « chose publique » au sens fort, qui est *uere public[a]*, une république cosmique qui n'a rien de politique et qui s'assimile au cosmos, régi par les lois universelles fixées par le dieu. Dans la république cosmique, les critères de valeur sociaux, si importants dans les républiques des hommes n'ont plus cours, que ce soit la naissance (*cui nos adscripsit condicio nascendi*), le groupe social (*certos*) ou le lieu

⁶⁰² *De otio*, 4, 1 : « Représentons-nous bien qu'il y a deux républiques : l'une, grande et vraiment publique, embrasse les dieux et les hommes : nous ne nous y confinons pas dans tel ou tel coin particulier et la cité que nous y habitons n'a de bornes que celles du soleil ; l'autre, celle à laquelle nous attache le hasard de la naissance (ce sera Athènes, Carthage ou n'importe quelle autre ville), ne comprend plus tous les hommes, mais un groupe d'hommes déterminé. Il y a des gens qui donnent leurs soins à la fois aux deux républiques, à la grande et à la petite ; d'autres seulement à la petite, d'autres seulement à la grande. »

⁶⁰³ Sur ce passage et l'opposition entre la communauté restreinte (famille, nation) opposée à la communauté humaine présente et future, voir J. Pucelle, « Sénèque et les "deux cités". "Sociétés ouvertes" et "sociétés closes" », dans *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoracion de Seneca*, pp. 221-226.

⁶⁰⁴ Voir aussi *De beneficiis*, VII, 6-7.

géographique borné que constitue la cité⁶⁰⁵). Cette république cosmique coïncide avec le grand Tout (*in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum sed terminos ciuitatis nostrae cum sole metimur*) et comprend les hommes et les dieux. Ainsi, chaque homme appartient d'une part à un microcosme socio-politique spécifique, qui lui est propre et qu'il ne partage qu'avec un certain nombre d'autres hommes, mais surtout chaque homme appartient au monde et partage ce monde avec tous, y compris avec la divinité⁶⁰⁶. La conséquence de cette communauté humaine et divine est de taille car elle implique qu'il n'y a pas de différence entre la substance humaine et la substance divine. L'homme est un être sacré comme l'est la divinité⁶⁰⁷, ce qui permet à Sénèque de désigner le monde comme une *urbs dis hominibusque communis*⁶⁰⁸. C'est avec cette dimension que la notion de *respublica* prend tout son sens, en tant que système constitué d'hommes et de dieux⁶⁰⁹. On notera d'ailleurs que la notion de « république » n'est pas ici qu'une métaphore. La république cosmique n'est pas pensée à l'image de la république des hommes, l'entité politique ne sert pas de béquille à la pensée pour se figurer le monde. L'expression (*rem*) *uere publicam* exprime, au contraire, l'inverse : c'est la république cosmique qui sert de modèle à la république des hommes⁶¹⁰. La dernière phrase du passage

⁶⁰⁵ On notera l'ironie de Sénèque qui met ici côte à côte Athènes, cité que Rome envie pour sa culture, et Carthage, ennemie politique de toujours.

⁶⁰⁶ Voir aussi Lettre 102, 21.

⁶⁰⁷ Voir, entre autres, la Lettre 95, 33 : *Homo, sacra res homini* (« l'homme, chose sacrée pour l'homme »). Nous reviendrons, dans notre Troisième Partie, sur les conséquences de ce statut divin commun au dieu et à l'homme sur la conception de la piété.

⁶⁰⁸ *Consolation à Marcia*, XVIII, 2. On retrouve une expression similaire dans *S.V.F.*, II, 528.

⁶⁰⁹ Voir *S.V.F.*, II, 527 : *ek théôn kai anthropôn sustêma*.

⁶¹⁰ Voir aussi Cicéron, *De natura deorum*, II, 154 : *Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est [...] Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque ; soli enim ratione utentes iure ac lege uiuunt. Ut igitur Athenas et Lacedaemonem Atheniensium Lacedaemoniorumque causa putandum est conditas esse, omniaque quae sint in his urbibus eorum populorum recte esse dicuntur, sic quaecumque sunt in omni mundo deorum atque hominum putanda sunt. / Le monde lui-même a été fait pour les dieux et les hommes. [...] « Il est, en effet, pour ainsi dire, la demeure commune des dieux et des hommes, ou encore la cité des uns et des*

témoigne, enfin, de la tolérance absolue de Sénèque dans sa conception de l'humanité et de l'implication du sage (et du philosophe) au sein de la cité. Selon lui, certains hommes peuvent n'œuvrer que pour la république civile (le citoyen moyen, qui accomplit son devoir, sans se soucier de la philosophie), certains hommes peuvent n'œuvrer que pour la république cosmique (le sage qui, selon certains fondateurs du Portique, doit se retirer de la vie publique pour se consacrer à la contemplation et à la philosophie) et certains peuvent œuvrer pour les deux républiques (le sage et le philosophe, selon d'autres stoïciens selon lesquels le sage doit agir au sein de la communauté des hommes afin de les guider vers la sagesse). Il y a ici un tour de force de Sénèque, qui réussit à promouvoir les qualités du bon citoyen et du bon philosophe, en respectant les valeurs civiques de la tradition politique romaine et en conciliant également deux visions antagonistes, au sein du Portique, concernant l'action politique du sage.

Ainsi, de la même manière qu'il y a deux « républiques » différentes, il y a deux espaces sacrés, déterminés différemment selon qu'on se place du point de vue de l'une ou de l'autre république. C'est l'objet du passage suivant du *De beneficiis*, qui traite de la possibilité de faire un don au sage⁶¹¹ :

autres ; seuls, ces derniers ont l'usage de la raison et vivent selon le droit et la loi ». Sur ce passage, voir le commentaire de A.S. Pease pp. 949-951. À propos de l'utilisation du *quasi* par Cicéron dans ce passage, V. Laurand, dans *La politique stoïcienne* (p. 78), montre que le sens du cosmopolitisme est modifié, par une inversion du comparant et du comparé. En effet, pour les Stoïciens, le monde n'est pas « presque » une cité, mais bien la seule véritable cité, régie par le dieu, dont la loi rationnelle est nécessaire et parfaite.

⁶¹¹ L'argument est le suivant : le sage a, en son esprit, la totalité des choses mais selon la loi humaine, il possède ce dont il a la propriété matérielle. Il y a une différence entre ce que le sage possède au regard de « la république cosmique » et ce qu'il possède au regard de la « petite république », c'est-à-dire la société des hommes. Le fait même de faire un don au sage est paradoxal car il est autonome et autosuffisant, étant donné qu'il a en lui la totalité des choses et qu'il est parfait — si l'on fait abstraction de sa mortalité. Sur cet extrait, on se reportera à F. Gnoli, « Sen., *Benef.*, 7, 7, 1-4. Prospettiva filosofica e prospettiva giuridica del sacrilegium », *Studia et documenta historiae et iuris*, 40, Mursia, Milano, 1974, pp. 401-414.

Hic respondetur omnia quidem deorum esse, sed non omnia dis dedicata ; in iis obsuersari sacrilegium, quae religio numini adscripsit. Sic et totum mundum deorum esse immortalium templum, solum quidem amplitudine illorum ac magnificentia dignum : tamen a sacris profana discerni ; et non omnia licere in angulo, cui fani nomen impositum est, quae sub caelo et conspectu siderum licent. Iniuriam sacrilegus deo quidem non potest facere, quem extra ictum sua diuinitas posuit, sed punitur, quia tamquam deo fecit : opinio illum nostra ac sua obligat poenae⁶¹².

Sénèque s’oppose ici à l’argument cynique de Bion, selon qui tout le monde est sacrilège, ou personne ne l’est, si l’on considère que le royaume des dieux est constitué par le monde entier, et que le monde entier est, par conséquent, un espace sacré⁶¹³. Sénèque fait alors une distinction. D’une part, il y a l’espace religieux de la *religio* romaine. Il s’agit d’un espace séparé, le *fanum*, qui a été dédié à la divinité selon la loi humaine de la « petite république » uniquement. D’autre part, il y a l’espace religieux tel que l’entend le philosophe dans le cadre de sa théologie naturelle. Il s’agit alors du monde entier, assimilé au dieu, tout entier sacré et formant la « grande république », commune aux dieux et aux hommes. Sénèque maintient la légitimité de la distinction entre profane et sacré, instauré par la religion des hommes, mais cette distinction n’est pas exclusive de la conception du monde envisagé comme un immense temple de la divinité. Là encore, il y a une conciliation des deux conceptions du divin, qui peuvent s’accorder à condition de préciser le point de vue duquel on se

⁶¹² *De beneficiis*, VII, 7, 3 : « Ici l’on répond que tout sans doute est aux dieux mais que tout ne leur est pas dédié ; et que, si nous sommes en présence d’un acte sacrilège, c’est à propos d’objets assignés par la religion à la divinité ; qu’ainsi, premièrement, le monde entier est le temple des dieux immortels (le seul en vérité qui convienne à leur grandeur et à leur magnificence) ; et pourtant le “profane” se distingue du “sacré”. Sur un bout de terrain qui a reçu le titre de “sanctuaire”, toute action n’est pas permise, qui l’est sous le ciel et sous le regard des étoiles. D’injure, le sacrilège n’en peut, en vérité, faire au dieu, que sa nature divine a mis hors de toute atteinte ; mais il est puni pour avoir visé le dieu dans cette action : c’est notre opinion et même la sienne qui l’obligent à réparation. »

⁶¹³ *De beneficiis*, VII, 7, 1-2.

place (*conspectu*), même si Sénèque accorde manifestement une préséance à la religion cosmique. Bien plus, le philosophe déplace l'enjeu du sacrilège : il ne réside plus dans l'acte (visible) lui-même mais dans l'intention (invisible) avec laquelle l'acte est accompli. On est sacrilège si l'on fait sciemment une action à l'encontre de la divinité. La loi religieuse humaine, par ses marques ostentatoires de sacralité — l'instauration d'un espace consacré borné, séparé du reste du monde, la cérémonie de la dédicace aux dieux — ne fait que rendre la faute morale manifeste aux regards des hommes.

Cependant, même si Sénèque est conciliant, il affirme bien la supériorité de la « grande république » sur la « petite », ce qui implique une prééminence de la loi divine sur la loi humaine. La conséquence essentielle de ce fondement de la pensée sénéquienne est donc que l'homme doit relativiser sa condition particulière et prendre conscience que le monde est régi par une loi qui dépasse de loin les lois particulières des cités ou même les lois privées et personnelles qui régissent l'existence de chaque homme. C'est ce que Sénèque affirme dans le *De ira* :

*Non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi : suas ista leges habent, quibus diuina exercentur. Nimis nos suspicimus, si digni nobis uideamur propter quos tanta moueantur*⁶¹⁴.

Sénèque remet l'homme à sa place, en lui rappelant qu'il n'est pas le centre du monde. L'ordre des mots choisi dans la première phrase est évocateur : *nos* (les êtres humains dans leur particularité) et *mundo* (le monde, considéré comme universel) sont placés de part et d'autre de *causa*. L'enjeu est de savoir quelle est la vraie raison des phénomènes (*causa*). Les

⁶¹⁴ *De ira*, II, 27, 2 : « Car nous ne sommes pas ce qui motive pour le monde le retour de l'hiver et du printemps : ces phénomènes ont leurs propres lois, qui dirigent le divin. Nous nous accordons une trop grande valeur, si nous pensons être dignes que tant de choses se mettent en mouvement pour nous ».

hommes, par leur vanité (*nimis nos suspicimus*), pensent être la cause des événements alors qu'en réalité, ils sont indignes de se voir accorder une si grande importance. En effet, l'homme doit s'effacer devant les choses divines (*diuina*) qui sont elles-mêmes directement dirigées par les lois cosmiques, lesquelles, par ricochet, dirigent également les hommes. Les lois s'exercent d'abord par rapport au divin, puis par rapport à l'humain, et non l'inverse.

Au terme de ces réflexions, nous avons montré que si l'orthodoxie de Sénèque est effective sur certains points précis de la théologie stoïcienne (le dieu est immanent, le dieu est raison, le dieu est cause première, le dieu est destin), on décèle tout de même quelques points problématiques. Ceux-ci en particulier concernent les rapports entre le dieu et la matière. Cette attitude ne peut pas être mise uniquement sur le compte de la valeur moindre que Sénèque, directeur de conscience, semble accorder à la théorie pure par rapport à la pratique⁶¹⁵, et encore moins sur un défaut de connaissance philosophique. Il nous semble plutôt que l'on trouve là la singularité du style philosophique de Sénèque. Nous parlons de « style » comme d'un regard singulier et original posé sur le monde et qui offre au lecteur un instrument d'optique spécifique et constant pour le contempler. Sénèque n'est pas velléitaire et il y a une vraie permanence et une solide récurrence de sa pensée dans son œuvre. Il disperse le dogme stoïcien dans toute son œuvre, il ne le distille qu'à l'échelle de paragraphes, de phrases, voire

⁶¹⁵ C'est la conclusion de G. Scarpatt dans *La Lettere 65 di Seneca*, pp. 154-155, qui rappelle ce que Sénèque dit *Questions naturelles*, I, Préf., 16 : « Queste sono le questioni — aggiunge Seneca — che varebbe la pena di studiare, anche se, alla fine, la soluzione ci sfuggisse. Quando avremo impegnato la nostra mente in queste speculazioni che riguardano Dio e la sua essenza, quando avremo tentato di cogliere le dimensioni infinite di Dio, ci accorderemo che tuto è angusto e da queste strettoie l'animo desidererà liberarsi, per la curiosità di un Dio e di un mundo che a sé lo attira, ma che gli è per ora incommensurabilmente superiore e quindi percluso : *qui tibi, inquis, ista proderunt ? Si nil aliud, hoc certe : scias omnia nagusta est, mensus Deum* (*Questions Naturelles*, I, Préf, 17). Seneca conosce le questioni, le difficoltà, le oscillazioni, ma la sua soluzione è chiara : Dio à *mens uniuersi ; egli solus est omnia... in illo nulla pars extra animum est* ».

d'expressions particulières, car c'est bien de cette manière que le commun des mortels perçoit le dieu : éclaté, éparpillé dans le monde phénoménal, comme insaisissable de manière unifiée. Le flou qui entoure le rapport entre le dieu et la matière en est bien la preuve. La raison humaine, imparfaite, ne peut saisir telle quelle l'idée d'un dieu auto-engendré car elle ne peut raisonner qu'avec des schémas qu'elle connaît. D'où le recours aux images de l'artisan et de la statue, de l'âme et du corps, du roi et de son empire qui, quoiqu'imparfaites (surtout la première), sont des expédients ou des palliatifs de la pensée qui permettent d'approcher une conception juste du dieu stoïcien. Le progressant en sagesse doit apprendre l'art de la précision, du progrès de la précision, à défaut de rêver de l'exactitude... Sénèque, qui s'adresse avant tout à des non sages, propose une manière de présenter le dogme stoïcien adapté à l'imperfection de l'esprit humain. D'ailleurs, si force est de constater que des contradictions, même minimales, apparaissent d'une œuvre à l'autre, c'est aussi parce que Sénèque, qui n'est qu'un homme, après tout, a sans doute aussi lui-même du mal à percevoir l'unité et la rationalité du dieu décrit dogmatiquement par ses Maîtres.

II. Sénèque hiérophante : la contemplation de la nature

La théologie, selon Sénèque, est donc un cas à part dans les discours philosophiques sur le divin. Le Cordouan n'est assurément pas un théoricien. La preuve en est que les passages purement théoriques, que nous avons étudiés plus haut, sont assez rares à l'échelle de l'ensemble de l'œuvre, et toujours courts (hormis certaines lettres de la fin de la correspondance de Sénèque avec Lucilius).

C'est que le dieu, pour le Cordouan, est avant tout la résultante d'une expérience. Expérience des phénomènes naturels, tout d'abord, dans la mesure où le dieu est immanent et se retrouve donc dans chaque

manifestation de la nature. Les *Questions naturelles* peuvent ainsi être considérées comme une forme de grand traité théologique. Expérience de la nécessité du monde, ensuite, nécessité qui est perçue par la conscience mutilée de chaque être humain qui ne perçoit pas le plan divin. C'est là que le directeur de conscience qu'est Sénèque intervient, par les dialogues moraux, les Lettres mais également les tragédies, en révélant derrière chaque contingence apparente la nécessité divine. L'expérience du divin chez Sénèque est davantage de l'ordre du vivant et de l'observation de la vie que de l'ordre du savant et de la raison pure théorique. Le point commun qui unifie tout le corpus sénèqueien est que la théologie est appréhendée du point de vue de la *praxis* et non de la théorie, comme un cheminement intérieur qui doit mener l'esprit à penser le dieu de façon juste. La théologie sénèqueienne n'est pas seulement « discours rationnel » sur le dieu, en adéquation à un dogme, mais elle est surtout une « pensée juste » du dieu, qui met en jeu l'intériorité du sujet et son affinité élective avec le dieu, dont il porte une parcelle de Feu en lui. Preuve en est sans doute la dimension morale et parénétiq ue commune à l'ensemble du corpus (y compris dans les *Questions naturelles*, qui multiplient les digressions morales⁶¹⁶), comme si le fait de progresser dans la pratique de la vertu était concomitant d'une progression dans la connaissance du dieu.

II.1. La nature est une énigme

Le premier signe de cette approche particulière du divin, s'apparentant à un cheminement intérieur de la pensée (comme si le dieu cherchait à se trouver lui-même dans chaque esprit et même à se prouver en

⁶¹⁶ Voir, notamment, la digression sur les miroirs, qui devaient servir au savoir de l'homme mais dont l'usage a été détourné par le luxe et la volupté (*Questions naturelles*, I, 15, 8-17, 9) et le développement sur la peur qui inaugure le livre VI (*Questions naturelles*, VI, 1-3).

chacun) est que Sénèque présente la nature du point de vue de l'homme du commun qui la perçoit, avant tout et surtout comme une énigme. On remarque que lorsque le philosophe fait référence à la divinité, il le fait davantage sous forme d'interrogations. Par exemple, il enjoint son lecteur à pratiquer la sagesse, en le stimulant par une série de questions — presque rhétoriques — auxquelles la philosophie est censée répondre (sur la nature du dieu, sur l'énoncé de la loi divine, sur l'explication de la marche réglée des astres et des phénomènes naturels). Il ne répondra jamais directement et explicitement à ces questions, dans aucun de ses ouvrages⁶¹⁷, pas même dans les *Questions naturelles*, dont la Préface au livre I, dans laquelle on pouvait espérer une définition du dieu, en bonne et due forme, sonne presque comme un aveu d'impuissance :

*Quid est deus ? Mens uniuersi. Quid est deus ? Quod uides totum, et quod non uides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, sic solus est omnia, opus suum et intra et extra tenet*⁶¹⁸.

Le lecteur n'est certes pas plus avancé sur ce qu'est le dieu et il ne le sera pas davantage après l'étude phénoménologique qui constitue le traité. Cette œuvre recense les effets, Sénèque remonte la chaîne de la causalité jusqu'à un certain point mais sans jamais parvenir véritablement à la cause première. Ceci est d'ailleurs conforme à son plan énoncé dans la Préface du Livre I, où il prévoit d'abord d'étudier les phénomènes naturels, puis

⁶¹⁷ Les exemples sont très nombreux mais citons par exemple *Lettres*, 117, 19, *De otio*, 4, 2-3 et *Questions naturelles*, I, 3. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la partie annoncée dans les *Questions naturelles* consacrées aux « choses cachées par la nature », c'est-à-dire « aux choses divines », n'a jamais vu le jour. Certes Sénèque est mort avant de pouvoir l'écrire, mais il n'est pas sûr qu'il l'aurait fait. Son traité de physique est plein d'annonces d'analyses fondamentales sur la divinité... que le lecteur ne trouvera jamais au cours de sa lecture.

⁶¹⁸ Sénèque, *Questions naturelles*, I, Préf., 13 : « Qu'est-ce que le dieu ? La pensée de l'univers. Qu'est-ce que le dieu ? Tout ce que tu vois et tout ce que tu ne vois pas. Sa grandeur dépasse toute imagination. Rendons-lui sa juste mesure : à lui seul il est toutes choses ; il maintient son œuvre de dedans et de dehors ».

seulement les phénomènes divins (ce qu'il ne fera finalement pas). On peut aussi rappeler un autre passage décevant, destiné à décourager les naïfs, les dévots et les superstitieux, la Lettre 31, 10 : [...] *deus nihil habet. [...] deus nudus est. [...] nemo nouit deum.* »⁶¹⁹ La véritable nature de la divinité semble presque inaccessible au commun des mortels.

La nature apparaît alors comme une forme de puissance invisible de production de phénomènes, et aussi comme une sorte d'énigme cosmique recouverte d'un voile⁶²⁰. Ce dernier empêche le profane de percer ses secrets⁶²¹, secrets qui sont réservés par la nature aux initiés et presque inaccessibles⁶²² sauf peut-être par la raison. Le passage suivant a de quoi surprendre le lecteur :

*Quam multa praeter hos per secretum eunt numquam humanis oculis orientia ! Neque enim omnia deus homini fecit. Quota pars operis tanti nobis committitur ? Ipse qui ista tractat, qui condidit, qui totum hoc fundauit deditque circa se, maiorque est pars sui operis ac melior, effugit oculos ; cogitatione uisendus est. Multa praeterea cognata numini summo et uicinam sortita potentiam obscura sunt aut fortasse, quod magis mireris, oculos nostros et implent et effugiunt, siue illis tanta subtilitas est quantam consequi acies humana non possit, siue in sanctiore secessu maiestas tanta delituit et regnum suum, id est se, regit, nec ulli dat aditum nisi animo. Quid sit hoc sine quo nihil est scire non possumus, et miramur si quos igniculos parum nouimus, cum maxima pars mundi, deus, lateat !*⁶²³

⁶¹⁹ Sénèque, Lettre 31, 10 : « [...] le dieu n'a rien [...] le dieu est nu. [...] nul ne connaît le dieu. »

⁶²⁰ Pour une étude sur la thématique de la nature et des voiles dont elle s'entoure ainsi que de la notion de « secret de la nature » à travers les âges, voir P. Hadot, *Le voile d'Isis*, Gallimard, Paris, 2004.

⁶²¹ Voir Cicéron, *Nouveaux livres académiques*, I, 4, 15 ; Lucrèce, *De rerum natura*, I, 71 ; I, 321 ; III, 29-30 ; Ovide, *Métamorphoses*, XV, 63 ; Plin l'ancien, *Histoire naturelle*, II, 15.

⁶²² Voir *De beneficiis*, IV, 33, 2 ; VII, 1, 5 ; Lettre 65, 10.

⁶²³ *Questions naturelles*, VII, 30, 3-4 : « Que d'autres corps, outre (les comètes), circulent en secret sans se lever jamais pour des yeux humains ! Car le dieu n'a pas fait toute chose

Ce passage est fondamental car il pose comme principe que le monde n'a pas été mis entièrement à la portée de la vue humaine. La majeure partie du monde a été dissimulée au regard de l'homme, ce qui ne veut pas dire pour autant que cette partie du monde n'est pas régie par le *logos* divin. Bien au contraire, ce qui est caché est ce qu'il y a de plus divin, à savoir le principe animant le monde (qui en constitue la plus grande partie et la meilleure) ainsi que d'autres créatures divines (*Multa praeterea cognata numini summo et uicinam sortita potentiam*). Sénèque reste assez vague sur leur nature. Ils ont une puissance divine et certains sont invisibles alors que d'autres impressionnent le regard, sans qu'on ne connaisse véritablement leur nature (*oculos nostros et implent et effugiunt*). Il s'agit sans doute des corps célestes. En affirmant que le dieu n'a pas fait l'intégralité du monde pour l'homme (*Neque enim omnia deus homini fecit*), Sénèque ne partage pas la vision anthropocentrique de certains autres stoïciens, pour qui le monde a été créé spécialement pour l'humanité. Il ne remet certes pas en cause la providence divine (le monde est le meilleur possible et la bienveillance de la divinité profite nécessairement aux hommes), mais il explique que l'œuvre cosmique n'a pas l'homme pour destinataire. Elle est une fin en soi et n'a pas besoin du regard humain pour exister. La téléologie de Sénèque se veut vraiment et absolument universelle (et non restreinte au champ du savoir humain).

à l'intention de l'homme. De quelle étendue est la partie de sa si grande œuvre qui est mise à notre portée ? Lui-même, qui dirige ce monde, qui l'a créé, qui l'a constitué tout entier, qui s'en est enveloppé, lui qui est la meilleure et la plus grande partie de son œuvre, il s'est dérobé à nos regards ; il n'est visible que par la pensée. Bien d'autres êtres, apparentés à la divinité suprême et mis en possession d'une puissance voisine de la sienne sont inconnus ou, peut-être, ce qui suscite davantage l'étonnement, remplissent nos yeux et à la fois leur échappent ; soit ils sont si subtils que la vue humaine ne peut les apercevoir, soit une si grande majesté s'est cachée dans une retraite trop sacrée et elle y régit son royaume, c'est-à-dire elle-même, et n'y donne accès à rien sauf à l'esprit. Nous ne pouvons savoir ce qu'est ce sans quoi rien n'existe et nous nous étonnons de mal connaître des parcelles de feu (*c'est-à-dire les comètes*), alors que la plus grande partie du monde, le dieu, se cache ! » (trad. pers.).

On note également que la dissimulation de certains éléments divins du monde, en particulier le dieu lui-même, est un acte volontaire : le dieu se cache (*lateat*). En somme, le regard ne peut percevoir qu'une petite partie du monde, sa part phénoménale, alors que ce qui l'anime, son principe, lui, reste invisible. La dernière phrase joue ainsi sur le double référent du feu : si l'homme peut percevoir les petites parcelles de feu que sont les comètes (sans en comprendre leur fonctionnement et ce qui les anime), il n'est pas capable d'observer par ses yeux (qui ne sont que les yeux du corps) le Feu divin, le *πνεῦμα* qui anime le monde, c'est-à-dire le dieu. Cependant, les principes de la nature ne sont pas voués par le dieu à rester des énigmes pour l'homme. En effet, Sénèque affirme également ici que l'homme est le seul à pouvoir connaître ce qui est caché à la vue, ce qui doit le conduire à repousser les limites de son ignorance — et, partant, à ne pas tomber dans la superstition. En effet, lui seul est doté de raison (les yeux de la pensée). Or les secrets de la nature ne sont accessibles que par la pensée : le dieu *effugit oculos ; cogitatione uisendus est*⁶²⁴. Dans la mesure où le dieu et les hommes ont la raison en commun, seul l'homme peut accéder à une pleine connaissance du dieu⁶²⁵. La proposition *nec ulli dat aditum nisi animo* donne l'impression que le dieu lui-même accorde un laisser-passer à la raison humaine pour pénétrer ce qui régit le monde, à savoir la raison divine. Notons enfin que le terme *cogitatio* renvoie à une activité particulière de l'esprit, celle de la réflexion, de la méditation et de la représentation. Les connaissances les plus sacrées sur le dieu sont purement intellectuelles et conceptuelles et ne peuvent donc être perçues que par la

⁶²⁴ Voir *De ira*, II, 16, 2 : *Quid est autem cur hominem ad tam infelicia exempla reuoces, cum habeas mundum deumque, quem ex omnibus animalibus, ut solus imitetur, solus intellegit ?* / « Pourquoi renvoyer l'homme à des exemples si malheureux, quand tu as l'univers et le dieu, que seul de tous les êtres il comprend, seul il peut donc imiter ? ». Cette idée que l'homme est le seul capable d'appréhender l'ordre rationnel du monde se trouve chez Cicéron, *De natura deorum*, II, 153-155 (voir le commentaire d'A.S. Pease pp. 946-952) et sera reprise par Épictète, *Entretiens*, I, 6, 19-22.

⁶²⁵ Lettre 92, 27 : *ratio [...] diis hominibusque communis est.*

raison. D'ailleurs, quand Sénèque dit : *Quid sit hoc sine quo nihil est scire non possumus* — formulation pessimiste à première lecture —, il semble bien marquer une différence entre un savoir inné (*scire*) de la nature du dieu (qui n'est pas donné à l'homme) et la représentation progressive de ce qu'est cette nature divine, par un travail continu de l'esprit.

La nature chez Sénèque apparaît bien comme sacrée aux deux sens du terme. D'une part elle est vénérable et sainte et le mystère dont elle s'entoure pousse l'homme à s'élever vers l'étude des choses divines⁶²⁶, et, d'autre part, la nature est sacrée parce qu'elle constitue une forme de tabou, d'interdit posé par la divinité. Or, cette ambivalence du caractère sacré de la nature pose un problème au niveau de la conception stoïcienne de la connaissance. L'homme, doué de raison, a vocation à parvenir à la vérité des choses humaines et divines. Or que se passe-t-il si la divinité pose un interdit sur cette connaissance en rendant impénétrables certains secrets et en maintenant une forme de mystère sur les vérités divines ? La question se pose d'autant plus que Sénèque fait une opposition assez nette entre le monde d'en haut, domaine des *sublimia*, des vérités divines, et le monde d'en bas, qui se situe sous la terre, à l'abri des regards, et qui, selon le philosophe, doit rester mystérieux⁶²⁷. Le mystère du monde d'en haut est un aiguillon qui doit pousser à la contemplation et à la connaissance, tandis que le mystère du monde d'en-bas ne doit pas être percé, et cela pour le

⁶²⁶ Voir, par exemple, *De brevitate vitae*, 19, 1-2.

⁶²⁷ Sur ce point, se reporter à l'article d'A.-M. Ozanam, « Le mystère et le sacré dans le stoïcisme romain à l'époque néronienne », *BAGB*, 1, Paris, 1990, pp. 275-288. Dans cette étude, l'auteure cherche à montrer que le mystère est inséparable du divin et que la connaissance de la nature est sacrée, c'est-à-dire sainte et interdite à la fois. Elle considère que c'est l'usage de la poésie (dans les tragédies de Sénèque, ou dans *La Pharsale* de Lucain, par exemple) qui permet de sauver le mystère sacré face à une raison trop envahissante, comme celle qui est glorifiée dans la doctrine stoïcienne. La poésie permet de préserver le mystère sans tomber dans la superstition. Cette analyse apporte des éléments importants, cependant, l'idée selon laquelle l'écriture de tragédies serait un moyen pour Sénèque de répondre aux tendances trop rationalistes de son école nous semble un peu réductrice : le philosophe sait préserver une émotion religieuse dans ses œuvres en prose (c'est d'ailleurs une de ses spécificités au sein du Portique), ce que nous étudierons dans le point III, 5 de cette troisième partie.

bien de l'homme. En effet, les mystères du monde souterrain sont ceux du monde des morts (selon l'opinion commune), objet de superstition, mais ce sont aussi ceux des métaux précieux, qui font naître la convoitise et qui ont perverti l'humanité. Sénèque critique le fait que l'homme fouille la terre pour en extraire ce qui est caché au lieu de contempler le monde et de se contenter de ce que la nature a mis à notre portée :

*Quidquid nobis bono futurum erat, deus et parens noster in proximo posuit. Non expectavit inquisitionem nostram et ultro dedit : nocitura altissime pressit. Nihil nisi de nobis queri possumus : ea quibus periremus, nolente rerum natura et abscondente, protulimus. Addiximus animum uoluptati, cui indulgere initium omnium malorum est ; tradidimus ambitioni et famae, ceteris aequae uanis et inanibus*⁶²⁸.

En somme, le monde souterrain détourne de la sagesse et de la vertu et c'est pour cela qu'il doit demeurer tabou⁶²⁹. La nature providentielle ne s'y est d'ailleurs pas trompée, en cachant sous nos pieds ce qui est néfaste à l'homme, tout en dirigeant le regard vers ce qui est au-dessus de nos têtes, à savoir les vérités divines. Tous les savoirs ne sont donc pas bénéfiques⁶³⁰. Il

⁶²⁸ Lettre 110, 10 : « Tout ce qui devait être bon pour nous, le dieu notre père l'a mis à côté de nous. Il a devancé nos investigations, il nous a spontanément pourvus ; seul le nuisible fut placé par lui dans les profondeurs du sol. Nous ne pouvons nous plaindre que de nous-mêmes. Le Nature s'obstinant à nous cacher les instruments de notre perte, nous les avons produits bel et bien à la lumière. Nous avons adjugé notre âme au plaisir — complaisance qui est à l'origine de tous les maux ; nous l'avons livrée à l'ambition, à la réputation et à tout ce qui est enflé et creux ».

⁶²⁹ C'est pourquoi Sénèque, à la différence de Posidonius qu'il critique dans la Lettre 90, critique le progrès technique, qu'il considère comme un danger pour la vie morale. C'est pour cette raison qu'il fait l'éloge d'une société primitive, où les hommes vivaient sans technique et sans luxe avant d'être pervertis. Sur cette Lettre 90, se reporter à F.-R. Chaumartin, « Sénèque, lecteur de Posidonius », *REL*, 66, 1988, pp. 21-29. Voir aussi Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXIII, 2-3.

⁶³⁰ Pour Sénèque, tous les savoirs ne sont pas non plus utiles à la sagesse, comme en témoigne le *De breuitate uitae*, 13, qui évoque les « inutiles questions d'érudition », et le *De tranquillitate animi*, 9, 4-7, au sujet de la lecture. Même attitude au sujet des arts libéraux (Lettre 88, 2 ; 6 sq. et 36 sq.). D'ailleurs, selon la doctrine stoïcienne, le savoir est un indifférent. Comme le dit P. Grimal (*Sénèque ou la conscience de l'Empire*,

est des mystères vénérables, que l'on doit percer, et des mystères maléfiques dont on doit se détourner, car ils pervertissent l'âme humaine.

Cette idée se retrouve dans la conception sénèqueenne de la curiosité⁶³¹. Si Sénèque exalte la curiosité sublime du sage, il critique radicalement la curiosité malsaine, qui est une forme de démesure, de témérité et d'outrecuidance et qui constitue donc une offense à la divinité. Il y a une bonne et une mauvaise curiosité, et sa valeur dépend à la fois de la nature du mystère qu'elle cherche à percer, et de l'esprit avec lequel elle cherche à percer ce mystère. P. Hadot distingue ainsi, parmi les modes d'investigation à la disposition des philosophes, une attitude « prométhéenne » et une attitude « orphique » dans le dévoilement des secrets de la nature⁶³², attitude qui est guidée par la manière dont on se représente les rapports de l'homme et de la nature. Les propos de Sénèque sont éclairants :

Nec intra haec humani ingenii sagacitas sistitur : prospicere et ultra mundum libet, quo feratur, unde surrexerit, in quem exitum tanta rerum uelocitas properet. Ab hac diuina contemplatione abductum animum in sordida et humilia pertraximus ut auaritiae seruiret, ut relicto mundo terminisque eius et dominis cuncta uersantibus, terram rimaretur et quaereret quid ex illa mali effoderet non contentus oblatiis⁶³³.

Fayard, Paris, 1978, pp. 381-382), « la culture ne possède pas de valeur en soi ; elle n'appartient pas à l'*honestum* mais elle n'est pas non plus condamnable. Il existe un bon usage de la connaissance comme il existe un bon usage de la richesse ».

⁶³¹ Sur la notion de *curiositas*, se reporter à l'article de R. Joly, « *Curiositas* », *A.C.*, 30, Bruxelles, 1956, pp. 33-44 et à celui d'A. Labhardt, « *Curiositas* », *MH*, Schwabe, Basel, 1960, pp. 206-224.

⁶³² P. Hadot, *Le voile d'Isis*, pp. 129-139.

⁶³³ Lettre 110, 9 : « Mais la sagacité de l'esprit humain ne s'arrête pas à ces limites ; on aime à porter sa vue plus loin que le cosmos, où va-t-il, d'où provient-il et à quoi le flux si rapide de la réalité aboutira-t-il ? Malheureusement, ayant distraité notre intelligence de ces contemplations divines, nous l'avons traînée en de grossiers et bas objets pour l'asservir à l'avarice, pour faire que sans plus songer à l'Univers, à ses limites, aux souverains dominateurs qui font tourner le tout, elle fouille le sol et se demande quoi en extraire de mauvais, non contente de ce qu'elle s'offrirait ».

L'homme a naturellement tendance à dépasser les limites de ce que lui permettent ses facultés humaines⁶³⁴. On peut utiliser cette tendance naturelle à mauvais ou à bon escient. Selon la première option, on considère que la nature est une ennemie qui cache ses secrets et ses richesses de manière hostile. Dans ce cas-là, l'homme cherchera par la technique à affirmer son pouvoir et sa domination, à ôter de force le voile de la nature et à violer ses secrets. Il s'agit de l'attitude prométhéenne, guidée par l'audace, la curiosité sans limites, l'*hybris*, la volonté de puissance et la recherche du profit. Or, paradoxalement, c'est en voulant dominer la divinité que l'homme s'avilit, s'aliène et se dénature, en s'abaissant à des recherches grossières, lui qui a vocation à s'élever vers le divin. Selon la deuxième option, on considère que l'homme fait partie de la nature, que celle-ci est une alliée qui donne des signes à déchiffrer pour atteindre le vrai, et alors l'occultation de la vérité n'est plus une résistance qu'il faut vaincre mais un mystère auquel l'homme peut s'initier. C'est l'attitude orphique⁶³⁵, inspirée par le respect (voire la *reuerentia*) devant le mystère et le désintéressement⁶³⁶. Ainsi, le sage ne cherche à découvrir les vérités cachées de la nature qu'avec le dessein de la contempler. Le passage suivant du *De otio* est probant⁶³⁷ :

⁶³⁴ Voir la Lettre 102, 21 : *Dic potius, quam naturale sit in mensum mentem suam extendere. Magna et genrosa res est humanus animus : nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur.* / « Dis-nous plutôt combien il est naturel à l'homme d'élever sa pensée jusqu'à l'infini. L'âme humaine est chose grande est généreuse : elle n'admet de limites que celles qui lui sont communes avec le dieu même ».

⁶³⁵ On peut relier le motif d'Orphée à celui des mystères d'Éleusis comme image de l'initiation philosophique, dans la mesure où ces cultes mystérieux semblent avoir été liés à la tradition orphique. Sur ce point, voir F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin, 1974.

⁶³⁶ Aristote (*Métaphysique*, I, 2, 982b 23) estime que la philosophie a été possible parce que tous les besoins nécessaires des hommes avaient été satisfaits.

⁶³⁷ On se reportera à l'article de R. Joly, « *Curiositas* », pp. 36-37, au sujet de l'analyse erronée que G. Pire fait de ce passage dans son ouvrage *Stoïcisme et pédagogie. De Zénon à Marc-Aurèle. De Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau*, Dessain, Liège, 1958.

Curiosum nobis natura ingenium dedit et artis sibi ac pulchritudinis suae conscia spectatores nos tantis rerum spectaculis genuit, perditura fructum sui, si tam magna, tam clara, tam subtiliter ducta, tam nitida et non uno genere formosa solitudini ostenderet. Vt scias illam spectari uoluisse, non tantum aspici, uide quem nobis locum dederit : in media nos sui parte constituit et circumspectum omnium nobis dedit ; nec erexit tantummodo hominem, sed etiam, habilem contemplationem factura, ut ab ortu sidera in occasum labentia prosequi posset et uultum suum circumferre cum toto, sublime fecit illi caput et collo flexili imposuit. Deinde sena per diem, sena per noctem signa perducens, nullam non partem sui explicuit, ut per haec quae obtulerat oculis eius cupiditatem faceret etiam ceterorum. Nec enim omnia nec tanta uisimus quanta sunt, sed acies nostra aperit sibi inuestigandi uiam et fundamenta uero iacit, ut inquisitio transeat ex apertis in obscura et aliquid ipso mundo inueniat antiquius : unde ista sidera exierint ; quis fuerit uniuersi status antequam singula in partes discederent ; quae ratio mersa et confusa diduxerit ; quis loca rebus assignauerit, suapte natura grauia descenderint, euolauerint leuia, an praeter nisum pondusque corporum altior aliqua uis legem singulis dixerit ; an illud uerum sit, quo maxime probatur homines diuini esse spiritus, partem ac ueluti scintillas quasdam astrorum in terram desiluisse atque alieno loco haesisse⁶³⁸.

⁶³⁸ *De otio*, 5, 3-5 : « La curiosité est en nous un don de la Nature : ayant conscience de son génie et de sa beauté, elle nous a créés pour être les spectateurs d'un si merveilleux spectacle ; elle aurait perdu sa peine, si ces ouvrages si grands, si purs, si finement conformés, si brillants, si riches de tant de beautés diverses, elle ne les offrait qu'au néant. Ce qui prouve qu'elle veut qu'on la contemple et qu'il ne suffit pas d'un coup d'œil , c'est le lieu où elle nous a placés : elle nous a établis dans son centre en disposant autour de nous le panorama du monde ; et elle ne s'est pas bornée à mettre l'homme debout, mais, comme elle tenait à lui rendre la contemplation facile, pour qu'il pût suivre le mouvement des astres de leur lever à leur coucher et tourner son visage à mesure que tourne l'Univers, elle a dressé sa tête vers le ciel et la posée sur un cou flexible. Puis, en faisant progresser les signes du zodiaque à raison de six pendant le jour et six pendant la nuit, elle a successivement déployer à ses yeux toutes les parties d'elle-même, afin que ce qu'elle lui en montrait lui inspirât l'envie de connaître le reste. Il y a en effet des objets que notre vue n'atteint pas et ceux que nous voyons nous apparaissent en raccourci : c'est bien notre œil cependant qui nous ouvre la voie de l'investigation et qui pose les premières assises de notre connaissance du vrai. Nous pouvons ensuite, par induction, passer du sensible à l'obscur et concevoir une réalité plus ancienne que le firmament lui-même : nous parvenons à découvrir d'où ces astres sont issus, quel était l'état de

La bonne curiosité suscite chez l'homme une *cupiditas* positive visant à atteindre les vérités cachées de la nature⁶³⁹. C'est le dieu lui-même qui a fait l'homme de façon à ce qu'il soit spectateur du monde qui l'entoure et à ce qu'il cherche à percer ses secrets (*Curiosum nobis natura ingenium dedit, spectatores nos tantis rerum spectaculis genuit,...*). Les verbes utilisés (*dedit, genuit, uoluisse, constituit,...*) et la description méthodique de la façon dont le dieu a placé l'homme dans le monde donnent à penser que l'attribution de la curiosité à l'homme fait partie du plan divin. Sénèque dira d'ailleurs dans le *De beneficiis* : *scies non esse hominem tumultuarium et incogitatum opus*⁶⁴⁰. La curiosité est présentée comme une nécessité et la constitution physique de l'être humain se trouve justifiée théologiquement⁶⁴¹. On voit bien que la nature n'est pas jalouse de ses secrets car elle a placé à notre portée ce qui était nécessaire à notre bonheur⁶⁴² et qui doit nous suffire. Il n'est pas nécessaire d'en savoir davantage⁶⁴³. La vue est le medium privilégié pour atteindre les vérités

l'Univers avant que ses différentes parties ne se fussent dissociées, quelle raison présida à l'organisation de ce chaos, qui assigna sa place à chaque chose, si c'est par un effet de leur propre nature que les corps pesants descendirent et que les corps légers s'élevèrent ou si, abstraction faite de leur poussée ascensionnelle et de leur poids, quelque puissance supérieure leur prescrivit cette double loi, s'il est vrai (et c'est le meilleur argument en faveur de l'origine divine de l'âme humaine) que des particules détachées des astres à la manière d'étincelles se soient précipitées sur la terre et fixées dans ce milieu étranger. »

⁶³⁹ On se souvient de l'adage formulé par Anaxagore (= Sextus Empiricus, VII, 140) et Démocrite, cher aux épicuriens : « ce qui apparaît fait voir ce qui est caché » (*Ὅψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα*). Voir P.H. Schrijvers, « Le regard sur l'invisible. Étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce », dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 24, Fondation Hardt, Vandoeuvre / Genève, 1978, pp. 116-117.

⁶⁴⁰ *De beneficiis*, VI, 23, 6 : « tu connaîtras que l'être humain n'est pas une œuvre d'improvisation et d'irréflexion ».

⁶⁴¹ Ce passage peut être rapproché de certains développements du *Timée*, où Platon explique que le démiurge a conçu l'homme de façon à ce qu'il puisse contempler le monde supérieur des Idées ; par exemple, il n'a pas fait de l'homme une sphère, afin qu'il ne roule pas dans les creux de la terre, mais l'a fait se dresser vers le ciel.

⁶⁴² Voir aussi *De beneficiis*, VII, 1, 6 et Plin l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXIV, 1.

⁶⁴³ Voir la Lettre 88, 36, où Sénèque dit que c'est une forme d'intempérance que de vouloir en savoir plus que ce dont on a besoin. Il est peut être influencé dans ce sens par le cynique Démétrius, dont il rapporte des propos dans le *De beneficiis*, VII, 1, 5-6.

cachées de la nature. Les *Questions naturelles* essaient à leur manière de le prouver, en militant pour l'observation des phénomènes) et c'est par induction à partir de la réflexion critique et rationnelle des données sensibles de l'expérience humaine que l'on atteint la vérité cosmique. Le dieu a mis dans l'homme l'impulsion nécessaire à la connaissance divine (*cupiditas*), ainsi que ses ferments. Le vrai désir est, chez Sénèque, un désir d'observation et de compréhension. En effet, la dernière phrase utilise l'image de l'étincelle de l'âme⁶⁴⁴. Le feu de l'âme est un morceau du feu divin, selon les stoïciens, mais Sénèque pense aussi ici aux « raisons séminales »⁶⁴⁵ qui vont du dieu à l'homme et qu'il compare à des étincelles qui deviendront flammes si la connaissance souffle sur elles et les éveille⁶⁴⁶.

Ici apparaît un point essentiel. Le dieu ne nous donne pas d'emblée la connaissance et il appartient à l'homme d'effectuer le chemin jusqu'aux vérités de la physique, c'est-à-dire les vérités divines (dans la mesure où le dieu est le monde). Le champ lexical de l'enquête⁶⁴⁷ qui parcourt tout le texte, la série d'interrogations de la deuxième partie de cet extrait et la métaphore du passage de l'ombre à la lumière (que l'on retrouve dans la Préface des *Questions naturelles*) mettent en avant le cheminement nécessaire à la connaissance du vrai. Ce passage est révélateur de la pensée stoïcienne. Au lieu de partir des effets pour rechercher les causes, on s'appuie sur des signes en vue de dévoiler des vérités cachées. Comme le dit G. Verbeke, « le signe, à condition d'être compris comme tel, renvoie à autre chose, il nous fait passer au-delà de ce qu'on perçoit à l'heure présente, et même au-delà de ce qu'on pourra jamais percevoir. Le signe est donc une réalité qui, grâce à ses liens avec d'autres objets, permet de

⁶⁴⁴ Cette image connaîtra une grande postérité chez les gnostiques et les mystiques.

⁶⁴⁵ Voir la Lettre 73, 16.

⁶⁴⁶ Voir la Lettre 94, 29.

⁶⁴⁷ On peut dire que, tel l'historien qui rapporte les hauts faits du passé pour qu'ils ne soient pas sans témoin, le sage se doit d'être le témoin des beautés de la nature, *ne tanta eius opera sine teste sint* (*De otio*, 4, 2).

franchir les frontières de ce qu'elle est, et de révéler à la pensée des choses qui ne s'offrent pas directement à notre regard et peut-être ne se montreront jamais devant nos yeux »⁶⁴⁸.

Sénèque a donc une véritable foi en la raison et refuse de croire que la connaissance du dieu est impossible. Il rejette le scepticisme qui affirme que *tota rerum natura umbra est aut inanis aut fallax*⁶⁴⁹ et qui érige en dogme le fait que l'on ne peut rien savoir de la nature. Comme il le dit lui-même à la fin de la Lettre 88 : *non facile dixerim, utris magis irascar, illis, qui nos nihil scire uoluerunt, an illis, qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire*⁶⁵⁰. Le philosophe préfère concéder que la vérité ultime ne sera peut-être jamais connue de l'homme mais il n'admet pas qu'on puisse considérer qu'elle est inconnaissable. L'homme ne doit jamais renoncer à l'espoir d'atteindre la connaissance, comme le dit Sénèque dans les *Questions naturelles* :

*Quae an uera sint, dii sciunt, quibus est scientia ueri. Nobis rimari illa et coniectura ire in occulta tantum licet, nec cum fiducia inueniendi nec sine spe*⁶⁵¹.

G. Mazzoli⁶⁵² voit dans ce passage une faille dans le rationalisme de Sénèque. Ce dernier semble abandonner la certitude de la possibilité de la connaissance du monde et se contenter d'un simple espoir. Cette

⁶⁴⁸ G. Verbeke, « La philosophie du signe chez les Stoïciens », dans J. Brunshwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, p. 401.

⁶⁴⁹ Lettre 88, 46 : « La nature est ou une ombre sans corps ou l'ombre d'un corps qui nous échappe ».

⁶⁵⁰ Lettre 88, 46 : « J'aurais peine à dire à qui j'en veux le plus : à ceux qui nous refusent toute possibilité de rien connaître ou à ceux qui ne nous laissent même pas la consolation de l'ignorance ».

⁶⁵¹ *Questions naturelles*, VII, 29, 3 : « Les dieux savent si ces considérations (sur les comètes) sont justes, eux qui possèdent la vérité. Nous pouvons seulement scruter ces phénomènes et nous avancer dans les ténèbres à l'aide d'hypothèses, sans certitude mais non sans espoir de trouver le vrai ».

⁶⁵² G. Mazzoli, « Il problema religioso in Seneca », *RSI*, 96, Napoli, 1984, p. 976.

interprétation doit être nuancée et la citation de Sénèque remise dans son contexte. La dimension parénétiq ue du passage est en effet fondamentale — le philosophe n'a pas à décourager le *progre diens* dans son étude de la nature⁶⁵³. Concéder qu'on puisse être ignorant de certaines vérités ne veut pas dire que la vérité est inaccessible à tous. Ce serait confondre l'ignorance de fait avec ce qu'on pourrait appeler l'ignorance « de droit ». Et si tous sont ignorants en quelque manière, y compris le sage, et donc si tous sont égaux devant l'infini des choses à savoir (quel que soit leur savoir positif), les esprits humains se différencient vraiment par ce qu'ils savent et comprennent. Le désir de curiosité et de compréhension, qui est aussi un désir de sens, consiste donc à sortir du lot commun, à rompre avec l'opinion et la superstition, pour accéder progressivement à la divinité. Il y a une forme de noblesse, voire d'aristocratie dans ce désir tourné vers le divin.

II.2. L'émotion rationnelle de Sénèque face au cosmos

La conception mystérique, mystérieuse, voire mystique de la nature que l'on trouve chez Sénèque est sans doute ce qui constitue un de ses écarts les plus notables par rapport aux œuvres de ses prédécesseurs. Le philosophe romain manifeste une véritable émotion devant le spectacle du monde, qui suscite en lui un état de joie et une forme de *reuerentia*, à l'instar de celle que suscitent les divinités des religions traditionnelles et orientales. Certains passages ne sont finalement pas loin d'une forme d'extase de la raison, de transe rationnelle. L'oxymore s'impose ici pour exprimer la tension qui existe entre la rationalité du dieu sénéq uien sans cesse réaffirmée et l'émotion passionnée que suscite la contemplation du

⁶⁵³ Rappelons que, dans le domaine de l'éthique, la rationalité étant limitée à ce qu'il connaît et l'homme ne connaissant pas l'avenir, nous devons décider selon la raison et non pas selon la vérité, que seul connaît le dieu. Ce n'est que dans l'avenir que la providence divine se révélera ; aussi, en attendant, je dois agir selon les *officia*, et non selon un savoir absolu, que je ne possède pas. Voir *De beneficiis*, IV, 33, 2.

monde.

On est cependant loin de la passion entendue au sens vulgaire et ordinaire, perçue très négativement par l'ensemble du Portique, qui est un état maladif de l'esprit qui, dans son état normal, fonctionne comme une faculté rationnelle. On notera cependant que, selon la stricte doctrine stoïcienne, passion et raison sont deux états du seul *ἡγεμονικόν*, comme il est dit dans le *De ira* : *Non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque habent, sed affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*⁶⁵⁴. Sénèque est ici fidèle au monisme psychologique de Chrysippe, qui dispense d'envisager l'existence d'un élément extra-rationnel dans l'esprit humain. Cependant, le philosophe va plus loin dans la Lettre 92, lorsqu'il revient sur la question de parties de l'âme et de leurs fonctions : *in hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale. Illud huic seruit, hoc unum est, quod alio non refertur sed omnia ad se refert*⁶⁵⁵. Plus loin, il explique que l'élément irraisonnable, voire déraisonnable, du *principale* (traduction latine du terme *ἡγεμονικόν*) est divisé en deux parties :

*Inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in affectionibus, alteram humilem, languidam, uoluptatibus deditam : illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiolem ac digniorem uiro reliquerunt, hanc necessariam beatæ uitæ putauerunt, in eneruam et abiectam*⁶⁵⁶.

⁶⁵⁴ *De ira*, I, 8, 3 : « Je le répète, passion et raison n'ont pas un siège particulier et séparé, ce ne sont que des modifications de l'esprit en bien et en mal ».

⁶⁵⁵ Lettre 92, 1 : « Ce supérieur comporte de l'irraisonnable et du raisonnable, le premier étant subordonné à ce dernier, qui seul, sans se rapporter à rien d'autre, rapporte tout à lui. »

⁶⁵⁶ Lettre 92, 8 : « La partie non raisonnable de l'âme se divise en deux parties ; l'une est ardente, ambitieuse, emportée (elle consiste en passions), l'autre est basse, languissante, adonnée aux plaisirs. De la partie effrénée, mais meilleure que l'autre, ou du moins plus énergique et plus digne d'un homme, il n'a pas été tenu compte, alors que l'on estimait indispensable au bonheur la partie qui est sans ressort et abjecte. »

M. Armisen-Marchetti a bien montré⁶⁵⁷ que, contrairement aux apparences, Sénèque ne se range pas ici du côté de Posidonius⁶⁵⁸, en installant à côté de la raison une faculté irrationnelle spécifique, dont relèveraient la passion et le plaisir⁶⁵⁹. En effet, le terme *affectio*, utilisé dans la Lettre 92, ne signifie pas « passion »⁶⁶⁰. Il désigne en revanche un mouvement involontaire de l'âme (tels le frisson ou le vertige), incontrôlable par la raison (*naturalis affectio inexpugnabilis rationi*⁶⁶¹), qui peut se manifester par un trouble du corps ou de l'esprit. Ainsi, les extraits du *De ira* et de la Lettre 92 se concilient : l'âme comporte une partie irrationnelle, à laquelle se rapporte les *affectiones*. La passion, elle, dépend, comme la raison, du *principale*⁶⁶². L'émotion n'est pas la passion. C'est un mouvement involontaire indépendant de la raison, qui peut servir de prélude à la passion, mais qui ne se transformera complètement en passion que si l'intellect donne son assentiment. Il y a donc une différence entre

⁶⁵⁷ M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies...*, pp. 47-50.

⁶⁵⁸ Galien affirme dans son *De placitis Hippocratis et Platonis* (mais cela n'a rien de certain, même si la postérité s'est fiée à ses dires, en l'absence de témoignage direct) que Posidonius a rompu avec Chrysippe pour revenir à une conception dualiste de l'âme, proche de celle de Platon. L'âme comporterait donc une partie irrationnelle distincte de la partie rationnelle.

⁶⁵⁹ M. Armisen-Marchetti ne dénie cependant pas une inspiration posidonienne à cette Lettre 92 (*Sapientiae facies...*, p. 48) mais elle s'appuie sur les conclusions de F. Fillion-Lahille (*Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, 1984, p. 119 et suivantes) qui estime que la définition posidonienne des passions, loin de contredire celle de Chrysippe et d'introduire une forme de dualisme dans le monisme psychologique chrysippéen, la complète en proposant une solution à l'origine des passions. En effet, Posidonius introduit dans l'âme une part irrationnelle innée, le *pathétikon*, où il situe l'origine de la passion mais non la passion elle-même. Le *pathétikon* n'est que la cause antécédente de la passion, la cause efficiente restant le jugement erroné qui entérine ce premier mouvement irrationnel. Ainsi, comme chez Chrysippe, la passion repose bien sur le jugement faux de la raison et son siège coïncide toujours avec celui du *logos*. L'irrationnel introduit dans l'âme par Posidonius n'est pas en soi cause de corruption mais le devient s'il cesse d'être soumis à la raison.

⁶⁶⁰ Cicéron emploie ce terme pour désigner une manière d'être passagère de l'âme ou du corps. Sénèque n'emploie que cinq fois le terme *affectio*, et c'est dans le sens où l'entend Cicéron.

⁶⁶¹ Lettre 57, 4 : « une réaction naturelle inexpugnable à la raison ».

⁶⁶² On se reportera au schéma très clair proposé par M. Armisen-Marchetti dans *Sapientiae facies...*, p. 49.

l'émotion involontaire — à laquelle même le sage est soumis⁶⁶³ — et la passion, conséquence d'un jugement volontaire. Comme le dit M. Armisen-Marchetti : « si la raison sait maintenir son bon fonctionnement, le choix émotionnel reste limité à son domaine propre, l'infra-rationnel ; il n'est pas immoral mais amoral »⁶⁶⁴.

Indépendamment de ces considérations logiques et doctrinales, la sensibilité religieuse qui se manifeste chez Sénèque ne se retrouve pas chez ses prédécesseurs stoïciens⁶⁶⁵. Nous distinguons bien la sensibilité religieuse (qui relève de la passion) et le sentiment du sacré, omniprésent dans le système stoïcien où la nature entière est divine mais qui est envisagé de manière rationnelle. Certes, les membres du Portique considèrent que la beauté du monde constitue une preuve de l'existence de dieu⁶⁶⁶. Selon eux, la perfection du monde ne peut qu'être l'œuvre excellente et suprême d'un artisan parfait⁶⁶⁷. Le spectacle du monde n'est perçu que de manière purement rationnelle et n'est pas envisagé dans sa dimension esthétique ou émotionnelle. Sénèque, au contraire, introduit une part d'irrationnel, ou, du moins, d'étrange et d'indéfinissable⁶⁶⁸ dans l'effet produit par la contemplation du monde⁶⁶⁹. Non seulement il utilise la terminologie

⁶⁶³ Voir *De ira*, II, 2, 1-2 ; *Lettres à Lucilius*, 57, 4 ; 71, 29 ; 74, 31 ; 99, 15. On trouve déjà cette idée chez Panétius (voir Pohlenz, *Stoa*, I, p. 307).

⁶⁶⁴ M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies...*, p. 50.

⁶⁶⁵ Même si, selon certains savants, on peut en trouver des traces chez Posidonius, mais certainement pas avec la même intensité.

⁶⁶⁶ *S.V.F.*, II, 1009.

⁶⁶⁷ *S.V.F.*, II, 1010.

⁶⁶⁸ Certains ont pu lire chez Sénèque la description d'une nature sauvage et indomptée, proche de ce qu'on peut trouver dans l'imaginaire du courant romantique au XVIII^{ème} siècle. Sur cette interprétation, voir l'article d'A. Setaioli, « Some Ideas of Seneca's on Beauty ».

⁶⁶⁹ Cette émotion est la même que celle que Sénèque dit que l'on ressent en présence de la perfection de l'âme du sage (voir Lettre 115, 4-5), ce qui est tout à fait cohérent, dans la mesure où la perfection du monde et la perfection de l'âme sont deux manifestations pures du dieu.

spécifique du sacré⁶⁷⁰, mais il cherche aussi à faire partager au lecteur un sentiment qui appartient à la fois à la sensibilité et à l'intelligence⁶⁷¹, comme en témoigne cet extrait de la Lettre 41⁶⁷² :

Si tibi occurrerit uetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum caeli ramorum aliorum alios protegentium <prouentu> summouens, illa proceritas siluae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis faciet. Si quis specus saxi penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet. Magnorum fluminum capita ueneramur ; subita ex abdito uasti amnis eruptio aras habet ; coluntur aquarum calentium fontes, et stagna quaedam uel opacitas uel immensa altitudo sacrauit⁶⁷³.

La lettre 41 débute sur une définition de ce qu'est la véritable piété selon Sénèque, qui n'est pas dans les manifestations extérieures et les rites mais dans une attitude vertueuse de l'âme : le dieu est à rechercher à l'intérieur de l'homme, dans la mesure où l'âme humaine est faite de la même substance que la raison divine. Le paragraphe 3 se clôt sur une

⁶⁷⁰ Voir H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963 et « Sémantique du "sacré" en latin », dans *Homo religiosus*, 2. *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Leuven, 1980-1986, II, pp. 25-85.

⁶⁷¹ Il y a « imagination du sacré » chez Sénèque, selon l'expression de M. Armisen-Marchetti dans son article sur « L'expression du sacré chez Sénèque », *Pallas*, 36, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1990, pp. 89-99.

⁶⁷² Voir l'analyse qu'en fait M. Armisen-Marchetti dans « L'expression du sacré chez Sénèque », pp. 90-93.

⁶⁷³ Lettre 41, 3 : « Si tu arrives devant une futaie antique d'une hauteur extraordinaire, bois sacré où la multiplication et l'entrelacs des branches dérobent la vue du ciel, la grandeur des arbres, la solitude du lieu, le spectacle impressionnant de cette ombre si épaisse et si continue au milieu de la libre campagne te donneront la conviction d'une divinité. Cet antre tient sur des rocs profondément minés une montagne suspendue ; il n'est pas de main d'homme ; des causes naturelles ont créé l'énorme excavation : le sentiment d'un religieux mystère saisira ton âme. Nous vénérons la source des grands fleuves ; des autels marquent la place où une rivière souterraine a soudain largement jailli. On honore d'un culte les sources d'eaux thermales. La sombre couleur, l'insondable profondeur de leurs eaux ont conféré à certains lacs un caractère sacré. »

citation virgilienne, que Sénèque détourne de son contexte, pour l'appliquer à l'âme humaine : *Quis deus incertum est, habitat deus*⁶⁷⁴. Virgile décrit en ces termes le site qui allait devenir le lieu de la fondation de Rome, lieu qui impressionne à la fois pour son caractère sauvage et son caractère religieux, et qui présente un bois sacré, une grotte, un escarpement et la colline du Capitole. Sénèque détourne dans un premier temps cette citation pour l'appliquer à l'homme, présenté comme le temple d'une âme divine, puis il se sert du contexte descriptif virgilien pour évoquer l'émotion suscitée par des sites naturels tellement grandioses qu'ils en deviennent vénérables. L'argument développé est que la présence d'une âme divine dans l'homme de bien est qu'en sa présence, on est envahi par un sentiment du sacré identique à celui que suscite en nous le spectacle de la nature⁶⁷⁵. Notre extrait présente les caractéristiques géographiques des paysages propres à nous communiquer cette « intuition du sacré », selon l'expression de M. Armisen-Marchetti. Il s'agit de lieux marqués par un caractère d'exception : hauteur, épaisseur, immensité, profondeur ou obscurité inaccoutumées, grottes façonnées par une puissance qui n'est pas humaine, eaux naturellement chaudes. Ces paysages sortent l'homme d'un quotidien et d'un environnement qui sont à sa mesure et lui font donc prendre conscience qu'il est en présence d'une puissance qui le dépasse. Cette présence divine s'impose comme une évidence (*fidem tibi numinis faciet*), qui n'a pas besoin de démonstration (on est donc à l'opposé de la démarche scientifique des *Questions naturelles*, qui cherchent à prouver, à démontrer, la présence de dieu dans la nature) : Sénèque lui-même a du mal à définir clairement cette émotion, comme en témoigne l'adjectif indéfini dans l'expression *quaedam religionis suspicio* qui la désigne. Cette thématique de la nature qui frappe l'homme d'une émotion indéfinissable dans lequel il

⁶⁷⁴ Virgile, *Énéide*, VIII, v. 352.

⁶⁷⁵ Sur l'association de *sacer* au sentiment « numineux » dans la description des lieux sauvages, voir H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, pp. 69-88.

pense reconnaître la présence du divin est non seulement un rappel de la religion traditionnelle, qui honore les dieux sources, lacs, fleuves... mais aussi un lieu commun littéraire, souvent exploité à l'époque de Sénèque et qui suscite des descriptions très proches de celle de notre extrait⁶⁷⁶. D'ailleurs Sénèque lui-même utilise ce *topos* dans ses tragédies⁶⁷⁷, comme dans la description du bois sacré du *Thyeste*, qui s'étend derrière le palais d'Atrée et qui est consacré aux divinités infernales⁶⁷⁸. On y décrit, là aussi, une zone mystérieuse (*arcana regio*), cachée dans une retraite profonde (*in imo secessu*), où l'on trouve une forêt très sombre (*obscura silua*) où se situe un très haut chêne dominant l'ensemble (*despectat alte quercus et uincit nemus*). On trouve également un marais noir (*nigra palude*), dont la noirceur se retrouve dans la nuit obscure qui y règne en permanence (*nox propria luco est*). Le lieu est le théâtre de manifestations surnaturelles (*excelsae trabes ardent sine igne*). La présence des divinités infernales y est nettement ressentie, à en juger par la crainte qu'elles suscitent. La fin du passage mérite une attention particulière :

*Hinc orantibus
 responsa dantur certa, cum ingenti sono
 laxantur adyto fata et immugit specus
 uocem deo soluente*⁶⁷⁹.

La présence de la divinité est confirmée par l'efficacité des prières,

⁶⁷⁶ Pour une liste des rapprochements que l'on peut faire avec les œuvres de Virgile, Horace, Ovide, Pétrone, Lucain, Quintilien, Tacite ou encore Valérius Flaccus, voir M. Armisen-Marchetti, « L'expression du sacré chez Sénèque », p. 92.

⁶⁷⁷ Voir l'évocation des cavernes servant d'entrée aux Enfers dans *Hercule furieux*, v. 664-667 et les *Troyennes*, v. 178-180, ainsi que la description des bois sacrés d'*Œdipe*, 530-547.

⁶⁷⁸ *Thyeste*, v. 650-682.

⁶⁷⁹ *Thyeste*, v. 679-682 : « Là des réponses sûres sont données à ceux qui prient, lorsqu'avec un bruit énorme les destins se déploient dans le sanctuaire et que la caverne gronde, au moment où le dieu libère sa parole ».

qui sont suivies de « réponses sûres ». On note que la divinité ne se manifeste que par le son (*ingenti sono, uocem*) et non par la vue, qui est présentée comme le médium privilégié pour accéder à la connaissance divine dans le reste de l'œuvre de Sénèque. L'ouïe se substitue à la vue dans la recherche de la vérité divine et le bruit de la divinité (qui est à sa mesure, c'est-à-dire « immense ») confirme la présence du divin qui ne se laisse cependant pas voir tel quel ; le bruit est une manifestation concrète, quoiqu'invisible, du dieu et figure de manière adéquate l'émotion de Sénèque face à une divinité invisible telle quelle, mais néanmoins très nettement perçue. Et l'écoute est bien le médium privilégié de l'interprétation discursive.

L'émotion — irrationnelle — que le dieu — rationnel — suscite chez le spectateur de la nature constitue un oxymore pour la pensée philosophique, mais qui a une valeur à part entière pour le philosophe Sénèque. C'est pourquoi il utilise un lieu commun littéraire pour servir une démonstration rationnelle : on se trouve ici dans une zone commune à la philosophie et à la poésie, cette dernière étant sans doute plus adéquate pour traduire l'émotion face au divin que le philosophe ressent face au spectacle de la nature, sans toutefois perdre de vue le cadre stoïcien et rationnel de sa réflexion. Il y a sans doute quelque chose de l'expérience du sublime ici, avec d'une part le sentiment d'inhibition, d'écrasement, d'humiliation, et d'autre part un mouvement de relève et de dignité, celle de la pensée. L'émotion rationnelle face au divin cristallise le double rapport complémentaire au divin que Sénèque met en avant dans toute son œuvre : l'expérience humaine de la nature perçue comme une énigme, qui suscite d'abord une émotion indémontrable rationnellement (qui humilie donc notre raison) mais qui doit ensuite être dépassée grâce à une étude rationnelle du cosmos (ce qui donne alors matière à espérer à notre désir de raison).

II.3. L'initiation aux mystères de la nature

La connaissance des vérités divines n'est pas, chez Sénèque, l'apanage de ces mages et de ces sorciers qui avaient tant de succès à l'époque néronienne. Si la science de la nature comporte des *arcana*, des mystères sacrés qui ne sont accessibles — pour la plupart — qu'à une élite de sages (donc à un groupe restreint d'initiés, comme dans les cultes à mystères qui font partie du paysage religieux de Rome au Ier siècle), la révélation des vérités divines ne passe pas par une initiation irrationnelle mais bien par une initiation qui s'adresse à l'intelligence⁶⁸⁰. Chrysippe classait d'ailleurs déjà la philosophie parmi les *τελεται*⁶⁸¹. Les initiés de la philosophie acquièrent ainsi une supériorité et une légitimité fondées en raison.

Le paragraphe 3 de la Préface du livre I des *Questions naturelles* donne l'étendue des connaissances accessibles par la contemplation du monde :

Equidem tunc rerum naturae gratias ago cum illam non ab hac parte uideo qua publica est, sed cum secretiora eius intraui, cum disco quae uniuersi materia sit, quis auctor aut custos, quid sit deus, totus in se tendat an et ad nos aliquando respiciat, faciat cotidie aliquid an semel fecerit, pars mundi sit an mundus, liceat illi hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio erroris muntanda fecisse ...⁶⁸² necesse est

⁶⁸⁰ Voir aussi la Lettre 95, 64 : *Idem dicere de praeceptis possum : aperta sunt, decreta uero sapientiae in abdito. Sicut sanctiora sacrorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur.* / « J'en puis dire autant des préceptes : ils paraissent au grand jour, mais les principes de la sagesse demeurent cachés. La partie la plus vénérable du culte des dieux n'est connue que des initiés ; ainsi la philosophie ne révèle ses derniers secrets qu'à ceux à qui elle ouvre l'accès et l'intimité de ses sanctuaires. »

⁶⁸¹ Sur la conception de la philosophie comme initiation mystérieuse chez Cléanthe et Chrysippe, voir *S.V.F.*, I, 538 ; II, 42 et 1008.

⁶⁸² P. Oltramare fait ici un ajout dans sa traduction (que nous ne gardons pas dans la note 46), car il estime (p.7, n. 5) que « la pensée de Sénèque ne devient claire que si l'on ferme

*eadem placere ei cui nisi optima placere non possunt. Nec ob hoc minus liber est ac potens ; ipse est enim necessitas sua*⁶⁸³.

Ce passage débute par une action de grâce de Sénèque à la nature qui lui a laissé voir ses secrets : la formule utilisée (*rerum naturae gratias ago*), rappelant celle utilisée par la religion traditionnelle romaine, incite le lecteur à sentir que le rapport à la nature est bien celui que l'on a avec une divinité. Dès le départ, le philosophe pose l'égalité entre la physique et la théologie et Sénèque effectue une forme de *catharsis* de l'action de grâce traditionnelle en l'appliquant à l'exercice de la raison. La délimitation de l'espace renvoie également au domaine religieux : Sénèque quitte l'espace public (*non ab hac parte uideo qua publica est*), accessible à tout profane, pour entrer (*intraui*⁶⁸⁴) dans le domaine consacré des secrets (*secretiora*) de

le trou béant de son raisonnement ». L'ajout est le suivant : « Comme si vraiment il ne pouvait agir que pour changer ce qui a été fait ». Nous estimons que cette phrase n'est pas nécessaire, voire qu'elle peut pousser au contre-sens. En effet, le fait de modifier le cours des événements peut être considéré comme une marque de faillibilité et d'imperfection du dieu, qui est censé être parfait en raison de sa nature divine même, et donc instaurer une loi qui est la meilleure des lois possibles (et qui donc ne nécessite aucune modification une fois instaurée), au moment de l'organisation du cosmos (voir *De providentia*, 5, 8 : *semel iussit*). La faillibilité du dieu ne vient donc pas d'une limitation de son champ d'action (comme le sous-entend l'ajout de P. Oltramare) mais du fait qu'une forme de contingence viendrait s'immiscer, au départ, dans sa nécessité propre. On notera que l'édition d'Alexander supprime toute la fin du passage, après *necesse est eadem placere*, car il s'agit de deux commentaires marginaux qui doivent être supprimés du texte de Sénèque.

⁶⁸³ *Questions naturelles*, I, Pref., 3 : « Pour moi, je suis reconnaissant (trad. P. Oltramare : « je me sens plein de reconnaissance envers la nature ») envers la nature, quand, au lieu de la regarder du côté où elle se montre accessible à tous, j'ai pénétré dans ce qu'elle a de plus mystérieux ; quand j'apprends de quels matériaux l'univers est fait ; quel en est le créateur ou le gardien ; ce que c'est que le dieu, s'il est tout entier concentré sur lui-même ou si parfois il jette aussi un regard sur nous ; si chaque jour il crée ou si son action s'est exercée une fois pour toutes ; s'il est une partie du monde ou s'il est le monde ; s'il lui est possible, aujourd'hui encore, de prendre des décisions nouvelles et de déroger à la loi des destins ou si c'est une diminution de sa majesté souveraine ou un aveu de faillibilité que d'avoir fait quelque chose qu'il lui faille modifier. Un être qui ne peut agréer que ce qu'il y a de mieux, doit nécessairement agréer toujours les mêmes choses, et cette obligation ne porte aucune atteinte à sa liberté et à sa puissance, puisqu'il est lui-même sa propre nécessité ».

⁶⁸⁴ Chez Cicéron (*De finibus*, V, 44), on trouve l'expression *in rerum naturam intrare* dans le sens de « pénétrer les secrets de la nature ».

la nature. On en revient à l'origine même du sacré, du *sacer*, dont la racine **sak* renvoie à la coupure, à la séparation. En accédant aux vérités divines, Sénèque franchit un seuil qui le mène au sacré au sens fort, non pas au sacré de la religion traditionnelle mais au sacré du dieu rationnel. La référence aux *secretiora* de la nature dresse un parallèle clair entre l'étude et la compréhension du cosmos et les cultes à mystères : l'acquisition de la sagesse du monde s'apparente à une initiation. D'ailleurs, le passage se poursuit par une énumération d'interrogatives indirectes, où le lecteur s'attendrait à avoir la liste de toutes les réponses que l'étude de la nature pourrait apporter. Cependant, Sénèque ne donne aucune réponse : il ne pose que des questions qui proposent des alternatives. Le philosophe n'assure pas de manière certaine que ces vérités seront révélées, comme si la divinité posait un tabou sur certaines révélations. La comparaison de l'étude de la nature avec les mystères d'Éleusis est alors tout à fait justifiée :

*Non semel quaedam sacra traduntur : Eleusin seruat quod ostendat reuisentibus ; rerum natura sacra sua non semel tradit. Initiatos nos credimus, in uestibulo eius haeremus. Illa arcana non promiscue nec omnibus patent ; reducta et interiore sacrario clausa sunt, ex quibus aliud haec aetas, aliud quae post nos subibit aspiciet*⁶⁸⁵.

Le parallèle entre le culte éleusinien et l'étude de la nature⁶⁸⁶ est très rigoureux et marqué par la double utilisation du terme *sacra*, qui peut être

⁶⁸⁵ *Questions naturelles*, VII, 30, 6 : « Certaines vérités sacrées ne sont enseignées que par étapes. Éleusis tient en réserve des révélations pour les fidèles qui y reviendront. La nature ne livre pas non plus ses vérités sacrées d'un seul coup. Nous nous croyons des initiés ; elle nous arrête dans le vestibule. La connaissance de ses secrets ne s'ouvre pas indistinctement, ni à tout le monde. Ils sont soustraits, enfermés dans le sanctuaire le plus intime. Il en est parmi eux que notre âge contempera ; d'autres que nos successeurs réussiront à voir » (trad. pers.).

⁶⁸⁶ Cléanthe et Chrysippe avaient déjà comparé l'étude de la physique aux rites de l'initiation éleusinienne. Voir *S.V.F.*, I, 538 et Plutarque, *Les contradictions des stoïciens*, IX, 1035a. Se reporter aussi à P. Boyancé, « Sur les mystères d'Éleusis », *REG*, 75, Les Belles Lettres, Paris, 1962, p. 469.

entendu de deux manières : il peut s'agir des vérités sacrées (des cultes à mystères et de la nature) mais aussi des cérémonies, des cultes rendus à la divinité (la divinité éleusinienne ou la nature). Sénèque transpose le registre religieux traditionnel au domaine philosophique et donne ici les principes d'une véritable religion philosophique. Il faut substituer au petit sanctuaire d'Éleusis le temple de la nature elle-même, à en juger par la métaphore très explicite employée par Sénèque : la nature enferme ses secrets les plus grands dans la partie la plus retirée du temple que constitue le monde (*reducta et interiore sacrario clausa sunt*) et les « fidèles » que sont les progressants en sagesse doivent franchir une à une les portes qui mènent au cœur du sanctuaire, à la suite d'une initiation progressive (*rerum natura sacra sua non semel tradit*). Comme dans toute initiation, certains ne parviendront jamais au cœur du temple (*nec omnibus patent*) et resteront ainsi dans son vestibule. Certains auront l'illusion de connaître la nature (*initiatos nos credimus*), alors qu'en vérité, ils ne verront que la partie visible du temple de la nature. Le texte invite à la patience — dans la mesure où les *arcana* du monde ne sont dévoilés que progressivement — et à l'assiduité dans l'étude : le terme *reuisentes* invite à une relecture perpétuelle de la nature, qui stimulera la vue de mieux en mieux et permettra de déchiffrer et de pénétrer plus précisément les mystères du monde. Sénèque met en réalité la foi de ses lecteurs envers la raison à rude épreuve, dans la mesure où il n'affirme pas avec certitude qu'ils accéderont tous à la vérité ultime (comme dans toute religion, il y a des élus à côté des simples officiants...). D'ailleurs cette révélation est renvoyée à un futur indéterminé, celui des futurs *proredientes*⁶⁸⁷, qui continueront l'initiation commencée par les *proredientes* du présent et auront donc accès à

⁶⁸⁷ Voir aussi *Questions naturelles*, VII, 25, 6 : *ueniet tempus quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur* / « Le temps viendra où nos descendants s'étonneront que nous ayons ignoré des choses si manifestes ».

davantage de connaissances⁶⁸⁸. Mieux, la perspective d'une acquisition progressive de la sagesse, se déroulant sur plusieurs générations⁶⁸⁹, semble séduire le philosophe et il y voit un défi pour la raison humaine, qui fait le sel de l'existence mortelle, comme le montre le passage suivant :

Quam multa animalia hoc primum cognouimus saeculo, quam multa⁶⁹⁰ ne hoc quidem ! Multa uenientis aevi populus ignota nobis sciet ; multa saeculis tunc futuris cum memoria nostri exoleuerit reseruantur. Pusilla res mundus est, nisi in illo quod quaerat omnis aetas⁶⁹¹ habeat⁶⁹².

Chaque siècle connaît un progrès dans la connaissance : nous en savons davantage que nos prédécesseurs mais moins que nos successeurs. Le sens de la Nature ne nous est pas donné une fois pour toutes mais il ne se révèle que petit à petit à l'humanité — tout comme la Nature déploie petit à petit les virtualités contenues dans les raisons séminales. La dernière phrase est très forte, car Sénèque place la valeur même du monde dans le fait qu'il est un objet d'enquête perpétuel, qu'il est un puits de connaissance sans fond⁶⁹³

⁶⁸⁸ Voir le paragraphe précédent (*Questions naturelles*, 30, 5) et la Lettre 45, 4. Sur le progrès présenté comme révélation progressive chez Sénèque, se reporter à P. Hadot, *Le voile d'Isis*, pp. 226-232.

⁶⁸⁹ C'est ce qui inspire de l'indulgence, voire de la reconnaissance, pour les Anciens. Voir *Questions naturelles*, VI, 5, 2-3 et VII, 25, 3-5. Voir aussi Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, II, 62.

⁶⁹⁰ Nous substituons à la leçon d'Oltramare (MSS.), qui donne *quam multa negotia ne hoc*, la leçon d'Alexander (Z.) qui retire *negotia*.

⁶⁹¹ Nous substituons à la leçon d'Oltramare (MSS.), qui donne *mundus*, celle d'Alexander (Z) qui donne *aetas*.

⁶⁹² *Questions naturelles*, VII, 30, 5 : « Que d'êtres vivants nous ne connaissons que depuis ce siècle, combien n'en connaissons nous pas même maintenant ! La génération qui vient saura beaucoup de choses qui nous sont inconnues. De nombreuses connaissances sont réservées aux siècles futurs, quand le souvenir de nous aura disparu. Le monde est une toute petite chose, sauf s'il a en lui quelque chose à chercher pour chaque époque ». (trad. pers.)

⁶⁹³ Selon Lactance, la vérité serait cachée dans un puits : *Institutions divines*, III, 28, 14. Voir aussi Démocrite, Fr. 117 (Dumont) et Cicéron, *Lucullus*, 10, 32.

qui a quelque chose à offrir à chaque génération de savants⁶⁹⁴. Cette idée se retrouve dans la dernière phrase du livre VII des *Questions naturelles*, qui fait suite à la plainte de Sénèque de voir de nombreuses écoles philosophiques ne plus avoir de successeurs, ce qui brise la chaîne de la connaissance⁶⁹⁵ :

*At mehercule, si hoc totis membris premeremus, si in hoc inuentus sobria incumberet, hoc maiores docerent, hoc minores addiscerent, uix ad fundum ueniretur in quo ueritas posita est, quam nunc in summa terra et leui manu quaerimus*⁶⁹⁶.

Il faut rassembler toute son énergie⁶⁹⁷ pour se consacrer à la découverte de la nature et à l'exploration de l'abîme où se cache la vérité⁶⁹⁸. Sénèque annonce ici comme une assimilation de la vérité à la nature : toutes deux sont cachées et difficiles à découvrir. Cette promesse de la découverte de la Vérité n'est pas très éloignée d'une doctrine du Salut, espérance religieuse s'il en est, et religieuse avant que d'être philosophique absolument parlant... La religion philosophique qu'instaure Sénèque reprend donc un grand nombre de caractéristiques des religions traditionnelles de son temps, en particulier les motifs de la foi, de la promesse, de l'initiation et de la révélation de la vérité divine. Mais il s'agit d'une religion fondée en raison : le philosophe opère une *catharsis* qui évite de tomber dans les travers de la

⁶⁹⁴ Sénèque en tire une leçon de modestie : la vérité n'est la propriété de personne et notre tour viendra où nous qui croyons posséder la vérité nous serons critiqués pour notre ignorance. Voir Lettre 33, 11 et *Questions naturelles*, VII, 25, 5.

⁶⁹⁵ *Questions naturelles*, VII, 32.

⁶⁹⁶ *Questions naturelles*, VII, 32, 4 : « Et pourtant, par Hercule, quand même nous nous appliquerions de toutes nos forces à ce travail, si notre jeunesse, assagie, s'y consacrait, si les aînés montraient la route et si les cadets la prenaient à leur suite, c'est à peine si nous parviendrions aux profondeurs dans lesquelles la vérité a été déposée, cette vérité que nous cherchons maintenant à la surface et d'une main molle ».

⁶⁹⁷ Voir aussi Cicéron, *Lucullus*, 5, 15.

⁶⁹⁸ Voir aussi *De beneficiis*, VII, 1, 5 : *Inuoluta ueritas in alto latet.* / « Enveloppée de mystère, la vérité reste cachée au fond de l'abîme ».

superstition et du fanatisme. Sénèque maintient cependant l'obligation d'une révérence religieuse de la part du savant qui contemple le cosmos :

Egregie Aristoteles⁶⁹⁹ numquam nos uerecundiores esse debere quam cum de diis agitur. Si intramus templa compositi, si ad sacrificium accessuri uultum submittimus, togam adducimus, si in omne argumentum modestiae fingimur, quanto hoc magis facere debemus, cum de sideribus, de stellis, de deorum natura disputamus, ne quid temere, ne quid impudenter aut ignorantes affirmemus, aut scientes mentiamur !⁷⁰⁰

Là encore, Sénèque transpose le réseau référentiel de la religion traditionnelle dans le domaine de la philosophie : le savant doit se comporter dans le temple du monde comme il se comporte dans le temple d'un dieu. La recherche sur la nature revêt un caractère sacré à part entière. La nature inspire une crainte respectueuse à l'instar de celle qu'inspire une divinité traditionnelle et elle suscite le même respect, qui incite à l'humilité : le savant ne doit pas affirmer quelque chose qu'il ignore et il ne doit pas déformer la vérité lorsqu'il la connaît, ce qui serait, dans les deux cas, une offense faite à la divinité. L'acquisition progressive de la connaissance du dieu au cours des générations successives de l'humanité s'impose, du coup, comme un impératif religieux.

⁶⁹⁹ Sénèque fait référence à un passage inconnu d'Aristote.

⁷⁰⁰ *Questions naturelles*, VII, 30, 1 : « Aristote a dit excellemment que nous ne devons jamais montrer plus de réserve que quand nous traitons des dieux. Si nous entrons dans un temple avec recueillement, si nous nous approchons d'un sacrifice en baissant les yeux, en ramenant notre toge, en nous appliquant à montrer de toute manière notre respect de la règle, combien plus encore ne devons-nous pas faire preuve de retenue, quand nous discutons des astres, des planètes, de la nature des dieux, afin de ne pas affirmer témérairement ce que nous ignorons et de ne pas mentir impudemment à propos de ce que nous savons ! ».

III. Dévoiler le dieu : l'abandon de la physique au profit de l'éthique ?

Malgré la dimension mystique que peuvent prendre certains passages afférents au divin, Sénèque ne considère pas pour autant que l'émotion religieuse irrationnelle est le meilleur moyen d'atteindre la connaissance du monde et, partant, de comprendre la nature divine. Comme nous l'avons dit plus haut, l'émotion, fruit d'un mouvement incontrôlé et primitif de l'âme, doit être contrôlée par la raison pour ne pas dégénérer en passion — ou en pathos. Et c'est bien par sa raison, qui est une partie de la Raison du monde, que l'homme doit atteindre la connaissance du dieu, conformément à la conception stoïcienne de la physique⁷⁰¹.

Cependant, cette démarche est loin d'aller de soi. Percer les secrets de la nature n'est pas donné à tout le monde, et ce n'est même l'apanage que d'un très petit nombre d'élus, dont Sénèque lui-même ne fait pas partie, lui qui ne se considère pas comme sage. Mais comme il ne peut renoncer à la recherche de la vérité, il doit trouver une physique intermédiaire, un moyen d'appréhender le divin accessible à l'homme du commun, en somme, sauver les phénomènes. Sénèque, directeur de conscience et donc « spécialiste » de l'âme humaine, ne peut donc se contenter de ne regarder que la Loi cosmique : il a cœur de regarder à la fois la Loi et l'homme. Cet impératif que Sénèque s'impose et la dimension parénétiq ue qu'il donne, par conséquent, toujours à ses œuvres, quel que soit leur genre, a une influence directe sur sa manière de lever le voile de la nature, d'appréhender les phénomènes pour y déceler la présence du *logos* divin. Le philosophe opère nécessairement un infléchissement de la physique, science des phénomènes, vers l'éthique⁷⁰², ce que Socrate, de l'avis de

⁷⁰¹ Sur la division stoïcienne des parties de la physique, voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 132-133.

⁷⁰² Voir J.M. Scott, « The ethics of the physics in Seneca's « Natural questions » », *CB*, 75 (1), Bolchazy-Carducci, Wauconda (Ill.), 1999, pp. 55-68 ; P. Parroni, « Le *Naturales*

Cicéron, avait fait avant lui⁷⁰³.

III.1. La démarche singulière des *Questions naturelles*

III.1.1. La Préface du Livre I

L'étude de la nature est une des tâches les plus importantes de la philosophie⁷⁰⁴. Les *Questions naturelles* débutent avec une définition très emphatique de ce qu'est, selon Sénèque, la théologie, en en proposant une vision très personnelle, fondée davantage sur le cheminement intime de la pensée qui s'élève vers le divin que sur des dogmes philosophiques ou des conventions institutionnelles de la religion romaine :

Quantum inter philosophiam interest, Lucili uirorum optime, et ceteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines et hanc quae ad deos pertinet. Altior est haec et animosior ; multum

Quaestiones fra scienza e morale », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, pp. 433-444.

⁷⁰³ Voir, par exemple, Cicéron, *Livres académiques*, I, 4, 15 : *Socrates mihi uidetur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura inuolutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, auocauisse philosophiam et ad uitam communem adduxisse, ut de uirtutibus et de uitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret, caelestia autem uel procul esse a nostra cogitatione ceseret uel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene uiuendum* / « Ce fut Socrate, me semble-t-il — et l'on en convient unanimement — qui, le premier, détourna la philosophie des questions obscures et voilées de la nature elle-même, auxquelles, avant lui, tous les philosophes se consacraient, et la dirigea vers la vie en commun. Ainsi, il enquêtait sur les vertus et les vices, le bien et le mal en général, mais il considérait que les choses célestes étaient loin de notre connaissance ; d'ailleurs, même si nous les connaissions parfaitement, elle ne nous aideraient nullement à bien vivre » (trad. J. Kany-Turpin, Flammarion). Voir aussi *Tusculanes*, V, 4, 10 : *Socrates autem primus philosophiam deuocauit e caelo et in urbibus conlocauit et in domus etiam introduxit et coegit de uita et moribus rebusque bonis et malis quaerere* / « Socrate le premier invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises ».

⁷⁰⁴ Voir B. Inwood, « God and Human Knowledge in Seneca's *Natural Questions* », dans B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Pr., Oxford, 2005, pp. 156-200.

*permisit sibi ; non fuit oculis contenta ; maius esse quiddam suspicata est ac pulchrius quod extra conspectum natura posuisset. Denique inter duas interest quantum inter deum et hominem. Altera docet quid in terris agendum sit, altera quid agatur in caelo. Altera errores nostros discutit et lumen admouet quo discernantur ambigua uitae ; altera multum supra hanc in qua uolutamur caliginem excedit et e tenebris ereptos perducit illo unde lucet*⁷⁰⁵.

Ce passage désigne deux parties de la philosophie : les choses humaines et les choses divines⁷⁰⁶, en d'autres termes, l'éthique et la théologie. Les stoïciens⁷⁰⁷, eux, divisent d'ordinaire la philosophie en trois parties : la physique, l'éthique et la dialectique. Ainsi, en omettant ces subdivisions traditionnelles, Sénèque assimile la physique à la théologie (la nature étant la manifestation visible du dieu) et laisse de côté la dialectique. Cet abandon de la dialectique, discipline visant à un dépassement du donné phénoménal vers une dimension métaphysique, illustre bien le fait que, pour Sénèque, dieu est à chercher dans le monde, dans les phénomènes, et non dans une forme de transcendance. On pourrait voir dans ce passage inaugural des *Questions naturelles* une opposition entre la partie de la

⁷⁰⁵ *Questions naturelles*, I, Pref., 1-2 : « Lucilius, homme excellent entre tous, il n'y a pas plus de différence entre la philosophie et les autres sciences qu'il n'en est, à mon avis, dans la philosophie même, entre la partie qui a l'homme pour objet et la partie qui concerne le divin. Celle-ci est la plus haute des deux, la plus hardie. Elle a pris de grandes libertés. Elle ne s'est pas contentée du témoignage des yeux ; elle a soupçonné une forme de l'être plus grande et plus belle, soustraite à nos regards par la nature. Bref, de l'une à l'autre, il y a la distance qui sépare le dieu de l'homme. La science de l'humain enseigne ce qu'il faut faire sur la terre ; celle du divin ce qui se fait dans le ciel. La première dissipe nos erreurs et met à notre portée le flambeau qui nous permettra de voir clair dans les perplexités de la vie. L'autre s'élève considérablement au-dessus de l'obscurité où nous nous débattons, et ceux qu'elle a arrachés aux ténèbres sont conduits par elle vers la douce lumière ».

⁷⁰⁶ Voir aussi la Lettre 89, 5 (*diuinorum et humanorum scientiam* / « La science des choses divines et humaines ») et la Lettre 90, 3, qui assigne les buts de la philosophie (*huius opus unum est de diuinis humanisque uerum inuenire* / « sa tâche unique est de trouver la vérité sur les choses humaines et divines »).

⁷⁰⁷ Il n'y a cependant rien d'original dans les propos de Sénèque. Pour les stoïciens, la philosophie est effectivement la « science des choses humaines et divines » (*S.V.F.*, II, 36). Voir aussi *S.V.F.*, II, 35 et 1017. Il était cependant de coutume de subdiviser ces deux grandes parties de la philosophie.

philosophie qui a pour objet les *humana* et celle qui a pour objet les *diuina*. Si la supériorité des secondes sur les premières semble flagrante (*altior est haec et animosior*), il s'agit cependant davantage d'une différence de degré qu'une différence de nature : *inter duas interest quantum inter deum et hominem*, nous dit Sénèque. La traduction de *altior* par P. Oltramare par « la plus haute » peut prêter à confusion : l'adjectif a un sens topologique et il est bien à prendre au sens très concret de hauteur géographique. Ainsi, la proposition *Altior est haec et animosior* renvoie à la conception stoïcienne de l'organisation du monde, selon laquelle la partie la plus élevée est aussi la plus pure et donc celle qui contient le plus de feu divin, d'où le qualificatif *animosior*. Il n'y a donc pas de jugement de valeur exprimé ici.

Il nous semble que Sénèque ne présente pas ces deux parties sur le mode de l'opposition mais davantage sur le mode du parallèle analogique, la science des choses humaines faisant en petit ce que la science des choses divines fait en grand — ce qui coïncide avec le fait que chaque homme possède en lui une petite partie de feu divin et constitue une forme de microcosme au sein du macrocosme de l'univers. En effet, la parenté ontologique entre l'homme et le dieu est souvent affirmée dans l'œuvre de Sénèque, l'équation des proportions entre les deux, qui sous-tend toute la pensée sénéquienne, nous semble rendre l'introduction au Livre I de la Préface des *Questions naturelles* peu compatible avec un dénigrement des *humana*. Les parallélismes (*altera... altera...*) ne révèlent pas d'opposition entre les deux membres : ainsi, l'adjectif verbal d'obligation (*quid in caelum agendum sit*), structure passive, fait écho à la forme passive du même verbe *agere* (*quid agatur in caelo*) : le choix de la voix passive pour désigner ce qui se passe sur la terre et dans le ciel montre que ces deux lieux sont régis par le même principe actif, à savoir le *deus*.

La dernière phrase, également structurée par un parallélisme entre la science des *humana* et celle des *diuina*, reprend dans ses deux membres la métaphore de l'ombre et de la lumière pour désigner l'accès à la

connaissance⁷⁰⁸. On note que la sphère des *humana* n'est pas plongée dans l'obscurité totale mais qu'une lumière (*lumen*) permet de comprendre ce qui se passe sur terre (*discernantur ambigua uitae*), c'est-à-dire, en réalité, de discerner la nécessité derrière les contingences apparentes du monde ; de manière progressive, cette lumière s'intensifie, jusqu'à tirer complètement l'esprit hors de l'obscurité et lui permettre d'atteindre la zone lumineuse et surplombante des *diuina*. Les deux domaines de la philosophie donnent un accès à la connaissance, accès qui semble finalement plus doux, car plus progressif et continu, lorsque l'on s'adonne à la science des *humana*. Le passage direct de l'obscurité à la lumière divine supérieure est plus violent, plus révolutionnaire et douloureux, car il suppose une forme de conversion brutale (*e tenebris ereptos perducit illo unde lucet*). Ainsi, il nous semble que c'est bien davantage une progression, une description des différents moments qui commandent l'accès à la connaissance du monde que Sénèque nous livre ici, bien plus qu'une opposition de valeur, un saut qualitatif, entre les deux domaines qui fondent sa conception de la philosophie. Le *progrediens* a donc le choix entre un accès long, mais en douceur, à la vérité divine par la contemplation des phénomènes, et un accès plus rapide, mais brutal (qui ne convient donc pas forcément à tous). La dimension parénétiq ue de ce passage est fondamentale pour le comprendre de façon juste⁷⁰⁹ ; ce passage n'a rien d'un exposé doctrinal de la conception

⁷⁰⁸ Voir aussi *De breuitate uitae*, 14, 1 : *Ad res pulcherrimas ex tenebris ad lucem erutas...* (« vers ces vérités sublimes amenées des ténèbres vers la lumière »).

⁷⁰⁹ On doit donc interpréter avec nuance les propos d'A. Setaioli (« Seneca and the Divine : Stoic Tradition and Personal Developments », p. 334) concernant les deux parties de la philosophie, telles qu'elles sont présentées dans ce passage : « Seneca grants physical research as equated with theology, primacy over the parts of philosophy which deal with human reality — over logic as well as ethics, both unified by the moralist Seneca by allocating them the task, respectively, of dispelling our errors and of guiding us through the perplexities of life. By contrast, theology is not concerned with lightning up our path in this lower world, but brings up directly to heaven, that is to say to the source of all light ». Étant donné la dimension parénétiq ue fondamentale de ce passage inaugural de l'œuvre et, *a fortiori*, des *Questions naturelles*, adressées au *progrediens* Lucilius, on ne peut affirmer que Sénèque place la théologie au-dessus de l'éthique et qu'elle ne cherche pas elle aussi à guider l'homme dans le monde : théologie et éthique

sénéquienne de la philosophie (comme certains critiques ont pu le penser), mais il est un guide à l'usage du lecteur progressant en sagesse, Lucilius — qui est d'ailleurs aussi le destinataire des *Lettres*, elles aussi à vocation parénétiq ue et qui ont été écrites à peu près à la même époque que les *Questions naturelles*. Il ne faut pas oublier que la pensée de Sénèque est sous-tendue par un principe, exprimé dans la Lettre 95 : *philosophia autem et contemplatiua est et actiua : spectat simul agitque*⁷¹⁰. La contemplation du dieu doit nécessairement être accompagnée de l'action, c'est-à-dire de l'imitation du dieu⁷¹¹ : la théologie n'est pas une science qui constitue à elle-même sa propre fin, elle a pour visée non seulement la connaissance du dieu mais également la vie vertueuse, à l'image du dieu⁷¹².

III.1.2. Préférer le vraisemblable au vrai

Si Sénèque attache tant d'importance aux *humana*, c'est aussi parce qu'il refuse de passer un temps précieux à faire des hypothèses et des investigations hasardeuses sur des vérités qui le dépassent, lui qui n'est pas

sont en dialogue permanent et s'interpénètrent, dans la mesure où l'homme est un microcosme où brûle une étincelle de feu divin. D'ailleurs, A. Setaioli affirme lui-même dans la suite de son article (« Seneca and the Divine : Stoic Tradition and Personal Developments », p. 334) que, dans le reste de l'œuvre de Sénèque, la frontière entre les *humana* et les *diuina* est très difficile à déterminer, pour les raisons que nous venons d'évoquer.

⁷¹⁰ *Lettres à Lucilius*, 95, 10 : « la philosophie est à la fois spéculative et active : elle contemple et agit dans le même temps ».

⁷¹¹ Voir *De otio*, 5, 8 : *Ergo secundum naturam uiuo si totum me illi dedi, si illius admirator cultorque sum. Natura autem utrumque facere me uoluit, et agere et contemplationi uacare : utrumque facio, quoniam ne contemplatio quidem sine actione est.* / « En somme, je vis selon la nature si je me donne à elle tout entier, si je consacre ma vie à l'admirer et à l'adorer. Or la nature veut que je fasse deux choses : agir et me livrer à la contemplation ; je les fais l'une et l'autre, puisqu'aussi bien la contemplation même ne peut se concevoir sans action ».

⁷¹² De ce principe découle une conception de la piété philosophique comme étant une imitation du dieu, rendue possible par sa connaissance. Nous reviendrons sur l'aspect pratique de la théologie sénéquienne dans notre cinquième chapitre.

sage⁷¹³ : notre finitude humaine nous impose de nous contenter d'approximations, et il nous faut l'accepter. En outre, la seule chose qui doit intéresser l'homme, c'est le perfectionnement moral. Sénèque renoue ici, sans doute, avec un certain socratisme, exposé au début du *Timée* : nous devons convenir que, quant à la finalité du monde et aux choses divines, nous traitons surtout d'hypothèses raisonnables, l'essentiel étant la finalité morale de la pensée.

C'est pourquoi Sénèque privilégie le vraisemblable au vrai, en affirmant que, selon lui, il n'y a pas de doctrine orthodoxe stoïcienne concernant les problèmes physiques, qui sont très obscurs et très difficiles à saisir⁷¹⁴. Le but de Sénèque n'est pas tant de bien connaître le monde que d'être en paix avec lui et de ne plus le craindre⁷¹⁵. Comme nous l'avons montré plus haut, l'étude de la nature est, pour Sénèque, davantage une plongée dans les mystères de la nature qu'une somme de savoirs constitués et fixés. À l'instar de cette recherche de la vérité, dont l'acquisition ne sera jamais parfaite, le traité des *Questions naturelles* ne peut pas se présenter comme un traité apportant en une fois et de manière certaine l'ensemble des connaissances sur le monde. En revanche, cette œuvre se doit d'être un entraînement de la raison à la connaissance, un exercice, une ascèse, même, du jugement et se présenter comme une étape dans l'initiation aux *arcana mundi*, afin de contribuer au perfectionnement de l'âme.

Ainsi, Sénèque part du principe que le savoir scientifique est

⁷¹³ Cicéron insiste également sur le caractère conjectural des recherches sur la nature dans *Lucullus*, 39, 122.

⁷¹⁴ Voir aussi Marc Aurèle, *Pensées pour soi-même*, V, 10 : *Τὰ μὲν πράγματα ἐν τοιαύτῃ τρόπῳ τινὰ ἐγκαλύψει ἐστίν, ὥστε φιλοσόφοις οὐκ ὀλίγοις οὐδὲ τοῖς τυχοῦσιν ἔδοξε παντάπασιν ἀκατάληπτα εἶναι, πλὴν αὐτοῖς γε τοῖς Στωικοῖς δυσκατάληπτα δοκεῖ* / « Les choses sont couvertes, en un sens, d'un tel voile qu'à maints philosophes, et non des premiers venus, elles ont semblé absolument insaisissables. Quant aux Stoïciens, du moins les jugent-ils malaisées à saisir ».

⁷¹⁵ En témoigne, par exemple, sa pratique de la météorologie dans les *Questions naturelles*. Consulter l'article de H. Zehnacker, « La météorologie dans les *Questions naturelles* de Sénèque », dans C. Cusset (éd.), *La météorologie dans l'Antiquité. Entre science et croyance*, pp. 380-393.

nécessairement provisoire, destiné à se développer dans un avenir plus ou moins lointain, et que ce qui a de la valeur, c'est l'effort mis pour chercher la vérité et la bonne volonté de reconnaître la légitimité du désir de savoir, et non la vérité elle-même (qu'on ne peut atteindre pleinement). Il en découle une méthode qui s'autorise le vraisemblable, le probable, l'approximatif — mais cela n'est après que la rançon logique de la volonté de précision et du juste renoncement à l'exactitude de la connaissance. Ce ne sont plus tant les phénomènes que la recherche en elle-même qu'il s'agit de sauver⁷¹⁶.

Par conséquent, la méthode d'analyse employée par Sénèque dans son traité de physique est particulière : elle n'est pas que descriptive (à l'instar d'autres traités de physiques que nous avons conservés) ; le philosophe se livre à une étude étiologique de la Nature, en accord avec sa conception rationnelle du cosmos⁷¹⁷. Sur ce point, il se rapproche d'Aristote, selon qui la science est d'abord science des causes efficaces et des causes finales. Sénèque n'est pas un expérimentateur mais il s'appuie sur une trentaine d'auteurs⁷¹⁸ spécialistes dans les sciences les plus diverses⁷¹⁹ : physiciens, astronomes, géographes, historiens, mais encore poètes et philosophes⁷²⁰. Ces références ne sont pas convoquées comme des témoignages oculaires de tel ou tel phénomène, mais comme des autorités

⁷¹⁶ Pascal dira plus tard : ce qui compte c'est la chasse, et non la prise.

⁷¹⁷ Sur ce point, voir F. Toulze-Morisset, « La raison de Sénèque dans les *Naturales Quaestiones* : *deus totus est ratio* », dans V. Naas (éd.), *En deçà et au-delà de la « ratio » : Actes de la journée d'étude, Université de Lille 3, 28 et 29 septembre 2001*, Université Lille III, coll. « UL3 : travaux et recherches », Villeneuve-d'Ascq, 2004, pp. 41-64.

⁷¹⁸ Il est évident que Sénèque a beaucoup lu sur la question de la Nature avant de se lancer dans la rédaction de son traité, mais il n'a certainement pas consulté les sources originales, qui étaient difficiles d'accès et dont le dépouillement aurait été très long.

⁷¹⁹ P. Parroni, « Les *Questions Naturelles* de Sénèque et les sources grecques : la méthode de la démonstration », *Pallas*, 69, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005, pp. 157-165.

⁷²⁰ Consulter la série d'articles de A. Setaioli sur les citations des prosateurs grecs dans les *Questions Naturelles*, II, III et IV dans *Prometheus*, 11, Ed. della Associazione Culturale Filologi Amici di Prometheus, Firenze, 1985.

dont les théories sont exposées, comparées, opposées les unes aux autres, et souvent critiquées. Ce procédé de la liste rappelle, par sa forme même, aussi bien les doxographies, dont le philosophe romain a pu s'inspirer, que la méthode aristotélicienne d'exposition de l'état des connaissances, et il va de pair avec à la fois l'absence de dogmatisme et le scepticisme dont Sénèque fait preuve face à ce catalogue d'opinions⁷²¹. Nous sommes en présence d'un type de savoir avant tout cumulatif, et ce qui diffère de la méthode aristotélicienne, c'est l'abstention de tout jugement dogmatique à propos des opinions exposées. Nous prenons ici l'exemple comparatif d'Aristote car ce dernier a produit des écrits sur la physique qui témoigne de la même volonté que Sénèque de saisir le monde dans son intégralité ; certes il n'est pas le seul dans ce cas, mais l'étude des différences entre la méthode sénéquienne et la méthode aristotélicienne d'appréhender le monde phénoménal est révélatrice.

En effet, le Stagirite effectuait lui aussi, dans ses traités physiques, pareille « revue des effectifs », mais il avait pour priorité la découverte et la démonstration de la vérité, et il finissait par trancher sur son sujet de manière dogmatique. Sénèque, lui, semble considérer tous les auteurs qu'il invoque comme des témoins égaux qu'il ne départagera pas forcément et on reste souvent dans le vraisemblable. Lorsqu'Aristote réfute une thèse, c'est pour mieux pouvoir étayer la thèse qui lui semble la plus fondée, thèse qu'il démontre ensuite. Sénèque, en revanche, ne semble parfois contredire ses prédécesseurs que dans le seul but de s'en démarquer, d'être original, sans pour autant apporter sa propre démonstration, quand il ne se contente pas de renvoyer dos à dos toutes les théories existantes ou même de renvoyer à plus tard une explication qui ne viendra jamais... On trouve là la première

⁷²¹ Voir H. Zehnacker, « La météorologie dans les Questions Naturelles de Sénèque », dans C. Cusset (éd.), *La météorologie dans l'Antiquité. Entre science et croyance. Actes du colloque international interdisciplinaire de Toulouse, 2-3-4 mai 2002*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2003, pp. 378-393, en particulier pp. 387-388.

marque de cette approche sénéquienne de la science de la nature, qui cherche avant tout une physique provisoire qui permet, en attendant les progrès de la pensée humaine dans les siècles à venir, de ne pas craindre la nature et d'avoir prise sur elle. C'est qu'en réalité, la finalité de l'histoire naturelle chez Sénèque est fondamentalement éthique, et non simplement logique, gnoséologique et positiviste.

Une autre caractéristique de la méthode sénéquienne est l'approximation dans les références à ses prédécesseurs, ce qu'on peut observer avec les références aux *Météorologiques*⁷²². Le paragraphe I, 8, 6 des *Questions naturelles* sur l'apparition des arcs-en-ciel est révélateur :

*Aristoteles ait post autumnale aequinoctium qualibet hora diei arcum fieri, aestate non fieri nisi aut incipiente aut inclinato die. Cuius rei causa manifesta est. Primum, quia media diei parte sol calidissimus nubes euincit nec potest imaginem suam ab his recipere quas scindit ; at matutino tempore aut uergens in occasum minus habet uirium, ideo a nubibus sustineri et reperi potest*⁷²³.

Sénèque évoque ici les *Météorologiques* III, 5, mais il substitue à l'explication aristotélécienne, fondée sur des considérations mathématiques et géométriques complexes, une explication mettant en cause la résistance des nuages, ce dont Aristote ne parle pas du tout. Ici, ce sont deux méthodes

⁷²² Voir, par exemple, *Questions naturelles*, I, 1, 2 (à comparer avec Aristote, *Météorologiques*, I, 4, 1) et *Questions naturelles*, I, 3, 7 (à comparer avec *Météorologiques* III, 4, 2). Cependant, lorsque l'on compare certaines paraphrases inexactes aux œuvres originales, on remarque que les écarts ne sont que de faible importance et ne modifient pas fondamentalement la doctrine aristotélécienne. On ne peut donc pas accuser Sénèque de ne pas être vraiment fidèle à la doctrine originale : globalement, il rend bien compte des propos des auteurs qu'il cite, mais sans réellement prêter attention aux détails, qui ne sont pas sa priorité.

⁷²³ Sénèque, *Questions naturelles*, I, 8, 6 : « Aristote dit qu'il peut y avoir un arc-en-ciel à toute heure du jour après l'équinoxe d'automne, mais qu'en été il n'y en a qu'au commencement et au déclin du jour. La cause de cette différence est évidente. D'abord le soleil, étant le plus chaud au milieu du jour, triomphe des nuages ; il ne peut s'y réfléchir puisqu'il les met en pièces. Au matin, et quand il descend vers le couchant, il a moins de force ; les nuages peuvent tenir bon et lui renvoyer son image ».

d'étude de la Nature et deux visées différentes qui s'opposent : Sénèque évite avec soin dans tout son traité les raisonnements mathématiques, ce qui n'est pas le cas d'Aristote (même si celui-ci n'éprouve pas pour les mathématiques la même confiance que son maître Platon). Il semble que le philosophe romain ait préféré substituer une explication plus concrète (plus sensible, voire plus imaginative) à l'exposé « scientifique » (géométrique en l'occurrence) original⁷²⁴, certainement pour ne pas se perdre — et donc pour ne pas perdre le lecteur avec lui — dans des raisonnements qu'il ne maîtrisait pas, quitte à formuler ses propos de façon à ce que la frontière apparaisse de manière incertaine, entre ce qui appartient à Aristote et ce qui ne lui appartient pas. La priorité de Sénèque n'est pas, semble-t-il, la précision scientifique ou la distinction : il a gardé d'Aristote ce qui lui importait, à savoir ce qui lui permettait de montrer, en bon stoïcien, que chaque phénomène dans la Nature est lié aux autres et qu'il peut être un signe pour qui sait l'interpréter. Puis il a évacué ce qui lui semblait superflu et peut-être trop complexe — les raisonnements mathématiques —, même s'il semble conscient de leur efficacité⁷²⁵. Le philosophe romain ne cherche pas ici à infléchir la pensée du Stagirite mais seulement à simplifier son propos. D'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'Aristote, s'il adopte une méthode systématique dans l'étude de la Nature et s'il estime qu'une explication véritable ne saurait être que rationnelle, avoue lui-même ses propres faiblesses, tant ses exposés abondent en formules de prudence. Il ne reste jamais dans l'abstraction pure et dogmatique, et s'en remet toujours à ses observations concrètes : on peut donc dire que Sénèque est resté fidèle à Aristote malgré son écart par rapport au texte de référence. Rappelons aussi qu'il existe, à l'origine, une différence fondamentale entre la physique

⁷²⁴ Aristote insérait même parfois des schémas dans son exposé, ce qui n'est jamais le cas chez Sénèque. Se reporter, par exemple, à *Météorologiques*, II, 5 et 6 ainsi que III, 2 ; 3 ; 5.

⁷²⁵ Se reporter aux *Questions naturelles*, I, 4, 1 et I, 5, 13, ainsi qu'aux remarques de M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, p. 303.

aristotélicienne — et platonicienne — et la physique stoïcienne. Sénèque se démarque totalement des classifications et de la hiérarchie qui structurent le monde selon Aristote — la séparation imperméable entre le monde sublunaire et le monde supralunaire. Le philosophe romain y substitue une distinction fondée entre la notion d'échange et de *continuum* entre les éléments, qui sont moins des catégories séparées comme chez Aristote — cette Nature spécifique assurant l'équilibre et l'ordre universel — que les différentes qualifications temporaires et échangeables de la matière⁷²⁶.

En outre, même si les *Questions naturelles* constituent un traité de physique, elles revêtent aussi premièrement un caractère théologique, selon le but même que lui assigne Sénèque dans sa « Préface », et deuxièmement, un caractère éthique et parénétiq, dans la mesure où la connaissance de la nature divine permettra au « progressant en sagesse », au *proficiens*, de s'acheminer vers la vertu⁷²⁷. L'étude des mystères de la Nature est un entraînement de la raison à la connaissance, nécessaire au perfectionnement de l'âme. Ne pas mentionner les raisonnements mathématiques présentés par Aristote n'est donc pas forcément une esquive, trahissant une faiblesse scientifique de l'auteur, mais seulement une modification de la finalité même du traité de physique, qui s'avère chez Sénèque avant tout morale et non simplement scientifique. Il ne s'agit pas de fabriquer des érudits, il s'agit de produire des hommes moraux et pieux. Le philosophe romain opère ici une surenchère par rapport aux causes finales aristotéliciennes, et ce, sans le dire ouvertement. En effet, chez Aristote, les phénomènes sont

⁷²⁶ Voir, par exemple, *Questions naturelles*, III, 10, 1 : *Adicias etiam licet quod fiunt omnia ex omnibus, ex aqua aer, ex aere aqua, ignis ex aere, ex igne aer [...]. Ex aqua terra fit ; cur non aqua fiat e terra ?* / « On peut ajouter à cela que tous les éléments viennent les uns des autres : l'air de l'eau, l'eau de l'air ; le feu vient de l'air, l'air du feu [...]. La terre naît de l'eau ; pourquoi l'eau ne naîtrait-elle pas de la terre ? ».

⁷²⁷ Consulter J. Scott, « The Ethics of the Physics in Seneca's *Natural Questions* », *The Classical Bulletin*, 75 (1), Bolchazy-Carducci, Wauconda (Ill.), 1999, pp. 55-68 ; P. Parroni, « Le *Naturales quaestiones* fra scienza e morale », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, Salerno, Roma, 2000, pp. 433-444 et G. Stahl, « Die *Naturales Quaestiones* Senecas. Ein Beitrag zum Spiritualisierungsprozeß der römischen Stoa », *Hermes*, 92, Steiner, Stuttgart, 1964, pp. 425-454.

seulement organisés « en vue de quelque chose », mais ils ne sont pas les signes d'une Providence comme c'est le cas chez les stoïciens. Le dieu aristotélicien se contente de produire le cosmos, tendu entre causes efficientes et causes finales, puis le monde sublunaire est livré à sa contingence, alors qu'il y a un *logos* harmonieux chez Sénèque qui surdétermine en raison tous les phénomènes.

Le projet principal des *Questions naturelles* est donc de prouver l'universelle rationalité du monde, postulat qui sous-tend tout le traité. Il prélève dans ses sources ce qui sert son propos, sans s'embarrasser de détails scientifiques et théoriques⁷²⁸, la priorité étant laissée à la dimension éthique et théologique de l'ouvrage. Sénèque accorde moins d'importance aux événements en soi qu'à l'intériorité du sujet humain et à sa (bonne) volonté — son vrai souci étant de savoir comment l'individu doit agir au sein de la chaîne des causes, étant lui-même une cause. Bien plus, la Providence de la Nature chez Sénèque est bien plus anthropocentrique encore que celle d'Aristote — bien réelle elle aussi : il est question de signes, par exemple, pour la cosmologie et le climat —, mais ce dernier ne les aligne pas systématiquement sur les lois immanentes du *Logos*. Chez le Cordouan, la Providence qui prévoit et pourvoit peut être objet de confiance⁷²⁹, alors qu'Aristote ne réduit pas la Nature aux seules lois de la Raison : certes la Nature a une logique — celle des quatre causes : efficientes, matérielles, formelles, finales —, on peut donc en faire la science, mais elle est bien plus neutre, plus indifférente (et moins anthropomorphe) que le *Logos* stoïcien. Chez Sénèque, l'histoire naturelle (et donc sa méthode) est asservie à sa métaphysique, c'est-à-dire à sa

⁷²⁸ M. Armisen-Marchetti a bien montré que Sénèque a davantage recours au raisonnement par analogie, qui a une valeur heuristique, mais qui est faible démonstrativement. Voir *Sapientiae facies*,... pp. 283-286 et pp. 303-308.

⁷²⁹ Sur ce point, la position de Sénèque sur la question de la divination est révélatrice. Consulter l'étude de M. Armisen-Marchetti, « Sénèque et la divination », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, pp. 193-214.

doctrine ontologique, et celle-ci n'est jamais qu'un effet de sa morale naturelle.

III.2. La divination : entre validité théorique et inutilité éthique

La prédominance de l'éthique sur la physique chez Sénèque dans son rapport à la nature apparaît de manière lumineuse — surtout dans les *Questions naturelles* — lorsqu'est abordée la question de la divination.

Les rituels traditionnels de la prise d'auspices ou de la consultation des oracles avaient pour vocation de solliciter l'accord suprême de la divinité avant de prendre une décision engageant la communauté entière, ou encore de restaurer la concorde avec les dieux⁷³⁰. Les stoïciens⁷³¹ opèrent un déplacement de l'enjeu de la divination, en la présentant comme le moyen de sentir et connaître l'avenir, que ce soit de manière « naturelle » (oracles provenant d'une inspiration divine, songes) ou de manière « artificielle » (astrologie, sacrifices, interprétation d'auspices ou de phénomènes météorologiques⁷³²). La divination, valorisée par certains Stoïciens, n'a donc rien à voir avec les croyances superstitieuses, selon lesquelles le dieu s'abaisserait à envoyer aux hommes des signes concernant l'avenir. Elle découle, en revanche, de l'idée de providence divine, comme le rappelle Cicéron :

⁷³⁰ Voir Y. Lehmann, « Divination et prédestination à Rome. Enjeux doctrinaux et politiques », dans E. Smadja & E. Geny (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, pp. 249-258.

⁷³¹ Pour une synthèse sur la divination de Chrysippe à Posidonius, on se reportera à la thèse de J. Pia, *Philosophie et religion...*, pp. 40-52.

⁷³² Sur la distinction entre la divination naturelle et la divination artificielle, voir Cicéron, *De divinatione*, I, 10 ; I, 72 ; *S.V.F.*, III, 654.

*Nam non placet Stoicis singulis iecorum fissis aut auium cantibus interesse deum (neque enim decorum est nec dis dignum nec fieri ullo pacto potest), sed ita a principio incohatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent, alia in extis, alia in auibus, alia in fulgoribus*⁷³³.

La providence inclut nécessairement la production de signes qui sont en apparence indépendants les uns des autres mais qui sont en réalité liés à l'enchaînement nécessaire des événements. La divination ne sert donc pas à conjurer le destin mais à l'anticiper⁷³⁴.

Sénèque⁷³⁵ approuve les principes de la divination et en admet l'exercice⁷³⁶, à l'instar de ses prédécesseurs stoïciens⁷³⁷ — à l'exception de

⁷³³ Cicéron, *De divinatione*, I, 118 : « Les Stoïciens ne sont pas d'avis que les dieux se préoccupent de telle fissure particulière dans le foie, de tel chant : cela serait inconvenant, indigne des êtres célestes, on ne conçoit pas comment cela pourrait se produire. Leur idée est que le monde a été dès le début constitué de telle manière que telles choses déterminées seraient précédées par tels signes déterminés, les uns dans les entrailles, les autres chez les oiseaux, d'autres dans les éclairs... » (trad. G. Freyburger & J. Scheid, *Cicéron, De la divination*, Les Belles Lettres, Paris, 1992).

⁷³⁴ Cicéron, *De divinatione*, I, 127.

⁷³⁵ Sur l'apport de Sénèque dans l'histoire de la divination, voir A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité, IV. La divination italique (étrusque-latino-romaine)*, Paris, 1882, pp. 32-61.

⁷³⁶ La définition de la divination comme une *technè* est problématique. Sur la difficulté à affirmer le caractère scientifique de la divination, voir C. Lévy, « De Chrysippe à Posidonius... », pp. 339-343.

⁷³⁷ Sur les rapports entre le stoïcisme et la divination, on se reportera à A.M. Ioppolo, « L'astrologia nello stoicismo antico », dans G. Giannantoni et M. Vegetti (éd.), *La scienza ellenistica*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 75-91 ; R.J. Hankison, « Stoicism, Science and Divination », *Apeiron*, 21, Academic Printing and Publishing, Kelowna (B.C.), 1988 (2), pp. 123-160 ; L. Couloubaritsis, « L'art divinatoire et la question de la vérité », *Kernos*, 3, Centre international d'étude de la religion grecque antique, Liège / Athènes, 1990, pp. 113-122 ; A. Magris, « A che serve pregare, se il destino è immutabile ? Un problema del pensiero antico », *Elenchos*, 11, Bibliopolis, Napoli, 1990, pp. 51-76 ; S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998, pp. 87 et suivantes ; C. Lévy, « De Chrysippe à Posidonius : variations stoïciennes sur le thème de la divination », dans J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité, Actes du XIVe Colloque international du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, Strasbourg 15-17 juin 1995*, Paris, 1997, pp. 321-334 ; J. Allen, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Clarendon Pr., Oxford, 2001, pp. 161-170 ; J.-B. Gourinat, « Prédiction du futur et action humaine dans le traité de Chrysippe *Sur le destin* », dans G. Romeyer Dherbey (dir.), J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, Paris, 2005, pp. 247-273. C'est surtout Cicéron qui nous offre le plus

Panétius⁷³⁸, qui doutait du bien-fondé des pratiques divinatoires⁷³⁹. Cependant, ce n'est pas sans certaines réserves⁷⁴⁰, étant données les implications fondamentales de la divination sur la conception du destin et de l'action humaine — Chrysippe⁷⁴¹ la définit comme « la faculté de connaître, d'observer et d'expliquer les signes envoyés aux hommes par les dieux »⁷⁴². Les réserves de Sénèque sont de deux types : elles concernent d'une part la finitude humaine qui nous rend incapables d'interpréter correctement les signes et, d'autre part, l'inutilité éthique des informations obtenues grâce à la divination, étant donné que le sage doit être indifférent

d'informations sur le débat philosophique que suscite la divination. Le premier livre de *De diuinatione* met, en effet, en scène Quintus Cicéron, qui défend les thèses stoïciennes, tandis que le second livre présente les arguments de Marcus Cicéron, qui rejette la possibilité de prévoir l'avenir, en s'appuyant sur les arguments de Clitomaque, disciple de Carnéade, et de Panétius. Sur l'attitude cicéronienne à l'égard de la divination, on consultera N. Denyer, « The Case against Divination ; an Examination of Cicero's *De Diuinatione* », *PCPhS*, 211, Cambridge Philological Society, Cambridge, 1985, pp. 1-10 et M. Schofield, « Cicero for and against Divination », *JRS*, 76, 1986, pp. 47-65.

⁷³⁸ On se reportera à F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Bibliopolis, Napoli, 1994, pp. 230-254.

⁷³⁹ Voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 149-150 et Cicéron, *De diuinatione*, I, 6 : *sed cum Stoici omnia fere illa (=diuinationis genera) defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset et ea Cleanthes paulo uberiora fecisset, accessit acerrimo uir ingenio, Chrysippus, qui totam de diuinatione duobus libris explicauit sententiam, uno praeterea de oraculis, uno de somniis ; quem subsequens unum librum Babylonius Diogenes edidit, eius auditor, duo Antipater, quinque noster Posidonius. Sed a Stoicis uel princeps eius disciplinae, Posidoni doctor, discipulus Antipatri, degenerauit, Panaetius, nec tamen ausus est negare uim esse diuinandi, sed dubitare se dixit.* C. Lévy, dans son article « De Chrysippe à Posidonius : variations stoïciennes sur le thème de la divination », a mis en avant la complexité de l'attitude stoïcienne à l'égard de la divination (pp. 321-322), en insistant sur l'alternance singulièrement régulière entre les défenseurs de la divination (tels Chrysippe, Antipater et Posidonius) et ses détracteurs (Diogène de Babylone, et, de manière plus radicale encore, Panétius).

⁷⁴⁰ Sénèque n'est pas le seul à avoir une position ambivalente sur le sujet de la divination. P. Vicaire, dans son article sur « La divination chez Platon », *REG*, 83, Les Belles Lettres, Paris, 1971, pp. 333-350, montre que la position de Platon est fluctuante.

⁷⁴¹ Zénon n'a accordé que très peu d'attention à la divination (du moins d'après les témoignages qu'il nous reste). En revanche, Chrysippe a écrit trois ouvrages sur la question (sur la divination, sur les oracles et sur les songes). Voir Cicéron, *De diuinatione*, I, 6.

⁷⁴² Cicéron, *De diuinatione*, II, 30 (= *S.V.F.*, II, 1189) : *uim cognoscentem et uidentem et explicantem signa quae a diis hominibus portendantur* (trad. J. Freyburger & J. Scheid).

aux événements⁷⁴³. Cependant, les objections de Sénèque ne vont jamais jusqu'à compromettre la cohérence du système stoïcien.

III.2.1. La finitude humaine : obstacle indépassable de la divination

Sénèque dit que la mantique est possible en théorie (en raison de l'existence d'une chaîne immuable de causes⁷⁴⁴ et de la sympathie universelle qui unit tous les éléments du cosmos⁷⁴⁵), mais qu'en pratique, la corrélation entre les *signa* et les événements annoncés n'est pas perceptible pour le commun des mortels, qui, en raison de sa finitude, ne connaît pas l'ensemble de la chaîne des causes. Le philosophe n'émet donc aucune réserve sur la capacité prophétique des *fulmina*, en particulier dans son exposé assez détaillé sur la science des foudres mise au point par les Étrusques⁷⁴⁶, mais remet en cause la capacité des hommes à interpréter correctement les signes obtenus lors des cérémonies divinatoires. On peut s'attarder ici sur la scène d'interprétation des *exta* dans *Œdipe*⁷⁴⁷. Même s'il s'agit de l'extrait d'une tragédie, qui ne révèle donc pas forcément la pensée propre du philosophe Sénèque, la présence d'un tel passage dans le corpus sénéquien témoigne de l'importance que la mantique a dans l'esprit et l'imaginaire des hommes, dont le directeur de conscience se doit de tenir

⁷⁴³ Voir C. Lévy, « De Chrysippe à Posidonius... », p. 338.

⁷⁴⁴ Voir *S.V.F.*, II, 912-927.

⁷⁴⁵ Voir *S.V.F.*, II, 534-546 et Cicéron, *De divinatione*, II, 33-34. Notons que, pour Cicéron, l'argument de la sympathie universelle risque de légitimer des croyances populaires absurdes et mener à la superstition.

⁷⁴⁶ *Questions naturelles*, II, 32-50. Sur ce passage, voir le riche commentaire de H.M. Hine, *An edition with commentary of Seneca, Natural Questions, Book two*, Arno Pr., New York, 1981, pp. 359-417.

⁷⁴⁷ *Œdipe*, v. 291-399. Dans son article sur « Sénèque et la divination », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, pp. 193-214, M. Armisen-Marchetti renonce à exploiter ce passage dans la mesure où les éléments fournis par les tragédies ne peuvent pas restituer, à coup sûr, la pensée philosophique de Sénèque (p. 106, n.10).

compte. En effet, les tragédies sont peut-être le lieu où le point de vue « humain, trop humain », s'exprime le plus profondément, et ce, sans le filtre de la morale imposée par le regard du philosophe et du maître à penser. Ce passage a donc une valeur propre dans la pensée sénéquienne de la divination, en tant qu'expression du point de vue de l'homme plongé dans sa finitude absolue, dont il faut tenir compte.

Dans le passage d'*Œdipe* qui est l'objet de notre étude, Œdipe demande à Tirésias d'interpréter le message de Phébus, afin de savoir qui est responsable du fléau qui touche la cité. L'expression *Fata eruantur*⁷⁴⁸, exprime la violence de la révélation de la vérité, que la divinité semble vouloir cacher et qu'il faut lui arracher. Il s'agit bien là de l'expression du point de vue de l'homme du commun, qui ne sait pas lire la nature et qui ne voit en elle qu'un mystère absolu qu'il faut combattre — on retrouve là l'attitude prométhéenne que nous évoquions plus haut. Tirésias se présente comme un *genito[r] lucis inop[s]*⁷⁴⁹ et symbolise la dialectique de l'ombre et de la lumière qui régit la connaissance du dieu (symbole topique porté par la figure du devin aveugle) : celui qui est aveugle dans le monde des mortels est aussi celui qui est dans la lumière (celle de l'esprit et de l'âme) lorsqu'il s'agit de la connaissance des choses divines, ce qui fait de lui un *sacrat[us] diuis*⁷⁵⁰. Inversement, ceux qui voient le monde de leurs propres yeux sont incapables de faire la lumière sur les signes divins présents dans le cosmos. Il faudrait donc mourir aux yeux du corps visible pour laisser vivre les yeux de l'âme invisible.

On apporte des victimes qui fourniront des *manifesta sacri signa fatidici*⁷⁵¹ : le sacrifice rend « manifeste », visible, explicite et donc accessible au commun des mortels, la vérité sur le destin fixé par la

⁷⁴⁸ *Œdipe*, v. 297 : « Arrachons au destin ses secrets ».

⁷⁴⁹ *Œdipe*, v. 301 : « père privé de lumière ».

⁷⁵⁰ *Œdipe*, v. 291 : « être consacré aux dieux ».

⁷⁵¹ *Œdipe*, v. 302 : « les signes manifestes de ce sacrifice divinatoire ».

divinité, par le biais d'une épiphanie. La cérémonie commence et Manto, la fille de Tirésias, décrit à son père ce qu'elle voit dans le feu et la fumée du sacrifice. La fonction de Manto est avant tout de permettre au spectateur de s'imaginer, par le biais de ses descriptions, l'aspect visuel de ce sacrifice. Ce personnage permet également de ménager un suspense et de figurer l'angoisse qui accompagne la révélation : le dévoilement de la vérité est progressif (comme en témoigne le jeu de questions et de réponses entre Tirésias et sa fille, jeu qui se déroule sur près de quatre-vingt vers⁷⁵²) et suscite la peur : *horresco intuens*⁷⁵³, dit Manto ; *Infausta magnos sacra terrores cient*⁷⁵⁴, dit le devin. La description du sacrifice donne des indications précises sur l'art de l'haruspicine ; la spécificité de cette cérémonie-là est que les signes à interpréter ne sont pas ceux qui sont observés habituellement et que l'aspect des victimes est inhabituel⁷⁵⁵, ce qui pousse Manto à dire que *Mutatus ordo est, sede nil propria iacet sed acta retro cuncta*⁷⁵⁶. C'est le caractère exceptionnel de la victime qui fait penser qu'un malheur va arriver. Il est intéressant de voir que même Tirésias est décontenancé par le présage (ou bien feint-il l'incompréhension pour retarder la terrible révélation ?⁷⁵⁷), dont la signification semble lui échapper

⁷⁵² *Œdipe*, v. 306-384.

⁷⁵³ *Œdipe*, v. 323 : « je frissonne de ce que je contemple ».

⁷⁵⁴ *Œdipe*, v. 351 : « Ce sacrifice excite une terreur immense en moi ».

⁷⁵⁵ *Œdipe*, v. 353-380.

⁷⁵⁶ *Œdipe*, v. 366-367 : « L'ordre est troublé ; rien ne se trouve à la place qui lui appartient, il n'est rien qui ne soit interverti ». Dans sa traduction, L. Hermann traduit *ordo* par « ordre de la nature ». Il nous semble que cette traduction n'est pas justifiée et peut prêter à confusion : si les entrailles des victimes sont anormalement placées, ce n'est pas un signe de désordre dans la nature, qui a forcément pensé cette anormalité, laquelle s'inscrit dans le cours des événements que la divinité a fixé. Si l'on choisit de garder la traduction par « ordre de la nature », il nous faut envisager que l'on se place ici du point de vue de Manto, qui fait directement le lien entre le désordre des entrailles et un dysfonctionnement de la nature, point de vue naïf et humain sur le cosmos, qui oublie que ce dernier est gouverné par une loi universelle.

⁷⁵⁷ Cette hypothèse est à prendre en compte dans un passage comme le nôtre. Cependant, on notera qu'aucun indice ne semble trahir une feinte de la part de Tirésias, ou une réticence à dire la vérité ; bien au contraire, son esprit semble aiguillonné par le mystérieux sacrifice auquel il assiste. On est loin du Tirésias de Sophocle, qui rechigne à

complètement, à tel point qu'il s'en remettra à l'interprétation des ombres infernales à la fin de notre passage, pour enfin faire jaillir la vérité :

Quid fari queam

inter tumultus mentis attonitae uagus ?

Quidnam loquar ? Sunt dira sed in alto mala ;

solet ira certis numinum ostendi notis ;

quid istud est quod esse prolatum uolunt

iterumque nolunt et truces iras tegunt ?

Pudet deos nescio quid⁷⁵⁸.

Ce passage est révélateur, car il montre un Tirésias très humain, qui exprime son désarroi et son angoisse face aux signes divins qui lui restent obscurs, comme profondément enfouis (*in alto*). Tirésias est réduit au silence (*quidnam loquar ?*), il est incapable de traduire le message de la nature. On s'attendrait pourtant à ce que le devin soit un avatar du sage, qui connaît la loi divine et l'ordre cosmique dans son intégralité et qui ne saurait être apeuré par le signe annonciateur d'un événement sur lequel il n'a, de toute manière, aucune prise. Ici, c'est l'inverse qui se produit et Tirésias perd son statut d'homme intermédiaire entre les hommes et les dieux : son angoisse le fait revenir à sa condition humaine, banale et commune. Preuve en est le fait qu'il relie l'obscurité du signe à une volonté divine malfaisante, comme si les dieux cachaient volontairement leurs

dire la vérité à Œdipe et retarde la révélation de manière volontaire. Dans l'*Œdipe* sénèque, si la révélation tarde, c'est parce que le mystère est trop épais et que le devin n'arrive pas à interpréter les signes.

⁷⁵⁸ *Œdipe*, v. 328-334 : « Comment pourrais-je parler au milieu du tumulte qui épouvante mon âme incertaine ? Que pourrais-je dire ? Il y a des signes de malheurs terribles mais encore profondément cachés ; le courroux des dieux se montre d'habitude par des symptômes manifestes ; quel est donc ce secret que tantôt ils veulent, tantôt ils ne veulent plus révéler ? Pourquoi cachent-ils leurs redoutables menaces ? Les dieux ont honte de je ne sais quoi ».

menaces aux hommes. L'hypothèse d'une honte ressentie par le dieu concernant l'avenir laisse supposer que le dieu sait déjà ce qui va s'abattre sur Œdipe — ce qui est conforme au dogme stoïcien — mais le dieu stoïcien providentiel ne peut en avoir honte, dans la mesure où il agit pour le mieux dans l'intérêt général. Le mal relatif et particulier est nécessaire au bien général et cosmique, vérité que Leibniz saura retenir... Cela échappe certes à l'homme, qui n'a pas de vision globale du plan divin, et qui peut interpréter le mystère divin comme une honte, comme en témoigne l'interprétation de Tirésias. Ce passage pose donc le problème, crucial pour les Anciens, de l'ambiguïté des signes — problème que Sénèque ne soulève pas dans ses œuvres en prose, dans la mesure où il se contente de relever des défauts de méthode dans l'observation des signes et non dans leur interprétation. Ainsi, dans *Questions naturelles*, II, 32, 5-6, le philosophe critique le fait que les devins se limitent à un petit nombre d'espèces observées, alors que tous les animaux participent de la même façon à la sympathie universelle⁷⁵⁹. Autre erreur stigmatisée par Sénèque, cette fois chez les astrologues (les principes de l'astrologie⁷⁶⁰ étant acceptés pleinement par Sénèque⁷⁶¹) : le fait que les Chaldéens ne prennent en considération que les cinq planètes connues des Anciens, alors que tous les

⁷⁵⁹ *Questions naturelles*, II, 32, 5 : *ceterum nullum animal est quod non motu et occursum suo praedicat aliquid.* / « Mais il n'est pas d'animal dont les mouvements et la rencontre ne prédisent quelque chose ». Sur les bases théorétiques de la divination présentées dans *Questions naturelles*, II, 32, 2-8, voir H.M. Hine, *An edition with commentary of Seneca Natural Questions, Book two*, Arno Press, New York, 1981, pp. 346-359.

⁷⁶⁰ Chez Sénèque, l'astrologie est clairement distinguée de l'astronomie. Voir *Lettres à Lucilius*, 65, 18 ; 88, 33 ; 110, 9 ; 117, 19 ; *Questions naturelles*, VII, 1, 6 ; *De otio*, 4. A. Cattin propose également une courte étude sur Sénèque et l'astronomie dans son article « Sénèque et l'astronomie » dans *Hommages à Léon Herrmann*, Latomus, 44, Bruxelles-Berchem, 1960, pp. 237-243.

⁷⁶¹ Les premiers stoïciens furent tous favorables à l'astrologie, en dehors de Panétius (voir Cicéron, *De divinatione*, II, 88). Voir Sénèque, *Questions naturelles*, II, 37, 7 et VII, 38, 1 ; Lettre 88, 14-17. On mentionnera aussi *Consolation à Marcia*, 18, 3, avec une réserve cependant, dans la mesure où le caractère inexorable du fatalisme astral est, ici, un argument consolatoire.

autres astres exercent, à n'en point douter, une influence⁷⁶². Sénèque renoue ici avec Panétius, qui doute moins du principe de la divination en elle-même que des preuves utilisées pour en démontrer la véracité⁷⁶³.

Néanmoins, l'extrait d'*Œdipe* que nous avons étudié permet à Sénèque de mettre en avant la difficulté que l'homme a à dépasser l'ambiguïté des signes, ce qui va bien au-delà des problèmes méthodologiques qui trouvent bonne place dans un ouvrage plus technique comme le sont les *Questions naturelles*. Ainsi, ce passage de tragédie a non seulement un intérêt documentaire, mais surtout un intérêt éthique, dans la mesure où il rend compte de l'angoisse humaine face au monde et de l'incapacité du mortel à interpréter correctement les signes présents dans le cosmos — vecteur d'une connaissance faussée de la divinité. Aucun homme n'échappe à cette terreur et cette incompréhension existentielles, même pas le devin Tirésias qui est censé entretenir un lien privilégié avec la divinité. L'angoisse face au monde est donc une donnée fondamentale et un impondérable dans la quête de la vertu, que le directeur de conscience et le *progreadiens* ne peuvent raisonnablement omettre. Et il n'y a rien de mieux que le genre tragique pour exprimer cette réalité indépassable.

III.2.2. L'inutilité morale des pratiques divinatoires

Cependant, M. Armisen-Marchetti, dans son article sur « Sénèque et

⁷⁶² On trouve une critique similaire chez Cicéron (*De divinatione*, II, 91-92), Pliny l'Ancien (*Histoires naturelles*, XXVIII, 17) et chez Favorinus, cité par Aulu-Gelle (XIV, 1, 12).

⁷⁶³ F. Alesse, dans *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, p. 139, considère que le témoignage de Diogène Laërce (*Vies et opinions des philosophes*, VII, 149) ne montre pas tant que Panétius rejette la divination (en faisant allusion à l'argument de la providence et à celui de la technicité de la divination, que les autres Stoïciens utilisent pour valider la divination), mais plutôt qu'il nuance la déduction un peu facile selon laquelle, s'il y a providence, alors il y a divination.

la divination »⁷⁶⁴, a bien souligné le paradoxe qu'il y a dans le traitement sénèque de l'art divinatoire. D'une part, il est légitimé par la raison (grande promotion, s'il en est, pour une pratique religieuse traditionnelle), dans la mesure où le système physique stoïcien est entièrement rationnel et où le cours des événements a été déterminé à l'avance par le dieu. L'homme a nécessairement la possibilité de prévoir l'avenir — encore faut-il qu'il sache interpréter les signes de la nature. Sénèque va même jusqu'à insérer les éléments de l'art divinatoire étrusque dans son système stoïcien⁷⁶⁵, en mettant en lumière leurs convergences et en mettant leurs divergences sur le compte d'une sorte de naïveté primitive des Étrusques, qui peut être dépassée par une analyse symbolique de leurs pratiques⁷⁶⁶. Mais, d'autre part, dans la mesure où l'éthique stoïcienne prône l'indifférence aux événements (et donc aux annonces de la divination), pour faire prévaloir l'intériorité et la rectitude de la volonté, elle dévalorise complètement la divination du point de vue de son utilité. La quête de la perfection morale n'a que faire de la connaissance prosaïque des événements⁷⁶⁷, comme en témoigne l'absence de toute référence à la divination dans les œuvres morales de Sénèque (et particulièrement dans les *Lettres à Lucilius*), alors que la thématique du destin y est omniprésente et prégnante. Cette objection sur l'utilité de la divination n'est pas nouvelle⁷⁶⁸ et Sénèque évoque le problème à deux reprises dans son corpus : dans les

⁷⁶⁴ M. Armisen-Marchetti, « Sénèque et la divination », pp. 193-214. Nous reproduisons ici les conclusions de son argumentation, qui se base sur une étude précise de passages clefs du corpus sénèque.

⁷⁶⁵ *Questions naturelles*, II, 32-50.

⁷⁶⁶ Voir l'analyse détaillée de ce passage dans M. Armisen-Marchetti, « Sénèque et la divination », pp. 200-206.

⁷⁶⁷ Voir aussi les propos de Caton chez Lucain, *La Pharsale*, IX, v. 580-585.

⁷⁶⁸ Voir, notamment, Cicéron, *De divinatione*, II, 21 : *Ubi est igitur ista divinatio Stoicorum ? Quae, si fato omnia fiunt, nihil nos admonere potest ut cautiores simus ; quoquo enim modo nos gesserimus, fiet tamen illud quod futurum est. / « Où est donc cette fameuse divination des Stoïciens ? Si tout se réalise par un arrêt du destin, elle ne peut en rien nous conseiller d'être plus prudent : quel qu'aura été notre comportement, ce qui doit arriver arrivera de toute façon ».*

Questions naturelles, II, 35-38, où l'on se demande si les rites d'expiation et de procuration des devins ont une raison d'être — étant donné qu'ils visent à modifier les événements annoncés par les présages, ce qui est impossible — et dans la Lettre 88, 14-16, où le problème est envisagé dans le domaine de l'astrologie.

Nous n'étudierons pas ici en détails ces passages, très bien analysés par M. Armisen-Marchetti⁷⁶⁹, mais nous nous attarderons sur la réponse singulière de Sénèque à l'*argos logos*⁷⁷⁰, l'« argument paresseux » qui prône l'inertie en disant, par exemple, que si l'on est malade, il ne sert à rien de faire venir le médecin, étant donné que l'issue de la maladie est fixée d'avance par le destin. Chrysippe⁷⁷¹ répond à cette objection que certains événements sont *simplicia* (selon la terminologie cicéronienne), mais que d'autres sont *copulata* et *confatalia*, c'est-à-dire liés à d'autres et solidaires dans la chaîne du destin. Ainsi, si l'on reprend les données de l'argument paresseux, faire venir le médecin est *confatale* à la guérison⁷⁷². Sénèque mentionne explicitement l'argument paresseux dans les *Questions naturelles*⁷⁷³ et recourt au raisonnement chrysippéen pour le contrer⁷⁷⁴ : il y

⁷⁶⁹ M. Armisen-Marchetti, « Sénèque et la divination », pp. 207-212.

⁷⁷⁰ Nous connaissons l'argument paresseux ainsi que sa réfutation par Chrysippe grâce à Cicéron dans le *De fato*, 28-30. Voir aussi *S.V.F.*, II, 957-958. Le terme *confatale* (qui n'apparaît pas chez Sénèque mais dont les implications sont sous-jacentes) est utilisé par Cicéron (*De fato*, 30) et il est certainement la traduction du terme *suneimarmenon*, attesté dans le *De fato* de Plutarque. Sur cet argument, voir l'article de J.-B. Gourinat, « Prédiction du futur ... », pp. 265-267.

⁷⁷¹ Sur Chrysippe et la divination, voir J.B. Gourinat, « Prédiction du futur et action humaine dans le traité de Chrysippe sur *Le destin* », dans G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, Paris, 2005, pp. 244-277.

⁷⁷² Cicéron, *De fato*, 29-30.

⁷⁷³ *Questions naturelles*, II, 37, 3 : — *Aut futurum, inquit, est aut non ; si futurum est, fiet, estiamsi uota non suscipis ; si non est futurum, etiamsi susceperis uota, non fiet.* / « On nous dit : “Une chose doit être ou ne pas être. Si elle doit être, elle se fera, même si l'on s'abstient de vœux. Si elle ne doit pas être, même si l'on fait des vœux, elle ne se fera pas” ».

⁷⁷⁴ *Questions naturelles*, II, 37, 2 : *Quaedam enim a diis immortalibus ita suspensa relictasunt ut in bonum uertant, si admotae diis preces fuerint, si uota suscepta ; ita non est hoc contra fatum, sed ipsum quoque in fato est.* / « Il y a en effet des dispensations que les dieux immortels ont laissées en suspens ; ils les font tourner à l'avantage de l'adorateur

des événements qui sont *suspensa*, c'est-à-dire « suspendus à d'autres », « liés à d'autres » (et non « laissés en suspens » par le destin, ce qui serait en contradiction avec le déterminisme stoïcien⁷⁷⁵). Notons que, là encore soucieux du *progre-diens* qui le lit, Sénèque substitue un terme concret et immédiatement compréhensible aux termes techniques de Cicéron, *copulata et confatalia*, plus opaques et moins accessibles à ceux qui ne sont pas versés en philosophie. L'important, ici, est de voir que Sénèque déplace le rôle du devin : lui qui, dans l'imaginaire traditionnel, est censé modifier le cours des choses, devient un instrument par lequel le dieu accomplit le destin, une sorte de révélateur, de prolongement visible de sa nécessité : *aruspex [...] hoc prodest quod fati minister est*⁷⁷⁶.

Cependant, cette réponse ne fait que déplacer le problème, et Carnéade ne s'y était pas trompé⁷⁷⁷, lorsqu'il reprochait à Chrysippe la faiblesse de son raisonnement sur le problème du libre-arbitre⁷⁷⁸. Cette objection est reprise par l'interlocuteur fictif de Sénèque dans les *Questions naturelles*⁷⁷⁹ et la réaction du philosophe romain est tout à fait révélatrice de sa conception de la divination. En effet, même si Chrysippe lui-même aurait

qui, à cet effet, leur adresse une prière ou formule un vœu. En ce cas, cette faveur n'est pas contre le destin ; elle fait elle-même partie du destin ».

⁷⁷⁵ On retrouve un emploi comparable du terme *suspensus, a, um* dans les Lettres 58, 8 et 98, 1.

⁷⁷⁶ *Questions naturelles*, II, 38, 4 : « Le service que te rend l'haruspice est d'être le ministre de la destinée ».

⁷⁷⁷ Cicéron, *De fato*, 31 : *Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat.* / « Carnéade rejetait d'un bloc toute cette argumentation, où il voyait un raisonnement par trop superficiel ».

⁷⁷⁸ Si un événement ne se produit pas dans la mesure où nous faisons des vœux pour les écarter, et s'il est dans le destin qu'il ne se produise pas, il est aussi dans le destin que nous fassions des vœux. Donc notre décision même de faire des vœux est dans le destin.

⁷⁷⁹ Accomplir les rites de conjuration ou décider de ne pas les accomplir relève du destin. *Questions naturelles*, II, 38, 1-3 : — *Hoc quoque, inquit, ipsum necesse est fato comprehensum sit ut aut suspicias uota aut non — [...] Ista nobis opponi solent, ut probetur nihil uoluntati nostrae relictum et omne ius faciendi fato traditum.* / « Feras-tu des vœux ou n'en feras-tu pas, cela même est nécessairement compris dans le destin ». [...] Ce sont des raisonnements de ce genre qu'on nous oppose pour prouver que rien n'est laissé à notre volonté et que notre activité dépend tout entière de la destinée souveraine ».

pu lui fournir une réponse à cette objection⁷⁸⁰, Sénèque se dérobe — comme souvent — en adoptant la position du *statu quo* : le lecteur doit accepter que les rites enseignés par la divination pour échapper à un danger sont justifiés — affirmation rendue possible par la thèse des *confatalia*⁷⁸¹ — et qu’il faut les accomplir, ne serait-ce que par respect pour les pratiques de la religion traditionnelle. Dans le même temps, il affirme que le destin et le libre-arbitre sont conciliables mais il remet la démonstration validant cette affirmation à plus tard⁷⁸² ; or, comme c’est le cas assez fréquemment lorsque Sénèque se trouve dans l’obligation de formuler un raisonnement dialectique complexe⁷⁸³, le lecteur reste sur sa fin et n’obtiendra jamais la justification attendue. Certes, le philosophe exprime assez souvent sa défiance à l’égard des *cauillationes* de la dialectique⁷⁸⁴ : est-ce là une preuve qu’il est bien, selon l’expression de Quintilien, *in philosophia paruum diligens*, et que c’est cette faiblesse qui justifie ces dérobades ?

⁷⁸⁰ Voir Cicéron, *De fato*, 31-35. En réponse à Carnéade, selon qui, si tout résulte du destin et de la cause première, rien n’est *in nostra potestate*, Chrysippe répond par la distinction entre les *causae perfectae et principales* et les *causae adiuvantes et proximae*. Cicéron illustre cette théorie par l’exemple du cône et du cylindre (*De fato*, 41-43). Cette distinction a donné lieu à une abondante bibliographie. Voir, entre autres, J.M. Rist, « Fate and Necessity », dans *Stoic Philosophy*, Cambridge University Pr., Cambridge, 1969, pp. 112-132 ; E. Bréhier, *Chrysippe et l’ancien stoïcisme*, P.U.F., Paris, 1951, pp. 181-194 ; A.A. Long, « Freedom and determinism in the Stoic Theory of Human Action », dans *Problems in Stoicism*, London, 1971, p. 182 ; J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de causalité*, Vrin, Paris, pp.143-165.

⁷⁸¹ *Questions naturelles*, II, 38, 3 : *nunc uero id de quo agitur explicui, quomodo, si fati certus est ordo, expiationes procurationesque prodigiorum pericula auertant, quia non cum fato pugnant, sed et ipsae in lege fati sunt.* / « M’en tenant pour le moment au point qui est en discussion, j’ai expliqué comment, en présence d’un ordre fixe de la destinée, les dangers qui nous menacent peuvent être détournés par des expiations et des procurations : ces pratiques ne sont pas en opposition avec le destin ; elles aussi sont comprises dans sa loi ».

⁷⁸² *Questions naturelles*, II, 38, 3 : *Cum de ista re agetur, dicam quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio* / « Quand je traiterai de cette question, je montrerai comment on peut, sans diminuer la puissance du destin, accorder quelque chose au libre-arbitre de l’homme ».

⁷⁸³ Voir par exemple la Lettre 16, 6.

⁷⁸⁴ Voir par exemple *Lettres à Lucilius*, 45, 5-13 ; 48, 5-10 ; 49, 5-6 et 8-9 ; 83, 8 ; 85, 1 ; 87, 41. Notons que dans la Lettre 65, 15, Sénèque exprime précisément son agacement à propos de la dialectique chrysippéenne. Sur la notion d’*inutilitas subtilitas* (Lettre 65, 14 et 16), voir G. Scarpat, *La Lettre 65 di Seneca*, pp. 157-176.

Nous pensons plutôt que cette attitude, qui rappelle celle adoptée dans les *Questions naturelles* lorsqu'il s'agit de reproduire (ou plutôt d'esquiver) les développements théoriques des autres penseurs⁷⁸⁵, témoigne de l'échelle de priorités de Sénèque dans ses œuvres philosophiques : l'important n'est pas de savoir si l'événement est nécessaire ou contingent, mais bien de savoir accepter l'événement par notre adhésion volontaire. Autrement dit, ce qui compte n'est pas la démonstration dialectique de la nature de l'événement, mais l'enseignement éthique qui permet une attitude droite et juste face à l'événement. Ainsi, le destin peut fixer les événements à l'avance, mais il n'influe en rien sur la *uoluntas* avec laquelle nous les accueillons, comme Sénèque l'affirme dans la Lettre 16, 4-5 :

Dicet aliquis : « Quid mihi prodest philosophia, si fatum est ? quid prodest, si deus rector est ? quid prodest, si casus imperat ? Nam et mutari certa non possunt et nihil praeparari potest aduersus incerta, sed aut consilium meum deus occupauit decreuitque quid facerem, aut consilio meo nihil fortuna permittit. » Quicquid est ex his, Lucili, uel si omnia haec sunt, philosophandum est : siue nos inexorabili lege fata constringunt, siue arbiter deus uniuersi cuncta disposuit, siue casus res humanas sine ordine impellit et iactat, philosophia nos tueri debet. Haec adhortabitur ut deo libenter pareamus, ut fortunae contumaciter : haec docebit ut deus sequaris, feras casum⁷⁸⁶.

Sénèque exprime ici l'objection du *progreddens* (*Dicet aliquis*), qui

⁷⁸⁵ Voir *supra* pp. 279-282.

⁷⁸⁶ Lettre 16, 4-5 : « Quelqu'un dira : "À quoi me sert la philosophie s'il y a un destin ? À quoi sert-elle, si un dieu gouverne ? À quoi sert-elle, si le hasard est souverain ? On ne modifie pas l'immuable, contre l'incertain, on ne se prémunit pas : ou bien un dieu a devancé ma décision, arrêté mes actes, ou bien la fortune ne laisse rien à ma décision." De ces hypothèses quelle que soit la vraie, Lucilius, en admettant même que toutes soient vraies, il faut pratiquer la philosophie. Que les destins nous tiennent dans les chaînes d'une loi inexorable ; ou qu'un dieu, arbitre de l'univers, ait organisé toutes choses ; ou que le hasard mette en branle et brasse dans le désordre les choses humaines, la philosophie doit nous protéger. Elle nous dira d'obéir de bon gré au dieu, fièrement à la fortune. Elle te montrera comment suivre le dieu et, pour le hasard, comment le supporter. »

peut être décontenancé face au choix qu'il semble avoir à faire entre la conception d'un monde contingent (c'est la thèse épicurienne, vers laquelle Lucilius penche d'abord) ou celle d'un monde nécessaire (c'est la thèse stoïcienne, que défend Sénèque tout au long des *Lettres*, pour convaincre son dédicataire). La disjonctive en *siue... siue...* n'exprime pas une position sceptique, mais elle est à comprendre dans le contexte parénétiq ue de la Lettre 16, une des premières lettres envoyées à Lucilius qui est alors assez peu avancé dans son cheminement philosophique. Sénèque dépasse l'opposition et ne laisse absolument aucune place au doute, à la suspension du jugement ou à une forme de scepticisme : quoi qu'il en soit, il faut philosopher (*philosophandum est*)⁷⁸⁷. La philosophie est notre seule planche de salut dans ce labyrinthe des signes de la nécessité naturelle divine. Que tout soit déterminé à l'avance⁷⁸⁸ ou que tout soit contingent, ce qui compte, c'est la disposition avec laquelle nous acceptons l'événement. C'est la philosophie qui nous aide à acquérir la sagesse et, partant, à former notre volonté, à éduquer notre désir, à rectifier notre jugement, afin d'adhérer pleinement à ce qui arrive⁷⁸⁹. Sénèque va au bout de sa position dans la Lettre 88, 15, dans une discussion sur l'astrologie, où il ne prend même pas la peine de passer par la contestation chrysippéenne de l'argument paresseux par la thèse des *confatalia*. L'important n'est pas de connaître l'avenir mais de se préparer à toutes les éventualités afin d'accepter l'événement, quel qu'il soit, grâce à la philosophie. C'est ce postulat qui amène Sénèque à préférer, par exemple, à la connaissance anticipée du

⁷⁸⁷ On se souvient du fragment du *Protréptique* d'Aristote, que l'on trouve chez Alexandre d'Aphrodise (*Commentaire aux Topiques*, 149, 9-17) = Fr. 6 (Ross) : « D'ailleurs, si tu dis qu'on doit philosopher, tu dois philosopher; mais si tu prétends qu'on ne doit pas philosopher, alors tu dois philosopher, ne fût-ce que pour le prouver. De toute façon, tu dois philosopher. Car c'est déjà philosopher que se demander si l'on doit le faire ».

⁷⁸⁸ Voir aussi *Lettres à Lucilius*, 16, 6 ; 19, 6 ; 77, 12.

⁷⁸⁹ Sur la notion de *uoluntas* chez Sénèque, voir A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, P.U.F., Paris, 1973, pp. 161-190.

futur l'entraînement anticipé à endurer des maux⁷⁹⁰ : la *diuinatio futurorum* se trouve donc détrônée par la *praemeditatio futurorum malorum*, exercice spirituel⁷⁹¹ systématique cher aux Stoïciens, consistant à s'exercer à subir en imagination les malheurs éventuels⁷⁹². Ainsi, l'exercice progressif de l'esprit et de la volonté, favorisée par l'utilisation de l'imagination au service de la raison, est préféré à la connaissance des événements, donnée d'un seul coup et ne nécessitant aucun travail de l'intériorité.

On le voit : si Sénèque se doit d'affirmer la validité de la divination du point de vue logique — une attitude contraire pouvant remettre en question l'existence même d'un dieu nécessaire et providentiel —, cette validation n'est rien comparée à celle de l'utilité absolue de la philosophie du point de vue éthique, même si cela entraîne, du même coup, l'affirmation de l'inutilité de la divination dans le domaine de la morale.

⁷⁹⁰ Voir *Consolation à Marcia*, 9, 5 ; *Lettres à Lucilius*, 20, 12 ; 63, 15 ; 70, 18 ; 76, 33-35 ; 78, 29 ; 91, 3-12 ; 100, 1 ; 107, 3-4. Voir aussi l'exemple donné par Chrysippe chez Cicéron (*De fato*, 30) : Socrate sait, par un bon usage de la divination, le sort qui lui est réservé mais il considère cette prédiction comme un signal l'invitant à se préparer et à accepter sa mort.

⁷⁹¹ Nous utilisons ce terme au sens où l'entend P. Hadot (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, p. 14) : « Le mot "spirituel" permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu ».

⁷⁹² Voir M. Armisen-Marchetti, « Imagination et méditation chez Sénèque : l'exemple de la *praemeditatio* », *REL*, 64, Les Belles Lettres, Paris, 1986, pp. 185-195. L'auteure étudie les nombreuses références à cette pratique chez Sénèque, qui l'évoque avec une totale adhésion (en tant que remède contre l'angoisse), même si certaines références semblent empreintes d'une sorte de réserve épicurienne (la *praemeditatio* pouvant être considérée comme une pratique qui maintient l'esprit dans un état d'angoisse permanent) — ce qui n'est pas le cas. Si l'angoisse du futur est bien le produit d'une représentation fautive de l'imagination, et donc d'une erreur de jugement, la *praemeditatio* relève « d'une imagination contrôlée, asservie par la volonté raisonnable (tandis que dans l'angoisse, c'est la conscience qui se laisse envahir par l'image mentale). [...] le stoïcien imaginera deuils, guerres, incendies, exil, mais il suscitera ces représentations de façon délibérée, et dans le seul dessein d'y expérimenter les leçons de l'éthique, c'est-à-dire d'apprendre à voir des événements comme des possibles, mais aussi comme des indifférents. » (p. 193). Sur la possibilité d'une tendance épicurienne de Sénèque, J.-M. André (« Sénèque et l'épicurisme, ultime position », dans *Actes du VIIIème Congrès de l'Association Guillaume Budé*), Paris, 1969, p. 469-480) et P. Grimal (« Nature et limites de l'éclectisme philosophique chez Sénèque », *LEC*, 38, 1970, pp. 3-17) ont montré que le stoïcisme de Sénèque était loin d'être fragile, négligent, ou encore éclectique.

Au terme de ce chapitre, il apparaît que dans la démarche de dévoilement de la nature, ce n'est pas tant le résultat du dévoilement (la vérité sur ce qu'est le dieu, son concept pur) que le mouvement qui consiste à soulever et à enlever le voile qui a de la valeur, aux yeux du moraliste Sénèque. La théologie de Sénèque ne prend son sens que dans le processus de l'acquisition de la connaissance du dieu, et non dans la connaissance en elle-même.

On se rend compte que, dans la mesure où la vérité sur la nature du dieu est inaccessible à la raison humaine (du moins, si l'on se place à l'échelle d'une vie humaine) par la voie de la connaissance à proprement parler, le seul moyen qui reste à l'homme pour s'approcher du divin et accéder à lui, c'est par la pratique de la sagesse, qui est un moyen d'élévation à un niveau d'être supérieur : un moyen de spiritualisation et de catharsis de la raison et de la volonté. Quoiqu'il en soit, il faut philosopher. Même si la vérité finale sur le dieu est inaccessible à l'homme, il faut persévérer dans l'effort, entretenir le *tonos* qui, seul, permet d'élever l'âme au niveau de la divinité, à défaut de la connaître. P. explique, en effet, que « la philosophie théorique est la recherche de la vertu. [...] Sénèque semble se rattacher à ce type de pensée, plus religieux que philosophique, qui promet le salut moins par l'éclairement progressif de la pensée que par la conversion de la volonté. [...] La logique et la physique demeurent pour lui, comme pour les anciens stoïciens, l'inévitable préparation de la morale. Mais elles ne doivent être que cela »⁷⁹³.

Le savoir du dieu n'est sans doute pas « pour l'homme » et il ne lui reste donc que l'imitation du dieu pour arriver à toucher aux choses divines ; en d'autres termes, il ne lui reste qu'à se rendre divin lui-même.

⁷⁹³ J.-M. André & P. Aubenque, *Sénèque*, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », Vienne, 1964, p.60.

Deux possibilités s'offrent donc à lui : imiter le dieu, *logos* rationnel, par le discours (ce que nous étudierons dans notre quatrième partie), ou imiter le dieu, être parfait et absolument sage, par le travail de l'intériorité et l'élévation de l'âme (ce qui sera l'objet de notre dernière partie).

QUATRIÈME PARTIE :
Nommer et représenter le dieu

Le dieu de la théologie stoïcienne se donne, nous l'avons vu, comme un être, une puissance, un principe purement rationnels. La Cause première est un principe anonyme et impersonnel, qui constitue la clef de l'explication du monde, saisissable uniquement par l'esprit — et encore, le plus souvent, de manière imparfaite. Comme il s'agit d'un être invisible, insensible, nouménal, on n'en perçoit et on n'en saisit que les effets, les manifestations sensibles, c'est-à-dire les phénomènes. Notre connaissance de ce dieu rationnel n'est possible que par l'étude de ces phénomènes, ce que nous avons étudié dans notre troisième partie.

Le refus même — conscient ou non, assumé ou non — de considérer le *deus* comme une réalité assez clairement identifiée et définissable pour en faire un traité qui lui soit dédié révèle une conception originale du dieu. La dissémination de la pensée sénéquienne du divin à travers un corpus qui frappe par la diversité des genres littéraires représentés en est le symptôme⁷⁹⁴. Autant de modes d'expression différents, régis par des codes discursifs spécifiques, autant de styles originaux, autant de visages offerts de la divinité. Paradoxalement, le *deus* sénéquien, unique et unifié selon le dogme stoïcien, ne semble pouvoir se dire que sous de multiples formes et c'est une réalité aux multiples facettes que Sénèque donne à voir, chaque œuvre permettant d'accéder à une partie singulière et nécessaire de la réalité globale. À tel point que c'est finalement cette définition en kaléidoscope de la divinité, éclatée dans l'ensemble du corpus, qui s'impose comme le mode d'accès le plus adéquat à la vérité. C'est bien elle qui autorise à supposer une unité de l'œuvre de Sénèque à propos du concept de

⁷⁹⁴ Les travaux d'A. Traina sur le style de Sénèque (en particulier *Lo stile « drammatico » del filosofo Seneca*, 4^{ème} éd., Pàtron, Bologna, 1987 (1974)) prennent bien en compte cette spécificité, comme le souligne A. Setaioli dans « Seneca and the divine... », p. 335.

dieu. L'objet commande la pensée : la diversité de l'être a besoin, pour se révéler, d'une diversité des discours sur lui.

Comme nous l'avons montré, Sénèque ne définit que très rarement et de façon diffuse le dieu en tant que tel. Son problème n'est donc pas tant celui de la définition du dieu (comme c'était le cas chez Cicéron) que celui de l'exposition, de la répartition, selon l'ordre du multiple, d'une définition sans doute héritée de ses prédécesseurs du Portique, mais retravaillée, recomposée, réécrite aux multiples endroits de son œuvre. Le *Logos* est dispersé, éparpillé dans l'œuvre de Sénèque, de la même manière qu'il se diffuse dans le réel du monde. Sa puissance spermatique fait qu'il engendre de multiples êtres de discours.

Bien plus, la présence, dans le corpus, d'un grand nombre de tragédies semble perturber de façon manifeste la définition unifiée du dieu, dans la mesure où c'est une conception de la divinité bien différente de celle offerte par les traités philosophiques. En effet, le destin et la nécessité du monde — deux visages de la même divinité stoïcienne — sont deux motifs fondamentaux dans les tragédies, et *a fortiori* dans les tragédies de Sénèque. Cependant, si l'acceptation du destin est une marque de sagesse dans les traités en prose, elle sonne plutôt, dans les tragédies, comme une marque d'impuissance des hommes⁷⁹⁵, voire des dieux⁷⁹⁶, face à l'inéluctable.

La grande différence entre les deux parties constitutives du corpus sénèque (les œuvres en prose et les tragédies) réside donc sans doute dans la différence entre les deux points de vue respectifs adoptés par Sénèque. Dans les œuvres en prose, le philosophe prend la posture du maître de philosophie, du maître de sagesse, du directeur de conscience. Il se place du côté du dogme philosophique, de la loi morale, et ne prend en considération la sensibilité de son interlocuteur que dans un but parénétiq, pour lui faire

⁷⁹⁵ Voir par exemple *Œdipe*, v. 980-982.

⁷⁹⁶ *Œdipe*, v. 989-991.

accepter cette loi. La nécessité du monde est donc présentée de façon positive. En revanche, dans les tragédies, la figure du directeur de conscience en tant que telle disparaît, et c'est le seul point de vue des personnages qui nous est accessible, sans réelle distance critique. La trame écrite du destin est ressentie comme pesante et écrasante pour le héros⁷⁹⁷, à l'instar de ce que le lecteur peut ressentir dans la vie de tous les jours lorsque les malheurs l'accablent. La subjectivité de l'expérience vécue prime alors sur l'objectivité du dogme. Il ne faut néanmoins pas considérer ces deux manières d'aborder le divin comme antithétiques et incompatibles, bien au contraire : c'est conjointement que le lecteur doit envisager ces deux pans du corpus pour avoir une idée juste de la nature du dieu sénéquien. Même si l'on ne peut appliquer aux tragédies les mêmes outils d'analyse philosophique que ceux que l'on utilise pour étudier les œuvres en prose, il faut toujours avoir à l'esprit que Sénèque a aussi écrit des tragédies et que ce geste implique une démultiplication du regard sur le monde. Il faut bien revenir à l'unité d'un invariant de l'écriture sénéquienne, l'auteur lui-même, riche de sa compréhension de la puissance ontologique du *logos* divin, dont il entend restituer à sa manière le pouvoir inventif et créateur.

En outre, la variation des genres littéraires, adoptés par l'écrivain-artiste Sénèque comme autant de prismes pour traiter de l'idée de dieu, se double d'une variation, d'une démultiplication du destinataire et du lecteur. En effet, le discours de Sénèque varie selon les points de vue. D'abord Sénèque s'adresse au sage (même hypothétique), égal au dieu, voire supérieur à lui, au vu des épreuves qu'il a surmontées (c'est un héros qui a affronté les coups de la Fortune⁷⁹⁸). Il s'adresse à l'homme raisonnable, au *progre-diens*, à l'apprenti, à l'apprenant qui vise à devenir sage mais qui subit les épreuves en question, et qui médite et travaille sur la nécessité

⁷⁹⁷ *Œdipe*, v. 206.

⁷⁹⁸ Sur la conception héroïque du sage chez Sénèque, voir *infra* p. 403 et suivantes.

absolue et entière du *fatum*. Enfin, il parle à l'homme du commun, passif, passionné et passionnel, qui est pris dans les filets de la contingence absurde — « absurde », du moins de son point de vue, c'est-à-dire du point de vue mutilé de sa conscience subjective et affective — et qui cherche à diminuer sa tristesse, son désarroi et sa terreur. Sénèque entend proposer une moralité pour le vulgaire, une moralité pour le *progreadiens* et une moralité pour le sage, et ce, grâce à la maîtrise de plusieurs niveaux de discours qui s'articulent selon ces perspectives.

Il y a donc une véritable originalité discursive de Sénèque dans ce champ particulier du *logos* à propos du dieu. Ce perspectivisme théologique, qui pourrait apparaître comme un pointillisme, se substitue en réalité à une définition *ex abrupto* de la divinité, qui serait une définition posée *a priori*, générale, abstraite et déductive. Cela permet à Sénèque de déterminer autrement et de manière adéquate les traits dominants du dieu : sa nature protéiforme, son omniprésence et son autoproduction permanente. Le portrait du dieu dressé par Sénèque lui vient par intuitions, au fil de l'écriture : le dieu s'invente et se découvre peu à peu, en fonction des accidents de la vie, des découvertes de la pensée philosophique et de la création artistique (théâtrale surtout), davantage par induction (du singulier à l'universel, de manière heuristique), dans un perpétuel *work in progress*, et non par déduction abstraite (du général au particulier).

L'étude des modalités de ce discours sur le dieu sera l'objet de cette quatrième partie. Comment dire le dieu sans le raconter ? On ne peut pas se limiter uniquement à l'étude du genre littéraire pour envisager la particularité de chaque développement sur le dieu dans notre corpus. Il y a une particularité de chaque parole de Sénèque lui-même : celle du bon Romain, impliqué dans la vie politique et dépositaire du *mos maiorum*, celle du philosophe stoïcien, qui se conforme au dogme du Portique, celle du directeur de conscience, qui a à cœur de guider son lecteur vers la sagesse et la vertu, mais aussi celle de l'homme imparfait, qui se heurte lui

aussi à l'énigme de la nature. Sénèque nous offre donc une théologie polyphonique, au-delà des catégories génériques de la littérature et au-delà des concepts figés de la pensée philosophique. Le philosophe romain revivifie la pensée stoïcienne, en alternant ces différentes paroles et en les faisant s'exprimer de concert, pour proposer une théologie harmonieuse malgré la diversité et l'éclatement apparent du discours sur le divin dans l'œuvre sénèque.

I. Le problème de l'interprétation des théonymes et des traditions religieuses

L'une des originalités de Sénèque par rapport aux autres philosophes du Portique est qu'il laisse de côté l'interprétation allégorique des mythes, qui est pourtant un moyen bien commode de concilier la tradition religieuse — dont le philosophe ne peut jamais totalement s'affranchir — et la conception stoïcienne du *deus* rationnel.

Ἀλληγορεῖν, c'est faire entendre une chose autre que celle qui est dite. Ainsi, les philosophes (surtout les platoniciens et les stoïciens) ont pensé trouver dans les discours des poètes, derrière le voile du mythe, une science de la Nature et donc du dieu. À l'instar des cultes à mystères, qui sont censés révéler des vérités cachées sur la nature, les poètes sont censés avoir voulu révéler des vérités qu'ils ont dissimulées derrière le discours poétique⁷⁹⁹. L'exégèse allégorique est donc l'outil philosophique privilégié d'une rationalisation de la croyance et, de ce fait, l'allégorèse devient un mode de définition du dieu. En effet, en expliquant l'allégorie, en montrant de quoi elle est le symbole, on propose bien une définition imagée du dieu.

⁷⁹⁹ Mais comme le dit R. Goulet dans « La méthode allégorique chez les stoïciens » (dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*), p. 101, « l'allégorie est un procédé d'écriture avant d'être une méthode d'exégèse. Historiquement, il se pourrait bien qu'on ait découvert des allégories avant que des auteurs aient pensé en mettre dans leurs textes et avant que les grammairiens aient théorisé cette figure du langage ».

Le mythe traditionnel devient alors une forme de discours valable pour représenter le dieu. Il s'inscrit dans une théorie de la formation de l'idée de dieu ainsi que dans une démarche de la formation de la conscience à cet apprentissage. La démarche allégorique permet donc d'établir une sorte de *consensus* entre les poètes et les philosophes.

Cependant, Sénèque s'affranchit de cette tradition stoïcienne et va même jusqu'à critiquer radicalement ses prédécesseurs, ce qui est assez étonnant de la part d'un directeur de conscience qui se prive ainsi d'un outil parénétiq ue pourtant bien commode. S'agit-il d'une simple volonté de différenciation et d'originalité ? Ou bien est-ce là un véritable geste philosophique, une exigence de l'esprit qui ne fait aucune concession dans sa manière de représenter le *logos* divin ?

I.1. La critique sénéquienne de la méthode allégorique

Dans la mesure où Sénèque ne fait pas grand usage de l'allégorèse dans son œuvre, nous ne nous attarderons pas sur la tradition de la méthode d'interprétation allégorique des mythes, qui a déjà fait l'objet d'un très grand nombre d'études⁸⁰⁰. Le Portique a toujours eu un rapport ambigu aux mythes et à la théologie fabuleuse qui, dans la mesure où elle fait partie du fonds commun de pensée et sert d'appui à la formation des jeunes esprits⁸⁰¹,

⁸⁰⁰ Un grand nombre d'études ont été menées sur l'allégorie, en particulier sur ses rapports avec la religion, païenne et chrétienne. On se reportera à l'ouvrage fondamental de J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, en particulier pp. 221-244 sur l'allégorie stoïcienne. Pour une étude sémantique du terme d'« allégorie », on se reportera à l'introduction de B. Pérez-Jean à la première partie de l'ouvrage de B. Pérez-Jean & P. Eichel-Loijkine (éd.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2004 et à l'article de J.-F. Thomas, « Le mot latin *allegoria* », dans le même ouvrage, pp. 75-92.

⁸⁰¹ Sur la méthode allégorique appliquée aux œuvres d'Homère et d'Hésiode, se reporter à R. Goulet, « La méthode allégorique chez les stoïciens », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 93-119. Selon R. Goulet, l'interprétation allégorique des mythes dans l'ancien stoïcisme (s'appuyant, entre autres, sur l'étymologie des noms de dieux) ne cherche pas à montrer la grandeur d'Homère, en mettant en

ne peut être rejetée totalement (au même titre que les rituels qui font aussi partie du *mos maiorum*).

C'est pourquoi l'école stoïcienne a eu recours à l'interprétation allégorique des mythes, qui lui a permis de déceler dans les œuvres des poètes des vérités ou des « notions communes », dissimulées sous le voile de la fable. Cette méthode part du postulat que, si l'on parcourt superficiellement le mythe, il se réduit à un bavardage sans valeur, mais s'il est étudié en profondeur, on y trouve un fonds philosophique considérable et légitime⁸⁰².

Il faut tout de même noter une ambiguïté à la base même de la formation du mythe, qui peut justifier une remise en question de cette méthode d'interprétation. Soit on considère que les premiers hommes ont personnifié des réalités physiques et morales, ce qui permettait de donner un support à leur pensée qui n'avait pas encore les outils nécessaires à la réflexion, soit les premiers physiologues possédaient bien une connaissance des vérités cosmiques, qu'ils ont choisie de dissimuler sous le voiles du mythe. Dans les deux cas, les poètes ont agrémenté et augmenté le mythe primitif par des personnages et des intrigues supplémentaires. Il appartient alors aux philosophes d'interpréter les écrits des poètes, soit comme des ajouts qui possèdent une vraie profondeur symbolique, soit comme de simples fictions qui visent à divertir le lecteur et qui pervertissent donc le sens originel. Le doute se place donc à deux niveaux : à la naissance même

lumière des idées philosophiques dissimulées. Elle cherche plutôt à récupérer le témoignage d'Homère pour le compte du Portique, afin de confirmer des théories stoïciennes physiques, voire éthiques. Ce n'est qu'au II^{ème} siècle av. J.-C. qu'on trouvera, chez Cratès de Mallos, un emploi de l'allégorie visant à révéler la théologie cosmique d'Homère.

⁸⁰² On retrouve cette idée ailleurs que dans les écrits stoïciens. Philon d'Alexandrie (*De providentia*, II, 40-41) rappelle la tradition d'exégètes qui l'ont précédé et qui, pour valoriser Hésiode et Homère, cherchait une physiologie cachée derrière les œuvres des poètes injustement calomniés. Platon fait également référence à l'allégorie dans *République*, II, 378d (il faut éviter de faire lire les poèmes homériques dans la Cité car la jeunesse est incapable d'interpréter ce qui est symbolique) et dans *Protagoras*, 316d (où le sophiste présente Homère comme un sophiste déguisant ses idées par le biais de la poésie).

des mythes mais également et surtout au moment de leur appropriation par les poètes.

Si la plupart des stoïciens estiment que c'est un beau risque à courir que de retrouver une vérité philosophique dissimulée derrière le mythe, Sénèque n'adopte cependant pas du tout cette position. Sa théologie n'est pas exégétique, comme ont pu l'être les théologies de ses prédécesseurs philosophes à partir du I^{er} siècle av. J.-C.⁸⁰³ et comme le sera, plus tard, la théologie chrétienne. On trouve d'ailleurs là une des grandes différences entre la théologie sénèqueenne (et, plus largement, la théologie philosophique) et la théologie chrétienne. En effet, la théologie chrétienne ne peut qu'être exégétique : si elle n'exclut pas une démarche rationnelle, en revanche la raison ne peut que se cantonner à un travail de compréhension et de systématisation des Écritures saintes dans lesquelles Dieu s'est exprimé. La théologie philosophique, elle, a le choix : elle peut soit être exégète des écrits de poètes, des oracles, des rites traditionnels, soit s'affranchir d'une telle démarche et créer des valeurs, à l'instar de ce que fait Sénèque.

Le double doute sur l'origine des mythes se trouve radicalisé chez Sénèque. D'une part, on ne trouve pas réellement dans son œuvre de théorie des « anciens hommes » qui auraient exprimé des vérités fondamentales de manière imagée⁸⁰⁴. D'autre part, il est persuadé que les écrits poétiques ne

⁸⁰³ Voir P. Hadot, dans son article « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », pp. 13-34, explique que la philosophie grecque païenne est partie du principe que les dieux avaient révélé aux hommes la vérité du monde par différents *media* (traditions antiques, oracles, ...) qu'ils s'agissait d'interpréter. En outre, du I^{er} siècle av. J.-C. au III^{ème} siècle ap. J.-C., l'exercice scolaire principal est l'explication de texte : l'écrit des fondateurs des sectes philosophiques remplace l'institution qu'ils avaient créée. Ainsi, les philosophes païens de la fin de l'Antiquité se sont livrés à une vaste entreprise d'exégèse pour extraire de ces expressions divines une théologie systématique. Ce modèle grec de théologie exégétique et systématique, fondée sur une révélation, a pu influencer la formation de la théologie chrétienne.

⁸⁰⁴ On retrouvera une critique similaire sous la plume de Fontenelle à la fin de son traité *De l'origine des fables* : « On va s'imaginer que sous les fables sont cachées les secrets de la physique et de la morale. Eût-il été possible que les Anciens eussent produit de telles rêveries sans y entendre finesse ? Le nom des Anciens impose toujours ; mais

sont que fictions et mensonges. Aussi, préfère-t-il chercher le sens caché de la nature directement dans les phénomènes cosmiques plutôt que dans les mythes — qui sont eux-mêmes des discours imagés sur la nature. Étudier les mythes revient à ajouter un intermédiaire entre le philosophe et la vérité des choses humaines et divines. Ne pas employer la méthode allégorique revient, en quelque sorte, à diminuer le nombre de voiles qui séparent les yeux et la pensée de Sénèque de la vérité du monde. La révélation s'opère à partir du discours de la nature elle-même (les phénomènes), et non à partir des discours sur le discours de la nature (les poèmes, les oracles, les rituels).

Bien plus, Sénèque n'hésite pas à critiquer ses maîtres quand ils se livrent à l'interprétation allégorique des mythes, comme c'est le cas dans la digression sur le mythe des Charites au début du livre I du *De Beneficiis*⁸⁰⁵. Le propos du philosophe est bien de traiter « de la fonction et des caractères des bienfaits » (*uis et proprietas*). Cependant, le développement débute par une série de remarques « qui sont étrangères au sujet » (*quae ad rem non pertinent*) et qui tournent en dérision les interprétations symboliques et étymologiques que suscitent les Trois Grâces⁸⁰⁶. La pique du *De beneficiis*, I, 3, 6 est particulièrement assassine et réduit la méthode allégorique à une étude vaine sur des noms attribués aux dieux selon les hasards de l'inspiration des auteurs de cosmogonies⁸⁰⁷. Puis le philosophe s'attaque directement à Chrysippe :

assurément ceux qui ont fait les fables n'étaient pas gens à savoir de la morale et de la physique, ni à trouver l'art de les déguiser sous des images empruntées. Ne cherchons donc autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain. Il en est moins capable dès qu'il sait à quel point il l'est ».

⁸⁰⁵ *De beneficiis*, I, 3, 2 - 4, 6.

⁸⁰⁶ *De beneficiis*, I, 3, 2-7.

⁸⁰⁷ *De beneficiis*, I, 3, 6 : *Horum nominum interpretationem, et prout cuique uisum est, deflectit, et ad rationem aliquam conatur perducere : quum Hesiodus puellis suis, quod uoluit, nomen imposuerit* / « À ces noms, chacun prête, au gré de sa fantaisie, un sens plus ou moins détourné, essayant d'aboutir à une explication plus ou moins rationnelle, alors que les jeunes filles d'Hésiode portent les noms qui lui a plu de leur donner ».

*Chrysippus quoque, penes quem subtile illud acumen est et in imam penetrans ueritatem, qui rei agenda causa loquitur et uerbis non ultra, quam ad intellectum satis est, utitur, totum librum suum his ineptis replet, ita ut de ipso beneficio et commercio dandi, accipiendi, reddendi beneficii pauca admodum dicat ; nec his fabulas sed haec fabulis inserit*⁸⁰⁸.

Il est assez surprenant de voir Sénèque s'attaquer à Chrysippe, qui lui-même souligne l'infantilisme de l'anthropomorphisme du panthéon traditionnel et dont la démarche d'interprétation allégorique des mythes révèle une véritable volonté de rationalisation de la croyance⁸⁰⁹. Sénèque reproche à Chrysippe les mêmes défauts qu'aux poètes : celui de perdre de vue l'essentiel (ici, la nécessité du bienfait) au profit de « contes de bonnes femmes ». Aux yeux du Cordouan, la fable finit par prendre plus de place que la morale philosophique. Le récit mythologique, long et factice, se substitue à la brièveté et à la clarté de la *sententia*, si chère à Sénèque. Le lecteur a alors l'impression que c'est la fréquentation trop assidue de la poésie même qui a perverti Chrysippe, lui d'ordinaire si attaché à l'expression claire et condensée de la vérité⁸¹⁰. Tout se passe comme si Sénèque privilégiait en Chrysippe le conteur, en atténuant le fait qu'il est avant tout un des maîtres fondateurs du Portique. Pour Sénèque, Chrysippe devient un poète à part entière. Or Chrysippe ne fait que reprendre des

⁸⁰⁸ *De beneficiis*, I, 3, 8 : « Chrysippe lui-même, qui possède cette finesse d'esprit célèbre allant au fond de la réalité, qui vise en ses discours à des résultats pratiques et qui n'a de mots qu'autant qu'il en faut pour être intelligible, remplit de ces fadaises le livre unique de son traité, au point que sur la bienfaisance elle-même et sur l'obligation réciproque d'adresser, de recevoir ou de rendre le bienfait, il ne dit que très peu de choses ; et ce ne sont point leçons entremêlées de fables, mais fables entremêlées de leçons ».

⁸⁰⁹ Voir J.-B. Gourinat, « *Explicatio fabularum* : la place de l'allégorèse dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », dans G. Dahan & R. Goulet (éd.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes : études sur la poétique et l'hérnéutique de l'Antiquité à la Réforme*, pp. 9-34.

⁸¹⁰ Sénèque respecte son prédécesseur stoïcien, mais ce dernier n'en reste pas moins grec, ce qui est presque une tare en soi. Voir *De beneficiis*, I, 4, 1 : *magnum mehercule uirum sed tamen Graecum*. Consulter l'article de P. Grimal, « Sénèque et la pensée grecque », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1966, pp. 317-330.

éléments mythologiques pour opérer une *catharsis* au niveau de leur interprétation, en suivant le principe selon lequel le discours des poètes est recevable, si l'on ne prend pas leur propos à la lettre et qu'on fait l'effort d'en dévoiler la vérité qui y est cachée, selon l'esprit. Sénèque, témérairement, se donne finalement le droit de faire la leçon à son maître. L'ironie avec laquelle il énonce la morale de la « fable » de Chrysippe en est la preuve, dans la mesure où elle exprime un contenu philosophique très faible, voire une forme de naïveté ridicule :

*sic nos adhortatur Chrysippus, ut dicat uerendum esse, ne, quia Charites Iouis filiae sunt, parum se grate gerere sacrilegium sit, et tam tenellis puellis fiat iniuria*⁸¹¹.

Après cette dénonciation cinglante, Sénèque renverse nettement la hiérarchie entre Chrysippe (son maître) et lui-même, qui s'est nourri de son enseignement. Il résume alors en une phrase une théorie du bienfait formulée à la manière du directeur de conscience, en des termes clairs relevant de la philosophie morale. Cependant, il introduit ce développement éthique sur le ton de la provocation (*Tu me aliquid eorum doce, per quae beneficentior, gratiorque aduersus bene merentes fiam*⁸¹²). La condamnation finale est sans appel :

Istae uero ineptiae poetis relinquuntur, quibus aures oblectare propositum est, et dulcem fabulam nectere. At ingenia sanare, et fidem in rebus humanis retinere, memoriam officiorum incidere animis uolunt, serio loquantur, et magnis uiribus agant : nisi forte existimas leui ac fabuloso sermone, et anilibus

⁸¹¹ *De beneficiis*, I, 4, 4 : « Chrysippe nous dispose en nous disant pour tout encouragement qu'on doit craindre, les Grâces étant filles de Jupiter, que nos marques insuffisantes de gratitude ne soient un sacrilège et une injure envers de si charmantes jeunes filles ».

⁸¹² *De beneficiis*, I, 4, 5 : « Eh ! apprends-moi un peu le secret de faire plus de bien et de témoigner plus de reconnaissance à ceux qui me rendent service ».

*argumentis, prohiberi posse rem perniciosissimam, beneficiorum nouas tabulas*⁸¹³.

On observe que Sénèque associe, comme dans le *De uita beata*, 26, 6⁸¹⁴, les termes *ineptia* et *poeta*, insistant sur la vacuité et la folie des propos des poètes, dont l'apport philosophique et moral est nul. Leur but unique, selon Sénèque, est de *delectare* (*oblectare, dulcem*), non de *docere*. Leurs écrits n'ont aucun ancrage dans le réel mais ils relèvent de la fiction (*fabulam, fabuloso sermone*) et n'ont donc aucune efficacité éthique. En insérant ces œuvres de divertissement dans ses développements philosophiques, même en vue d'une interprétation allégorique, Chrysippe instille une forme de virus qui pervertit son message éthique. On voit ici à quel point Sénèque redoute la puissance de la parole poétique, dont la seule présence, même en vue d'une explication rationnelle, détourne de la recherche de la vraie vertu, que seule peut servir la parole sérieuse (*serio loquantur*). Le constat est sans appel : si l'allégorèse revient à faire intervenir des « contes de bonnes femmes », discours propices à la superstition, dans un raisonnement philosophique et éthique, l'entreprise parénétiq ue est vouée à l'échec, car elle maintient l'esprit dans le degré minimal de la pensée que constitue le discours poétique⁸¹⁵.

⁸¹³ *De beneficiis*, I, 4, 5-6 : « Quant à ces futilités, laissons-les aux poètes dont le but est de charmer l'oreille et de tisser un mythe agréable. "Mais on veut guérir les âmes et maintenir l'entente dans les relations humaines, graver dans les cœurs le souvenir des bons offices." On doit alors parler un langage sérieux et se mettre en frais d'éloquence pour plaider cette cause ; à moins que tu ne croies par hasard que de vains propos mythologiques et des contes de bonne femme peuvent conjurer le malheur, de tous le plus désastreux, la disparition des bienfaits ».

⁸¹⁴ Voir *supra* pp. 103-104.

⁸¹⁵ On notera ici la différence entre Sénèque et Cornutus sur l'allégorèse : ce dernier trouve, quant à lui, un fondement philosophique à cette méthode d'interprétation des mythes. Voir Ch. Torre, « Cornuto, Seneca, i poeti e gli dei », dans I. Gualandri & G. Mazzoli (éd.), *Gli Anni : una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale : atti del convegno internazionale di Milano-Pavia, 2-6 maggio 2000*, New Press, Como, 2003, pp. 167-184 ainsi que la thèse de J. Pia, pp. 94-101, qui laisse cependant de côté la dimension presque nationaliste que la critique sénéquienne acquiert dans ce passage.

La virulence de cette attaque pose néanmoins problème. Sénèque n'est-il pas en train de régler des comptes ici, en particulier avec la culture grecque en général ? Ce n'est pas le seul lieu où le philosophe romain cherche à marquer sa différence et son originalité par rapport à la culture hellénique. Au milieu du développement que nous venons d'étudier, il a ce propos assassin envers Chrysippe :

*Tu modo nos tuere, si quis mihi obiciet, quod Chrysippum in ordinem coegerim, magnum mehercules uirum, sed tamen Graecum, cuius acumen nimis tenue retunditur, et in se saepe replicatur : etiam cum agere aliquid uidetur, pungit, non perforat*⁸¹⁶.

Il se joue ici bien plus qu'une attaque de la méthode d'interprétation allégorique. C'est la philosophie grecque qui est visée, car le plus grand défaut de Chrysippe est bien d'être grec (*magnum uirum, sed tamen Graecum*). Sénèque se pose en stoïcien romain par opposition aux stoïciens grecs, à l'origine de la philosophie du Portique. En prenant la figure emblématique de Chrysippe pour cible, c'est tout le passé grec de la philosophie stoïcienne qui est visé. Bien évidemment, l'attaque n'est que formelle, dans la mesure où il n'y a pas de remise en question du dogme stoïcien et où Sénèque revendique souvent son appartenance au Portique. Cependant, il y a une vraie volonté de se démarquer d'une méthodologie grecque d'interprétation du mythe, qui prend des poètes grecs comme objets d'étude (majoritairement Homère et Hésiode, qui sont aussi à la base de l'éducation à Rome). Le philosophe romain raisonne dans le cadre d'une culture romaine, qui a elle-même du mal à s'émanciper de la culture grecque. Il cherche à imposer ses grilles de lecture du monde, sa méthode

⁸¹⁶ *De beneficiis*, I, 4, 1 : « Toi seulement défends-moi si l'on me reproche d'avoir mis à sa place Chrysippe, un grand homme, ma foi, mais après tout un Grec, dont l'esprit trop subtil s'émousse et se replie souvent sur lui-même ; lors même qu'il semble produire quelque effet, il enfonce sa pointe, mais sans percer à jour ».

d'appréhension du divin et il laisse ainsi, d'un geste de dédain, la méthode allégorique aux Grecs.

Ainsi, même si Sénèque peut avoir recours au discours poétique, et même s'il lui arrive de citer Homère, on sent de manière nette sa volonté de sortir du carcan culturel grec : en n'utilisant pas la méthode allégorique, il évite de se confronter au fonds mythologique grec et il s'inscrit dans le contexte philosophique et religieux spécifique de la Rome du I^{er} siècle ap. J.-C. Plus qu'une critique de la méthode en elle-même, il faut voir dans l'abandon de la méthode allégorique chez Sénèque comme une preuve de l'originalité foncière de sa pensée et une conscience aiguë d'appartenir à une culture et à un siècle au sein desquels on ne peut penser de la même manière que les fondateurs du Portique.

I.2. Sénèque et la pluralité des noms du dieu

L'interprétation allégorique des mythes, qui cherche un sens caché (volontairement ou non par le poète) dans le mythe, et l'interprétation des noms des dieux par leur étymologie sont des démarches proches, complémentaires, mais qui ne sont pas identiques⁸¹⁷. L'étymologie peut jouer un rôle important dans l'interprétation allégorique mais elle ne semble pas avoir été systématique chez les stoïciens⁸¹⁸. Nous avons vu que Sénèque délaisse l'interprétation allégorique. Par exigence intellectuelle ou par volonté de différenciation par rapport à ses prédécesseurs, il n'accepte pas de faire cette concession-là aux poètes et à la tradition. Cependant, son rapport à l'étymologie est différent et il lui arrive d'en faire usage, quoiqu'en de rares occasions. Il préfère considérer les attributs mêmes des

⁸¹⁷ R. Goulet, dans « La méthode allégorique chez les Stoïciens » (p. 113), insiste bien sur cette distinction, mise en avant par A.A. Long, dans « Stoic Readings of Homer », pp. 41-66.

⁸¹⁸ Voir J.-B. Gourinat, « *Explicatio fabularum* : la place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », pp. 9-34.

dieux du panthéon traditionnel afin d'y retrouver les caractéristique du *deus* stoïcien et ainsi prouver que les différents dieux romains ne sont que les figurations de qualités particulières de la divinité unique stoïcienne.

I.2.1. Une multiplicité de noms, un dieu unique

Dans la religion romaine, la divinité doit avoir des attributs, attributs qui doivent être exprimés de manière explicite, en particulier lors de la prière, car le nom seul du dieu serait trop imprécis pour que la prière soit véritablement efficace. En général, on ajoute au nom du dieu une épithète, afin d'être sûr que la prière parvienne à son destinataire divin. Ainsi, dans la religion romaine elle-même, le nom et l'adéquation du nom à la chose (en l'occurrence, le dieu invoqué) sont donc primordiaux⁸¹⁹. Finalement, la place du nom et ses enjeux est peut-être plus importante que celle des mythes eux-mêmes. En effet, les mythes appartiennent au passé, alors que l'invocation d'un dieu précis est ancrée dans le présent et engage l'avenir.

Le philosophe stoïcien Sénèque doit composer avec cette puissance du nom dans la culture religieuse romaine et s'il réussit facilement à évacuer l'allégorèse des mythes de sa méthode de pensée, il fait cependant usage de l'étymologie des noms divins⁸²⁰ à plusieurs reprises dans ses œuvres.

Les premiers stoïciens pratiquaient eux-mêmes l'étymologie des noms des dieux. On lit chez Diogène Laërce l'exposé suivant :

⁸¹⁹ Voir N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Brepols, Turnhout, 2006.

⁸²⁰ Sur la multiplicité des noms de dieu chez Sénèque, voir A. Setaioli, « Seneca and the divine », pp. 348-349 et J. Wildberger, *Seneca und die Stoa : Der Platz des Menschen in der Welt*, I-III, de Gruyter, Berlin/New York, 2006, pp. 21-49.

Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερόν ἐν εὐδαιμονία, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὡς περ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γάρ φασι δι' ὄν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτίας ἐστὶν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὕγρον, καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοι τινος οἰκειότητος ἀπέδοσαν⁸²¹.

Diogène Laërce clarifie le rapport entre le *deus* unique de la doctrine stoïcienne et les dieux du panthéon traditionnel : tous les dieux de la mythologie sont en réalité des attributs de la seule divinité unique reconnue par les Stoïciens. Ce développement de Diogène Laërce n'est pas un exposé de la méthode allégorique, ni un exposé de la théorie étymologique, qui est cependant attestée chez Varron⁸²². L'idée est que certains noms primitifs ont été formés par imitation des sons que les objets désignés produisent, et que d'autres sont le reflet direct de la nature des choses (ce que montre bien les exemples choisis par Diogène). Le nom vient de la chose qu'il désigne et il est en adéquation avec elle. Les stoïciens ont donc essayé d'appliquer cette théorie aux théonymes du panthéon traditionnel.

⁸²¹ Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 147 : « Dieu est un vivant immortel, raisonnable, parfait, intelligent, bienheureux, incapable d'admettre en lui aucun mal, ordonnant par sa providence le monde et les choses qui sont dans le monde ; mais il n'a pas la forme humaine ; il est le démiurge de l'univers et comme le père de toutes choses, à la fois en général et par la partie de lui-même qui pénètre toutes choses, partie qui est appelée de plusieurs noms selon les pouvoirs qu'il exerce : Dia, parce qu'il va à travers (*dia*) toutes choses, Zēna parce qu'il est cause de la vie (*zēn*) et la pénètre, parce qu'il se répand dans l'éther (*aithera*) on l'appelle Athéra ; dans l'air (*aera*), Héra ; dans le feu artiste, Héphaistos ; dans l'élément humide, Poséidon ; dans la terre, Déméter ; et on lui donne encore d'autres noms qui dépendent chacun d'une de ses propriétés » (trad. E. Bréhier dans *Les stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p. 63).

⁸²² Varron, *De lingua latina*, V, 2 ; V, 3 ; VI, 1. Voir J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, pp. 164-167.

Dans le livre IV du *De Beneficiis*, on trouve un passage où Sénèque étudie la manière de nommer le dieu stoïcien, en rapport avec les noms des dieux traditionnels. Ce passage a une visée parénétiq ue car l'objectif est de montrer que la multiplicité des théonymes n'a qu'un unique référent, le dieu stoïcien : *quoties uoles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum conpellare*⁸²³. Le philosophe fait preuve d'une habileté rhétorique particulière dans la construction de son raisonnement. Tout d'abord, il utilise la méthode étymologique, en prenant pour exemple deux épithètes de Jupiter, *Tonans* et *Stator* :

*et Iouem illum Optimum ac Maximum rite dices, et Tonantem, et Statorem : qui non, ut historici tradiderunt, ex eo quod post uotum susceptum acies Romanorum fugientium stetit, sed quod stant beneficio eius somnia, stator stabilitorque*⁸²⁴.

Jupiter est littéralement l'« Arrêteur », et donc le protecteur des armées romaines, non pas en raison d'une explication étymologique farfelue des Anciens, que Sénèque dénigre ici (le fait d'arrêter l'armée en fuite à la suite d'une prière), mais parce qu'il représente la capacité du dieu stoïcien à maintenir l'ordre et l'harmonie cosmiques et à être stable (*stator*). Dans cette phrase, Sénèque dévalorise l'interprétation populaire de l'épithète de Jupiter pour lui substituer une interprétation digne de celles proposées par ses prédécesseurs stoïciens. En outre, il montre que la pluralité des dénominations du dieu n'est pas blasphématoire et reste conforme à la religion romaine officielle (*rite dices*). Ce que Sénèque fait ici est très

⁸²³ *De beneficiis*, IV, 7, 1 : « Autant de fois que tu voudras, il t'est loisible de changer le nom de cet être qui est l'auteur des biens que nous possédons ».

⁸²⁴ *De beneficiis*, IV, 7, 1 : « Et le titre de Jupiter souverainement bon, souverainement grand aura, appliqué à lui, toute convenance rituelle, aussi bien que le titre de *Tonans* et de *Stator* ; et ce n'est pas, comme l'histoire le rapporte, parce qu'après un vœu prononcé il arrêta les armées romaines en fuite, mais parce que, grâce à lui, toutes choses demeurent en l'état, qu'il est *Stator* ou "stabilisateur" ».

ingénieux. Il rappelle que le Jupiter traditionnel peut avoir plusieurs épithètes, donc plusieurs attributs, mais que ces différentes appellations continuent de désigner le seul Jupiter, maître du panthéon. Cela permet à Sénèque de préparer l'esprit de son lecteur à l'acceptation du dieu unique stoïcien. En effet, la désignation de plusieurs attributs différents, par des noms différents, n'empêche pas d'avoir un unique référent, dans la religion traditionnelle ; de la même manière, tous les théonymes, désignant des attributs du dieu, n'ont qu'un seul et unique référent, le dieu stoïcien.

Sénèque glisse rapidement vers une autre approche des théonymes et délaisse l'interprétation étymologique. Il ne s'intéresse plus aux noms en eux-mêmes mais aux attributs des dieux du panthéon traditionnel, pour prouver que toutes ces puissances, éclatées entre plusieurs divinités, sont en réalité réunies en une seule, à savoir le dieu rationnel :

*Quaecumque uoles illi nomina proprie aptabis, uim aliquam effectumque caelestium rerum continentia. Tot appellationes eius possunt esse, quot munera. Hunc et Liberum Patrem, et Herculem, et Mercurium nostri putant. Liberum Patrem : quia omnium parens sit, quod primum inuenta seminum uis est, consultura per uoluptatem uitae perpetuitati. Herculem : quia uis eius inuicta sit, quandoque lassata fuerit operibus editis, in ignem recessura. Mercurium : quia ratio penes illum est numerusque, et ordo, et scientia*⁸²⁵.

Sénèque opère ici une forme de syllogisme. Les dieux traditionnels sont nommés en fonction de leurs puissances respectives ; or ces puissances sont

⁸²⁵ *De beneficiis*, IV, 7, 2 - 8, 1 : « Quelques noms que tu choisisses, ils lui seront exactement adaptés s'ils impliquent l'idée de quelque puissance efficace des êtres célestes : ses noms pourraient être aussi multipliés que le sont ses bienfaits. Ce dieu, c'est aussi bien Liber Pater qu'Hercule ou Mercure, selon les gens de notre secte : "Liber Pater", parce que, disent-ils, il est le père de toutes choses, celui à qui remonte la première invention de la puissance séminale chargée de pourvoir par la volupté à la continuation de la vie ; Hercule parce que sa force, disent-ils, est invincible et vouée, lorsqu'elle aura été épuisée par les œuvres sorties d'elle, à retourner au feu primitif ; Mercure, parce qu'à lui appartient la raison, ainsi que le nombre et l'ordre et la science ».

celles possédées par le seul dieu stoïcien ; donc tous les dieux du panthéon traditionnels ne sont que des figurations éclatées d'attributs de la divinité unique qu'est le dieu stoïcien. La première phrase de notre passage est capitale. Autant la dénomination du dieu dans la prière par l'officiant est fondamentale (il faut s'adresser au dieu adéquat pour obtenir ce que l'on veut), autant toutes les dénominations sont pertinentes, si l'on adopte le point de vue de la théologie naturelle (*Quaecumque uoles illi nomina proprie aptabis*). Le seul impératif dans la dénomination du dieu est que ce nom doit impliquer l'idée d'une puissance agissante (*uim effectumque*). Cette dernière est en effet la caractéristique principale du dieu stoïcien qui est en autoproduction permanente de lui-même, qui est force vive et productrice de phénomènes. C'est en respectant cette idée de puissance agissante que celui qui parle du dieu fera preuve de piété envers la divinité.

On observe que l'abandon de l'interprétation étymologique se fait de manière habile et progressive, dans la mesure où le premier dieu qui est évoqué ici est Liber Pater. C'est sa qualité de « père de toutes choses » et de premier inventeur de la puissance séminale qui est mise en avant ici. Cela permet à Sénèque de faire le lien avec la conception du dieu stoïcien comme *λόγος σπερματικός*⁸²⁶. On a bien ici un autre exemple d'interprétation étymologique, combinée avec une mise en parallèle des attributs du dieu du panthéon traditionnel et du dieu stoïcien. La seconde divinité (qui n'est en réalité qu'un demi-dieu) est Hercule, le héros stoïcien par excellence⁸²⁷, puisque les philosophes du Portique le prennent comme *exemplum* dans leurs œuvres⁸²⁸. Il n'a donc pas été mentionné ici au hasard

⁸²⁶ Voir *supra* pp. 211-212.

⁸²⁷ Sur le *De beneficiis*, I, 13, 3, consacré au personnage d'Hercule, présenté comme un héros bienfaiteur et pacificateur au service d'autrui, dont l'action est guidée non par la passion mais par un choix judicieux des fins, voir F.-R. Chaumartin, *Le De Beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Les Belles Lettres, Paris, 1985, p. 201.

⁸²⁸ *S.V.F.* II, 1009. Sénèque mentionne aussi Hercule comme *exemplum* utilisé par les Anciens dans *De constantia sapientis*, 2, 2. Voir aussi *De tranquillitate animi*, 16, 4.

et Sénèque ne manque pas d'insister sur son lien avec la doctrine stoïcienne, en mentionnant le feu (*ignem*), qui renvoie au *pneuma* des stoïciens, à la fin de la description de la puissance d'Hercule. Enfin, le troisième exemple de dieu a également été choisi avec soin par Sénèque. En effet, Mercure concentre en lui la raison, le nombre, l'ordre et la science (qui ne sont d'ailleurs pas les seuls attributs traditionnellement conférés à cette divinité), autant de caractéristiques qui ne peuvent qu'évoquer le *Logos* divin régissant le monde de manière harmonieuse et ordonnée. Ainsi, il n'y a pas d'allégorie des mythes chez Sénèque mais bien une allégorie du panthéon romain et des divinités, prises pour elles-mêmes dans leur singularité (sans les ajouts fictionnels et scabreux des poètes). En somme, Sénèque fait un tri très sélectif dans le fonds linguistique et mythologique pour ne garder que ce qui sert son propos : des noms dont l'étymologie est facilement reliée à la doctrine stoïcienne, des dieux dont les attributs coïncident exactement avec les caractéristiques de la divinité (quitte à omettre certains attributs qui n'ont rien à voir avec le *deus* stoïcien). Sénèque n'a donc pas à opérer une interprétation forcée de la mythologie, comme ce que faisaient souvent ses prédécesseurs. Cependant, cette rigueur avec laquelle le philosophe opère son choix, parmi les noms et les dieux, en vue d'une interprétation étymologique, implique que le philosophe ne s'y livre que très parcimonieusement.

Sénèque prouve bien ici son talent de rhéteur dans la composition de ce raisonnement, qui fait passer le lecteur de l'environnement linguistique, religieux et idéologique romain traditionnel à une réinterprétation philosophique du panthéon. Ce développement s'achève de manière très naturelle par un nouveau glissement, qui fait passer complètement le lecteur dans le domaine de la théologie philosophique. De la même manière que les théonymes traditionnels désignent tous le dieu unique stoïcien, plusieurs noms, qui, eux, ne relèvent pas de la religion romaine, peuvent aussi être employés pour désigner le dieu stoïcien : *Sic nunc naturam uoca, fatum,*

*fortunam : omnia eiusdem dei nomina sunt, uarie utentis sua potestate*⁸²⁹. Sénèque prouve l'universalité absolue du dieu, en rappelant l'équivalence notionnelle qui existe entre la Nature, le Destin et le Hasard, qui ne sont, en somme, que des facettes d'un seul et unique référent, le dieu. Le philosophe crée ainsi un *consensus* entre la nomenclature de la religion traditionnelle et celle de la religion philosophique, en affirmant que tous les théonymes, quelle que soit leur origine, désignent tous le même dieu unique.

I.2.2. Le cas particulier de Jupiter

Nous devons accorder une attention particulière au nom de Jupiter. Sénèque l'utilise parfois pour désigner la puissance qui dirige et constitue le monde⁸³⁰, c'est-à-dire le dieu unique stoïcien. Le philosophe utilise le nom du roi des dieux pour désigner le dieu stoïcien, cause première du monde, ce qui est assez cohérent. Évidemment, ce Jupiter-là ne saurait être confondu avec celui des mythes et des fables⁸³¹. D'ailleurs, Sénèque choisit majoritairement des fables mettant en scène Jupiter pour stigmatiser la superstition véhiculée par les poètes. En effet, la différence de nature qui existe entre le dieu stoïcien et le Jupiter des poètes est tellement manifeste qu'elle rend l'immoralité de la poésie encore plus flagrante.

Il y a bien une polysémie du nom de Jupiter (qui désigne à la fois le dieu du panthéon romain et le dieu stoïcien), et Sénèque en joue dans plusieurs passages. Ce n'est pas un hasard si, dans le passage de la *Consolation à Marcia*⁸³² relatant la conduite exemplaire du pontife Pulvillus, c'est une scène de dédicace à Jupiter sur le Capitole qui est

⁸²⁹ *De beneficiis*, IV, 8, 3 : « De même, tu peux maintenant parler de Nature, de Destin, de Hasard, ce sont autant de noms du même dieu exerçant son pouvoir suivant des modes divers ».

⁸³⁰ Voir par exemple *De prouidentia*, 2, 9.

⁸³¹ Voir *supra* p. 103-104 notre analyse du *De uita beata*, 26, 5-6.

⁸³² *Consolation à Marcia*, 13, 1-2. Voir *supra* pp. 157-159.

choisie. De la même manière, l'extrait du *De ira*, qui relate un blasphème de Caligula provoquant Jupiter en duel, est évocateur :

*Non puto parum momenti hanc eius uocem ad incitandas coniuratorum mentes addidisse : ultimae enim patientiae uisum est eum ferre qui Iouem non ferret*⁸³³.

La mention de Jupiter (*Iouem*) est sous-tendue par une dualité fondamentale. De fait, elle peut renvoyer au dieu traditionnel, auquel il est clair que Caligula s'adresse dans le début du passage⁸³⁴. Mais elle peut aussi renvoyer au dieu stoïcien. L'ironie de Sénèque se comprend alors pleinement : ne pas supporter Jupiter, c'est ne pas supporter la nature elle-même, la loi qui régit le monde tout entier — comble de l'impiété, mais surtout de la stupidité !

Dans le *De uita beata*⁸³⁵, le philosophe donne à Jupiter les deux épithètes qui désignent le Jupiter du temple du Capitole à Rome : *optimus maximus*, « Très Bon, Très Grand »⁸³⁶. Les deux adjectifs peuvent être entendus dans leur sens traditionnel, mais aussi revêtir une connotation stoïcienne. En effet, le dieu est « très bon » parce que la bonté fait partie de son essence⁸³⁷ et qu'on lui doit la beauté du monde. Il est aussi « très grand » car, étant source de toutes choses et étant lui-même le Tout, sa grandeur dépasse nécessairement la taille des parties constitutives de l'univers.

Cette ambiguïté concernant la désignation du dieu revêt une

⁸³³ *De ira*, I, 20, 9 : « J'imagine que cette parole n'a pas peu contribué à exciter les conjurés ; car ils ont dû trouver que c'était le comble de la patience que de supporter un homme incapable de supporter Jupiter. »

⁸³⁴ D'ailleurs, la scène se passe lors d'un orage, ce qui renvoie directement à un des attributs de Jupiter, la foudre.

⁸³⁵ *De uita beata*, 16, 5.

⁸³⁶ Voir aussi *supra* notre analyse du *De beneficiis*, IV, 7, 1, aux pages 319-120.

⁸³⁷ Une interprétation étymologique fait d'ailleurs découler *Iuppiter* du verbe *iuuare*.

signification assez claire : il n'est pas nécessaire de rejeter la religion traditionnelle et ses dieux pluriels. Mais il faut se rendre compte que dans cette série des dieux du panthéon traditionnel, c'est bien l'Être suprême qui se trouve dissimulé. C'est aussi pour cette raison certainement que le terme *deus* est utilisé indifféremment par Sénèque au singulier et au pluriel pour désigner la divinité. Le Jupiter traditionnel est un attribut du Jupiter stoïcien, c'est-à-dire de la seule divinité qui existe⁸³⁸. En utilisant ce nom pour désigner le dieu stoïcien au même titre que le nom de *Natura*, ou de *Ratio*, le philosophe réhabilite, dans une certaine mesure, le panthéon traditionnel. Ainsi, il réconcilie, une fois encore, la nomenclature religieuse traditionnelle et la nomenclature religieuse philosophique, ce qui a une efficacité indéniable dans la parénèse.

Le long développement du Livre II des *Questions naturelles*⁸³⁹ qui évoque le dieu Jupiter est représentatif de cette réconciliation entre la religion traditionnelle et la théologie stoïcienne. Le philosophe explique, dans un premier temps, la conception que les Étrusques ont de Jupiter, en proposant une typologie des éclairs censés être envoyés par le roi des dieux. Puis, Sénèque dénonce l'ineptie d'une telle représentation :

*In his prima specie, si intueri uelis, errat antiquitas. Quid enim tam imperitum est quam credere fulmina e nubibus Iouem mittere, columnas, arbores, nonnumquam statuas suas petere, uti, impunitis sacrilegis percussoribus incendiariis, pecudes innoxias feriat, et adsumi <in> consilium a Ioue deos, quasi in ipso parum consilii sit ?*⁸⁴⁰

⁸³⁸ C'est une des raisons pour lesquelles les prières adressées aux dieux traditionnels ne peuvent être exaucées : quand on s'adresse à un dieu, c'est à la Loi divine inexorable que l'on s'adresse en réalité.

⁸³⁹ *Questions naturelles*, II, 41-46.

⁸⁴⁰ *Questions naturelles*, II, 42, 1 : « L'antiquité, si l'on y pense, semble à première vue être dans l'erreur à cet égard. N'est-ce pas en effet une sottise sans égale que de croire que Jupiter envoie la foudre du sein des nuages ? Qu'il vise des colonnes, des arbres, parfois même ses propres statues ? que, laissant impunis les sacrilèges, les assassins, les incendiaires, il frappe d'inoffensifs moutons ? ».

Sénèque prend bien soin de préciser cependant que l'erreur des Anciens n'est qu'apparente (*in his prima specie*). La liste des aberrations (*quid tam imperitum est*) auxquelles peuvent mener une telle conception de Jupiter est caricaturale. Imaginer un Jupiter perché dans les nuées (vision presque aristophanesque du roi des dieux), qui détruit ses propres statues et laisse impunis les criminels, voilà des éléments trop invraisemblables pour être crus. D'ailleurs, Sénèque affirme que cette naïveté des Anciens n'est qu'une impression : *non existimo tam hebetes fuisse ut crederent Iouem iniquae uoluntatis aut certae minus peritiae*⁸⁴¹. Le philosophe explique ensuite que Jupiter est une création des Anciens pour réprimer les emportements de la foule, une forme de Léviathan terrifiant capable d'inhiber et de canaliser les passions des hommes du commun :

*Ad coercendos imperitorum animos sapientissimi uiri iudicauerunt ineuitabilem metum, ut aliquid supra nos timeremus. Vtile erat in tanta audacia scelerum esse aduersus quod nemo sibi satis potens uideretur ; ad conterrendos itaque eos quibus innocentia nisi metu non placet posuerunt supra caput uindicem, et quidem armatum*⁸⁴².

Il est intéressant de noter que l'on a bien ici une forme d'interprétation allégorique. En effet, le Jupiter traditionnel est une invention des Anciens à des fins d'utilité politique et sociale (*Vtile erat*). La crainte est utilisée pour forcer les hommes à adopter une conduite droite et morale, par peur de la

⁸⁴¹ *Questions naturelles*, II, 42, 2 : « je ne pense pas que les anciens aient été des gens assez idiots pour croire que Jupiter fût animé d'une volonté inique et fût maladroit » (trad. pers.).

⁸⁴² *Questions naturelles*, II, 42, 3 : « Hommes pleins de sagesse, ils ont jugé indispensable d'employer la crainte pour réprimer les emportements des ignorants. Ils ont voulu que nous eussions à redouter quelque chose au-dessus de nous. Comme le crime ne recule devant rien, il était utile d'affirmer l'existence d'un être auquel personne ne pouvait se croire capable de tenir tête. Pour épouvanter ceux qui ne consentent que par peur à être innocents, ils ont mis au-dessus de leur tête un vengeur, un vengeur armé ».

vengeance divine et du châtement — ce qui offre d'ailleurs une représentation assez infantile et assez pessimiste de l'humanité (et c'est alors une moralité de sens faible qui est imposée aux hommes).

Deux remarques s'imposent ici.

Tout d'abord, Sénèque reconnaît bien une utilité à la peur suscitée par la colère des dieux, qui peut pourtant mener aussi à la terreur superstitieuse que le philosophe fustige avec tant de vigueur en d'autres lieux⁸⁴³. Il n'y a ici aucune critique de cette fiction utile de la part de Sénèque et il concède même une certaine utilité publique à cette question de la crainte des dieux. Tout au plus pourrait-on indiquer qu'il y a sans doute une différence de degré entre la peur suscitée par la fureur de Jupiter, et la panique suscitée par des interprétations délirantes projetées sur la nature de la divinité, vue alors comme puissance arbitraire, capricieuse et absolument irrationnelle. La peur est cependant ici « positive », car elle suscite la modestie, la prudence et l'humilité en l'homme, qui s'incline alors devant une force qui est bien au-dessus de lui (*supra nos*), devant une force divine qui relève du sublime et qui instille la vertu dans l'âme humaine par sa seule présence dans la pensée ordinaire et commune du sujet romain.

Ensuite, il faut insister sur le fait que nous n'avons pas ici d'interprétation allégorique du dieu Jupiter au sens où l'entendent les stoïciens. Les Anciens n'ont pas dissimulé de vérité sur le cosmos derrière le voile du mythe. Sénèque insiste bien sur le fait que le Jupiter des Étrusques est une fiction simplement utile politiquement et il décompose cette construction afin d'analyser la justification politique, idéologique (et

⁸⁴³ On notera que quelques lignes plus loin (*Questions naturelles*, II, 44, 1) Sénèque fait une remarque assassine contre les poètes, et les différencie bien des Anciens : *In hoc quoque tam imperiti non fuerunt ut Iouem existimarent tela mutare. Poeticam istud licentiam decet : "Est aliud leuius fulmen, cui dextra Cyclopum / Saeuitiae flammaeque minus, minus addidit irae [...]"* ». / « Les anciens n'ont pas non plus été assez ignorants pour penser que Jupiter changeât de projectiles. Seule la poésie peut dire déceimment : "Il est un autre foudre plus léger dans lequel la main des Cyclopes a mis moins de flamme cruelle et moins de colère" ».

non philosophique) de ses attributs, comme le montre le paragraphe 43 :

*Quare ergo id fulmen quod solus Iupiter mittit placabile est, perniciosum id de quo deliberavit et quod aliis quoque diis auctoribus misit ? Quia Iouem, id est regem, prodesse etiam solum oportet, nocere non nisi cum pluribus visum est. Discant hi, quicumque magnam inter homines adepti sunt potentiam, sine consilio ne fulmen quidem mitti ; aduocent, considerent multorum sententias, nociturum temperent, hoc sibi proponant, ubi aliquid percuti debet, ne Ioui quidem suum satis esse consilium*⁸⁴⁴.

Il y a bien une interprétation allégorique dans ce passage, mais cette interprétation est entièrement orientée vers le domaine de la politique, et non vers celui de la philosophie. Sénèque détourne en quelque sorte l'allégorèse chère à ses prédécesseurs pour servir un autre but, l'enseignement éthique et politique.

Là est l'originalité de ce passage, qui prend toute sa signification si on le place dans son contexte historique. En effet, les *Questions naturelles* ont été composées à la fin de la carrière philosophique de Sénèque — en parallèle avec les *Lettres à Lucilius*. Néron a alors déjà commencé à montrer des signes de débordement dans l'exercice de son pouvoir et notre passage ne peut pas ne pas avoir été influencé par cette donnée. Sénèque reprend son rôle de directeur de conscience et il rappelle à l'ordre son ancien élève (*Discant hi, quicumque magnam inter homines adepti sunt potentiam...*), sur lequel il n'a plus désormais aucun pouvoir. Il lui donne

⁸⁴⁴ *Questions naturelles*, II, 43, 1-2 : « Pourquoi donc la foudre envoyée par Jupiter seul est-elle clémente, et pourquoi est-elle destructrice, quand il la lance après avoir délibéré et pris conseil avec d'autres dieux ? Parce que Jupiter est roi ; il convient que sa puissance soit bienfaisante, même quand il agit seul, et ne nuise que sur l'avis conforme de plusieurs assesseurs. Que tous ceux qui ont acquis une grande puissance parmi les hommes apprennent que même la foudre n'est pas lancée sans qu'il y ait eu consultation. Qu'ils s'entourent de conseillers ; qu'ils pèsent les opinions de beaucoup de personnes ; qu'ils tempèrent une décision propre à faire du mal et, quand il faut frapper, qu'ils ne perdent pas de vue que Jupiter lui-même ne se contente pas de son seul jugement ».

Jupiter, roi des dieux, comme modèle à suivre, et on retrouve un peu ici le ton et les idées du début du *De clementia*⁸⁴⁵. Même le maître du monde s'appuie sur des conseillers, il n'agit pas seul (*nocere non nisi cum pluribus uisum est*), la foudre ne s'abat jamais sans réflexion préalable (*sine consilio*). Il faut faire preuve de réflexion et de mesure⁸⁴⁶. Bien évidemment, Sénèque se sait sans doute lui-même menacé par les excès de Néron, ce qui justifie ce développement, mais surtout, il rappelle subtilement à l'Empereur que nul n'est au-dessus de Jupiter.

Après ce détournement de la méthode allégorique stoïcienne — à des fins politiques, voire à des fins personnelles — Sénèque achève son développement de manière radicale et efficace. En effet, une fois démontré le fait que les Anciens eux-mêmes ne croyaient pas que le Jupiter des Étrusques (comme celui honoré sur le Capitole) était un lanceur de foudre au sens strict du terme, il devient aisé pour Sénèque de conclure en expliquant que le nom de Jupiter n'est qu'un des multiples noms de la divinité unique des toïciens :

Ne hoc quidem crediderunt Iouem, qualem in Capitolio et in ceteris aedibus colimus, mittere manu sua fulmina, sed eundem quem nos Iouem intellegunt, rectorem custodemque uniuersi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne conuenit. Vis illum fatum uocare, non errabis ; hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum prouidentiam dicere, recto dices ; est enim cuius consilio huic mundo prouidetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. Vis illum naturam uocare, non

⁸⁴⁵ *De clementia*, I, 1, 1-4. Voir aussi *De clementia*, I, 8, 5 : *Ut fulmina paucorum periculo cadunt, omnium metu, sic animaduersiones magnarum potestatum terrent latius quam nocent, non sine causa ; non enim, quantum fecerit, sed quantum facturus sit, cogitatur in eo, qui omnia potest.* / « La chute du feu du ciel met peu de gens en péril, mais elle effraie tout le monde : de même des châtiments infligés par les puissants de la terre sèment l'épouvante dans un large rayon autour de leur victime, et cela s'explique : ce ne sont pas les effets actuels du pouvoir, mais ses effets à venir que l'on envisage, quand il est illimité ».

⁸⁴⁶ Voir *Questions naturelles*, II, 44, 2.

*peccabis ; hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu uiuimus. Vis illum uocare mundum, non falleris ; ipso enim est hoc quod uides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua*⁸⁴⁷.

Sénèque clôt ce raisonnement par une énumération, une mise en série, voire une synthèse de tout ce que le dieu peut être, en reprenant tous les attributs du *deus* stoïcien. Stylistiquement, ce passage est intéressant car l'utilisation de l'anaphore *Vis illum* suivi d'un infinitif relevant du champ lexical de la dénomination (*dicere, uocare*), ainsi que la reprise de la même structure syntaxique dans chaque phrase, renforce l'énumération et donne à penser que les noms pouvant être donnés à la divinité sont infinis. L'enjeu, ici, relève du langage et précisément de la logique de la dénomination. Plusieurs noms peuvent convenir à définir le dieu stoïcien (*custos, natura, fatum, prouidentia...*) car, finalement, ils ne renvoient qu'à des attributs du dieu — à l'instar des dieux de la religion romaine, qui désignent eux aussi divers attributs du dieu stoïcien. Chaque nom se trouve fondé à la fois en droit et en raison, et cela est affirmé de manière presque liturgique par les expressions suivantes, qui rythment le paragraphe : *non errabis ; recto dices ; non peccabis ; non falleris*.

Ainsi, nous avons pu remarquer comment la logique des raisonnements de Sénèque peut s'avérer implacable. De fait, le Cordouan s'affranchit d'une méthode d'interprétation allégorique des mythes trop

⁸⁴⁷ *Questions naturelles*, II, 45 : « (Les Anciens) n'ont pas cru que le Jupiter adoré par nous au Capitole et dans les autres temples envoie la foudre de sa propre main. Ils conçoivent le même Jupiter que nous, conducteur et gardien de l'univers, âme et esprit du monde, souverain et auteur de la création. Tous les noms lui conviennent. Tu veux l'appeler Destin ? Tu ne te trompes pas car c'est lui dont dépendent toutes choses ; il est la cause des causes. La Providence ? Tu en as le droit, car sa sagesse pourvoit aux besoins de ce monde de manière qu'il aille sans accroc jusqu'au bout de sa tâche et s'acquitte de ses diverses fonctions. La Nature ? Tu as raison, car il est l'être dont toutes choses sont nées, le souffle qui met en nous la vie. Le Monde ? Tu dis vrai car il est à lui seul tout ce que tu vois, immanent dans toutes ses parties, se maintenant par lui-même et maintenant ce qui est sien ».

contraignante — pour l'interprète, mais aussi pour le texte interprété, dans la mesure où les stoïciens peuvent être tentés de forcer le sens pour y trouver des vérités cachées. Il choisit de partir des mots eux-mêmes, et surtout des dieux du panthéon traditionnel et de leurs attributs, pour démontrer par un syllogisme habile que, comme ces attributs se retrouvent tous dans le dieu unique du Portique, les dieux traditionnels ne sont que des modes de représentation de puissances particulières du seul dieu rationnel. Sénèque arrive ainsi à résoudre la problématique de la concordance entre la nomenclature des dieux de la religion romaine et celle de la théologie naturelle. La parénèse fonctionne alors pleinement et ce *consensus* entre les différents théonymes, religieux (Jupiter, Junon, Mercure, Hercule...) et philosophiques (Nature, Destin, Providence) permet au progressant en sagesse de voir pleinement le *continuum* intellectuel qui relie la religion romaine traditionnelle et la religion stoïcienne.

II. La religion de Sénèque est-elle un monothéisme ?

La théologie mise en place par le philosophe Sénèque est symptomatique d'un moment charnière dans l'histoire des idées romaines : le passage du polythéisme au monothéisme⁸⁴⁸. L'étude que nous venons de faire sur les théonymes et leur appropriation par Sénèque en est la preuve. En effet, la théologie de Sénèque se développe dans le contexte d'une religion traditionnelle polythéiste⁸⁴⁹. Mais dès la fin de la République, et

⁸⁴⁸ Voir Y. Lehmann, « L'avènement du monothéisme philosophique à Rome (de Varron à Sénèque) », dans E. Bons et T. Legrand, *Le monothéisme biblique. Évolution, contexte et perspectives*, Le Cerf, Paris, 2011, pp. 361-376.

⁸⁴⁹ Plusieurs études ont été menées sur l'émergence de formes de monothéisme avant les monothéismes chrétien et juif dans le contexte de cultures païennes, que ce soit des monothéismes orientaux (le culte de Cybèle, de Mithra, ou d'Isis, par exemple) ou des monothéismes philosophiques antiques. Voir, en particulier, M. Frede, « Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity », dans P. Athanassiadi & M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, pp. 41-69.

davantage encore sous l'Empire, on assiste à l'élargissement du panthéon traditionnel à des abstractions divinisées — la Paix par exemple. En outre, depuis Auguste, le culte impérial se développe, sous-tendu par l'idée que l'empereur est un homme choisi par les dieux et donc divinisé à sa mort lors du rituel de l'apothéose⁸⁵⁰. D'autres religions connaissent un grand succès à Rome, en particulier les religions gréco-orientales et les cultes à mystères, qui sont très populaires car ils sont l'objet d'un engouement mystique que la religion traditionnelle ne parvient plus à susciter, religions et cultes étant souvent centrés sur un dieu unique.

Les analyses que nous venons de mener sur la dénomination du dieu, dans le cadre linguistique de la religion traditionnelle, ont mis en avant l'unicité du dieu stoïcien, qui arrive à se maintenir dans le cadre d'une théologie païenne polythéiste. Nous devons à présent établir si la théologie de Sénèque peut être qualifiée de monothéisme⁸⁵¹, au sens strict du terme. Les *a priori* que les monothéismes que nous connaissons aujourd'hui ont pu établir dans notre esprit sont tels que certains chercheurs ont conçu le concept de « monothéisme païen »⁸⁵². Le concept désigne un monothéisme qui n'est pas exclusif et qui peut cohabiter avec la religion polythéiste officielle, qui est avant tout ritualiste et très peu spirituelle, en particulier à

⁸⁵⁰ Voir *supra* pp. 167-170.

⁸⁵¹ Nous choisissons de ne pas entrer dans le débat qui vise à marquer une différence nette entre l'hénothéisme et le monothéisme. Le concept d'hénothéisme est tardif : il a été forgé par Max Müller (M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, Longmans, Green & co., London, 1873) à la fin du XIX^{ème} siècle et a connu des lectures très variables, qui nous pousse à ne pas nous attarder sur cette question. Pour une mise au point sur les définitions de termes techniques de monothéisme, hénothéisme, polythéisme, etc..., voir F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

⁸⁵² Voir S. Mitchell & P. Van Nuffelen (éd.), *One God. Pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Pr., Cambridge, 2010, en particulier, en ce qui concerne particulièrement ici, la très bonne introduction de S. Mitchell & P. Van Nuffelen, « Introduction : the debate about pagan monotheism », pp. 1-15, l'article de P. Van Nuffelen, « Pagan monotheism as a religious phenomenon », pp. 16-33 et celui de J. North, « Pagan ritual and monotheism », pp. 34-52.

Rome. Ce monothéisme païen, selon P. Van Nuffelen⁸⁵³, doit être considéré comme un phénomène religieux à part entière. Le dieu unique du philosophe s'appuie sur les divinités païennes qui l'entourent et se nourrit d'elles, dans une démarche intégratrice qui est particulièrement à l'œuvre chez Sénèque, comme en témoigne son approche des divinités du panthéon par exemple⁸⁵⁴. Nous ne sommes donc pas en accord avec P. Van Nuffelen lorsqu'il affirme : « Although some philosophers like Seneca continued to see their philosophical truth in opposition to religion and in that sense retained a more traditional attitude, many of their colleagues showed a keen interest in religion ». Certes, Sénèque n'adopte pas l'interprétation allégorique des mythes comme les autres stoïciens, mais cela ne l'empêche pas de voir dans les phénomènes religieux de son temps des prémisses de sa religion philosophique. L'inverse aurait été assez problématique pour le directeur de conscience qu'il est. Son monothéisme philosophique, pour être efficace auprès du progressant en sagesse, doit tenir compte de la religion polythéiste et ritualiste qui domine à Rome. En effet, l'enjeu est, là encore, de changer de point de vue sur le phénomène global que constitue la religion traditionnelle, afin d'y trouver une expression du dieu rationnel stoïcien.

Du point de vue conceptuel, le monothéisme désigne une religion où une seule divinité est privilégiée et qui n'admet aucune autre figure divine comme étant légitime à ses côtés. La théologie de Sénèque entre assurément dans cette classification car il n'y a qu'un seul dieu unique, le dieu rationnel, Cause première régissant le monde⁸⁵⁵. Les autres divinités auxquelles Sénèque peut faire mention sont soit celles de la religion

⁸⁵³ P. Van Nuffelen, « Pagan monotheism as a religious phenomenon », pp. 26-27.

⁸⁵⁴ P. Van Nuffelen, « Pagan monotheism as a religious phenomenon », p. 29.

⁸⁵⁵ L. Couloubaritsis, « Les pratiques hénologiques dans le stoïcisme ancien », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 187-211.

traditionnelle, qui ne sont que des représentations imagées de la divinité rationnelle, soit des divinités secondaires (les astres par exemple), mais qui ne sont que des parties du grand Tout que forme le dieu unique.

Dire que le dieu rationnel est un, peut signifier trois choses⁸⁵⁶ : qu'il est unifié (son attribut est l'unité) ; qu'il est seul et unique (son attribut est l'unicité) ; qu'il est le même pour tous les hommes (son attribut est l'universalité). Si ces trois critères ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Ils se combinent de manière différente dans les trois monothéismes chrétien, juif et musulman. Or, dans les théologies philosophiques, les trois acceptions ont tendance à se fondre en une seule, d'autant que dans la tradition aussi bien platonicienne qu'aristotélicienne, l'Un est le symbole de l'existence. La pluralité n'est, au mieux, qu'une apparence, au pire, qu'une illusion qui masque le dieu unique de la tradition philosophe.

Nous avons déjà démontré l'unicité du dieu de Sénèque (il est unique, même s'il peut prendre des noms différents). Nous avons également montré, dans notre troisième partie, que l'orthodoxie de Sénèque à l'égard du dogme était garante de l'unité du dieu sénéquien. C'est sur le critère d'universalité que nous souhaitons nous attarder maintenant.

Le dieu de Sénèque est présenté comme étant le seul dieu authentique : il est universel, en ce sens qu'il vaut pour tout esprit doué de raison sans exception. Les religions, qu'elles soient romaine ou étrangères, ne proposent que des intuitions du divin. Elles l'expriment de façon puérile et erronée, mais leurs représentations fausses contiennent les germes de la pensée du dieu unique véritable, comme nous l'avons montré plus haut. Quant aux autres représentations philosophiques de la divinité, Sénèque en

⁸⁵⁶ Voir F. Rognon, « Penser le Dieu un : remarques sur le débat autour du monothéisme », dans E. Bons et T. Legrand, *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives*, pp. 25-47 (on se reportera surtout aux pp. 27-30, qui définissent trois critères de définition du monothéisme, critères applicables à un « monothéisme païen » comme celui de Sénèque).

propose une lecture syncrétique tendant à prouver qu'elles expriment en fin de compte la même vérité sous des formes différentes⁸⁵⁷. Certains critiques ont parlé à cet égard de « l'éclectisme » de ce philosophe⁸⁵⁸, mais la question est bien plus complexe, et le terme est péjoratif eu égard à son effort spéculatif consenti. Pour lui, les cloisons entre les écoles philosophiques ne sont pas hermétiques et il émet souvent l'idée d'une communion possible entre toutes les figures de la pensée. Cette unité idéale, qui dépasse l'obstacle de l'étanchéité des domaines divins entre eux, s'appuie sur le postulat d'une communication possible des formes du divin entre elles, d'une compatibilité des conceptions du divin, tout comme la diversité des noms du dieu prouvait la liaison étroite entre les pouvoirs du dieu.

Sur la question religieuse, on remarque un certain conformisme entre les sectes, pour la simple raison que les philosophes n'ont jamais voulu fonder une religion nouvelle, ou une nouvelle communauté, ni réconcilier la religion traditionnelle avec la philosophie, mais bien intégrer l'une dans l'autre. Si ce processus est particulièrement abouti dans le stoïcisme, c'est parce que, du fait que le dieu et la nature constituent une seule et même entité, il n'y a pas de théologie distincte. La théologie se confond avec la science de la nature (le terme « science » n'étant pas réduit au sens positiviste et contemporain du terme, mais au sens de « savoir », de savoir de la pensée). La croyance religieuse est devenue indissociable de l'explication scientifique du monde — comme en témoigne le traité des *Questions naturelles*, tout pénétré de sentiment religieux. On peut aussi bien dire que la religion est totalement philosophique ou que la philosophie est totalement religieuse. Étant donné que ce phénomène se retrouve dans les différentes obédiences philosophiques intellectualistes et spiritualistes à

⁸⁵⁷ Voir, par exemple, *De breuitate uitae*, 14, 1-2.

⁸⁵⁸ Voir, en particulier, P. Grimal, « Nature et limites de l'éclectisme philosophique chez Sénèque », *Les Études Classiques*, 38 (1), Namur, 1970, pp. 3-17.

plus ou moins grande échelle⁸⁵⁹, il devient légitime pour Sénèque de mettre sur le même plan toutes les théologies naturelles, voire de les fondre en une seule.

Ce phénomène est particulièrement perceptible dans la définition du dieu qu'il donne dans la *Consolation à Helvia* :

*Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator uniuersi fuit, siue ille deus est potens omnium, siue incorporalis ratio ingentium operum artifex, siue diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, siue fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series*⁸⁶⁰.

Cette conception polysémique, plurielle mais unifiée du Dieu ordonnateur de l'univers semble reproduire un développement de Varron⁸⁶¹, dont l'autorité scientifique est reconnue quelques lignes plus haut⁸⁶² et qui lui-même paraît emprunter cette conception de la divinité à son maître

⁸⁵⁹ Cela n'a pas échappé à Lactance, comme en témoigne le Fr. 125 de Sénèque (Haase) : *Longum est recensere quae de summo deo uel Thales uel Pythagoras et Anaximenes antea, uel postmodum Stoici Cleanthes et Chrysippus et Zenon uel nostrorum Seneca Stoicos secutus et ipse Tullius praedicauerint, quum hi omnes et quid sit deus definire temptauerint et ab eo solo regi mundum adfirmauerint nec ulli subiectum esse naturae, quum ab ipso sit omnis natura generata.* / « Il serait long de recenser ce qu'ont proclamé au sujet du dieu suprême d'abord Thalès, Pythagore et Anaximène, ensuite les stoïciens Cléanthe, Chrysippe et Zénon, ou, parmi les nôtres, Sénèque, disciple des stoïciens, et tullius lui-même, puisque tous ont essayé de définir ce qu'est Dieu et ont affirmé que lui seul régissait le monde et qu'il n'était soumis à aucune autre nature, puisque lui-même a engendré toute la nature. » (trad. pers.). Il est intéressant de noter ici que c'est un apologiste chrétien qui montre la communion de pensée qu'il existe entre les philosophes mais aussi les penseurs chrétiens, dans la mesure où le terme *deus* peut ici désigner le dieu des philosophes comme le dieu biblique.

⁸⁶⁰ *Consolation à Helvia*, 8, 3 : « Cela a été accompli, crois-moi, par ce grand créateur de l'univers, quel qu'il fût : soit ce dieu, maître de toutes choses ; soit la raison désincarnée, artisan d'œuvres immenses ; soit un souffle divin diffus à travers toutes choses, grandes ou petites, avec une égale tension ; soit le destin et cet enchaînement immuable de causes liées entre elles. »

⁸⁶¹ Sur l'attribution de ces propos à Varron, voir l'article d'I. Marten, « Ein unbeachtetes Zeugnis von Varros Gotteslehre », *AGPh*, 43 (1), de Gruyter, Berlin, 1961, pp. 41-51.

⁸⁶² *Consolation à Helvia*, 8, 1 : *Varro, doctissimus Romanorum.*

Antiochus d'Ascalon⁸⁶³. En effet, la synthèse philosophique opérée ici entre des éléments platoniciens et des éléments stoïciens est conforme à l'esprit œcuménique qui a guidé les recherches d'Antiochus sur les dieux. L'important est de constater que Sénèque se place sous le haut patronage de plusieurs grands philosophes qui ont traité la question théologique et qui ont développé une réflexion sur la divinité bien différente de celle de la religion traditionnelle. Sénèque entend dépasser les clivages entre écoles pour parvenir à une conception universelle, voire universaliste, du Dieu — le point de convergence qui permet la synthèse étant la notion de Cause première à l'origine de la création du monde. L'évocation du *θεὸς παντοκράτωρ* (*ille deus potens omnium*), dominateur du monde, renvoie aux écoles platonicienne et stoïcienne. Il est également intéressant de constater que la mention du *θεὸς ἀσώματος* (*incorporalis ratio ingentium operum artifex*), qu'on trouve chez Platon et qui assimile le dieu à un esprit incorporel⁸⁶⁴, est relayée par l'évocation du *spiritus* stoïcien (*diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus*), souffle divin qui pénètre tous les éléments du monde : en mettant côte à côte deux écoles différentes tout en faisant ressortir leur ressemblance — ici, l'incorporéité du principe divin constitue le point commun — Sénèque parvient à montrer l'universalité du dieu, qui, même s'il est désigné de différentes façons, renvoie à la même réalité. Ce procédé est repris dans le dernier membre de l'énumération qui renvoie à l'*εἰμαρμένη* stoïcienne mais qui peut aussi rappeler d'autres conceptions fatalistes d'un destin non providentiel, comme celle que l'on retrouve en astrologie.

Il nous semble donc clair que la religion philosophique de Sénèque

⁸⁶³ Voir Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus, Bruxelles, 1997, pp. 147-149.

⁸⁶⁴ Voir aussi Cicéron (également élève d'Antiochus), *De natura deorum*, I, 30 : *Iam de Platonis inconstantia longum est dicere... quod uero sine corpore ullo deum uult esse (ut Graeci dicunt ἀσώματος) id quale esse possit, intellegi non potest.*

est bien un monothéisme, « un monothéisme païen » qui se développe dans le contexte du polythéisme officiel et avec lequel il cohabite, par la grâce d'une attitude intégratrice. Cependant, il est vrai que la comparaison, voire l'assimilation aux monothéismes chrétien ou juif est tentante — même si ces derniers adoptent, quant à eux, une démarche exclusiviste vis-à-vis des autres religions (ce qui justifie l'attitude hostile des Romains du I^{er} siècle à leur égard). Cette ressemblance entre le « monothéisme païen » de Sénèque et les monothéismes chrétien et juif a motivé toutes les interprétations, tous les fantasmes, en faisant de Sénèque un proto-chrétien et en lui attribuant même une correspondance avec saint Paul — dont nous savons avec certitude aujourd'hui qu'elle n'est absolument pas authentique. Il est cependant vrai que les similitudes entre la religion de Sénèque et le christianisme sont flagrantes. Le stoïcisme, et en particulier le monothéisme de Sénèque ont très certainement influencé, la construction de la pensée chrétienne. L'atmosphère intellectuelle de la Rome du I^{er} siècle y était propice. Il serait long et assurément sans intérêt de démontrer une telle influence : de nombreuses études ont déjà été produites sur cette question⁸⁶⁵.

En revanche, il demeure des divergences fondamentales au niveau conceptuel, qui empêchent toute assimilation du monothéisme de Sénèque à une forme primitive de christianisme, et sur lesquelles il n'est pas nécessaire de s'attarder plus longuement. Outre le fait que le dieu biblique est transcendant et créateur du monde, alors que le dieu stoïcien est immanent et qu'il est lui-même le monde, en autoproduction de lui-même, il y a également une grande différence dans la manière de connaître le dieu dans les deux systèmes de pensée. En effet, on accède au Dieu biblique et à sa connaissance par une révélation ou par un acte de foi. En revanche, l'accès à la divinité dans la religion de Sénèque, même si elle peut être

⁸⁶⁵ Voir les articles sur ce sujet dans A.P. Martina (éd.), *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale (Milano 12-13-14 ottobre 1999)*, Vita e pensiero, Milano, 2001.

auréolée d'une forme de mysticisme⁸⁶⁶, se fait uniquement par la Raison. En outre, le Dieu biblique est un être miséricordieux, objet de l'amour de ses fidèles, tandis que le dieu stoïcien est un principe rationnel d'explication du monde, froid, neutre, logique et impersonnel, sur lequel les prières des hommes n'ont aucun effet.

Tous ces éléments aboutissent à un constat de divergence fondamentale entre le Dieu biblique et le dieu de Sénèque : le premier est un être — un existant — personnel, alors que le second est une totalité purement rationnelle. Le Dieu biblique, lui, peut intervenir par des miracles dans le monde (miracles qui sont des infractions aux lois de la nature, des transgressions de l'ordre naturel), lorsqu'il est sensible aux prières des hommes, alors que le dieu de Sénèque déroule inexorablement la chaîne des causes et des effets d'une manière implacable, sans possibilité de changer le cours des choses, ce qui n'a rien de rassurant et ne donne pas grand chose à espérer. Nous développerons davantage l'étude de la différence entre la relation qui s'établit entre l'officiant de la religion philosophique de Sénèque et le fidèle du Dieu biblique dans notre cinquième partie, mais nous tenions d'ores et déjà à effectuer ces mises au point.

III. Comment définir le dieu de Sénèque ?

Le monothéisme de Sénèque n'a rien de rassurant. Tout ce que l'homme peut savoir du dieu unique, c'est qu'il est à l'origine de l'enchaînement des causes et des effets, qui se déroulent inexorablement et irréversiblement. L'homme ne peut rien y faire, il ne peut pas savoir quel est ce plan divin ni le deviner, ni même savoir comment nommer véritablement cette Cause première, qui n'est qu'un être rationnel. Or pouvoir nommer adéquatement le dieu, ce serait déjà un moyen de le

⁸⁶⁶ Voir *supra* p. 243 et suivantes.

connaître et de pouvoir escompter atteindre une certaine sérénité de l'existence.

Sénèque relève ainsi le défi de l'angoisse, entre le silence de l'ignorance quant aux choses divines et la facilité de la définition convenue. Il lui fallait éviter l'aporie : en tant que directeur de conscience, il a charge d'âmes, il est dans une certaine mesure responsable de leur salut. Il avait plusieurs solutions. Il aurait pu se contenter de compiler les dogmes énoncés par ses pères concernant la divinité, d'être « un ouvrier de la philosophie »⁸⁶⁷ (pour reprendre l'expression de Nietzsche), de faire une sorte « d'état de la question », avec une chrestomathie de beaux textes et de citations. Le fait est que Sénèque n'est pas un compilateur, c'est un penseur actif, inventif, comme en témoigne sa conception de la philosophie : *philosophia autem et contemplatiua est et actiua : spectat simul agitque*⁸⁶⁸. Il ne propose pas de discours clos, bloqué, fermé, répétant une logique rebattue, faites de lieux communs, de *topoi* éculés, et épuisant la richesse d'un concept pur. Plutôt que de définir le dieu, il va chercher à le montrer, à l'exposer : son œuvre littéraire sera une sorte de mise en abîme, de miroir où le dieu se réfléchit (dans les deux sens du terme) et où le lecteur est placé dans la situation de pouvoir voir ce qu'il est d'ordinaire incapable de voir directement dans les phénomènes. L'œuvre littéraire devient un instrument d'optique, elle montre ce que c'est que voir et lire, elle indique ce qu'il y a à voir et à lire dans les phénomènes et les événements de la nature.

Autres temps, autres mœurs, peut-être, mais Cicéron apparaissait comme un esprit plus ouvert, voire plus libéral, dans ses écrits sur la nature des dieux. Ainsi, le *De natura deorum* est une présentation très pédagogique, presque doxographique, des différentes conceptions des

⁸⁶⁷ Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, VI, « Nous les savants », §211.

⁸⁶⁸ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 95, 10 : « la philosophie, dit-il, est à la fois spéculative et active : elle contemple et agit en même temps ».

dieux. Au contraire, Sénèque affirme un élitisme impérial, et même une exigence aristocratique, propre à l'écrivain artiste et au philosophe qu'il entend être. Il y a peut-être ici le germe d'une différence, proposée plus tard par Nietzsche, entre les « ouvriers de la philosophie »⁸⁶⁹ (les compilateurs, les commentateurs, les techniciens de la philosophie) et les vrais philosophes, les philosophes-artistes, les législateurs de valeurs... Car le vrai discours de la théologie philosophique, dans l'esprit de Sénèque, est celui qui assume la polyvalence protéiforme de la production divine dans la nature réelle, et donc la polysémie des notions et des catégories saisissant cette production dans sa diversité et sa richesse.

Sénèque a en tête un dieu qui, par définition, est en tout et partout, donc protéiforme, omniprésent, et qui s'auto-produit perpétuellement en tant que principe et agent efficient de la chaîne des causes se déroulant jusqu'à la conflagration universelle. Nous avons déjà montré dans le chapitre précédent à quel point la pensée d'un dieu auto-engendré, est très difficile à se représenter, même pour le philosophe. Comment, dès lors, rendre le dieu accessible au commun des hommes ?

C'est finalement par le recours à l'image, à la métaphore et à l'analogie que Sénèque réussit à donner une représentation accessible du dieu. Ce sont les descriptions de ces êtres incarnés et personnels — voire personnalisés — qui permettent d'accéder à une représentation sensible de la divinité rationnelle. Sensible, d'autant que l'univers des stoïciens est matérialiste, que le verbe et la parole y sont des corps matériels. Sénèque, écrivain, poète sait cela : le *logos* stoïcien n'est pas une pensée éthérée mais une énergie sensible, qui court à travers les formes du cosmos, y compris la parole. C'est donc par cette représentation sensible que Sénèque va toucher les esprits et susciter un engouement intellectuel et spirituel.

⁸⁶⁹ Voir Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, VI, « Nous les savants », §211.

III.1. L'indépassable imperfection de la définition du dieu stoïcien

Devant la pluralité des noms qui désigne le dieu, devant l'incapacité de proposer un discours capable de saisir le dieu dans sa totalité, sans le dénaturer en quelque manière, Sénèque adopte une méthode qui lui est propre. Sa définition du dieu ne relève pas de l'exactitude dogmatique mais elle est bien plutôt une création vivante, une production perpétuelle de formes du discours, voire une expérimentation, au travers des genres littéraires qui composent son œuvre. La définition est alors l'analogue discursif de l'action même du dieu ou de la nature divine. Sénèque rejoue, à sa façon, les processus divins au cœur de son travail d'écrivain et de philosophe. Une précision s'impose toutefois : nous ne sommes pas en train de « platoniser » l'écriture de Sénèque, en faisant de ce dernier une sorte de démiurge, mais nous pensons bien que l'idée, le concept de dieu s'auto-engendre au fil de l'écriture de Sénèque, tout comme le dieu lui-même est en perpétuelle auto-production.

Certes, cet aspect du travail de l'œuvre — qui peut très bien ne pas être couronnée de succès, à l'instar des recherches sur la nature⁸⁷⁰ — rappelle la méthode sceptique. Celle-ci privilégie une recherche permanente et jamais figée de la vérité, parce qu'elle renonce à toute vérité ferme et définitive, à toute certitude ou conviction absolue. Mais la méthode sceptique est aporétique, et en toute rigueur elle finira dans le silence. Elle pourrait être telle chez Sénèque, car il y a bien la menace d'une régression à l'infini du raisonnement à propos de la définition : comme le dieu est partout, comme le dieu est en chaque chose sous la forme d'une étincelle de feu divin, on peut dire que tout discours parle de dieu. Cela reviendrait à dire que tout est divin, que tout ressortit à la théologie... mais avec le risque que cela se renverse dans son contraire : si tout est divin, religieux, sacré,

⁸⁷⁰ Voir *supra* pp. 267-270.

rien ne l'est, car on ne peut plus distinguer le sacré du profane, la poésie divine et la prose du monde. Mais si la recherche de Sénèque est sans fin, elle ne reste pas dans l'aporie, bien au contraire : c'est le mouvement, la création continue qui permet d'être au plus près de ce qu'est effectivement la vraie nature du dieu, qui est sa puissance génétique rationnelle. Sénèque ne suspend pas son jugement et son discours, comme le font les sceptiques. Bien au contraire, il entreprend un renouvellement du discours stoïcien sur la question. Il prend l'initiative d'une saisie progressive de son objet, d'un travail en perpétuelle genèse, justement à l'image de l'objet de ce jugement.

L'âge épistémologique du discours de Sénèque est, en termes kantien, « précritique », dans la mesure où c'est la structure logique de l'objet — le dieu ici — qui ordonne la série des propriétés révélées par le discours, dont l'objectivité est le calque de celle de l'objet divin. Le discours philosophique doit restituer, dans son principe, dans sa forme, dans son processus comme dans ses résultats, la puissance productrice de la Nature. Cela nous paraît être le secret profond de l'originalité de la pensée et surtout de la théologie de Sénèque, dans le creuset du stoïcisme. À la différence entre doute sceptique et doute méthodique succède ainsi la différence entre recherche sceptique et recherche méthodique.

Nous avons vu, dans notre développement sur le monothéisme de Sénèque⁸⁷¹, que l'un des champs d'application de sa méthode de définition du dieu est son syncrétisme philosophico-religieux. Il lui permet de prendre quelque distance vis-à-vis des autres sectes philosophiques — et même vis-à-vis de la religion romaine traditionnelle — en ce qui concerne le problème de la définition du dieu. En effet, au lieu de se contenter de dire, à l'instar des sceptiques, qu'aucun jugement ne peut valoir sur les autres et en triompher, que si les différentes écoles n'arrivent pas à se mettre d'accord

⁸⁷¹ Voir *supra* p. 331 et suivantes.

entre elles malgré la force de leurs arguments c'est qu'aucune ne touche la vérité, Sénèque choisit d'abord de dire que toutes les définitions sont possibles⁸⁷².

Cependant, on ne peut se contenter de lire dans l'extrait de la *Consolation à Helvia*, 8, 3, étudié plus haut⁸⁷³, le jugement selon lequel toutes les définitions du dieu se valent — comme pourraient le laisser entendre la tournure *quisquis formator uniuersi fuit* et la répétition de *siue*. Le lecteur doit garder en tête la dimension éminemment parénétiq ue de ce développement, qui implique nécessairement une rhétorique spécifique. Sénèque cherche, ici aussi, à convaincre son lecteur de pratiquer la vertu (la consolation est, en réalité, destinée à être lue par un public plus large que sa seule mère Helvia). Comme l'homme doit renoncer à avoir une connaissance absolue et donc un discours définitif sur le dieu⁸⁷⁴, il faut aller jusqu'à penser que toutes les définitions du dieu énumérées ici sont chacune une facette de la divinité, une part de la vérité essentielle à la bonne connaissance de la nature divine. Chaque définition proposée par les sectes philosophiques sont, sinon synonymiques, du moins complémentaires pour définir le mieux possible la nature divine. La morale de Sénèque est que la perfection de la définition ne peut pas être atteinte par l'homme, mais que ce n'est pas une raison pour tomber dans l'aporie. La pensée ne peut se permettre de rester figée et elle doit donc s'appuyer sur des définitions, certes imparfaites, mais qui ont le mérite de lui permettre de continuer son cheminement vers la vérité. Cette vérité ne sera pas dans une seule proposition, mais dans la totalité des propositions à propos du dieu, tant que

⁸⁷² Ce qui ne l'empêche tout de même pas d'affirmer, l'une ou l'autre fois et surtout contre son grand ennemi Épicure, que sa définition à lui, Sénèque, est la plus adéquate.

⁸⁷³ *Consolation à Helvia*, 8, 3 : *Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator uniuersi fuit, siue ille deus est potens omnium, siue incorporalis ratio ingentium operum artifex, siue diuinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus, siue fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series*. Voir notre analyse de ce passage *supra* pp. 336-337.

⁸⁷⁴ Voir *supra* p. 276 et suivantes.

ces propositions sont raisonnables et réfléchies. C'est ce que Sénèque dit à Lucilius dans la Lettre 16⁸⁷⁵ :

*Sed non est nunc in hanc disputationem transeundum, quid sit iuris nostri, si providentia in imperio est, aut si fatorum series inligatos trahit, aut si repentina ac subita dominantur : illo nunc reuertor, ut te moneam et exhorter ne patiaris impetum animi tui delabi ac refrigescere. Contine illum et constitue, ut habitus animi fiat quod est impetus*⁸⁷⁶.

La Lettre 16 est une des premières lettres de Sénèque à Lucilius, qui n'a certainement pas encore l'esprit assez aguerri pour manier les concepts philosophiques. Il n'empêche que les propos du directeur de conscience en disent long sur ses priorités. Il ne faut pas tomber dans la *disputatio*, la querelle d'écoles et les discussions interminables sur des points de doctrines qui ne sont d'aucune utilité pour l'action éthique. L'important est de maintenir, l'*impetu[s] animi*, le *tonos* de l'esprit vers la vérité. Le pire ennemi de la pensée est l'engourdissement (*refrigescere*). Sénèque utilise volontairement un vocabulaire très imagé qui fait référence au mouvement, à l'énergie, à la force vitale de la pensée qui doit sans cesse être en effervescence — à l'instar du dieu, qui est souffle igné parcourant le monde. Le problème de la dénomination du dieu est crucial, certes (car il engage la juste représentation de la divinité par la pensée), mais il ne doit pas devenir paralysant. Il doit inciter, inviter à la recherche poétique et poïétique des justes appellations.

⁸⁷⁵ Voir *supra* notre analyse de la Lettre 16, 4-6.

⁸⁷⁶ Lettre, 16, 6 : « Mais ce n'est pas le moment de passer à une discussion sur ce qui dépend de nous, soit qu'une providence ait la souveraineté, soit qu'une série de causes fatales nous lie et nous entraîne, soit que le brusque hasard et l'imprévu régissent le monde. Je reviens à mon dessin qui est de t'engager, de t'exhorter à ne pas laisser ton élan retomber et se refroidir. Maintiens-le et organise-le, de façon à en faire une habitude de l'âme ».

Il reste cependant évident que cette entreprise de définition adoptée par le Cordouan ne va de soi et qu'elle n'est certainement pas adoptée dans la sérénité. Sénèque n'échappe pas à l'angoisse de l'aporie due au constat de faiblesse et d'impuissance du langage humain pour nommer le divin. Il est tiraillé entre la volonté de donner du dieu unique une définition unique et donc conforme à son image, et l'obligation d'accepter que cette définition ne soit pas vraiment formulable par l'homme, en termes « humains, trop humains ». La Lettre 65 sur la notion de cause manifeste clairement ce paradoxe douloureux. Sénèque reproche à Aristote et à Platon de concevoir respectivement quatre et cinq types de causes. Ils dispersent la Cause même selon l'ordre des phénomènes de l'expérience (cause formelle, matérielle, efficiente, finale,...)⁸⁷⁷ au lieu de la rassembler de manière pure : *ista enim, quaecumque rettulistis, non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit*⁸⁷⁸, c'est-à-dire le dieu. Les failles du langage, lorsque celui-ci est confronté à la difficulté de la définition du dieu, poussent les philosophes à faire exploser la cause unique, même lorsque cela n'est pas nécessaire. Or il n'est pas utile de subdiviser encore et davantage un des attributs du dieu, puisque de toute façon, avec le risque de se perdre dans les détails, il faut renoncer à vouloir livrer intégralement la réalité de ce qu'il est. Pourtant, on sent bien chez Platon et Aristote la même volonté de vouloir saisir intellectuellement l'objet divin dans son intégralité par la (dé)multiplication des causes. Sénèque remet simplement les choses au clair : on peut décliner les dénominations du dieu mais, même si l'on parle de quatre ou cinq causes, il n'y aura toujours qu'une seule Cause première, qui est le dieu. Le discours de la causalité multiple est secondaire, prévisible, rhapsodique. C'est

⁸⁷⁷ Voir G. Scarpat, *La Lettre 65 di Seneca*, pp. 91-116. Voir aussi R.J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Pr., Oxford, 1998, pp. 337-339.

⁸⁷⁸ Lettre 65, 12 : « tout ce que vous avez énuméré ne représente pas de multiples causes particulières mais procède d'une seule : la cause qui crée ».

d'ailleurs la conclusion de G. Scarpatt dans son étude sur la Lettre 65. Il estime que Sénèque — et les stoïciens avec lui — a poussé jusqu'au bout l'effort, initié par Platon et Aristote, d'assimilation du *logos* à l'ensemble du réel par l'idée d'une cause unique : « [...] (le stoïcisme) a donné au *Logos* tout le réel visible et invisible, il a fait du *Logos* l'unique cause réelle, il a conçu en-dehors et outre le *Logos* simplement le néant »⁸⁷⁹.

Mais tout de même, c'est bien en ayant l'unicité du dieu en tête, tout en multipliant à volonté les dénominations du dieu (créateur, ordonnateur, bienfaiteur, guide, père des hommes, Nature, destin, etc.) que l'on parvient à donner l'image la plus proche de ce dieu protéiforme et omniprésent. Le dieu est évoqué d'abord dans sa fonction logique, comme cause première, puis dans sa réalité phénoménale (dans les *Questions naturelles*), dans sa fonction morale (dans les traités moraux), et dans sa fonction éthique (dans les *Lettres*). C'est finalement dans les derniers écrits que Sénèque parvient à trouver les genres et manières littéraires les plus adéquats pour avoir un discours à ses yeux suffisamment adéquat sur le dieu, car il laisse jouer à fond le principe d'immanence. Dans ces œuvres adressées au même destinataire (Lucilius), la multiplication des dénominations atteint en effet son paroxysme (dans les *Questions naturelles*, chaque phénomène renvoie au dieu, et même chose dans les *Lettres* pour chaque homme) et cette entreprise permet vraiment d'exprimer le dieu protéiforme et son omniprésence.

Ainsi, lorsque Sénèque parle de la faculté qu'a le sage de communier avec les philosophes passés et futurs, on sent affleurer ce projet d'une encyclopédie qui mobilise et sous-tend sa recherche d'une définition

⁸⁷⁹ G. Scarpatt, *La Lettere 65 di Seneca*, p. 155 : « Se lo sforzo di Aristotele fu quello di riguadagnare al *logos* il reale, di ridare all'idea platonica il reale, dobbiamo dire che lo stoicismo ha portato lo sforzo fino in fondo ; ha dato al *Logos* tutto il reale visibile e invisibile, ha fatto del *Logos* l'unica cosa reale, ha concepito fuori del *Logos* e oltre il *Logos* semplicemente il nulla ».

adéquate du dieu : la bonne définition serait celle qui les contiendrait toutes, ce serait une définition synthétique, syncrétique, qui au pire les absorberait toutes, au mieux les valoriserait toutes. La finitude humaine rendant le savoir absolu impossible pour l'esprit humain, le philosophe n'a plus qu'à chercher, chercher et produire, produire encore et toujours des formes pour parvenir à la vérité, dans un travail infini du discours, en faisant varier les perspectives. Il y a peut-être déjà quelque chose de leibnizien ici : le Dieu est l'invariant de toutes les perspectives.

Sénèque peut ainsi prétendre appartenir à la grande communauté des philosophes, qui chacun offrent une parcelle de vérité sur le divin et sur le bien⁸⁸⁰. C'est d'ailleurs le seul moyen de Sénèque pour sortir de l'aporie, qui le guette lui aussi, tout philosophe qu'il est. Dans les *Questions naturelles*⁸⁸¹, à la suite d'une énumération de tout ce que la nature de l'âme pourrait être selon les théories des différentes écoles philosophiques (passage qui rappelle l'énumération de la *Consolation à Helvia*, 8, 3, étudié plus haut, sur le dieu⁸⁸²), Sénèque avoue son impuissance présente à choisir entre toutes ces possibilités : *Adeo animo non potest liquere ceteris rebus ut adhuc ipse se quaerat*⁸⁸³. Mais, en grand optimiste, il a confiance en la

⁸⁸⁰ Voir *De breuitate uitae*, 14, 1-2 : « Seuls sont vraiment “oisifs”, seuls ont leur temps à eux ceux qui se consacrent à la sagesse. Seuls ils vivent, car ils ne se bornent pas à bien gérer leur propre durée : ils y ajoutent tous les siècles ; toutes les années passées avant eux leurs sont acquises. À moins d'être le dernier des ingrats, nous reconnaitrons que les illustres fondateurs de nos saintes doctrines sont nés pour nous ; c'est pour nous qu'ils ont organisé la vie. Quand nous marchons vers ces vérités sublimes amenées des ténèbres à la lumière, c'est le labeur d'un autre qui nous guide ; aucun siècle ne nous est interdit, nous avons accès à tous, et si notre grandeur d'âme tend à franchir les limites de la faiblesse humaine, nous avons un vaste espace de temps à parcourir. Nous pouvons discuter avec Socrate, douter avec Carnéade, nous reposer avec Épicure, vaincre la nature humaine avec les stoïciens, la dépasser avec les cyniques. Puisque la nature nous admet en participation à tous les siècles, pourquoi ne pas sortir de l'étroit et chancelant passage de la vie pour nous adonner tout entiers à ces méditations infinies, éternelles, partagées avec les plus nobles esprits ? »

⁸⁸¹ *Question naturelles*, VII, 25, 2-4.

⁸⁸² Voir *supra*. pp. 336-337.

⁸⁸³ *Questions naturelles*, VII, 25, 2 : « Tant s'en faut que l'âme puisse acquérir une certitude sur elle-même, qu'elle en est encore à se chercher elle-même. »

communauté des penseurs : *ueniet tempus quo ista quae nunc latent in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia*⁸⁸⁴. En quelque sorte, le dieu existe, il déroule la chaîne de causalité qu'il a initiée et il se déploie tout au long des siècles dans la nature entière, et sa définition elle aussi prend forme petit à petit et se déploie davantage au fil des maillons de la chaîne des philosophes qui cherchent à se représenter le dieu. Certes, la définition n'engendre pas son objet, mais elle en suit la logique et la dévoile, la révèle, la découvre dans le creuset du discours.

III.2. Exposer le dieu grâce à l'image

L'homme perçoit souvent le monde sous un aspect désordonné, chaotique, voire monstrueux (qui apparaît bien dans les tragédies). Or ce multiple est régi par le dieu, qui a fixé une loi immuable, un ordre unique qui unifie le cosmos. *L'eimarménè*, le destin, est d'abord la méthode logique que dieu utilise pour organiser le monde mais elle devient aussi un modèle de nécessité pour tresser le discours. Ainsi, le philosophe prend d'abord en compte la multiplicité des points de vue (cela transparait dans la multiplicité et dans la diversité des genres littéraires), puis il cherche à unifier le réel. Le style de Sénèque crée une unité qui résout les tensions du monde : il fixe un monde non pas par la définition exacte d'un dieu, qui serait figée et donc inadéquate, mais par un style d'écriture qui fonctionne sur le mode de l'intuition en tant qu'acte intellectuel d'anticipation, au cœur de la recherche qui est la fin de la pensée écrite. C'est que l'écriture n'est pas tant la fixation d'une pensée intérieure déjà achevée que le déploiement de la pensée elle-même se cherchant elle-même, dans son travail, dans son invention et son accouchement permanent. Aussi, la Lettre 31, 10, évoquée plus haut, prend-elle une autre signification : certes, le dieu est « nu », il

⁸⁸⁴ *Questions naturelles*, VII, 25, 4 : « Le temps viendra où une étude attentive et poursuivie pendant des siècles fera le jour sur les phénomènes de la nature. »

« n'a rien », et « personne ne le connaît », mais il peut alors être considéré comme une page blanche où le discours qui le concerne peut s'inventer⁸⁸⁵.

Ainsi, plutôt que de trouver le dieu en tous les discours (la poésie, la religion traditionnelle, les théologies des autres sectes philosophiques, la prose littéraire), Sénèque inverse le cheminement de la pensée et utilise tous les discours pour trouver dieu. Il ne cherche pas une révélation partielle ou sa confirmation dans des choses déjà écrites, mais il entend provoquer une révélation (toujours dans un élan, un *tonos* de la pensée active) en créant un nouveau discours, en produisant sa propre mythologie, son propre chemin verbal, son propre réseau symbolique, et ce, afin d'accéder à la vérité totale du divin.

III.2.1. L'image au service de la théologie de Sénèque

Sénèque, directeur de conscience, a le souci de rester accessible au progressant en sagesse, voire au vulgaire, afin qu'il puisse accéder à la vérité sur la nature du dieu. Il est certes élitiste mais sa vocation de pédagogue à l'égard du *progre diens* est indubitable. Ainsi, le philosophe se sert également de la vue pour guider son lecteur et lui rendre accessible un cheminement vers la vérité du monde, donc du dieu. Comme la contemplation seule des phénomènes naturels ne permet pas d'accéder à l'essence du dieu, Sénèque recourt à l'image littéraire et il utilise la rhétorique pour s'adresser à l'œil de l'esprit et exposer le dieu⁸⁸⁶.

Or, comme nous l'avons vu plus haut, Sénèque critique, à l'instar de la plupart des philosophes antiques, les représentations anthropomorphiques du divin. Cependant, on ne peut lire nulle part dans son œuvre une analyse

⁸⁸⁵ C'est d'ailleurs pourquoi le blasphème est si facile : on peut tout dire et tout écrire sur une page blanche.

⁸⁸⁶ Voir le puissant éloge de l'analogie dans la Lettre 120.

philosophique sur les liens entre les représentations figurées et les images mentales⁸⁸⁷, autrement dit, entre les images du culte et l'image constituant un support au processus d'intellection⁸⁸⁸. Cela permettrait finalement de sauver l'anthropomorphisme des statues, ce qui n'est pas forcément le but de Sénèque, qui cherche à rallier ses lecteurs à la piété philosophique. Les études de M. Armisen-Marchetti ont déjà mis en avant le caractère fondamental de l'image dans la représentation et leur importance pour la compréhension des concepts chez Sénèque⁸⁸⁹. L'étude récente de J. Dross⁸⁹⁰ a analysé le rôle fondamental de la rhétorique dans la représentation mentale de la philosophie, y compris chez Sénèque. Mais qu'en est-il de l'image divine du *deus* stoïcien chez Sénèque ?

Contrairement au système platonicien, le système stoïcien ne permet pas d'avoir recours à l'Idée ou à la Forme pour analyser les expressions sensibles des concepts. Sénèque aurait certes pu se servir des notions communes stoïciennes, selon lesquelles nous avons tous en nous l'idée de l'existence de dieu⁸⁹¹. Or il ne recourt que très rarement à cet argument, contrairement à ses prédécesseurs. La question de l'origine de la Forme des dieux ne se pose pas dans le système stoïcien : on se contente d'affirmer l'existence de dieu par les notions communes présentes en chacun de nous,

⁸⁸⁷ Aristote, dans *De anima*, 3, 7, met en lumière ce rôle fondamental de l'image.

⁸⁸⁸ Cicéron a cette exigence à l'égard des Épicuriens, dont la théologie — la théologie épicurienne demeurant, par ailleurs, très obscure — conserve, à sa base, la médiation traditionnelle du dieu représenté à l'image de l'homme (*De natura deorum*, I, 103 : *deus effigies hominis et imago*). Il souhaite que les Épicuriens s'interrogent sur les liens entre les représentations communes du divin et l'image mentale grâce à laquelle on pense les dieux. L'analyse cicéronienne est cependant nettement marquée par Platon, en raison du rapprochement de la notion commune des dieux avec celle du type, de l'image modèle et de la Forme platoniciens. À ce sujet, on se reportera à l'article de C. Auvray-Assayas, « Images mentales et représentations figurées : penser les dieux au Ier siècle av. n. è. ».

⁸⁸⁹ M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies...*, pp. 249-282.

⁸⁹⁰ J. Dross, *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome. Rhétorique et philosophie de Cicéron à Marc Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris, 2010.

⁸⁹¹ Voir P. Boyancé, « Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron », dans P. Boyancé (éd.), *Études sur l'humanisme cicéronien*, pp. 301-334 (= *Hermès*, 50, Steiner, Stuttgart, 1962) et D. Sedley, « Les origines des preuves stoïciennes de l'existence de dieu », *RMM*, P.U.F., Paris, 2005 (4), pp. 461-487.

sans avoir à en donner une description sensible. Le dieu stoïcien, n'a pas à proprement parler de forme — si ce n'est celle du monde, mais comment pourrait-on donner une forme à la totalité ? —, mais Sénèque ressent néanmoins le besoin de lui donner une forme, de construire une image pour figurer ce dieu qui est à la fois indescriptible et totalement offert aux yeux de tous. D'ailleurs, le fait que Sénèque ne fasse que très rarement référence aux prénotions et aux notions communes est sans doute symptomatique du fait qu'il ne se satisfait pas d'avoir simplement la certitude de l'existence de dieu en lui. De la même manière, s'il n'a que très peu recours aux preuves rationnelles de l'existence de dieu élaborées par les stoïciens, c'est qu'il ne s'en contente pas non plus. En tant que directeur de conscience, il sait que son lecteur, au mieux *progreadiens*, au pire profane en matière de philosophie, ne se satisfera pas de ces preuves rationnelles pour adhérer à la divinité stoïcienne. Présenter un dieu rationnel par des preuves rationnelles, c'est, d'une certaine manière, une méthode tautologique.

Or justement, ce que Sénèque reproche aux autres stoïciens, c'est leur exposition schématique du dieu, qui ne se contente que de faire la liste des propriétés du dieu. Cette liste est non seulement toujours imparfaite mais, en outre, elle ne permet pas de donner de l'épaisseur sensible au dieu, de la matière (qui sera objet d'expérience vécue). Certes, Sénèque a également recours parfois à cette exposition schématique du dieu. Mais il n'a de cesse de chercher un mode plus adéquat d'exposition du dieu.

Sénèque retourne finalement à l'anthropomorphisme dans la représentation de la divinité, mais il s'agira d'un anthropomorphisme purifié, oxymore oblige. En effet, il substitue à la représentation plastique des dieux traditionnels une représentation mentale, qui n'en est pas moins encore anthropomorphe. Le sage surtout, et, de manière originale, l'empereur idéal qu'il décrit dans le *De clementia* et dans la *Consolation à Polybe* (empereur idéal qui n'a rien à voir avec les Claude et Néron réels), sont placés sur un pied d'égalité par rapport au dieu, comme des avatars de

la divinité. Il deviennent ainsi un support de la pensée pour se représenter le dieu rationnel, dieu qui, par définition, est impersonnel.

Dans le *De natura deorum*⁸⁹², l'épicurien C. Velléius fait un exposé sur la forme des dieux qui mobilise le champ lexical de l'imitation et qui rappelle la production plastique d'images⁸⁹³, laissant entendre que la forme des dieux est bien produite et non perçue par l'esprit. Dans la Lettre 115⁸⁹⁴, Sénèque propose une comparaison entre le corps humain et l'âme sage (autrement dit une âme parvenu à un stade divin), avec un vocabulaire qui fait écho à l'extrait su *De natura deorum* que nous venons d'évoquer. Cependant, le philosophe y opère un mouvement inverse. Pour Sénèque, la question n'est pas de savoir quelle forme a le dieu mais comment lui donner une forme telle que l'esprit humain moyen puisse l'appréhender et la comprendre. :

Si nobis animum boni uiri liceret inspicere, o quam pulchram faciem, quam sanctam, quam ex magnifico placidoque fulgentem uideremus, hinc iustitia, illinc fortitudine, hinc temperentia prudentiaque lucentibus! [...] et diu contemplatus multum extantem superque mensuram solitorum inter nos aspici elatam, oculis mite quiddam, sed nihilominus uiuido igne flagrantibus, tunc deinde illam Vergili nostri uocem uerens atque attonitus emittat ?

⁸⁹² Voir l'exposé de l'Épicurien dans Cicéron, *De natura deorum*, I, 47-49 : *nam cum praestantissimam naturam, uel quia beata est uel qui sempiterna, conuenire uideatur eandem esse pulcherrimam, quae compositio membrorum, quae conformatio liniamentorum, quae figura, quae species humana potest esse pulchrior ? [...] hominis esse specie deos confitendum est. Nec tamen ea species corpus est sed quasi corpus, nec habet sanguinem sed quasi sanguinem.* / « Il semble cohérent qu'un être éminent entre tous, tant par sa félicité que par son éternité, soit aussi le plus beau ; or quelle disposition des membres, quelle configuration des traits, quelle représentation peuvent être plus belles que la forme humaine ? [...] il faut reconnaître que les dieux ont l'apparence humaine. Et pourtant cette apparence n'est pas un corps, mais elle ressemble à un corps ; elle n'a pas de sang, mais quelque chose qui ressemble à du sang » (trad. C. Auvray-Assayas).

⁸⁹³ Voir les remarques de C. Auvray-Assayas sur ce passage dans « Images mentales et représentations figurées... », pp. 307-309.

⁸⁹⁴ Nous reviendrons sur ce passage et sur sa dimension religieuse dans notre cinquième partie.

*O quam te memorem, uirgo ? namque haut tibi uultus
Mortalis nec uox hominem sonat*⁸⁹⁵ [...] ⁸⁹⁶.

Sénèque cherche à se figurer à quoi ressemble l'âme sage, parvenue à la perfection divine. Cette âme n'est pas une divinité, mais elle est représentée ici sous la forme d'une personnification de la sagesse, qui a tous les attributs plastiques de la divinité telle que la religion traditionnelle se la représente. Ainsi, le philosophe utilise abondamment le champ lexical de la vue (*inspicere, uideremus, contemplatus, aspici,...*). De même, on retrouve le vocabulaire appartenant aux arts plastiques, à en juger par les nombreuses références à la lumière (*fulgentem, lucentibus, nihilominus uiuide flagrantibus*) et à la forme (*pulchram faciem, mensuram*). Il y a bien un effort artistique pour créer une image de la sagesse, qui ressemble aux représentations traditionnelles de la divinité (sous forme de statue par exemple) mais qui en est très différente, à en juger par le vers de Virgile que Sénèque a choisi de citer ici. En effet, la sagesse personnifiée n'a ni les traits ni la voix d'une mortelle. L'anthropomorphisme de Sénèque n'est donc pas aussi exagéré que celui véhiculé par la théologie des poètes, chez qui les dieux ont tout des hommes. Sénèque revient à la difficulté de nommer un tel être, une telle totalité (*O, quam te memorem !*), prouvant ainsi que le langage est trop faible pour restituer adéquatement la divinité, sauf s'il s'appuie sur le pouvoir de l'imagination.

On voit donc ici la grande différence entre la démarche de Sénèque

⁸⁹⁵ Virgile, *Énéide*, I, v. 327-328.

⁸⁹⁶ Lettre 115, 3-5 : « S'il pouvait nous être donné de pénétrer du regard l'âme de l'homme de bien, quel air de beauté en elle, de sainteté, quel effet lumineux de majesté paisible se manifesterait à nous, la justice, le courage, la tempérance et la prudence faisant lumière autour d'elle de tous côtés ! [...] et après avoir longtemps contemplé cette sublime prestance, hors de mesure avec tout ce qu'on voit parmi nous, ce regard d'une si singulière douceur où brûle néanmoins une flamme si vive, alors, en une révérente stupéfaction, ne poussera-t-on pas le cri de notre Virgile : "Ah ! Quel nom te donner, vierge ? Car tes traits ne sont pas d'une mortelle ; ta voix ne sonne pas comme une voix humaine" ».

et celle des épicuriens. Ces derniers déduisent la forme des dieux à partir de la forme humaine alors que Sénèque construit une forme divine fictive mais utile, voire nécessaire, à la pensée du divin. Le statut ontologique de l'image chez Sénèque n'est pas une question cruciale, comme elle l'est chez les épicuriens : l'image est un simple outil pour la pensée, un simple moment de son élaboration.

Kant nous propose une distinction utile pour analyser ce qui est à l'œuvre ici dans l'écriture de Sénèque. Il s'agit de la question de l'hypotypose (figure de rhétorique qui signifie exposition sous une forme schématique, présentation par l'esprit dans l'esprit sous la forme de l'esquisse). L'hypotypose concerne de manière cruciale ce que Kant appelle l'exposition de concept, c'est-à-dire le mécanisme de présentation de la figure générale qui peut accompagner un concept (celui de triangle) ou une idée (celle de justice).

Dans l'*Esthétique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, déjà, Kant traitait de concepts qui échappent, par la nature même de leur objet et de leur logique, à la définition *stricto sensu*. Ce sont les concepts d'espace et de temps : il serait réducteur de vouloir les définir puisqu'ils sont justement les conditions *a priori* de l'apparition et de la représentation des phénomènes pour un esprit et en l'esprit (et donc du travail de la définition). Dans la première partie du § 59 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant reviendra sur cette question, en distinguant plus précisément l'hypotypose schématique (celle, immédiate et mécanique, de la figure correspondant au concept géométrique et mathématique) de l'hypotypose symbolique, qui est plus complexe, dans la mesure où il s'agit de la présentation cette fois de l'idée (l'idée de Justice) ou de l'Idée (l'Idée de Paix), qui exige une médiation proposée par un certain travail de l'imagination (le schème transcendantal) : il faut alors des concepts intermédiaires que l'esprit se présente et se donne à lui-même pour les faire

jouer ensemble dans l'unité de la pensée de l'idée : présenter l'idée de despotisme, c'est faire jouer l'image du moulin à bras (la mécanique brutale de l'arbitraire), présenter l'idée de justice dans un symbole, par exemple, c'est faire jouer le schème de l'égalité (l'image de l'équilibre entre les plateaux de la balance), celui de l'objectivité (l'image de la jeune fille aveugle, qui ne saurait préférer aucun parti à l'autre) et celui de la sévérité (l'image du glaive). En somme, il est plus facile d'avoir une idée authentique de ce qu'est véritablement la justice en se représentant la figure d'une femme aveugle tenant une balance dans une main et un glaive dans l'autre, qu'en faisant le catalogue froid des attributs théoriques de la justice (ce qui relèverait alors de l'hypotypose symbolique).

Bref, l'idée de la raison a besoin d'une présentation sensible, animée et frappante (qui est une transposition) dans la représentation intellectuelle que l'esprit se forge lui-même, en toute autonomie, en combinant schème de l'imagination (qui est proprement le médium de l'hypotypose — esquisse, figure, épure... —), concept de l'entendement et idée de la raison...

Kant pose ainsi trois formes d'hypotyposes :

1° l'hypotypose des noms (qu'on appellera linguistique ou discursive, car elle couvre la dénomination des phénomènes aussi bien que le discours commun de la description) ;

2° l'hypotypose des concepts scientifiques (géométriques, mathématiques), c'est-à-dire des concepts relevant essentiellement de la logique de la connaissance par concepts. Il s'agit de l'hypotypose schématique, où le signe mathématique travaille mécaniquement, directement, sans intermédiaire ;

3° l'hypotypose symbolique, qui regarde la présentation de l'idée *pensée* dans et par l'esprit à partir de la dynamique d'un schème de l'imagination. Le symbole lie un schème de l'imagination au signe-symbole du concept ou de l'idée.

Il nous semble que cette logique de la présentation (en allemand : *Darstellung*) de l'idée chez Kant apporte un outil de compréhension révélateur du problème que Sénèque rencontre à propos du discours sur le dieu... En effet, la nature du dieu est si riche, si intense, si universelle qu'il est vain de chercher à l'épuiser dans une définition posée *a priori* et destinée à établir la simple liste de ses propriétés, d'autant que cela ne saurait constituer un objet de connaissance. Bien au contraire, le dieu est la condition *sine qua non* de l'existence (*ratio existendi*), de l'essence (*ratio essendi*) et de la connaissance (*ratio cognoscendi*) du monde et de ses phénomènes. Il ne peut donc qu'être l'objet d'un discours qui remonte aux principes, orienté vers l'amont de la logique de la compréhension du sens du monde.

Le dépassement de la définition logique par l'exposition symbolique chez Kant nous aide à repenser analogiquement la tentative de dépassement, par Sénèque, du discours classique (et paresseux) des stoïciens, en particulier par le travail du style, des images et de la pensée. Le dieu de Sénèque est vraiment un être originaire, premier, et pensé comme tel par Sénèque. Il ne saurait se réduire à un objet d'une représentation (*Vorstellung*) : il est en deçà de la définition de son concept. Mais cela ne signifie pas qu'il soit inintelligible, ou qu'il réduise le philosophe au silence, bien au contraire. Les philosophes stoïciens qui ont précédé Sénèque étaient peut-être moins audacieux. Ils se contentaient de livrer la re-présentation (*Vorstellung*) juste du dieu et de la développer — mais il s'agit d'une image figée, stéréotypée, un schéma mécanique de dieu, un cliché même (un *topos*), qui ne travaille que par déduction (en partant du général pour aller au particulier). Sénèque cherche plutôt une présentation du dieu (au sens donc de *Darstellung*), une vivification du dieu dans le discours libre, comme si le discours sur dieu se produisait lui-même à l'instar de la manière dont le dieu se produit lui-même dans le cosmos.

Qu'on ne s'étonne pas, dès lors, si l'on ne trouve pas la théologie de Sénèque de manière immédiate, sous la forme d'un traité philosophique consacré au dieu. L'originalité de Sénèque est bien là : il traite du dieu sans le dire explicitement. Sa théologie est là où on ne la cherche pas, dans l'invention, et elle ne saurait être là où on la cherche, c'est-à-dire dans le discours stéréotypé.

D'un point de vue rhétorique, on retrouve ici Quintilien, qui met en avant l'importance et le pouvoir de l'hypotypose — sa force descriptive et évocatrice — dans un discours : « elle place la chose sous nos yeux; elle sert généralement, non pas à indiquer un fait qui s'est passé, mais à montrer comment il s'est passé, et cela non pas dans son ensemble, mais dans le détail ; (...) d'autres (...) la définissent comme une représentation proposée en des termes si expressifs que l'on croit voir plutôt qu'entendre »⁸⁹⁷.

Là est l'enjeu du travail artistique et philosophique de Sénèque. Il suppose un travail de production de formes, une véritable invention verbale, et non une répétition de formules, à l'instar de la religion traditionnelle et de la théorie religieuse de stoïciens. La théologie de Sénèque est bien originale : elle est heuristique et dynamique, inductive et inventive, et non déductive ni prévisible. Le dieu n'est pas présenté par la simple liste de ses propriétés (c'est ce que fait Cicéron en *Topiques*, 83 (« Lorsque l'on cherche quelle est la nature (*quid sit*) d'une chose, il faut en dégager (*explicanda est*) le concept (*notio*), le caractère propre (*proprietas*), les éléments (*diuisio*) et les parties (*partitio*) ») et dans le *De natura deorum*), mais le dieu est présenté par une mise en scène, une présentation vivante, et non par la simple liste des propriétés. C'est ici que nous comprenons combien l'hypotypose symbolique est, sur le plan littéraire et philosophique, de l'ordre de l'esprit (de l'ordre de l'art), alors que la schématique est de l'ordre de la lettre (de la seule déduction logique). On

⁸⁹⁷ Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 2, 40.

voit bien à quel point Sénèque se refuse sans cesse à se laisser enfermer dans des concepts et des catégories prédéfinies, surtout lorsqu'il s'agit du dieu. À sa façon bien singulière, Sénèque renouvelle à la fois la théologie philosophique et le discours théorique romain sur le dieu.

III.2.2. Étude d'un exemple d'hypotypose symbolique du dieu : l'empereur idéal

Nous traiterons ici un exemple précis d'hypotypose symbolique du dieu : celle qui est à l'œuvre dans la présentation de l'empereur idéal dans l'œuvre de Sénèque. Nous nous baserons sur deux œuvres principales. D'une part, le *De clementia*, qui propose au jeune Néron une image idéale de ce que devra être son règne et où le lecteur est à même de sentir le rêve de son précepteur Sénèque, celui d'un principat à l'image du gouvernement divin que le dieu exerce dans le cosmos. D'autre part, nous étudierons l'éloge de Claude dans la *Consolation à Polybe* qui, même si elle a pour but d'amadouer l'empereur (pour faire revenir Sénèque de son exil corse), utilise un réseau d'images qui peut acquérir une profondeur philosophique, une fois sorti du contexte rhétorique immédiat, à la fois consolatoire et judiciaire, qui a tendance à limiter cette consolation à de la simple flagornerie.

L'enjeu philosophique de l'hypotypose, est de créer une image mentale accessible au lecteur, afin qu'il puisse saisir au mieux un objet par nature insaisissable, le dieu rationnel. À l'instar des dieux du culte romain traditionnel, dont la représentation est totalement influencée par la conception que l'on se fait de leur fonction⁸⁹⁸ — qui est indispensable au culte⁸⁹⁹ —, l'image qui représente le dieu rationnel est déterminée par ses

⁸⁹⁸ Voir Cicéron, *De natura deorum*, I, 82 et 101.

⁸⁹⁹ Voir Varron, dans Augustin, *Cité de Dieu*, IV, 22 : « Il est inutile de connaître un médecin de nom et de vue si l'on ignore qu'il est médecin. De même, il est inutile de

fonctions : être la raison ordonnatrice du monde, qui instaure une nécessité indépassable, garante de l'harmonie cosmique. Or la figure de l'empereur, tel qu'il est conçu idéalement par Sénèque, concentre ces éléments sur sa personne.

D'ordinaire, le *De clementia* est envisagé comme appartenant à la tradition littéraire des « miroirs du Prince », que Sénèque semble avoir initiée⁹⁰⁰. La métaphore du miroir est une image visant à désigner le rapport particulier qui s'instaure entre l'écrivain qui conseille et le prince qui est conseillé. Le début du traité pose d'emblée la méthode parénétiq ue singulière, qui sera celle de Sénèque à l'égard du nouvel empereur : *scribere de clementia, Nero Caesar, institui ut quodam modo speculi uice fungerer*⁹⁰¹. Le philosophe, à la manière d'un miroir, présente à Néron des images de lui-même d'abord (mais des images idéalisées), en particulier dans la *sermocinatio* de l'*incipit* du livre I, mais également des *exempla* à suivre, comme ceux d'Auguste et de Cinna, qui jouent le rôle de modèles à imiter. Le miroir devient un instrument moral (éthique même, car il s'agit de maîtriser sa conduite personnelle) de connaissance de soi, et non plus seulement un procédé stylistique. M. Armisen-Marchetti, dans son article sur « *Speculum Neronis* : un mode spécifique de direction de conscience dans le *De clementia* de Sénèque »⁹⁰², a montré que la leçon du *De clementia* « ne passe pas par une conceptualisation de la *clementia*, elle ne passe pas non plus par un appel à l'amélioration spirituelle qui exigerait temps et détermination, mais elle consiste à montrer à Néron, dans le miroir

savoir qu'Esculape est un dieu si l'on ignore qu'il soulage les malades et, par suite, pourquoi on doit l'implorer. »

⁹⁰⁰ Voir P. Hadot, article « Fürstenspiegel », dans *Reallexikon für Antike Christentum*, t. VIII, col. 556, 1970.

⁹⁰¹ *De clementia*, I, 1, 1 : « J'ai entrepris ce traité sur la clémence, Néron César, pour faire en quelque sorte office de miroir. »

⁹⁰² M. Armisen-Marchetti, « *Speculum Neronis* : un mode spécifique de direction de conscience dans le *De clementia* de Sénèque », *REL*, 84, Les Belles Lettres, Paris, 2006, pp. 185-201.

brillant du traité, de beaux modèles qu'il mimera. Car toutes ces images jouent le rôle de modèle, d'*exempla* : telle est l'image de Néron pour lui-même [...] ».

Nous souhaitons reprendre cette analyse fine du miroir que constitue le traité pour en préciser les enjeux religieux latents. Dans la *sermocinatio*, il est manifeste que l'image que Néron voit de lui-même dans le miroir que lui tend Sénèque est une image idéalisée, une image de l'empereur parfait qu'il est censé devenir — mais qu'il n'est pas encore, et ne sera d'ailleurs jamais. Le miroir fixe un idéal, et cet idéal n'est autre que celui d'un gouvernement par un Prince philosophe, qui serait l'avatar du dieu sur la terre. Le Prince idéal doit régir l'Empire comme le dieu régite le cosmos ; il est l'hégémonique du corps social des Romains, comme le dieu est l'hégémonique du cosmos. C'est ce que Sénèque dit dans le *De clementia*, I, 7, 1 : *Quoniam deorum feci mentionem, optime hoc exemplum principi constituam, ad quod formetur, ut se talem esse ciuibus, quales sibi deos uelit*⁹⁰³. Dans cette phrase, le dieu est pris comme *exemplum* à suivre, au même titre qu'Auguste et Cinna dans la suite de l'œuvre. Mais dans la mesure où c'est aussi son propre reflet (certes idéalisé) que Néron voit dans ce miroir tendu par Sénèque, le dieu et le Prince peuvent se confondre, ce qui facilite l'assimilation de l'un à l'autre.

En outre, on observe que le Prince n'est jamais comparé au sage, idéal humain de la sagesse, ce qui est assez surprenant dans un texte à vocation parénétiq. C'est qu'autre chose se joue ici, en dehors du cadre de la direction de conscience. Au delà de l'effet rhétorique visant à glorifier l'empereur, à justifier son pouvoir et à lui fixer un objectif moral à atteindre, on peut aussi voir ici un moyen d'exposer, en une nouvelle hypotypose symbolique, ce qu'est le dieu. Le *De clementia* ne se contente

⁹⁰³ *De clementia*, I, 7, 1 : « Puisque j'ai nommé les dieux, je ne saurais mieux faire que de désigner au prince un tel exemple comme modèle, afin qu'il soit envers son peuple ce qu'il voudrait qu'ils fussent pour lui ».

pas de réfléchir une image idéalisée de Néron, qu'il devra s'efforcer d'imiter. C'est bien le dieu lui-même, grâce à l'hypotypose symbolique que constitue l'empereur idéal, que Sénèque expose ici.

En effet, on observe une forme d'inversion : le philosophe n'utilise pas le dieu pour définir le rôle du *princeps*, mais il va se servir de l'être sensible qu'est le *princeps* pour aider le lecteur à se représenter ce qu'est le dieu. Une fois exposées les caractéristiques du gouvernement de l'empereur idéal, le lecteur pourra, par analogie, se représenter de manière adéquate ce qu'est le gouvernement divin sur le monde, en remontant de l'exemple à l'idée. Ainsi, Sénèque rend accessible au lecteur la Loi divine par l'image de la Loi terrestre. En effet, le lecteur peut éprouver le gouvernement impérial de manière concrète et immédiate car il renvoie à des schèmes clairs dans son esprit. Grâce à l'imagination, qui va établir le lien entre l'image idéalisée du Prince et le dieu, le lecteur pourra faire le lien entre la loi politique qu'il connaît et la Loi divine, qui lui est obscure en raison de la conscience mutilée et relativement ignorante qu'il en a.

L'image de l'empereur par rapport au dieu souffre certes, en tant qu'image, d'un écart irréductible par rapport à l'original. L'empereur n'est qu'un homme, il est donc mortel et soumis aux passions, qu'il devra combattre — c'est d'ailleurs le but principal du *De clementia*. Un reflet est toujours plus petit dans la pupille d'autrui. Il donne une image réfractée et fabriquée de l'original, mais comme le dieu est infini et donc, par nature, irreprésentable par l'homme en raison de sa finitude, cette image réfractée est plus accessible à l'esprit humain, qui comprend mieux le microcosme que le macrocosme.

Le début de la *sermocinatio* du *De clementia* pose les jalons de ce processus analogique et symbolique de l'imagination, qui vise à assimiler l'empereur à un dieu :

*Egon ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum uice fungerer? Ego uitae necisque gentibus arbiter; qualem quisque sortem statumque habeat, in mea manu positum est; quid cuique mortalium Fortuna datum uelit, meo ore pronuntiat; ex nostro responso laetitiae causas populi urbesque concipiunt*⁹⁰⁴.

On retrouve ici tous les attributs du dieu, dont il joue le rôle (*deorum uice fungere*) : c'est lui qui a entre ses mains le destin des hommes, comme le dieu qui fixe le *fatum* à l'origine du monde. En outre, la fortune parle par la bouche de l'empereur. Or on sait que la Fortune n'est qu'une des facettes du dieu rationnel et unique, tel qui est perçu par les hommes. Quand l'empereur énonce le sort qu'il réserve et attribue à chacun (*meo ore pronuntiat*), c'est comme si le dieu parlait en lui. Mieux, on est très proche de la métaphore *in absentia*. Le philosophe parle du prince en faisant clairement référence à des attributs du dieu rationnel, mais sans renvoyer explicitement à ce référent. Le prince devient littéralement le dieu, d'où émane le destin.

Le texte dit également que la joie des peuples est suspendue aux oracles de l'empereur⁹⁰⁵, comme la joie rationnelle du sage et du *progređiens* est suspendue aux révélations de la nature permettant sa pleine connaissance. Tout au long du passage, on retrouve les analogies utilisées d'ordinaire pour parler du dieu. Le Prince est désigné par l'expression

⁹⁰⁴ Sénèque, *De clementia*, I, 1, 2 : « C'est donc moi qu'on a désigné et choisi entre tous les mortels pour jouer sur terre le rôle des dieux ! Oui, c'est moi qui décide de la vie et de la mise à mort des nations ; la destinée, la condition de tous sont entre mes mains : ce que la Fortune départ à chacun des mortels, elle le fait connaître par ma bouche, à mes oracles sont subordonnés les sentiments d'allégresse que forment les peuples. »

⁹⁰⁵ Sur la conception oraculaire des paroles de l'empereur, voir aussi la *Consolation à Polybe*, 14, 2 : *Nullus itaque melius has adloquendi partes occupauerit: aliud habebunt hoc dicente pondus uerba uelut ab oraculo missa; omnem uim doloris tui diuina eius contundet auctoritas.* / « Nul mieux que lui ne s'acquittera de cette tâche d'exortateur : les morts auront un autre poids dans sa bouche ; ils tomberont comme paroles d'oracle, et sa divine autorité réduira ta souffrance à néant. »

« père des hommes et de la patrie »⁹⁰⁶, or la relation du dieu aux hommes est parfois comparée à celle d'un père à ses enfants, surtout dans le *De providentia*⁹⁰⁷. Dans cette formule, Sénèque modifie le titre traditionnel qu'on donnait à l'Empereur, « le père de la patrie », pour élargir la paternité à l'humanité toute entière.

La comparaison de l'âme et du corps pour désigner le Prince et l'État, est également reprise ici, comparaison dont Sénèque se sert à plusieurs reprises pour évoquer le dieu rationnel. Le passage suivant est révélateur :

*Est haec summae magnitudinis seruitus non posse fieri minorem ; sed cum diis tibi communis ipsa necessitas est [...]. Multa circa te lux est, omnium in istam conuersi oculi sunt ; prodire te putas ? Oreris. Loqui non potes, nisi ut uocem tuam, quae ubique sunt gentes, excipiant ; irasci non potes, nisi ut omnia tremant, quia neminem adfliges, nisi ut, quidquid circa fuerit, quatiatur*⁹⁰⁸.

Tout d'abord, Sénèque rappelle que l'empereur est soumis à la nécessité d'être l'objet de tous les regards, en raison de sa toute-puissance et de l'immensité de son *aura*. L'empereur a cette nécessité en partage avec les divinités, nous dit Sénèque. Cette comparaison implique que les termes de *necessitas* et l'expression *summae magnitudinis seruitus* soient lus par le lecteur également avec leur sens philosophique. Le dieu lui-même est soumis à la nécessité du monde, dont il est sans doute, pour l'esprit humain, la face lumineuse (la face sombre, obscure, étant celle de l'aveugle destin,

⁹⁰⁶ *De clementia*, I, 14.

⁹⁰⁷ Nous reviendrons sur cette comparaison du dieu à un père dans notre cinquième partie. Voir *infra* p. 401 et suivantes.

⁹⁰⁸ *De clementia*, I, 8, 3-5 : « Tel est l'esclavage inhérent à la grandeur souveraine, qu'on ne peut se faire plus petit ; mais cette nécessité elle-même t'est commune avec les dieux [...]. Des flots de lumière t'environnent et ils attirent tous les regards. Tu t'imagines faire un pas au-dehors : tu es le soleil qui se lève. Tu ne peux parler sans que ta voix ne soit entendue par toute les nations du monde ; tu ne peux t'irriter sans faire tout trembler, parce que tu ne peux abattre aucune créature sans que toi, autour d'elle, en soit ébranlé. »

du sort, du hasard, de la Fortune). Surtout, le fait que le dieu englobe la totalité des phénomènes implique que tous les éléments du monde soient reliés les uns aux autres, au sein du *continuum* cosmique. Le *logos* divin s'exprime dans la solidarité des choses qui arrivent (êtres, phénomènes, accidents, événements). Chaque événement est relié aux autres, tout comme chaque mouvement d'âme de l'empereur implique des répercussions dans tout l'empire. Les verbes *tremant* et *quatiatur* font référence aux tremblements de terre, phénomènes cosmiques impressionnants qui peuvent agiter certaines parties du monde. On notera tout de même que la dimension morale (voire moralisatrice, car il y a là de la menace) de ce passage transparait ici, car il est question de la colère potentielle de Néron. La référence à une passion de l'âme fait cependant obstacle à son assimilation totale au dieu, qui, lui, ne connaît pas la colère. L'analogie n'est pas toujours absolument complète.

Autre élément qui facilite l'assimilation de l'empereur au dieu dans ce passage : l'utilisation de tout le réseau lexical en rapport avec le soleil, qui assimile l'empereur à l'astre céleste⁹⁰⁹. Il est vrai que pour les contemporains de Néron, le nouvel empereur devait inaugurer un nouvel âge d'or⁹¹⁰, un recommencement du monde, une sorte de nouveau cycle cosmique. Cette image du Néron solaire rejoint ici l'omnipotence impériale du *deus* stoïcien, qui dirige le royaume cosmique et qui le parcourt d'un souffle igné, dont le soleil est la manifestation la plus évidente⁹¹¹.

⁹⁰⁹ Voir aussi *Consolation à Polybe*, 13, 1.

⁹¹⁰ Dans le *De clementia* II, 1, 3, Sénèque évoque la pureté des premiers hommes, à laquelle il compare la noblesse des propos de Néron, suite à un acte de clémence : *O uocem in contionem omnium mortalium mittendam, in cuius uerba principes regesque iurarent ! O uocem publica generis humani innocentia dignam, cui redderetur antiquum illud saeculum !* / « Ô parole qui méritait d'être dite devant tous les mortels assemblés pour servir de formule aux serments de leurs chefs et de leurs rois ! Ô parole digne de la pureté universelle ; et plutôt au ciel que ce public des générations primitives lui soit restitué. »

⁹¹¹ Sur la royauté solaire de Néron dans le *De clementia*, voir R. Turcan, « Sénèque et la religion solaire du souverain », dans L. Jerphagnon (éd.), *Ainsi parlaient les Anciens*, Pr. Universitaires de Lille, Lille, 1994, pp. 217-223. L'auteur estime que l'exaltation solaire

Au delà de l'assimilation de l'empereur au dieu grâce au réseau symbolique et métaphorique mis en place, on observe aussi que le processus singulier de parénèse instauré par le « miroir du Prince » mime le processus divin d'auto-production de soi. En effet, lorsque la chaîne des causes et des effets est initiée par le dieu, elle est déjà grosse de tout le programme du monde, du moins implicitement (le dieu n'a pas un esprit comme l'empereur). Le meilleur des mondes possibles adviendra nécessairement, par l'enchaînement inexorable des phénomènes. Il est le meilleur parce qu'il est le seul à être, parce qu'il n'y en aura pas d'autre, parce qu'il est absolu et exclusif. De la même manière, le miroir tendu au Prince, qui lui montre une image idéale de ce qu'il doit devenir, reproduit le même processus. Néron sait déjà ce qu'il va devenir (du moins en théorie), à savoir le meilleur des empereurs possibles, et en raison de son excellence, ses actes se dérouleront nécessairement comme cela a été prévu. Bien sûr, il s'agit là du rêve de Sénèque (ou de sa rêverie politique), qui ne se réalisera jamais. Cependant une fois clarifiée la rhétorique particulière instaurée par le miroir, elle permet au lecteur de trouver là un moyen de se représenter de manière plus sensible le processus divin d'auto-production.

L'hypotypose symbolique, qui passe par l'analogie et l'assimilation de l'empereur idéal au dieu trouve alors sa conséquence logique : c'est l'empereur qui devient un modèle à suivre pour les hommes, et non pas le dieu :

du souverain est justifiée d'une part philosophiquement, comme nous l'avons montré, mais également littérairement, car cette image s'inscrit dans la tradition littéraire que l'apollinisme augustéen avait initiée. Nous adhérons à cette interprétation, contre celle de P. Grimal, dans son article « Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron », *REL*, 49, Les Belles Lettres, Paris, 1971, pp. 205-217. L'auteur estime que la théologie solaire de Néron est influencée par des sources égyptiennes, que Sénèque véhiculerait pour renouveler la théologie impériale. Nous pensons que même si Sénèque a pu être influencé par la culture égyptienne, il n'y a pas de raison pour que la symbolique égyptienne supplantée les images stoïciennes chères au philosophe.

*Quid autem ? Non proximum illis locum tenet is, qui se ex deorum natura gerit, beneficus ac largus et in melius potens ? Hoc adfectare, hoc imitari decet, maximum ita haberi, ut optimus simul habere*⁹¹².

L'empereur est similaire au dieu (*non proximum [de]is locum tenet is qui... ?*) car il suit les mêmes règles que la nature divine (*qui se ex deorum natura gerit*). Voir l'empereur, c'est d'une certaine manière voir le dieu — et dans ce « d'une certaine manière » se joue le sort de l'hypotypose. À l'instar du dieu, le Prince devient non seulement le plus grand mais aussi le meilleur, qui sont des qualités davantage perceptibles à l'échelle humaine qu'à l'échelle du grand Tout divin. Ce qui est parfait, puisque cela est. Cela permet d'avoir un modèle à suivre qui soit accessible à l'esprit — ce que le dieu rationnel, objet de pensée pure, n'est pas. On retrouve le même procédé dans la *Consolation à Polybe*. Cette œuvre n'a certes pas la même profondeur philosophique ni la même ambition rhétorique que le *De clementia*, mais certains passages de l'éloge de l'empereur Claude⁹¹³ semblent également relever de l'hypotypose symbolique du dieu. Nous avons déjà évoqué plus haut le paragraphe 7, 2-4, dans le dernier chapitre de notre deuxième partie, consacré au culte impérial⁹¹⁴. Dans le passage subséquent (qu'il faut prendre avec beaucoup de précautions, étant donné que l'on se trouve dans le contexte littéraire d'un éloge et d'une consolation, qui favorisent les hyperboles), Sénèque fait de l'empereur non seulement l'avatar du dieu sur la terre mais également un modèle à suivre :

⁹¹² *De clementia*, I, 19, 9 : « Que dis-je ? N'est-il point vrai qu'il est tout près d'être un dieu celui qui se conduit d'après les maximes essentielles de la divinité, faisant le bien, donnant largement, n'usant de son pouvoir que pour accroître le bonheur ? Tel est l'idéal à atteindre, le modèle à imiter : il faut passer pour "le plus grand", mais à condition de passer également pour "le meilleur". »

⁹¹³ *Consolation à Polybe*, 12-13.

⁹¹⁴ Voir *supra* pp. 175-176.

Non desinam totiens tibi offerre Caesarem : illo moderante terras et ostendente quanto melius beneficiis imperium custodiatur quam armis, illo rebus humanis praesidente non est periculum, ne quid perdidisse te sentias ; in hoc uno tibi satis praesidii, satis solacii est. Attolle te et, quotiens lacrimae suboriuntur oculis tuis, totiens illos in Caesarem dirige : siccabuntur maximi et clarissimi conspectu numinis ; fulgor eius illos, ut nihil aliud possint aspicere, praestringet et in se haerentes detinebit. Hic tibi, quem tu diebus intueris ac noctibus, a quo numquam deicis animum, cogitandus est, hic contra fortunam aduocandus⁹¹⁵.

Sénèque met littéralement l'empereur Claude (idéalisé) devant les yeux de Polybe, pour qu'il puisse le prendre comme modèle (*tibi offerre Caesarem*). Surtout, le développement qui suit présente la puissance et les attributs de l'empereur, qui sont les mêmes que ceux du dieu stoïcien. En effet, il gouverne le monde, il exerce son pouvoir avec bienfaisance (comme la Providence divine qui prévoit et pourvoit) et il préside aux destinées humaines. En outre, l'empereur, à l'instar d'un astre (*fulgor*), est situé en hauteur (métaphoriquement) et c'est vers le haut que Polybe doit regarder (*attolle te*) pour contempler son modèle (*in Caesarem dirige*) — comme s'il contemplait le dieu lui-même. Tout comme le progressant en sagesse suffisamment avancé, qui doit avoir le dieu et la nécessité cosmique à l'esprit pour faire face à la Fortune et ne voir en elle qu'une apparence de la raison divine, de la même manière l'empereur doit être en permanence dans l'esprit de Polybe, comme un remède contre la fortune (*hic contra*

⁹¹⁵ *Consolation à Polybe*, 12, 3-4 : « Et je ne me laisserai jamais de mettre l'empereur devant toi. Tant qu'il gouverne le monde et qu'il montre combien le pouvoir se conserve mieux par les bienfaits que par les armes, tant qu'il préside aux destinées humaines, tu ne risques pas de te ressentir d'une perte quelconque : à lui seul il t'offre un secours, une consolation suffisante. Dresse la tête et, chaque fois que des larmes viennent mouiller tes yeux, attache-les sur l'empereur : ils se sécheront au radieux aspect de sa volonté céleste ; tes regards, éblouis par son éclat, ne pourront plus voir aucun autre objet et demeureront fascinés par lui. Lui sur qui ta vue reste fixée jour et nuit, dont tu ne détournes jamais ton âme, pense à lui, aie recours à lui contre la fortune. »

fortunam aduocandus). On voit ici le processus d'hypotypose en marche et son intérêt parénétiq. Plutôt que de donner à un profane en philosophie le modèle du dieu rationnel pour agir (modèle qu'il serait bien en peine de suivre, faute de pouvoir se le représenter), Sénèque préfère donner une image symbolique de l'être divin, l'empereur, qui est certes idéalisé et qui n'a rien à voir avec son référent réel, mais qui est au moins une réalité sensible et tangible, avec des traits humains, incarnation qui sera mieux perçue et comprise par le lecteur.

Dans cette quatrième partie, nous avons montré à quel point la représentation du dieu était un point crucial de la démarche de Sénèque. La dimension éminemment parénétiq. de son œuvre oblige le directeur de conscience à utiliser les ressources du langage et de la rhétorique pour permettre au *progre*diens de saisir le dieu rationnel. Cette représentation du dieu est nécessaire, même si elle est imparfaite, pour inciter le lecteur à se tourner vers ce dieu-là, malgré toutes les difficultés qu'il rencontrera pour atteindre la vérité de sa nature.

La méthode de représentation du dieu que Sénèque met en œuvre est d'une grande originalité. Ne se laissant enfermer dans aucune définition préconçue et figée, dans aucune méthode prédéfinie par le Portique (la méthode allégorique), il parvient à utiliser le fonds linguistique romain pour proposer un discours accessible sur le dieu et rendre compatible son monothéisme philosophique, impliquant un discours sur un dieu unique, avec le foisonnement onomastique du polythéisme romain. Enfin, c'est grâce au recours à l'image et à l'imagination de son lecteur que le philosophe parvient au mieux à faire ressentir cette divinité pourtant purement rationnelle. Sénèque exige donc d'avoir les lecteurs qu'il mérite, et Lucilius est censé l'entendre.

CINQUIÈME PARTIE :
Vers un personnalisme religieux

Nous avons successivement étudié les moyens par lesquels Sénèque cherche à atteindre et à exprimer la vérité sur la nature du dieu (par les ferments de vérité contenus dans les autres croyances religieuses, par la recherche des vérités divines dissimulées derrière le voile des phénomènes, par l'art du langage et du discours). À chaque fois, c'est surtout la finitude humaine qui fait obstacle à une saisie complète de cet objet de pensée divin⁹¹⁶. Certes, l'homme évolue dans un monde régi par un dieu rationnel et où tout est défini d'avance. Cependant, l'expérience immédiate qu'il en fait est celui de la contingence, de la Fortune, du hasard, expérience qui se fait souvent dans l'incompréhension et la douleur. Sénèque, directeur de conscience, ne peut faire l'économie de ce point de vue-là sur le monde et il va donner une place à la contingence, la mettre en scène, voire la valoriser comme un moyen d'héroïser l'homme qui doit y faire face. La Fortune est, chez Sénèque, une des facettes de la divinité, au même titre que les autres, et c'est pour cela qu'elle y est extrêmement présente, et parfois même personnifiée. Le philosophe décentre alors son discours théologique et le place au niveau de l'homme et de son expérience du monde, afin de tirer une morale de la contingence et une éthique de la Fortune — sans pour autant sortir d'une réflexion globale sur le dieu rationnel unique.

De cette manière on observe le déplacement opéré dans le discours et la pensée théologique de Sénèque, qui n'a finalement plus tant le dieu comme centre mais bien l'homme — ce qui va de pair avec la valorisation de l'individu dans la Rome du I^{er} siècle ap. J.-C.. Nous avons choisi

⁹¹⁶ Le judaïsme concilie également l'idée que Dieu est hors de portée des humains, car il est tellement abstrait qu'on ne le nomme pas, avec l'idée que Dieu est proche de nous.

d'appelle « personnalisme »⁹¹⁷ religieuse conception de l'individu et de son intériorité dans le domaine éthique et religieux. Ainsi, notre étude s'achèvera sur le moyen ultime d'accéder à la divinité, que le philosophe romain privilégie et valorise tout au long de son œuvre : la recherche du dieu à l'intérieur de soi. En effet, en se basant sur l'affinité élective qui existe entre l'homme et le dieu (chaque homme contient une parcelle de feu divin à l'intérieur de lui et c'est ce qui fait son intériorité même), la pensée fait de l'homme la mesure du dieu, une version miniature du dieu — idée qui se trouve déjà dans l'hypotypose symbolique que constitue la figure de l'empereur idéal. On peut ainsi atteindre la vérité divine par une équation des proportions, en mesurant le dieu à l'aide d'autres réalités⁹¹⁸, en particulier l'homme.

Paradoxalement, Sénèque ne laisse que très peu de place au *δαίμων* et à la démonologie dans son œuvre⁹¹⁹ — à l'inverse de ses prédécesseurs stoïciens — ce qui ne l'empêche pas de donner une importance capitale à l'intériorité de l'homme dans la quête de la connaissance et de la communion avec le dieu cosmique. L'accent sera donc mis sur la contemplation du dieu comme vecteur d'ascension de l'âme humaine au niveau du divin, et sur l'émulation de l'esprit humain qui, par un travail

⁹¹⁷ Ce terme n'a aucun lien avec les théories d'E. Mounier, fondateur du courant personnaliste au XX^{ème} siècle. Sur la notion de *persona* chez Sénèque, voir l'article de M. Bellincioni, « Il termine *persona* da Cicerone a Seneca », dans *Studi senecani*, pp. 35-102. Voir aussi M. Forschner, « Le Portique et le concept de personne », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 293-317.

⁹¹⁸ *Questions naturelles*, I, Préf., 17 : *sciam omnia angusta esse mensus deum*.

⁹¹⁹ Notons que, singulièrement, Sénèque ne fait jamais référence au génie personnel de chacun (son démon), sauf sur le mode de l'ironie, dans la Lettre 110, 1-2. K. Algra, dans « Stoics on souls and demons : reconstructing Stoic demonology », dans D. Frede & B. Reis (éd.), *Body and soul in Ancient Philosophy*, de Gruyter, Berlin / New York, 2009, pp. 359-387, montre que Sénèque rejette la conception d'un démon personnel à l'extérieur de l'homme. Il en formule la raison en ces termes : « Seneca actually seems to believe that such questions are beyond what can be safely established in physics, to judge from what he has to say about the human soul in general, viz. that its nature, place and source are unknown to us ». Voir Lettre 121, 12 : *nos quoque animum habere nos scimus ; quid sit animus, qualis sit aut unde nescimus*. Voir aussi *Questions naturelles*, VII, 25, 2.

permanent et une tension constante vers la vertu, se forge une nouvelle mythologie et un nouveau panthéon, formés non plus de dieux fictifs anthropomorphes mais bien d'hommes sages.

C'est enfin avec la prière que le personalisme religieux de Sénèque sera le plus manifeste, dans la mesure où la prière devient surtout intérieure : elle est elle-même processus d'intériorisation et processus de genèse de l'intériorité. Elle ne se manifeste plus par le vœu adressé à une divinité dont on sait qu'elle ne peut changer le cours des choses, mais par un pur éloge de l'âme du monde. Le geste de l'orant est désormais intériorisé, comme par une forme de désintéressement et la forme même de la prière est réinventée, tout comme sa destination et son *τέλος*. L'exercice spirituel de la méditation intérieure devient une forme de prière adressée à la parcelle divine présente en chacun, moyen ultime de faire communier le microcosme humain et le macrocosme divin.

I. Le « théâtre de la causalité »

Nous avons mis en avant la manière singulière qu'a Sénèque de nommer le dieu, d'utiliser les ressources du langage et de la rhétorique — car il faut bel et bien persuader que le *deus* rationnel existe — pour dire le dieu et rendre possible une parole adéquate sur le divin. Cependant, notre étude a également montré combien grande est la difficulté pour le langage humain de parvenir à donner un nom et proposer un discours adéquat sur le dieu, qui est un référent certes unique, unifié et universel — selon le dogme stoïcien — mais qui se présente aux hommes de manière éclatée, chaotique, voire irrationnelle. Alors que Sénèque veut nommer une nécessité, c'est la contingence que son interlocuteur perçoit d'abord, et le directeur de conscience ne peut en faire abstraction : penser la contingence est donc une obligation incontournable pour le philosophe.

C'est pour cette raison que la théologie de Sénèque oscille entre ces deux pôles en tension permanente et comme indissociables l'un de l'autre : l'expérience — celle de la contingence — et la théorie — qui se fonde sur le principe de la nécessité du monde. En effet, le système stoïcien est un système matérialiste, donc profondément ancré dans l'expérience et auquel la théorie pure ne peut suffire, en particulier sur un problème aussi existentiel que la nature du dieu. L'originalité de Sénèque est qu'il fait apparaître de façon radicale le paradoxe entre la théorie et l'expérience du dieu, en faisant cohabiter, au sein même du discours, à la manière d'un oxymore, la rationalité de la nécessité divine et la perception chaotique que la conscience humaine en a. Le défi de Sénèque est de rendre compatibles ces deux dimensions, en trouvant une structure affîne, l'intériorité spirituelle de chacun. Du tissage de ces deux points de vue sur le dieu naît une vision adéquate du dieu.

I.1. L'impossible dépassement de la contingence

Ce qu'il y a peut-être de plus difficile à penser, lorsque l'on s'inscrit comme Sénèque dans le cadre du système stoïcien, c'est la contingence, et non plus la nécessité. La nécessité est rassurante (sauf peut-être pour le héros tragique), car elle prévoit tout à l'avance alors que la contingence suscite l'angoisse car c'est une manière qu'a le phénomène de faire violemment irruption dans notre existence, justement sans qu'on puisse le prévoir. Paradoxalement, c'est davantage la contingence, et non la nécessité, qui semble faire obstacle à notre liberté, car elle se pose comme une contrariété. En outre, il est également valorisant pour l'homme de se considérer comme nécessaire — mon existence fait partie du plan divin ! — et non comme contingent, ce qui le renvoie à sa petitesse, à sa misère par rapport à la grandeur et à la sublimité cosmiques.

En réalité, la contingence ne devient négative que lorsqu'elle ne nous est pas favorable — quand elle l'est, elle est perçue comme une faveur divine, un signe positif de la nécessité. Quand la contingence « négative » surgit, elle nous force à nous interroger sur le bien-fondé de la raison divine censée régir le monde. C'est là le problème pour un stoïcien mais c'est aussi une chance de justifier et de renforcer son système : la contingence est un aiguillon de la pensée qui nous force à lui donner un sens. La pensée devient héroïque. Elle nous oblige à remettre en question la nécessité, certes, mais pour mieux la justifier, la comprendre de manière raisonnée et construite, et non de manière simpliste, réflexe et dogmatique. Parfois il faut savoir humilier la raison par la critique et l'affaiblissement des éléments rationnels pour mieux faire ressortir ce qu'il y a de divin et de sublime. Ainsi, la pensée de la contingence est certainement ce qui permet, finalement, l'adhésion à la pensée d'un ordre cosmique fixé par une raison divine.

I.1.1. Sénèque et la mort : la tentation du dualisme platonicien

La question de l'au-delà est une préoccupation récurrente dans la religion mais aussi en philosophie. Diverses écoles philosophiques ont apporté des réponses différentes, allant de l'idée d'une survie de l'âme chez les pythagoriciens par exemple, au rejet de cette idée, chez les épicuriens. Sénèque a traité la question de manière récurrente, que ce soit dans ses consolations, dans des traités comme le *De breuitate uitae*, ou encore dans les *Lettres à Lucilius* — correspondance d'un homme très mûr, pour qui la question de la mort prend tout son sens. On se retrouve assez rapidement devant un problème : la diversité des réponses apportées, voire leur caractère contradictoire. Le philosophe romain semble réactualiser des théories émises par des courants très différents, qui sortent très largement

du sillon stoïcien, ce qui constituerait la preuve d'un stoïcisme impur de l'auteur⁹²⁰, du moins sur cette question.

Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est de voir comment la question de la mort fait apparaître, à première lecture, une faille dans la conception sénéquienne du dieu-monde, comme s'il cherchait à introduire une forme d'altérité dans le monisme stoïcien. À une première conception optimiste du monde, qui conçoit ce dernier comme un cosmos ordonné qui intègre les contraires, s'ajouterait chez Sénèque une deuxième conception, pessimiste et dualiste, présentant une opposition entre un monde matériel négatif et un monde hypercosmique et idéal, au sens platonicien du terme. Sénèque semble en permanence osciller entre les deux options de ce qu'on appelle « l'alternative socratique » (la mort est soit la destruction de l'homme, soit le début d'une nouvelle vie)⁹²¹, certainement parce qu'il a du mal à accepter l'idée que l'âme, surtout celle du sage, ne soit pas immortelle et ne survive pas à la conflagration universelle. Cette « alternative socratique » est clairement exprimée dans la Lettre 65 (qui est une lettre où, d'ailleurs, Sénèque évoque longuement Platon) :

*Mors quid est ? aut finis aut transitus. Nec desinere timeo, idem est enim, quod non coepisse, nec transire, quia nusquam tam angusto ero*⁹²².

Cependant, ce sentiment personnel ne se transforme jamais en

⁹²⁰ Cet éclectisme a déjà été mis en lumière par deux articles assez anciens : celui de P. Benoît, « Les idées de Sénèque sur l'au-delà », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 32 (1-2), Vrin, Paris, 1948, pp. 38-51 et celui de Ch. Favez, « Le pessimisme de Sénèque », *REL*, 25, Les Belles Lettres, Paris, 1948, pp. 158-163 ; voir aussi R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fascicule 197, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

⁹²¹ Voir A. Setaioli, « Seneca e l'aldilà », dans A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua et dell'ideologia senecana*, Pàtron, Bologna, 2000, pp. 275-323

⁹²² Lettre 65, 24 : « Quant à la mort, comment la concevoir ? Comme une fin ou comme un passage. Des deux côtés je ne crains rien. Finir, ne point avoir commencé, c'est le même état. Passer ? Nulle part je ne me sentirai à l'étroit autant qu'ici. »

position philosophique, qui pourrait nuire à son orthodoxie stoïcienne. Jamais Sénèque ne va jusqu'à dire que les âmes sont qualitativement différentes du reste du cosmos, ce qui introduirait un dualisme dans le monisme stoïcien. Ainsi, Sénèque revendique clairement et à plusieurs reprises son adhésion au Portique, illustrée par de nombreuses allusions aux théories stoïciennes sur la mort. Elle est définie comme le moment où l'âme se sépare du corps :

Ipsum illud quod uocatur mori, quo anima discedit a corpore, breuius est quam ut sentiri tanta uelocitas possit. Siue fauces nodus elisit, siue spiramentum aqua praeclusit, siue in caput lapsos subiacentis soli duritia comminuit, siue haustus ignis cursum animae remeantis interscidit, quicquid est, properat. Ecquid erubescitis ? Quod tam cito fit, timetis diu !⁹²³

L'instant de la mort est bref, et il est ici quasiment présenté comme un non-événement. Aussi horrible que puisse être la manière dont on meurt, l'instant létal est tellement rapide qu'on n'en a même pas conscience. Cette définition de la mort sert évidemment le discours du directeur de conscience : il ne sert à rien de gâcher sa vie à avoir peur d'un instant aussi bref.

Si la survie de l'âme semble assurée après la mort, cette survie est nécessairement limitée par la conflagration universelle, à en juger par ce passage de la *Consolation à Marcia* :

⁹²³ Sénèque, *De prouidentia*, 6, 9 : « Quant à la mort proprement dite, cet instant où l'âme se sépare du corps est trop fugitif et trop bref pour qu'on puisse en avoir conscience. Qu'un lacet vous étrangle, que l'eau vous asphyxie, que vous vous fracassiez la tête en vous jetant sur le pavé, ou que vous aspiriez des vapeurs qui vous suffoquent, quel que soit le moyen, le résultat est prompt. Ne rougissez-vous pas qu'une chose qui dure si peu vous fasse peur si longtemps ? ».

*Nos quoque, felices animae et aeterna sortitae, cum deo uisum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis, et ipsae parua ruinae ingentis accessio, in antiqua elementa uertemur*⁹²⁴.

Le terme *aeterna* est ici ambigu car, en réalité, l'âme ne bénéficie pas de la même éternité que le dieu, étant donné qu'elle se décompose au moment de la palingénésie. Le lecteur sent à quel point Sénèque a du mal à refuser cette éternité absolue à l'âme⁹²⁵. Cependant, la manière optimiste avec laquelle il expose la conflagration universelle présente cet événement cosmique comme un moment joyeux. Bien plus, il semble concevoir que, d'une certaine manière, l'âme est éternelle, dans la mesure où elle n'est pas complètement détruite et qu'elle rejoint les éléments premiers. La réunion des éléments différents, séparés, est une réconciliation — tout comme chez Héraclite la réunion finale des contraires. Comme s'il y avait une fin heureuse de l'altérité que constitue la vie momentanée et éphémère de l'âme par rapport au cosmos. Le dieu reprend à l'infini les éléments qui ont composé l'âme dans la nouvelle fondation du monde⁹²⁶, ce qui fait qu'elle perdure d'une certaine façon. D'ailleurs, l'expression *antiqua elementa* désigne les éléments premiers mais elle peut aussi s'entendre au sens d'éléments anciens, c'est-à-dire qui existent depuis des temps immémoriaux, ce qui renverrait à une forme d'éternité, à travers les métamorphoses. Enfin, il nous faut noter l'insistance sur la notion de sort et de nécessité, en

⁹²⁴ Sénèque, *Consolation à Marcia*, 26, 7 : « Nous-mêmes, âmes fortunées, qui avons l'éternité en partage, le jour où le dieu jugera bon de reconstituer l'univers, nous ne serons, au milieu du bouleversement général, qu'un détail de plus dans la grande catastrophe, et nous retournerons nous perdre au sein les éléments premiers. »

⁹²⁵ Sur la notion d' et son rapport avec le dieu stoïcien, voir K. Algra, « Eternity and the Concept of God in Early Stoicism », dans G. van Riel & C. Macé (éd.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, pp. 173-191.

⁹²⁶ Dans les *Pensées pour soi-même*, Marc Aurèle explique qu'une universelle métamorphose du monde, incluant les âmes des défunts, est nécessaire car le lieu où se trouvent réunies toutes ces âmes finiraient par être trop peuplé.

particulier avec les termes *felices*⁹²⁷ et *sortitae*, qui permettent d'inscrire la mort dans l'ordre du monde décidé par le dieu. Il y a donc bien conformité de Sénèque à la doctrine de son école. La mort fait partie du plan divin, elle est nécessaire, et la référence à la conflagration universelle montre bien que toute chose est destinée à disparaître. L'homme n'a qu'à l'accepter. Telle est du moins la leçon à tirer de la majeure partie des passages où il est question de la mort et de la crainte de la mort dans les œuvres en prose.

S'il y a bien un lieu où Sénèque aurait pu manifester une forme de platonisme, c'est bien cette fin de la *Consolation à Marcia*, qui se clôt sur la prosopopée de Crémutius Cordus et qui rappelle de manière flagrante le *Songe de Scipion* cicéronien, dont la dimension platonicienne est bien connue⁹²⁸. On le lui aurait pardonné, dans la mesure où l'on se trouve dans le contexte d'une consolation et que l'usage d'arguments phisosophiques venus d'autres écoles se justifie par la rhétorique spécifique de l'ouvrage, dont le but premier est l'apaisement de l'âme du destinataire. C'est une forme de thérapie de l'âme : tous les moyens sont bons pour soulager la tristesse⁹²⁹. Ce que Sénèque cherche avant tout c'est à agir de manière positive sur son auditoire (en vue du salut de l'âme), non à exposer une doctrine philosophique. Ainsi, cette rêverie, qui s'éloigne du dogme pour accéder au sublime, n'a rien d'orthodoxe. Cependant, malgré cette excuse toute trouvée de la rhétorique de la consolation, Sénèque ne transige pas avec l'orthodoxie stoïcienne ; peut-être est-ce là la marque d'une différenciation par rapport au *Songe de Scipion*, une pirouette dans cet

⁹²⁷ *Felix* désigne spécifiquement une personne favorisée par le sort et/ou par les dieux. Voir A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 4^{ème} éd., 1967, article « *felix, -icis* », p. 224.

⁹²⁸ P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion (Essais d'histoire et de psychologie religieuses)*, Imprimerie A. Bontemps, Limoges, 1936. Cicéron, qui imite ici Platon, évoque, à la fin de la *République*, un rêve qu'aurait eu Scipion-Émilien. Dans ce rêve, ce dernier s'entretient avec son ancêtre et avec des morts illustres, dont les âmes immortelles habitent désormais la Voie lactée.

⁹²⁹ Voir L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Le livre de Poche, coll. Références, Paris, 2000, pp. 261-263.

exercice de style. Quoi qu'il en soit, Sénèque maintient l'idée que les âmes, même les plus sages, disparaîtront dans la conflagration universelle⁹³⁰.

Ce qui est particulièrement frappant, et le plus problématique, c'est la manière dont le philosophe intègre des éléments pythagorico-platoniciens dans ses réflexions sur la mort. Ce sont sans doute ces passages-là qui sont à l'origine des soupçons de dualisme dans le système de pensée de Sénèque. En effet, il oppose souvent l'âme et le corps, comme dans la doctrine stoïcienne orthodoxe, en insistant sur la prééminence de l'âme (qui est la partie hégémonique de l'homme) sur le corps. Mais parfois, il va encore plus loin en présentant le corps comme un fardeau, une chaîne, une prison pour l'âme, comme Platon avait pu le faire, en particulier dans le *Phédon*. Cela se vérifie dans la comparaison des deux passages suivants, Platon étant cité par Sénèque comme argument d'autorité mais aussi pour affirmer une parenté et une communauté d'idées :

Praeter hoc, quod omne futurum incertum est et ad deteriora certius, facillimum ad superos iter est animis cito ab humana conuersatione dimissis : minimum enim faecis pondus traxerunt. Antequam obdurescerent et altius terrena conciperent liberati, leuiores ad originem suam reuolant et facilius quicquid est illud obsoleti illitique eluunt. Nec umquam magnis ingeniis cara in corpore mora est : exire atque erumpere gestiunt, aegre has angustias ferunt, uagari per omne sublimes et ex alto assueti humana despiciere. Inde est quod Platon clamat : sapientis animum totum in mortem prominere, hoc uelle, hoc meditari, hac semper cupidine ferri, in exteriora tendentem⁹³¹.

⁹³⁰ Cela n'empêche pas Sénèque de se livrer à des rêveries sur l'immortalité de l'âme, comme il l'avoue à Lucilius dans la Lettre 102, 2.

⁹³¹ *Consolation à Marcia*, 23, 1-2 : « Outre que l'avenir est toujours incertain et comporte plus de mauvaises chances que de bonnes, la route du ciel est infiniment plus facile aux âmes qui quittent de bonne heure le commerce des humains : elles sont alourdies par moins de fange. Libérées avant de s'être mêlées à trop de matière et imprégnées de trop d'éléments terrestres, elles remontent d'un vol plus léger vers leur première patrie et se

Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος ;

- Παντάπασι γε, ἦ δ' ὄς.

- Λύειν δέ γε αὐτήν, ὅς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστι τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· ἦ οὐ ;

- Φαίνεται⁹³².

La vision de l'existence terrestre est dans les deux cas pessimiste ; dans le texte de Sénèque, le mépris est très marqué par un lexique assez fort. La vie contemplative, c'est-à-dire celle qui s'attache aux vérités et aux lois divines, est présentée comme une préparation et une propédeutique à la vie dans l'au-delà. Dans les deux textes, on retrouve le même champ lexical de la souillure et de la purification, ainsi que la même image de la prison pour figurer le corps. Le verbe *προθυμοῦνται* trouve un écho dans l'expression *cupidine ferri* ; de même, le verbe *meditari* est à rapprocher de *μελέτημα*⁹³³. En outre, Sénèque évoque l'idée que l'âme du sage parvient à une contemplation directe des vérités éternelles, c'est-à-dire les lois de l'univers (à fin de la *Consolation à Marcia*, on voit le fils de la dédicataire

dégagent plus aisément de tout ce qui les souille et les altère. Jamais d'ailleurs les âmes supérieures ne se plaisent dans ce séjour du corps : elles brûlent de fuir, de s'évader, elles supportent impatiemment leur prison, accoutumée qu'elles sont à errer librement dans les espace célestes et de contempler de très haut la misérable humanité. Voilà pourquoi Platon s'écrie que l'âme du sage est tendue tout entière vers la mort, et que c'est là son vœu, sa méditation, la passion constante qui l'emporte hors du monde. »

⁹³² Platon, *Phédon*, 67d : « - Est-ce que ceci est appelé « mort », le détachement et la séparation de l'âme du corps? - Tout à fait, dit-il. - Et la détacher, comme nous disons, ils le souhaitent au plus haut point et eux seuls, ceux qui philosophent au droit sens du terme et l'étude même des philosophes est ceci, le détachement et la séparation de l'âme du corps, n'est-ce pas ? - Manifestement. »

⁹³³ Voir article « *meditor, -aris, -atus sum, -ari* » dans A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 2001. Il y a débat sur l'origine du verbe *meditari*, qui pourrait avoir été formé à partir de *μελετᾶν*.

accueilli dans le ciel par son grand-père Crémutius et initié à l'harmonie des sphères). L'utilisation du terme *originem* marque l'idée que la sphère supérieure est le lieu d'origine de l'âme, idée que l'on retrouve chez Platon, pour qui l'âme est censée avoir contemplé les vérités éternelles avant de s'incarner. On note cependant que cette conception platonicienne arrive assez bien à se combiner avec la doctrine stoïcienne selon laquelle l'âme humaine est une étincelle du feu divin, de la Raison, qui, au moment de la mort, viendrait se fondre à nouveau dans le feu cosmique.

L'opposition presque manichéenne entre vie terrestre et vie supra-terrestre se retrouve dans la description que Sénèque fait parfois de cette dernière et, là aussi, avec des emprunts au platonisme. La comparaison des deux textes suivants en témoigne :

*[...] paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus, inter felices currit animas. Excepit illum coetus sacer, Scipiones Catonesque*⁹³⁴.

*Οἱ δὲ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὀσίως βιῶναι, οὗτοί εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῆ ἐλευθερούμενοί τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὥσπερ δεσμοτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ γῆς οἰκίζόμενοι*⁹³⁵.

On retrouve le même lexique de la purification et de la souillure et la même image de la vie terrestre perçue comme une prison que dans les

⁹³⁴ *Consolation à Marcia*, 25, 1-2 (à propos de Métilius, fils défunt de Marcia) : « [...] après un court séjour au-dessus de nos têtes, le temps de se purifier et de se débarrasser de toutes les tares, de toutes les souillures de la vie mortelle, il s'est élancé au plus haut des cieux, et maintenant il s'ébat librement parmi les âmes des bienheureux. Il a été accueilli dans la sainte société des Scipions et des Catons ».

⁹³⁵ Platon, *Phédon*, 114b-c : « Ceux qui ont semblé vivre de façon particulièrement sainte, ceux-là sont ceux qui sont libérés et affranchis comme d'une prison de ces régions intérieures de la terre, en s'élevant dans cette demeure pure et en habitant sur le dessus de la terre. »

textes précédents. Sénèque nous offre la description d'une vie supra-terrestre, dans un endroit élevé (*supra nos, excelsa*), pur, éclairé d'une lumière plus éclatante, qui se retrouve dans la description de Platon. Ces éléments rappellent de façon frappante les détails du « mythe géographique » du *Phédon*⁹³⁶, où le monde est divisé en quatre niveaux, le plus élevé étant le lieu des âmes des philosophes qui côtoient la lumière du souverain Bien. Les noms auxquels Sénèque se réfère sont tout à fait appropriés : Caton, bien que stoïcien, s'est tué après avoir lu deux fois le *Phédon*. Quant à Scipion-Émilien, il est le héros du récit situé au dernier livre de la *République* de Cicéron, qui y imite Platon en reprenant ses idées sur l'immortalité de l'âme.

Même si ces comparaisons peuvent être troublantes pour le lecteur, elle sont immédiatement contrebalancées par d'autres passages qui montrent bien une nette différenciation de la pensée de Sénèque par rapport aux idées platoniciennes, surtout sur cette question de la mort. Par exemple, dans le « mythe géographique » platonicien à la fin du *Phédon*, on lit une description des enfers représentés avec un tribunal des âmes, des juges, des accusés et une sorte de prison d'outre-tombe ; en outre, le monde souterrain serait traversé par quatre fleuves, dont un fleuve de feu⁹³⁷. Or, Sénèque semble explicitement rejeter cette représentation dans le passage suivant de la *Consolation à Marcia* :

Cogita nullis defunctum malis affici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles fabulam esse, nullas imminere mortuis tenebras, nec carcerem, nec flumina igne flagrantia, nec Oblivionem amnem, nec tribunalia et reos et in illa

⁹³⁶ Platon, *Phédon*, 107d - 115a

⁹³⁷ Voir *Phédon*, 113d.

*libertate tam laxa ullos iterum tyrannos*⁹³⁸ : *luserunt ista poetae et uanis nos agitauere terroribus*⁹³⁹.

On a l'impression que le philosophe, conscient d'emprunter certaines idées au platonisme, cherche à prendre une distance plus nette par rapport à son modèle. Ainsi, il se refuse à donner une représentation fabuleuse des enfers, même s'il s'agit d'un mythe philosophique, et il préserve ainsi sa singularité intellectuelle et philosophique.

Le parallèle qui a été fait ici entre Platon et Sénèque permettrait de déceler une faille dans la rationalité parfaite du cosmos sénéquien⁹⁴⁰. Sénèque emprunte certains motifs platoniciens, en particulier l'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible. La récurrence de ce dualisme, qui introduit nécessairement une rupture au sein de l'harmonie cosmique fondée sur le principe d'unité, ne peut pas être seulement justifiée par la rhétorique de la consolation. Cependant il nous faut rappeler que la conception que Platon a eu du monde n'a pas été la même tout au long de son œuvre. En effet, on observe un premier moment où le dualisme est fortement affirmé, puis un deuxième moment, avec le *Timée* et *Les Lois* en particulier, où le dualisme est dépassé par l'affirmation d'une liaison que

⁹³⁸ Cette mention est peut-être justifiée par le fait que Crémétius, le père de Marcia, s'est suicidé sous la tyrannie.

⁹³⁹ *Consolation à Marcia*, 19, 4 : « Songe que les morts n'éprouvent plus aucun mal, que ce qui nous rend les enfers redoutables n'est que légende, qu'il n'y a ni ténèbres enveloppant les trépassés, ni prison d'outre-tombe, ni fleuves de feu, ni rivière d'oubli, ni tribunaux, ni accusés, et qu'on ne parvient pas à cette liberté sans égale pour y trouver de nouveaux tyrans : ce sont là jeux de poètes, faits pour nous agiter de vaines terreurs. »

⁹⁴⁰ Plusieurs études ont déjà été menées sur le prétendu platonisme de Sénèque. On citera notamment, F.-R. Chaumartin, « Sénèque et le platonisme : à propos des lettres 58 et 65 », dans *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, pp. 103-115 et B. Inwood, « Seneca, Plato and Platonism : the Case of Letter 65 », dans M. Bonazzi & C. Helmig (éd.), *Platonic stoicism – Stoic platonism. The dialogue between platonism and stoicism in Antiquity*, pp. 150-167. On se reportera aussi à K. Algra, « Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion », dans R. Salles, *God and Cosmos in Stoicism*, en particulier la page 230, qui insiste sur le fait que les marques de scepticisme de Sénèque ne sont pas forcément à interpréter comme une influence platonicienne.

l'âme établit entre le sensible et l'intelligible⁹⁴¹. Platon en vient à soutenir que si, dans le détail, on peut voir du désordre dans le monde, il disparaît au sein de l'harmonie générale⁹⁴². Il s'agit là d'un point que Sénèque a pu exploiter dans son œuvre⁹⁴³, pour rendre la rhétorique consolatoire et la parénèse plus efficaces.

Bien plus, il nous semble que l'on parvient à résoudre la question de cette apparente incursion du dualisme chez Sénèque, encore une fois, par la notion opératoire de perspective, par la question du point de vue. Le philosophe continue à garder en tête la conception d'un dieu unique, rationnel et immanent. Cependant, il tient aussi compte du point de vue de l'homme du commun sur ce monde, perception chaotique, ignorante et négative, qui rappelle la conception platonicienne du monde sensible (et la vie même de l'homme dans la Caverne). Sénèque n'introduit pas de dualisme, mais il fait cohabiter le point de vue du sage et celui du philosophe, qui voient l'unité et la rationalité du monde, et le point de vue du vulgaire, qui ne voit que désordre, absurdité et irrationalité dans les phénomènes et qui aspire à un monde meilleur après la mort. Certes, cette cohabitation des deux points de vue peut créer une ambiguïté mais elle nous paraît être la clef de la résolution du problème du prétendu platonisme de Sénèque. Si l'impression de dualisme apparaît de manière plus manifeste à propos de la question de la mort, c'est parce que l'angoisse qu'elle crée rend le monde — tel qu'il est perçu par la conscience mutilée de l'homme — encore plus difficile à accepter et parce que cela empêche vraiment de percevoir ne serait-ce qu'une forme de rationalité du monde derrière la cruauté morbide de la Fortune. Sur la question de la mort, il est très difficile

⁹⁴¹ Voir à ce sujet les analyses sur Platon menées par R.P. Festugière, *La révélation d'Hermès trismégiste, II « Le dieu cosmique »*, Études bibliques, Librairie Lecoffre, Paris, 1949.

⁹⁴² Voir Platon, *Les Lois*, X, 903b-d.

⁹⁴³ De la même manière Sénèque utilise aussi des points de convergences entre le Jardin et le Portique pour servir son discours parénétiq.

d'avoir un regard objectif, même pour Sénèque, qui reste un homme, travaillé par sa propre finitude. C'est pour cette raison que les deux points de vue sur le monde semblent si incompatibles et cela rend plus séduisante encore la théorie d'un platonisme du Cordouan. Mais cela ne saurait néanmoins être le cas : Sénèque utilise peut-être certaines vues de Platon pour servir son discours consolatoire ou parénétiq ue, mais jamais il ne sera devenu vraiment platonicien.

I.1.2. Les difficultés de la théodicée

La théodicée chez Sénèque pose un certain nombre de problèmes qui ont déjà donné lieu à plusieurs études⁹⁴⁴, en particulier concernant le traité du *De providentia*⁹⁴⁵. À vrai dire, il semble même que cette problématique, qui concerne certes le dieu de Sénèque de manière directe, occulte une grande partie des subtilités de l'ensemble de la théologie sénéquienne. Cette tendance est amplifiée par le fait que le seul traité consacré directement et explicitement à la divinité est le *De providentia*. Son enjeu est d'expliquer comme le mal peut exister dans un système où tout est rationnel, régi par une Loi nécessaire et immuable et par un dieu fondamentalement bon et provident. Le problème est d'autant plus crucial

⁹⁴⁴ Voir, notamment, le chapitre III « Relations personnelles entre Dieu et les hommes » dans A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, Montaigne, Paris, 1948 ; S.E. Fischer, *Seneca als Theologe : Studien zum Verhältnis von Philosophie und Tragödiendichtung*, de Gruyter, Berlin / New York, 2008 ; A. Setaioli, « Seneca and the divine ... », pp. 360-364.

⁹⁴⁵ On mentionnera I. Dionigi, « Il *De providentia* di Seneca fra lingua e filosofia », *ANRW*, II, 36, 7, de Gruyter, Berlin/New York, pp. 5399-5414 ; G.A. Tourlidès, « Le stoïcisme de Sénèque dans le *De providentia* », *Diotima*, 20, Société hellénique d'études philosophiques, Athènes, 1992, pp. 104-106 ; A. Grilli, « Problemi del « De providentia » », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, pp. 261-273 ; E. Lefèvre, « Il *De providentia* di Seneca e il suo rapporto con il pensiero Cristiano », *Aevum(ant)*, 13, Vita e pensiero, Milano, 2000, pp. 55-71 ; M. Isnardi Parente, « Seneca filosofo e l'idea di provvidenza », *RAL*, 19 (3), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2008, pp. 489-502. Voir aussi C. Auvray-Assayas, « Deux types d'exposés sur la providence d'après le *De natura deorum* de Cicéron », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 234-246.

chez Sénèque qu'il est directeur de conscience et qu'il ne peut s'abstenir de tenir compte de la réalité effective de la douleur et de la crainte que le monde peut susciter chez l'homme du commun. La souffrance, chez Sénèque, n'est pas qu'un mot. Affirmer théoriquement la rationalité et la providence du dieu ne suffit pas devant la réalité du vécu douloureux de celui auquel le philosophe s'adresse. Sénèque est manifestement mal à l'aise avec cette problématique et peine à résoudre cette tension. Il se sent comme obligé d'écrire un traité sur la providence — et ce sera le *De prouidentia*, traité, du reste, assez maladroit⁹⁴⁶, où les arguments de la rhétorique consolatoire (auxquels le philosophe a habitué son lecteur dans ses trois *Consolations*) sont largement utilisés, alors que les arguments rationnels ne sont que très peu développés et relativement lourds⁹⁴⁷.

Le principal problème de Sénèque, qui est le corollaire nécessaire de sa fonction de directeur de conscience, est qu'il demeure parfaitement conscient de la difficulté à croire en l'existence de la providence divine sur le plan pratique. Il ne peut nier la douleur et la souffrance vécues par les hommes, comme en témoigne la longue introduction au Livre VI des *Questions naturelles*, qui évoque les dégâts matériels, mais surtout psychologiques et affectifs, d'un tremblement de terre. Sénèque conçoit que cette expérience a pu être traumatisante et douloureuse :

⁹⁴⁶ Voir, entre autres, l'« Introduction » de P. Veyne au *De prouidentia* dans Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2004, p. 291-292, où le « simplisme » des arguments de Sénèque est stigmatisé.

⁹⁴⁷ P. Grimal dans « Quelques aspects du stoïcisme de Lucain dans la *Pharsale* », *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 69, 1983, p. 416 dit que « Lucain a voulu son poème comme une immense amplification du *De prouidentia* ». Peut-être que le neveu de Sénèque, stoïcien lui aussi, a effectivement cherché à combler un manque dans la théologie de son oncle.

*Quaerenda sunt trepidis solacia et demendus ingens timor. Quid enim cuiquam satis tutum uideri potest, si mundus ipse concutitur et partes eius solidissimae labant ?*⁹⁴⁸

Suivent une série de propositions interrogatives qui expriment la même idée : si le monde tremble, où trouver refuge ? D'ailleurs, le terme *mundus* est polysémique : il peut désigner effectivement la terre sous nos pieds, le globe terrestre, mais aussi le dieu lui-même, qui semble alors ne pas être aussi stable que sa définition l'implique. Sénèque prend véritablement en compte la peur dans son raisonnement général sur les tremblements de terre⁹⁴⁹. S'il ouvre son chapitre consacré aux tremblements de terre par ce genre de considération, c'est parce qu'il souhaite en proposer une explication rationnelle, ou du moins scientifique, afin d'apaiser les esprits tourmentés. Le philosophe sent que la justification rationnelle d'une telle catastrophe lui résiste. Le lecteur ne s'y trompe pas. Sénèque s'en sort avec la pirouette, un peu audacieuse, que lui permet la morale stoïcienne : il faut bien mourir un jour⁹⁵⁰, alors autant que cela soit dans les conditions grandioses d'un tremblement de terre qui mime, en miniature, la conflagration universelle :

Quid habeo quod querar, si rerum natura me non uult iacere ignobili leto, si mihi incit sui partem ? [...] si cadendum est, cadam orbe concusso, non quia

⁹⁴⁸ *Questions naturelles*, VI, 1, 4 : « Il nous faut chercher le moyen de réconforter les esprits troublés et les libérer de leur épouvante. (P. Oltramare ajoute ici dans sa traduction : « Cette frayeur est d'ailleurs naturelle ») Si le monde lui-même est ébranlé et si ce qu'il y a de plus solide chancelle, qu'est-ce qu'on pourra regarder comme assez sûr ? ».

⁹⁴⁹ Voir G. Williams, « Greco-Roman Seismology and Seneca on Earthquakes in *Natural Questions* 6 », *JRS*, 96, Society for the Promotion of Roman Studies, London, 2006, pp. 124-146.

⁹⁵⁰ *Questions naturelles*, VI, 2, 7.

*fas est optare publicam cladem, sed quia ingens mortis solacium est terram quoque uidere mortalem*⁹⁵¹.

Sénèque présente, peut-être non sans ironie, l'horreur de la mort sous un jour glorieux, ce qui semble relever de la mauvaise foi dissimulant sa difficulté à justifier rationnellement les tremblements de terre. D'ailleurs, le philosophe, qui cherche à montrer que ce n'est nullement la marque d'une hostilité des dieux à l'égard des hommes, tient à préciser :

*Suas ista causas habent nec ex imperio saeuiunt sed quibusdam uitiiis, ut corpora nostra trubantur et tunc, cum facere uidentur, iniuriam accipiunt*⁹⁵².

Le problème ici est que Sénèque ne se contente pas de dire que la rationalité des événements nous échappe parce qu'elle est masquée par le voile du chaos ; il va jusqu'à dire que la terre et le ciel ont des défauts (*quibusdam uitiiis*). Certes, cela ne remet pas en cause le stoïcisme de Sénèque et sa conception d'un dieu parfait ; cependant, on voit qu'il choisit la facilité en stigmatisant les défauts de la matière (sa passivité, son inertie, sa résistance à la forme⁹⁵³), contre lesquels on ne peut rien. Le philosophe achève son raisonnement par un court développement sur la peur vectrice de superstition⁹⁵⁴, puis par un éloge des beautés de la nature⁹⁵⁵, comme pour détourner l'attention du vrai problème.

⁹⁵¹ *Questions naturelles*, VI, 2, 8-9 : « Ai-je le droit de me plaindre si la nature ne veut pas que mon trépas soit vulgaire ? si elle précipite sur moi une partie d'elle-même ? [...] s'il faut que je tombe, puissé-je tomber dans l'ébranlement du monde ! Non qu'il ne soit criminel de souhaiter un désastre général, mais parce qu'un excellent motif de se résigner à la mort, c'est de voir que la terre aussi est périssable. »

⁹⁵² *Questions naturelles*, VI, 3, 1 : « Ces phénomènes ont leurs causes propres ; ils ne sont pas furieux au commandement. Comme les corps humains, les éléments sont jetés dans le trouble par certaines déficiences. »

⁹⁵³ Voir *supra* p. 223 : même le dieu ne peut rien contre les imperfections de la matière.

⁹⁵⁴ *Questions naturelles*, VI, 3, 2-4.

Dans ses *Consolations*, on retrouve ce souci de la douleur d'autrui face à l'expérience de la contingence comme en témoigne l'extrait suivant :

*Et scio inueniri quosdam durae magis quam fortis prudentiae uiros, qui negent doliturum esse sapientem : hi non uidentur mihi umquam in eiusmodi casum incidisse, alioquin excussisset illis fortuna superbam sapientiam et ad confessionem eos ueri etiam inuitos compulisset. Satis praestiterit ratio, si id unum ex dolore, quod et superest et abundat, exciderit : ut quidem nullum omnino esse eum patiat, nec sperandum ulli nec concupiscendum est*⁹⁵⁶.

Même si ce passage peut être perçu comme un argument purement rhétorique justifié par un contexte consolatoire (le locuteur doit montrer de la compassion), il témoigne tout de même d'une conscience du fossé entre le discours théorique de la philosophie et la réalité de la douleur vécue par celui qui subit l'événement. Sénèque concède ici expressément que ce serait vanité que de dire que l'on ne ressent pas de douleur suite à la perte d'un proche. Même le sage ressent de la douleur, cependant il s'agit d'une douleur dépourvue d'excès et de passion, une douleur qui a été raisonnée et rationalisée. L'absence de sentiment de douleur est même stigmatisée, soit comme étant un mensonge, soit comme étant un défaut (un défaut de sensibilité, donc d'humanité). Cette affirmation, qui est totalement opposée au dogme stoïcien des indifférents, selon lequel tout événement est accepté avec indifférence par le sage, prouve qu'il y a chez Sénèque un vrai souci humaniste et sensible de l'expérience de la douleur et qu'elle échappe, dans le fond, à toute justification rationnelle du mal. Cette expérience résiste à la

⁹⁵⁵ *Questions naturelles*, VI, 4.

⁹⁵⁶ *Consolation à Polybe*, 18, 5-6 : « Je sais qu'il y a des hommes dont la philosophie, plus austère que courageuse, interdit la douleur au sage : je suppose que jamais ils n'ont été mis à l'épreuve ; autrement la Fortune leur aurait arraché cette superbe sagesse et les aurait forcés, malgré leur entêtement, à confesser la vérité. La raison aura fait assez si elle retranche l'excès et le superflu de la douleur ; quant à la supprimer entièrement, nous ne devons ni l'espérer ni le souhaiter. »

théodicée.

Cependant, force est de constater que Sénèque met de l'énergie à la tâche. Dans tout le corpus en prose, le caractère providentiel du dieu est constamment affirmé. Les coups du sort et les maux qui touchent les hommes (du moins ceux qu'ils perçoivent comme tels) appartiennent à l'ordre du monde. Comme nous l'avons dit plus haut, le dieu peut être appelé aussi bien Fatalité, Destin ou Providence⁹⁵⁷ : dans ces trois cas, il s'agit du même dieu considéré dans l'une de ses fonctions. Une fois que le dieu a initié le monde et la Loi qui l'ordonne, le Destin en découle nécessairement car il n'existe, selon les stoïciens, qu'une seule manière de faire fonctionner la nature du mieux possible en tenant compte de la matière (qui peut être une entrave à l'action du dieu⁹⁵⁸) et des décisions humaines (qui sont certes prévues par le plan divin mais qui découlent tout de même du libre-arbitre⁹⁵⁹).

Le monde n'a pas été fait exclusivement pour nous, même si les hommes, avec vanité, ont tendance à croire le contraire et donc à adopter un point de vue faussé sur le déroulement des événements. Le problème majeur (qui est aussi à l'origine de la superstition) est que, selon Sénèque, la condition de mortel implique l'illusion sur la Loi divine : l'homme se trompe nécessairement, il interprète faussement les phénomènes qu'il prend pour des signes avérés, voire pour des preuves irréfutables. Pire, il aime son erreur⁹⁶⁰, donc il persiste et s'enferme. En d'autres termes, il est nécessaire

⁹⁵⁷ *De beneficiis*, IV, 8, 3 et *Questions naturelles*, II, 45. Voir *supra* pp. 322-323.

⁹⁵⁸ *De providentia*, 5, 9 : *non potest artifex mutare materiam. Hoc pactum est. /* « l'ouvrier ne peut modifier la matière. Telle est la convention » (trad. pers). Voir *supra* p. 223.

⁹⁵⁹ Voir A.A. Long, « Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action », dans A.A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, pp. 173-199.

⁹⁶⁰ Voir *supra* pp. 50-51 sur le passage du *De ira*, II, 10, 1 : *inter cetera mortalitatis incommoda et hoc est, caligo mentium nec tantum necessitas errandi sed errorum amor. /* « Parmi les autres inconvénients de notre condition mortelle, il faut compter l'aveuglement des esprits et non seulement la nécessité, mais l'amour des erreurs. » Voir

qu'il se méprenne sur les causes qui régissent le monde, en particulier en pensant que chaque événement arrive en fonction de lui et de ses intérêts. C'est une donnée indépassable dont le philosophe doit tenir compte dans toute entreprise de théodicée. De ce fait, l'homme prend plaisir à se tromper car sa vanité lui fait penser qu'il est le centre du monde : il se maintient donc nécessairement dans son erreur. Sénèque stigmatise clairement cette vanité dans le *De ira*⁹⁶¹ :

*Non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi : suas ista leges habent quibus diuina exercentur. Nimis nos suspicimus, si digni nobis uidemur propter quos tanta moueantur. Nihil ergo horum in nostram iniuriam fit, immo contra nihil non ad salutem*⁹⁶².

C'est pourquoi les épreuves infligées aux hommes le sont pour le bien général de l'univers : *pro uniuersis, quorum maior diis cura quam singulorum est*⁹⁶³. Or, ce n'est que par la connaissance des causes que l'homme est capable de voir que les événements qu'il considère comme des revers de fortune appartiennent au plan divin et sont rationnellement

aussi dans le *De ira*, II, 10, 3, l'idée que cela fait partie du lot commun de l'humanité de s'égarer.

⁹⁶¹ Voir, pour le passage suivant qui est assez obscur, la note de A. Bourgery dans Sénèque, *De ira, Dialogues*, Tome I, texte édité et traduit par A. Bourgery, C.U.F., Paris, 1922, p. 52. Voir aussi la note de P. Veyne, qui vient nuancer la précédente, dans Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2004 p. 144 : « la nature est bien faite pour l'homme (par exemple les saisons servent à faire croître le blé dont il a besoin) mais toute médaille a son revers : l'hiver ne peut pas ne pas comporter des neiges et des tempêtes, qui ne nous visent pas mais sont les inévitables conséquences fâcheuses d'un bien (les saisons) qui est fait pour nous ».

⁹⁶² *De ira*, II, 27, 2 : « ce n'est pas pour nous que la nature a établi l'alternance de l'hiver et de l'été ; ces phénomènes ont leurs lois spéciales qui règlent les choses divines. Nous nous estimons trop, si nous croyons valoir la peine que de si grands mouvements se fassent à notre intention. Donc aucun d'eux ne se produit pour nous offenser, bien au contraire, tous sont à notre avantage. »

⁹⁶³ *De prouidentia*, 3, 1 : « pour la totalité des choses, dont les dieux se préoccupent plus que des individus. »

justifiés⁹⁶⁴, ce qui soulagera sa peine — du moins en théorie, du moins en pensée. La fortune n'est qu'une apparence née de notre ignorance des causes⁹⁶⁵. Il n'y a pas de fortune particulière, seul le destin cosmique existe et prévaut⁹⁶⁶, mais ce destin cosmique est conçu en vue du bien de chacun. C'est ce que Sénèque rappelle dans le *De beneficiis*, à propos des astres : *Prosunt tibi etiam inuito ista tua causa, etiam si maior illis alia ac prior causa est*⁹⁶⁷.

C'est à ce demander si Sénèque n'a pas écrit un traité sur les bienfaits, dans le seul but de réaliser la théodicée du dieu rationnel. En effet, la bonté des dieux est sans cesse élevée au rang de modèle, aux fins d'édification du lecteur. Cela permet à Sénèque d'affirmer, de manière plus nette peut-être que dans le *De providentia*, le caractère providentiel de la divinité. L'État romain lui-même doit prendre pour exemple cette Providence, dans la mesure où c'est bien là un projet de société que Sénèque livre ici. Le paragraphe 23 du Livre VI du *De beneficiis* est une affirmation de l'existence de la providence, qui justifie la gratitude humaine à l'égard de la divinité. Le raisonnement de Sénèque s'enchaîne avec une logique implacable. Tout d'abord, il affirme la puissance suprême de la divinité. Si elle ne change pas son plan cosmique au gré des prières des uns et des autres, ce n'est pas parce qu'elle est soumise à une puissance extérieure à elle (comme par exemple la matière⁹⁶⁸). C'est parce qu'elle a pris la meilleure décision possible au moment de l'établissement du plan divin. C'est donc volontairement qu'elle se tient à ce plan :

⁹⁶⁴ C'est aussi ce qui autorise Sénèque à dire qu'aucun homme sain d'esprit ne se met en colère contre les dieux.

⁹⁶⁵ Voir *S.V.F.*, II, 966-967 mais aussi *De providentia*, 3, 7.

⁹⁶⁶ Voir l'exemple de Stilpon et Démétrios que Sénèque développe dans le *De constantia sapientis*, 6, 6.

⁹⁶⁷ *De beneficiis*, VI, 22 : « Ils te servent malgré toi, ces astres, et c'est pour toi qu'ils cheminent, même s'il ont quelque autre motif qui dépasse et prime sur celui-là ».

⁹⁶⁸ Voir *De providentia*, 5, 9 et notre analyse *supra* p. 223.

*Adice nunc, quod non externa cogunt deos, sed sua illis in legem aeterna uoluntas est. Statuerunt, quae non mutarent ; itaque non possunt uideri facturi aliquid, quamuis nolint, quia, quidquid desinere non possunt, perseuerare uoluerunt, nec umquam primi consilii deos paenitet. Sine dubio stare illis et desciscere in contrarium non licet, sed non ob aliud, quam quia uis sua illos in proposito tenet ; nec imbecillitate permanent, sed quia non libet ab optimis aberrare et sic ire decretum est*⁹⁶⁹.

Sénèque répond ici à une provocation : si le dieu est si puissant que le philosophe le prétend, pourquoi ne change-t-il pas son plan divin ? Il s'agit de la protestation d'un esprit qui n'a pas encore vraiment saisi l'essence du plan divin et qui ne comprend pas qu'il n'est qu'une petite partie de ce plan. Le philosophe répond en insistant sur le caractère éternel (*aeterna*) de la *uoluntas* divine⁹⁷⁰, qui est tellement assurée qu'elle ne change jamais. Le dieu est tellement parfait que sa première décision concernant l'ordre cosmique ne peut qu'être parfaite et donc jamais soumise au changement. La permanence de l'arrêt divin est donc une marque de puissance (*uis*) et non de faiblesse (*imbecillitate*). On notera qu'ici Sénèque emploie des termes moraux qui peuvent faire penser à une sorte de personnification du

⁹⁶⁹ *De beneficiis*, VI, 23, 1-2 : « Ajoute maintenant que ce n'est pas une contrainte extérieure qui agit sur les dieux ; mais que leur éternelle volonté leur tient lieu de loi : ils ont fondé un ordre pour n'y rien changer ; aussi ne peut-on les croire capables de rien faire contre leur volonté ; car toute action qu'ils ne peuvent cesser, ils ont voulu la continuer, et jamais ils ne peuvent regretter leur première décision. Il est hors de doute que s'arrêter et abandonner un parti pour le parti contraire leur est impossible, mais uniquement parce que leur propre effort les maintient fermes en leur dessein, et ce n'est point par faiblesse qu'ils y persistent, mais parce qu'il ne leur plaît point de quitter d'un pas la voie la meilleure et qu'une telle marche est conforme à leur arrêt souverain ».

⁹⁷⁰ Il l'affirme déjà un peu plus haut dans *De beneficiis*, VI, 21, 4 : *Quis tam demens est, ut eam neget uoluntatem esse, cui non est periculum desinendi uertendique se in contrarium, cum ex diuerso nemo aequè uideri debeat uelle, quam cuius uoluntas usque eocerta est, ut aeterna sit ?* / « Qui est assez fou pour ne pas reconnaître une volonté authentique en celle qui ne court le risque ni de cesser d'être ni de se tourner vers l'objet opposé ; quand tout au contraire on ne devrait tenir aucune volonté au monde pour aussi authentique que celle qui — tant elle est assurée — est éternelle ? ».

dieu (*uoluntas, nolint, nec umquam deos paenitet*). Assurément, si le philosophe emploie un tel vocabulaire, c'est pour être compris par son lecteur, qui a manifestement du mal à saisir la rationalité absolue du dieu. Sénèque, par pédagogie, opère donc une analogie entre le sentiment humain que constitue une volonté ferme et assurée, et la rationalité absolue du dieu, qui ne peut pas agir autrement qu'il le fait, du fait de son absolue nécessité. On observe ce procédé dans d'autres textes : par exemple dans le *De ira* :

*Quaedam sunt quae nocere non possint nullamque uim nisi beneficiam et salutarem habent, ut di immortales qui nec uolunt obesse nec possunt ; natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena iniuria quam a sua*⁹⁷¹.

On remarque d'emblée que le vocabulaire opère une forme de personnalisation du dieu qui donne l'impression que la bonté divine serait une marque d'amour, donc un acte volontaire⁹⁷². Ce n'est pourtant pas le cas. Là encore, les verbes de sentiment et les termes moraux sont à interpréter comme des procédés littéraires utilisés pour personnifier la Loi divine dans un but uniquement rhétorique. En effet, il faut rappeler que, pour Sénèque, le dieu est essentiellement bon et que sa bonté n'est pas le résultat de sa volonté personnelle mais bien une nécessité de sa nature parfaite. Le dieu ne peut ni ne veut donc faire du mal, idée qui est renforcée par la construction chiasmatisque de la première phrase.

Cette analogie avec l'homme apparaît plus nettement dans le paragraphe, qui suit l'extrait du *De beneficiis*, VI, 23, 1-2, que nous venons d'étudier :

⁹⁷¹ *De ira*, II, 27, 1 : « Certains être ne peuvent nuire et ne possèdent qu'une puissance bienfaisante et salutaire : ce sont les dieux immortels qui n'ont ni la volonté ni la faculté de faire du mal, car leur nature est douce et tranquille, aussi éloigner d'offenser les autres qu'eux-mêmes. »

⁹⁷² Voir aussi *De prouidentia*, 1, 1.

*In prima autem illa constitutione, cum uniuersa disponderent, etiam nostra uiderunt rationemque hominis habuerunt ; itaque non possunt uideri sua tantum causa decurrere et explicare opus suum, quia pars operis et nos sumus*⁹⁷³.

Sénèque dénie ainsi toute validité à l'accusation d'égoïsme de la divinité. Le dieu déploie (*explicare*) au fur et à mesure le plan divin d'un univers qui a été organisé en vue de la conservation de l'ensemble. Par conséquent, ce qui sert au tout sert aussi aux parties, dont les hommes (*quia pars operis et nos sumus*)⁹⁷⁴. Finalement, le plus gros défaut qu'il y ait dans le jugement humain sur le dieu, c'est de raisonner avec des catégories humaines, qui sont nécessairement inadéquates pour penser un être absolument parfait et rationnel. Sénèque résout ce problème par une stratégie parénétiq ue d'analogie entre le dieu et l'être humain, stratégie qu'il utilise déjà dans son entreprise de représentation du dieu, comme nous l'avons vu plus haut.

Sénèque entend prouver la générosité ontologique de la divinité ; le dieu a conçu le monde pour les hommes, puisqu'il a mis à la disposition de l'homme toute chose nécessaire à son existence, et cela, de manière immédiate :

quamquam maius illis propositum sit maiorque acis sui fructus, quam seruare mortalia, tamen in nostras quoque utilitatis a principio rerum praemissa mens est et is ordo mundo datus, ut appareat curam nostri non inter ultimam habitam. [...] dii non possunt uideri nescisse, quid effecturi essent, cum omnibus alimenta protinus et exin alia prouiderint, nec eos per negligentiam generauere,

⁹⁷³ *De beneficiis*, VI, 23, 3 : « Or, dans l'organisation primitive, lorsqu'ils aménageaient toutes choses, ils ont prévu jusqu'à notre destinée et tenu compte de l'être humain : aussi ne peut-on attribuer à un but exclusivement égoïste la course qu'ils poursuivent et le développement qu'ils assurent à leur ouvrage, puisque nous faisons nous-mêmes partie de cet ouvrage. »

⁹⁷⁴ On retrouve cette idée chez Platon *Les lois*, X, 903b.

*quibus tammulta generabant. Cogitavit nos ante natura, quam fecit, nec tam leue opus sumus, ut illi potuerimus excidere*⁹⁷⁵.

Sénèque entend refuser l'objection de ses détracteurs, qui supposaient une malveillance, ou du moins (ce qui est peut-être pire) une faiblesse de la divinité, en raison de certains événements qui ne semblaient pas leur être favorables. Le philosophe prend le problème dans l'autre sens et montre que la divinité avait bien l'homme en vue lors de l'établissement de son plan divin. En effet, elle a organisé un cosmos apte à pourvoir à ses besoins, et cela dès le départ au moment où le dieu est replié sur lui-même avant de déployer le monde (*nec eos per negligentiam generauere, quibus tammulta generabant*). En quelque sorte, Sénèque pense que le dieu n'a pas seulement créé le monde pour l'homme. Il ne l'a pas créé pour chaque individu en particulier, certes, mais bien pour l'humanité toute entière⁹⁷⁶ — et sans doute pour la vie elle-même. Bien plus, Sénèque affirme que l'homme n'est pas contingent⁹⁷⁷ (*Cogitavit nos ante natura, quam fecit, nec tam leue opus sumus, ut illi potuerimus excidere*), que la détermination phénoménale de son existence est partie intégrante de la nécessité cosmique, ce qui ne peut que rassurer son lecteur sur sa valeur dans le monde et satisfait son amour propre. La raison de cette préoccupation de la

⁹⁷⁵ *De beneficiis*, VI, 23, 4-5 : « bien qu'ils aient un plan plus vaste et que leur activité ait un fruit plus élevé que la conservation des créatures mortelles, cependant, entre autres intérêts, c'est aussi le nôtre que dès l'origine des choses visait par avance leur esprit, et l'ordre particulier qu'ils ont mis dans l'univers manifeste que le soin de notre espèce ne fut pas entre les dernier de leur souci. [...] les dieux, on ne saurait penser qu'ils ignoraient quelle œuvre allait sortir de leur main, puisqu'à nous tous ils assurèrent la nourriture immédiatement ; et un être ne fût pas produit par eux sans réflexion, si pour lui ils produisaient alors tant de choses. Nous fûmes dans les projets de la nature avant d'être son œuvre, et l'ouvrage que nous sommes n'est pas si peu de chose qu'il ait pu tomber par hasard de sa main. »

⁹⁷⁶ C'est bien dans ce sens là qu'il faut prendre la Lettre 95, 50 où Sénèque dit que « les dieux exercent sur le genre humain une tutelle qu'accompagne le souci de l'individu ». Cette phrase n'implique pas, à ce qu'il nous semble, l'idée d'une providence particulière à chaque homme.

⁹⁷⁷ L'existence de l'homme est tragique : il naît certes dans la nécessité du monde mais le monde, lui, ne s'arrête pas avec lui, ce qui rend contingente son existence même.

divinité pour l'homme est que ce dernier est une de ses plus belles créations — mieux : sa plus intelligente, celle par laquelle elle peut se réfléchir —, dont elle peut tirer quelque gloire : *scies non esse hominem tumultuarium et incogitatum opus. Inter maxima rerum suarum natura nihil habet, quo magis gloriatur, aut certe, cui gloriatur*⁹⁷⁸. On voit ici le talent rhétorique de Sénèque qui, alors qu'il critiquait la vanité des hommes dans leur interprétation du plan divin, clôt ce raisonnement par une glorification de l'être humain, ce qui compense nécessairement les blessures narcissiques de la souffrance et de la contingence vécue. L'homme, une fois rétabli dans sa position d'être privilégié aux yeux des dieux (*ut appareat curam nostri non inter ultimam habitam*), ne peut qu'adhérer à l'argumentaire de Sénèque — qui sait fort bien qu'un être purement rationnel et impersonnel ne peut se glorifier de quoi que ce soit.

I.2. Sauver la contingence dans un système stoïcien : l'influence nécessaire de la direction de conscience sur la philosophie

Pour garder à la fois cohérence et crédibilité aux yeux du *progređiens* auquel il s'adresse dans ses œuvres, Sénèque n'a pas d'autre choix que de valoriser la pensée de la contingence — désignée majoritairement par le terme de *Fortuna* — en dehors de la pensée de la philosophie rationaliste stoïcienne (qui n'en reste pas moins légitime et cohérente). Le point de vue change et les enjeux de la représentation du monde, de la nature, de l'homme, de dieu ne sont plus tout à fait les mêmes que ceux qui régissent la théologie purement rationnelle qu'on trouve ailleurs dans notre corpus. Sénèque fait cohabiter une pensée de la nécessité

⁹⁷⁸ *De beneficiis*, VI, 23, 6-7 : « tu connaîtras que l'être humain n'est pas une œuvre d'improvisation et d'irréflexion. Parmi ses plus grandes créations, la Nature n'en a point dont elle tire plus de gloire ou pour qui, du moins, elle étale sa gloire davantage. »

et une pensée de la contingence sans le fonds même, théorique et philosophique, de la nécessité. À l’opposé d’une pensée de la contingence comme ennemi, obstacle et frein de la pensée du dieu, elle devient un principe d’appréhension du réel qui absorbe ontologiquement la nécessité — à l’inverse de la nécessité qui, en cherchant absolument à donner un sens à la contingence selon ses propres critères de vérité, l’absorbait épistémologiquement. Si la contingence reste une illusion sur le plan théorique, Sénèque lui confère une forme de vérité, du point de vue pratique, éthique et littéraire.

I.2.1. Les *personae* de la Fortune dans les œuvres en prose

Nous avons montré plus haut que, dans le cadre d’un stoïcisme orthodoxe, la Fortune n’est que l’une des manifestations de la raison du monde, lorsque cette dernière est perçue subjectivement par l’homme comme un mal, parce qu’il n’a pas de vision globale et juste du plan divin. Cependant, Sénèque attribue une dimension et une importance majeures à la *Fortuna* dans ses œuvres en prose — le relevé des occurrences du terme *fortuna* en témoigne. Le fait même que Sénèque confère à la Fortune une existence en tant que telle montre que l’on a ici une pensée de la contingence qui se développe en dehors du cadre figé de la pensée de la nécessité. Bien plus, on observe dans certains passages — en particulier dans le *De providentia* — une théâtralisation de l’écriture, qui met en scène la contingence. Ce procédé d’écriture peut donner au lecteur l’impression qu’il existe une force contrevenante au *Logos* rationnel. À la raison divine du *deus* s’opposerait la puissance chaotique de la *Fortuna*, ce qui introduirait un nouveau dualisme dans le monisme stoïcien. Sénèque va

jusqu'à parler, dans le *De breuitate uitae*, du « règne de la Fortune »⁹⁷⁹ — qui s'opposerait donc au règne du dieu rationnel. Cependant, nous pensons que c'est, à nouveau, le principe d'écriture de Sénèque, qui fait constamment varier les points de vue, qui vient apporter la solution à cette tension entre contingence et nécessité.

Tout au long de ses œuvres, à quelque genre littéraire qu'elles appartiennent, Sénèque n'a de cesse de mettre en avant le caractère fluctuant, contingent, désordonné de la Fortune, qui est avant tout perçue comme un vecteur d'instabilité. Les images sont multiples pour figurer ces caractéristiques (celle du flux et du reflux imprévisible dans la tempête⁹⁸⁰, celle de l'aveuglement⁹⁸¹, pour ne citer qu'elles). Sénèque adopte finalement une vision topique de la fortune, commune dans la tradition littéraire de son temps.

Comme nous l'avons montré dans nos précédents développements, la personnification de l'entité rationnelle que constitue le dieu est un des procédés d'écriture récurrent dans la théologie du Cordouan. Indispensable dans la définition du dieu, elle l'est également dans la figuration de la Fortune. Le philosophe va donner le masque (*persona*) de l'être humain à l'apparente contingence du dieu, pour justement lui donner figure humaine, pour la mettre en scène, pour ainsi dire, et pour permettre un processus d'identification et surtout un processus de distanciation chez le lecteur. Ce dernier sera alors à même de prendre du recul par rapport au monde, par le biais de cette théâtralisation de la contingence et, partant, de la divinité⁹⁸². Sans doute peut-on voir ici un moyen que Sénèque a trouvé de racheter le

⁹⁷⁹ *De breuitate uitae*, 10, 4 : *regnum Fortunae*.

⁹⁸⁰ *Consolation à Polybe*, 9, 6.

⁹⁸¹ *Consolation à Polybe*, 2, 7.

⁹⁸² Voir M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies...*, p. 260. Voir aussi G. Navaud, *Persona. Le théâtre comme métaphore théorique de Socrate à Shakespeare*, Droz, Genève, 2011.

dieu aux yeux de l'homme du commun, en conférant une forme d'humanité (seulement rhétorique, certes), et donc de faillibilité à la divinité rationnelle...

Dans le *De prouidentia*, en particulier, Sénèque utilise plusieurs *personae* (au sens théâtral de masque, de rôle) : il met au dieu le masque du général des armées⁹⁸³ et celui du maître d'école⁹⁸⁴, tous deux caractérisés par leur position dominatrice et leur qualité hégémonique favorisant l'émulation au sein des groupes humains qu'ils commandent. Une autre *persona* que Sénèque utilise dans son entreprise de théodicée et qui retiendra notre attention, est la figure paternelle. On sait l'importance du *paterfamilias* dans la société romaine et le philosophe a ce fonds culturel en tête lorsqu'il compare le dieu à un père de famille qui éduque ses enfants avec vigueur, quitte parfois à les faire pleurer. L'analogie que Sénèque opère dans le *De prouidentia* est révélatrice :

*In gratiam te reducam cum diis, aduersus optimos optimis. Neque enim rerum natura patitur ut umquam bona bonis noceant. Inter bonos uiros ac deos amicitia est, conciliante uirtute : amicitiam dico ? immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et uera progenies, quam parens ille magnificus, uirtutum non lenis exactor sicut seueri patres durius educat. [...] Idem tibi de deo liqueat : bonum uirum in deliciis non habet ; experitur, indurat, sibi illum parat*⁹⁸⁵.

⁹⁸³ *De prouidentia*, 4, 8.

⁹⁸⁴ *De prouidentia*, 4, 11.

⁹⁸⁵ *De prouidentia*, 1, 5 : « Je veux te réconcilier avec les dieux, toujours bons envers (ce) qui est bon. Jamais en effet la nature ne souffre que le bien nuise au bien. Entre les hommes de bien et les dieux, il existe une amitié dont la vertu est le lien : une amitié, que dis-je, une affinité, une parenté ; car l'homme de bien ne diffère du dieu que par la durée. Il est son disciple et son émule, il est sa vraie progéniture, et ce sublime géniteur, inflexible sur la pratique des vertus, l'élève avec la rigueur d'un père sévère. [...] Du dieu fais-toi la même idée : il ne gâte pas l'homme de bien ; il l'éprouve, il l'endurcit, il le rend digne de lui. »

L'analogie entre le père de famille et le dieu est subtilement amenée par le rappel de l'affinité élective qui existe entre les hommes et les dieux. L'âme humaine étant une parcelle du feu divin, l'homme est pénétré du même Feu cosmique qui parcourt tous les éléments du monde. L'homme a donc une part divine, ce en quoi il est similaire au dieu (*similitudo*), qui, lui, est entièrement divin. De là, Sénèque glisse vers l'idée de parenté (*necessitudo*), entre les hommes et les dieux, puis enfin vers l'assimilation du dieu à un père. Ainsi, les coups du sort sont à interpréter comme les marques d'amour d'un père sévère, qui éprouve ses enfants pour les rendre meilleurs. La *persona* du père (comme celle du général d'armée ou du maître d'école) permet de mieux saisir la contingence en lui donnant une cohérence. Certes, il s'agit là d'une mise en scène (on n'est pas très loin de l'hypotypose symbolique), qui n'a rien à voir avec la réalité du dieu. Cette mise en scène culminera d'ailleurs avec la prosopopée du dieu à la fin du *De providentia*. La dimension théâtrale du passage est d'ailleurs encore amplifiée quelques paragraphes plus loin :

Non uides quanto aliter patres, aliter matres indulgeant? Illi excitari iubent liberos ad studia obeunda mature, feriatis quoque diebus non patiuntur esse otiosos, et sudorem illis et interdum lacrimas excutiunt; at matres fouere in sinu continere in umbra uolunt, numquam contristari, numquam flere, numquam laborare. Patrium deus habet aduersus bonos uiros animum, et illos fortiter amat, et: « Operibus, inquit, doloribus, damnis exagitentur, ut uerum colligant robur »⁹⁸⁶.

⁹⁸⁶ *De providentia*, 2, 5-6 : « Ne vois-tu pas quelle différence il y a entre la tendresse d'un père et celle d'une mère ? Le père réveille ses enfants de bonne heure pour les envoyer étudier, ne tolère même pas qu'ils se reposent les jours de fête, fait couler leur sueur, quand ce n'est pas leurs larmes. La mère tout au contraire les couve dans son sein, les garde dans son ombre, défend qu'on les chagrine, qu'on les fasse pleurer, qu'on les fatigue. Le dieu a pour les hommes de bien l'âme d'un père et les aime vigoureusement : "Que le travail, dit-il, les souffrances et les privations les tiennent en haleine, ainsi s'acquiert la véritable force". »

Ce tableau des relations familiales est volontairement caricatural. Plus on force le trait, plus le caractère (au sens théâtral) est fortement marqué, mieux la contingence peut être saisie de manière cohérente, ce qui est un premier pas vers la compréhension de la rationalité du monde. Bien plus, la personnification du dieu sous les traits d'un père sévère mais juste donne de l'épaisseur à la contingence. On n'est plus dans une hypotypose qui vise à saisir la rationalité pure d'un dieu insaisissable, mais on est dans la création d'une image qui va servir à unifier les incohérences apparentes du cosmos, dont l'homme fait effectivement l'expérience quotidienne. Avec l'hypotypose symbolique, on cherche à donner un outil pour saisir un sens inaccessible à la pensée humaine, en raison de sa rationalité pure. Avec la personnification de la Fortune (autre nom du dieu, mais avec des attributs différents), on cherche à donner du sens à ce dont l'homme fait l'expérience tous les jours de manière brutale, à l'unifier dans une figure unique, personnelle, qui pourra ensuite mener à la conception d'un dieu unique régissant le monde. L'image ne sert plus à représenter la Cause première mais à unifier la multiplicité de la contingence.

I.2.2. La contingence, condition *sine qua non* de l'héroïsme du sage sénéquien

L'entreprise de théodicée de Sénèque semble bien ne pouvoir passer que par une glorification de la contingence. Si les maux vécus par les hommes sont présentés positivement, alors il n'est plus utile de prouver que le dieu est bienveillant. Il y a bien une dialectique à l'œuvre ici. Le mal n'est qu'une perception que notre conscience mutilée a de la chaîne nécessaire des effets et des causes. Son existence, dans le vécu humain, est alors pour l'homme un des moyens de se valoriser au sein d'un monde absolument nécessaire, dont il n'est qu'un élément constitutif parmi

d'autres, un des maillons indifférenciés de la chaîne. En effet, la contingence permet la liberté, car elle est irruption d'aléas dans la nécessité. Même si cette contingence n'est qu'apparente, c'est le vécu de l'homme et son expérience qui comptent. Elle va ainsi permettre à l'homme d'être libre, malgré, ou plutôt, à l'intérieur de la nécessité, et d'exercer son libre arbitre⁹⁸⁷. On retrouve ici cette valorisation de l'individu et de son intériorité, qui ont une valeur propre et une forme d'indépendance (au moins intellectuelle et spirituelle) au sein d'un monde réglé par la loi religieuse de la cité (dans sa version non philosophique) et par la loi du dieu unique et rationnel (dans sa version philosophique).

On est donc bien loin de ce que dit P. Veyne dans sa notice du *De providentia* : « *La Providence* confirme que la religiosité stoïcienne n'en est pas une : le dieu, qui n'est que sa propre loi immuable, ne se manifeste qu'en cela qu'il donne, à des natures d'élite, l'occasion de se rendre admirables en supportant les pires malheurs ou en mettant fin à leurs jours. L'enthousiasme de Sénèque pour le suicide⁹⁸⁸ et pour les malheurs, considérés comme des occasions de lutter glorieusement, ne relèvent ni de l'orthodoxie stoïcienne, ni de quelque génie bien romain, mais des particularités caractérielles de Sénèque »⁹⁸⁹, résumé assez acerbe du traité et pour le moins excessif. Ce qui se joue ici est bien plus complexe. Certes, Sénèque s'écarte de l'orthodoxie stoïcienne, cependant il n'y a rien de caractériel dans cette valorisation de la contingence, mais plutôt une trouvaille assez intéressante, en vue de la parénèse. Prenons, par exemple, cet extrait du *De uita beata* :

⁹⁸⁷ Sur la notion de libre arbitre chez Sénèque, voir A. Setaioli, « Free Will and Autonomy », dans *Brill's Companion to Seneca*, Brill, Leiden, 2012 (à paraître – article transmis par l'auteur).

⁹⁸⁸ Voir N. Tadic-Gilloteaux, « Sénèque face au suicide », *AC*, 32, Bruxelles, 1963, pp. 541-551 et W. Evenepoel, « The philosopher Seneca on suicide », *AncSoc*, 34, Peeters, Leuven, 2004, p. 217-243.

⁹⁸⁹ Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2004, p. 291.

Ergo in uirtute posita est uera felicitas. Quid haec tibi uirtus suadebit ? Ne quid aut bonum aut malum existimes quod nec uirtute nec malitia continget. Deinde ut sis immobilis et contra malum et ex bono, ut qua fas est deum effingas. Quid tibi pro hac expeditione promittit ? Ingentia et aequae diuinis : nihil cogaris, nullo indigebis ; liber eris, tutus, indemnus ; nihil frustra temptabis, nihil prohibeberis ; omnia tibi ex sententia cedent, nihil aduersum accidet, nihil contra uoluntatem⁹⁹⁰.

Dans ce développement sur eudémonisme et vertuisme, on retiendra d'abord l'idée que les biens comme les maux sont mis sur le même plan. On retrouve ici la théorie des indifférents, chère aux stoïciens. Cependant, c'est une forme de valorisation, ou du moins d'atténuation des maux que de les mettre sur le même plan que les biens. Ensuite, il apparaît clairement que la Fortune joue un rôle dans le progrès de l'âme, affirmation que l'on ne trouve que chez Sénèque. I. Hadot la rapporte au caractère polémique de ces pages⁹⁹¹ mais force est de constater qu'elle se retrouve ailleurs, et devient même récurrente. L'audace de Sénèque mérite ici d'être soulignée. L'extrait suivant du *De uita beata*, qui cherche à montrer qu'il ne faut pas lier vertu et volupté, sous peine d'affaiblir les fondements de la vertu, est éclairant :

Non das uirtuti fundamentum graue, immobile, sed iubes illam in loco uolubili stare ; quid autem tam uolubile est quam fortuitorum expectatio et

⁹⁹⁰ *De uita beata*, 16, 1-2 : « Donc la vertu est le fondement de la vraie félicité. Que te conseillera cette vertu ? De ne pas regarder comme un bien ou comme un mal ce qui ne sera pas l'effet de ta vertu ou de ta perversité. Ensuite, d'être inébranlable en face du mal ou à la suite du bien, afin que, dans la mesure où cela est permis, tu offres l'image d'un dieu. Que te promet-elle pour cette entreprise ? De grands privilèges, égaux à ceux des dieux : aucune contrainte, aucun besoin : tu seras libre, à l'abri du danger et de tout dommage ; point de vaines tentatives, pas d'obstacle ; tout marchera à ton gré, rien ne te sera contraire, ne se produira contre ton attente et ta volonté. »

⁹⁹¹ I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, p. 153.

*corporis rerumque corpus afficientium uarietas ? Quomodo hic potest deo parere et quicquid euenit bono animo excipere nec de fato queri casuum suorum benignus interpres, si ad uoluptatum dolorumque punctiunculas concutitur ?*⁹⁹²

On observe une opposition nette entre le champ lexical de la stabilité (*fundamentum graue, immobile*), et celui de l'instabilité (*uarietas, concutitur*), opposition nettement marquée par l'oxymore *in uolubili loco stare*. La Fortune, bonne ou mauvaise, empêche l'homme d'obéir au dieu (*deo parere*), idée d'une parfaite orthodoxie stoïcienne. On observe cependant une originalité de Sénèque dans l'évocation des *punctiunculae* suscitées par la fortune. Ils rappellent les *stimuli* positifs et utiles à la vertu, envoyés par le dieu pour éprouver les hommes, *stimuli* dont il était question dans le *De prouidentia* :

*Nolite, obsecro uos, expauescere ista, quae dii immortales uelut stimulos admonent animis : calamitas uirtutis occasio est*⁹⁹³.

L'expression *stimulos* donne l'impression que le mal serait une sorte d'aiguillon de l'esprit qui le stimulerait pour développer la vertu en l'homme. Le *stimulus* renvoie aussi à une métaphore neurologique, qui s'accorde avec la conception stoïcienne du dieu comme influx nerveux du monde : le mal serait une manifestation positive du divin réservée aux hommes de bien, leur offrant une *ocasio* d'éprouver leur vertu. Le *De prouidentia* en témoigne :

⁹⁹² *De uita beata*, 15, 4 : « Tu ne donnes pas à la vertu un fondement solide, immuable, tu la fais tenir sur un terrain mouvant ; qu'y a-t-il de plus mouvant que l'attente des hasards, que les changements du corps et des objets qui l'affectent ? Comment peut-on obéir au dieu, accueillir de bon cœur tous les événements, ne pas se plaindre du destin en prenant du bon côté ses disgrâces, si l'on sursaute à la moindre piqûre des voluptés et des douleurs ? »

⁹⁹³ *De prouidentia*, 4, 6 : « Ah ! ne vous effarouchez pas, je vous en conjure, de ces souffrances dont les dieux immortels se servent pour aiguillonner les âmes : le malheur est l'occasion de la vertu. »

Hos itaque deus quos probat, quos amat, quos indurat, recognoscit, exercet; eos autem quibus indulgere uidetur, quibus parcere, melles uenturis malis seruat. [...] Quare deus optimum quemque aut mala ualitudine aut luctu aut aliis incommodis afficit? Quia in castris quoque periculosa fortissimis imperantur: dux lectissimos mittit, qui nocturnis hostes aggrediantur insidiis aut explorent iter aut praesidium loco deiciant. Nemo eorum qui exeunt dicit: « Male de me imperator meruit », sed: « Bene iudicauit. » Item qui dicant quicumque iubentur pati timidis ingnauisque flebilis: « Digni uisi sumus deo in quibus experiretur quantum humana natura posset pati »⁹⁹⁴.

Sénèque se place du côté de l'homme du commun, qui vit comme une injustice scandaleuse le fait que ce soit les meilleurs qui semblent être l'objet des plus grands maux (ce qui n'est pas sans rappeler le Job biblique). Même s'il est certain que le contexte de la théodicée justifie certains des propos du philosophe, force est de constater qu'il va très loin, en présentant les maux comme des marques d'honneur divins, décernées aux hommes de bien. La métaphore du chef d'armée distinguant ses soldats ne peut que séduire l'esprit d'un Romain, qui est un citoyen, certes, mais aussi un soldat. Il y aurait ainsi des élus, choisis par la divinité pour leurs mérites, et ce sont ces élus qui seraient le plus exposés aux coups du sort. Il s'agit là d'un moyen de conforter la vertu, qui serait mal établie si elle n'était pas soumise aux aléas de la fortune. On notera que Sénèque n'est pas très loin

⁹⁹⁴ *De prouidentia*, 4, 7-8: « Ainsi, le dieu endure, éprouve, persécute ceux qu'il estime et qu'il aime; ceux au contraire qu'il a l'air de choyer, de ménager, il les réserve aux maux à venir comme une proie sans défense. [...] Pourquoi le dieu afflige-t-il les meilleurs d'entre nous de maladies, de deuils, de disgrâces diverses? Pour la même raison qu'à l'armée, les plus vaillants reçoivent les missions périlleuses: c'est à l'élite de ses hommes que le chef s'adresse lorsqu'il faut surprendre l'ennemi dans une embuscade nocturne, ou enlever une position. Aucun de ceux qui partent pour ces expéditions ne dit: "Le général m'en veut", mais: "Il m'honore". Que ceux qui se voient désignés pour supporter des maux qui feraient pleurer un poltron ou un lâche disent de même: "Le dieu nous a fait honneur en voulant éprouver sur nous la résistance de la nature humaine." »

de la pensée de Nietzsche, à propos de l'éternel retour, selon laquelle la contingence devient le critère de vérification de l'intensité de l'affirmation de la vie par le vivant⁹⁹⁵.

Le Cordouan va jusqu'à donner une représentation très imagée et détaillée de ces hommes aux prises avec la fortune. Le lecteur retrouve le théâtre de la cruauté que l'on a dans les tragédies de Sénèque. La puissance de l'image, sa férocité et sa violence a pour vocation de frapper l'esprit du lecteur afin de mener à bien l'entreprise parénétiq. Ainsi, dans le *De prouidentia*, 3, 3-4, la lutte de l'homme de bien contre la fortune est présentée comme un combat de gladiateurs. De la même manière, le passage suivant présente la lutte héroïque de l'homme de bien contre la Fortune :

*Nobis interdum uoluptati est si adulescens constantis animi irruentem feram uenabulo exceptit, si leonis incursum interritus pertulit, tantoque hoc spectaculum est gratius quanto id honestior fecit. Non sunt ista quae possint deorum in se uultum conuertere, puerilia et humanae oblectamenta leuitatis. Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum : uir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et prouocauit. Non uideo, inquam, quid habeat in terris Iuppiter pulchrius, si conuertere animum uelit, quam ut spectet Catonem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum*⁹⁹⁶.

⁹⁹⁵ Il s'agit pour Nietzsche de contraindre l'individu à supporter la pensée la plus cruelle et la plus exigeante pour affirmer de façon inconditionnelle sa propre vie, voire la vie elle-même. Selon Nietzsche, le rationalisme classique, qui engendre un amour de la nécessité par une connaissance de cette nécessité, surdétermine cette nécessité par des principes de finalité, de raison et d'harmonie. On projette alors sur l'être des catégories « humaines, trop humaines ». Nietzsche cherche alors à mettre la contingence au cœur de la nécessité et à avoir une pensée brutale, voire cruelle, de la contingence. Dès lors, pour éprouver la puissance de l'individu à affirmer sa propre vie en pensant qu'elle reviendra une infinité de fois, il faut lui rappeler que le moindre événement contingent, la moindre souffrance, le moindre accident reviendront aussi.

⁹⁹⁶ *De prouidentia*, 2, 8-9 : « Ne nous arrive-t-il pas de prendre plaisir au spectacle d'un jeune intrépide qui attend, l'épieu à la main, l'attaque d'une bête féroce, qui soutient sans trembler le choc d'un lion, et n'en sommes-nous pas d'autant plus charmés que le lutteur

On lit ici un passage presque épique, qui est d'ailleurs suivi du récit de la fin héroïque, ou du moins présentée comme telle, de Caton. Rappelons que nous sommes dans un traité qui vise à faire la théodicée du dieu de Sénèque, théodicée qu'il lui est très difficile d'établir à l'aide d'arguments rationnels. Là encore, le recours à l'image vient combler un défaut de puissance du discours purement rationnel. La posture du dieu en spectateur du combat, qui prend plaisir à ce spectacle⁹⁹⁷, fait penser à certains passages de *Illiade*, qui présentent les dieux comme les spectateurs d'un combat dans l'arène entre Grecs et Troyens. Le vocabulaire de la grandeur morale, les tournures hyperboliques, l'intervention d'un héros, la présence du dieu : tout contribue à donner une tonalité épique au passage. Or il faut bien noter que cette conception héroïque de l'homme vertueux, surtout présentée avec cette acuité, est bien spécifique à Sénèque et ne relève absolument pas de l'orthodoxie stoïcienne⁹⁹⁸.

C'est aussi le cas, à la fin du traité, de l'éloge presque paradoxal (au sens rhétorique du terme) du suicide présenté comme un ultime moyen, accordé par le dieu aux hommes, d'affirmer leur liberté de façon

est de plus noble rang ? De pareils jeux ne méritent pas d'attirer le regard des dieux ; ce sont passe-temps enfantins et fait pour la frivolité humaine. Il y a un spectacle capable de détourner l'attention du dieu de sa tâche, il y a un couple digne du dieu ; celui de l'homme fort aux prises avec la mauvaise fortune, surtout si c'est lui qui l'a défiée. Je ne vois pas, en vérité, ce que Jupiter, s'il daigne s'intéresser à notre terre, peut y trouver de plus beau à contempler qu'un Caton, qui malgré l'écrasement réitéré de son parti, demeure debout, inébranlable, au milieu de l'effondrement de la république. »

⁹⁹⁷ Voir *De providentia*, 2, 7 : Sénèque parle de l'envie (*impetus*) du dieu de voir ce genre de combat.

⁹⁹⁸ Les stoïciens considéraient que les héros étaient des âmes séparées de leur corps, ce qui revient à leur attribuer une origine humaine. Voir cependant *S.V.F.* II, 1102, où les héros sont présentés comme étant les âmes des hommes valeureux une fois libérés de leur vie terrestre. L'un des tenants de cette théorie de l'humanité originelle des héros fut Persaios, élève de Zénon (*S.V.F.* I, 448) : selon lui, on divinisa les bienfaiteurs qui avaient travaillé à élever le niveau de vie de leurs contemporains. Quoi qu'il en soit, on est bien loin de la conception héroïque du sage chez Sénèque — le terme « héroïque » étant presque à prendre dans le sens de l'héroïsme des personnages d'épopée.

héroïque⁹⁹⁹. Notre pire faiblesse (notre caractère mortel), constitue, dans cette perspective, notre force suprême pour échapper à la tyrannie de la Fortune. Cette apologie de la mort est indépendante de toute idée de survie ou de récompense dans l'au-delà. On ne travaille pas pour quelqu'un qui nous donne un prix selon notre mérite. La soumission à la nature constitue en soi sa propre récompense, et le sage ne doit rien espérer au delà. Mais Sénèque (sous l'influence peut-être de Posidonius et à l'imitation du platonisme) semble croire que l'âme du sage après la mort parvient à une contemplation directe des Vérités éternelles (c'est-à-dire les lois de l'univers), si l'on en croit la fin de la *Consolation à Marcia*¹⁰⁰⁰. Cependant, nous pensons que cette imitation du *Songe de Scipion* est tellement marginale qu'on ne peut en déduire avec certitude que Sénèque propose, avec une facilité déconcertante, le suicide comme ultime moyen pour le sage d'exprimer sa liberté, uniquement parce qu'il croit en la survie de l'âme après la mort. En tout cas, si, par ce biais, Sénèque cherche à glorifier le cosmos, rehaussé par l'héroïsme des hommes de bien, il le fait, là encore, à l'encontre de l'orthodoxie stoïcienne.

Il faut retenir de ce passage que Caton devient un symbole et non un *exemplum* moral parmi d'autres : c'est un sage supérieur en ce qu'il a dû se battre contre la fortune. Il est héroïque — ce que le dieu lui-même n'est pas, dans la mesure où il n'a pas à faire l'expérience de la contingence. Caton renvoie à la condition humaine qui se bat chaque jour contre les coups du sort. Il n'y a donc pas à s'étonner de constater que Sénèque ne fasse jamais référence aux héros tels que les concevaient ses prédécesseurs stoïciens, c'est-à-dire des êtres semi-divins servant d'intermédiaires entre les dieux et les hommes. Avec cette héroïsation de l'homme vertueux, l'homme n'a

⁹⁹⁹ Le suicide est le moyen que le dieu a donné aux hommes de se soustraire au plan divin s'ils le veulent. Voir à ce sujet P. Grimal, *Sénèque, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., coll. Sup « Philosophes », Paris, 3^{ème} éd. revue, 1966 (1948), p. 52.

¹⁰⁰⁰ *Consolation à Marcia*, 20.

plus besoin d'intermédiaire pour se hisser au niveau de la divinité : il a la possibilité d'être un héros lui-même, de son vivant.

Sans doute peut-on voir ici une trace de l'argumentaire cynique contre la Fortune¹⁰⁰¹. La prière de Démétrius dans le *De Providentia*¹⁰⁰² opère, en effet, un glissement entre la conception cynique de la Fortune, perçue avant tout comme une force capricieuse contre laquelle on doit se prémunir par un entraînement physique et moral exigeant, et la conception sénèqueenne de la Fortune, qui est un moyen que l'homme a de manifester sa totale adhésion à l'ordre divin¹⁰⁰³. L'acceptation de la loi divine, rationnelle et implacable, est donc présentée par Sénèque par le biais d'une conception de l'*amor fati*. L'homme doit adhérer volontairement à la loi divine, non seulement parce qu'il n'a aucune prise sur elle, mais aussi parce qu'accepter le plan divin est une preuve de sagesse et peut donc se faire dans la joie. La plus grande preuve de la liberté humaine sera d'approuver joyeusement le plan divin, plutôt que de lui résister et de le subir. Il s'agira là de la confirmation de sa dignité et de sa liberté au sein de la nécessité du monde, toute cruelle qu'elle puisse lui paraître, comme Sénèque le dit dans le *De breuitate uitae*¹⁰⁰⁴ :

¹⁰⁰¹ Sur la reprise des idées cyniques par les stoïciens de l'époque impériale, voir M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme à l'époque impériale », dans *ANRW.*, II, 36.4, Berlin/New-York, 1990, pp. 2720-2833 et M.T. Griffin, « Le mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion », dans *Le cynisme ancien et ses prolongements, Actes du colloque international du CNRS – Paris 1991*, pp. 241-258. Voir aussi M.-O. Goulet-Cazé, « Les premiers Cyniques et la religion », dans M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, pp. 117-158.

¹⁰⁰² *De providentia*, 5, 5-6.

¹⁰⁰³ On se reportera à l'analyse de J. Pià, dans *Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain. Étude de quelques cas : Cornutus, Perse, Épictète et Marc Aurèle*, pp. 274-278.

¹⁰⁰⁴ On trouve la même idée dans le *De uita beata*, 15, 7 : *In regno nati sumus : deo parere libertas est* ; voir aussi dans le *De tranquillitate animi*, 11, 6, l'idée que le sort de chacun est décidé au moment de sa conception et que l'on doit regarder tout ce qui peut arriver comme devant arriver.

Illa fortiter stabit et quicquid euenerit feret non patiens tantum sed etiam uolens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae et ut bonus miles feret uulnera, enumerabit cicatrices, et transuerberatus telis moriens amabit eum pro quo cadet imperatorem ; habebit illud in animo uetus praeceptum : deum sequere. Quisquis autem queritur et plorat et gemit, imperata facere ui cogitur et inuitus rapitur ad iussa nihilo minus. Quae autem dementia est potius trahi quam sequi !¹⁰⁰⁵

On constate donc que la sagesse sénéquienne se présente sous un aspect original, elle qui naît de l'épreuve perpétuelle et qui nécessite un travail constant sur soi-même pour atteindre la divine stabilité. Elle n'est plus présentée comme un idéal mythique à atteindre mais elle semble être en puissance dans chaque homme.

On retrouve peut-être ici la valeur positive que la religion romaine accordait à la Fortune. J. Champeaux, dans son ouvrage sur *Le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*¹⁰⁰⁶, rappelle qu'au départ, cette entité ne se réduisait pas à une divinisation du Hasard capricieux, telle qu'on la concevait sous la République¹⁰⁰⁷ (sous l'influence de la *Τύχη* hellénistique¹⁰⁰⁸). Varron et

¹⁰⁰⁵ *De uita beata*, 15, 5-6 : « elle tiendra ferme, supportera tous les événements, non pas patiemment, mais volontiers ; elle saura que toute difficulté dans l'existence est l'effet d'une loi naturelle, et, comme un brave soldat, elle supportera ses blessures, comptera ses cicatrices et, transpercée de traits, rendra grâce en mourant au chef pour qui elle tombera. Elle aura sans cesse à l'esprit le vieux précepte : "Suis le dieu." Quiconque se plaint, pleure et gémit doit obéir de force, il n'en est pas moins emmené malgré lui là où n le commande. Quelle folie de se laisser traîner plutôt que de suivre ! »

¹⁰⁰⁶ J. Champeaux, *Fortuna, Le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, t.1, École française de Rome, 1982, « Introduction » et « Essais d'interprétation ». (L'ouvrage de J. Champeaux n'allant que jusqu'à la fin de la République, nous nous appuyons principalement sur l'introduction générale, où l'auteur fait quelques remarques sur l'Empire, et le chapitre offrant une interprétation étymologique du terme *fortuna*).

¹⁰⁰⁷ L'auteur explique qu'en cette période de crise religieuse, la Fortune n'a pas été épargnée par la vague de désacralisation qui a touché toutes les divinités, ce qui a abouti à une restriction de sens.

¹⁰⁰⁸ Cette divinité était indifféremment cause de bonheur et de malheur.

Augustin transmettent une étymologie de *Fortuna-fortuitus* qui traduit l'illusion sémantique et philosophique d'une période où la Fortune était devenue cette déesse du hasard et le principe premier des « causes » fortuites¹⁰⁰⁹. *Fortuna* s'opposait en cela complètement à *ratio*¹⁰¹⁰. Mais l'auteur explique que, dans les cultes archaïques, cette divinité était représentée avec une corne d'abondance et un gouvernail, symboles de prospérité et de souveraineté. Elle était une déesse maternelle de fécondité et une déesse oraculaire ; certains cultes allaient jusqu'à faire d'elle la mère de Jupiter, en tant que déesse précosmique. C'est pour cela que J. Champeaux privilégie, face à l'étymologie précédente, celle qui fait dériver *fortuna* de *fero*, en faisant de « porter » la notion centrale inscrite dans le nom de *Fortuna*, « déesse *quae fert*, féconde comme la Terre-mère, par définition cause efficiente des naissances humaines, de la fertilité du sol, déesse qui porte en elle tout le futur en gestation et les événements comme les êtres à venir »¹⁰¹¹. La divinité archaïque est plus complexe et plus générale que la divinité républicaine : elle concentre des caractéristiques négatives mais aussi positives. Or tous ces éléments rappellent un certain nombre de remarques que nous avons faites plus haut au sujet de la Fortune chez Sénèque. Malgré les diverses évocations négatives de la fortune dans notre corpus, il nous semble plus opératoire de retrouver dans la conception positive de la Fortune chez Sénèque, des vestiges de la *Fortuna* archaïque. J. Champeaux, dans les quelques réflexions qu'elle fait sur l'évolution de cette divinité sous l'Empire¹⁰¹², explique que « la déesse *Fortuna*, dégradée

¹⁰⁰⁹ J. Champeaux, *Fortuna, Le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, t.1, p. 429.

¹⁰¹⁰ Voir A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 2001 (4^{ème} éd.), article « *Fortuna* », p. 249.

¹⁰¹¹ J. Champeaux, *Fortuna, Le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, t.1, p. 431.

¹⁰¹² Au cours duquel *Fortuna* acquiert à nouveau une grande importance, en particulier en raison de l'évolution spirituelle du monde romain, qui voit la naissance du culte impérial, le triomphe des cultes orientaux et du syncrétisme, ainsi que l'importance croissante des tendances hénéothéistes. La Fortune va, en particulier, s'assimiler à la fortune du Prince.

dans son assimilation au Hasard sous la République, est à la recherche de son propre salut. Elle ne peut le conquérir qu'en s'identifiant à un principe plus haut que le sien (*natura*, le plan divin, chez les stoïciens, le néant chez les épicuriens) qui offre plus de prise à la raison ou à l'espérance des hommes et qui lui fasse retrouver, avec son nouveau sens providentiel, la faveur de fidèles nouveaux »¹⁰¹³. Il semblerait que nous assistions à un phénomène de ce type chez Sénèque, où la fortune est réhabilitée, revalorisée dans une conception du dieu cosmique elle-même enrichie par l'expérience que l'homme fait de la contingence. La Fortune, produit de la subjectivité de l'homme, ajoute du sens au monde.

De cette façon, le philosophe arrive à combiner la conception du dieu stoïcien, qui n'est que pure raison, avec une conception singulière de la fortune, qui acquiert une place à part entière dans la définition polyphonique et kaléïdoscopique de la divinité. C'est cette part d'incertitude, de crainte respectueuse et d'irrationnel, préservée par la théologie sénéquienne, qui rend cette dernière plus religieuse, au sens traditionnel du terme, que la stricte théologie stoïcienne. À l'opposé de cette dernière, qui est froide car uniquement rationnelle et théorique, la théologie sénéquienne engage davantage l'affect et tient davantage compte de la pratique, ce qui correspond au caractère du philosophe. Sénèque offre donc une vision originale d'un dieu qui atteint l'universalité en combinant en une seule entité le positif et le négatif, le spéculatif et l'opératif, la rationalité et une forme de foi.

I.2.3. « Danser dans les chaînes » du *Logos* divin

La seconde manière que Sénèque a de donner une image positive de

¹⁰¹³ J. Champeaux, *Fortuna, Le culte de la fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, t. 2, École française de Rome, 1983, p. 303.

la contingence passe par une conception esthétique, voire esthétisante, de la Nature elle-même, qui s'accorde à elle-même une marge de manœuvre, un espace d'improvisation en dehors du plan divin, bref, une place pour la virtuosité. Le *Logos* divin est, lui aussi, un grand artiste. Dans le livre VII des *Questions naturelles* consacré aux comètes, Sénèque évoque l'orgueil de la nature, dont la puissance réside aussi dans sa capacité à produire de la diversité :

*Non ad unam natura formam opus suum praestat, sed ipsa uarietate se iactat. Alia maiora, alia uelociora aliis fecit, alia ualidiora, alia temperiora ; quaedam eduxit a turba, ut singula et conspicua procederent, quaedam in gregem misit. Ignorat naturae potentiam qui illi non putat aliquando licere, nisi quod saepius fecit*¹⁰¹⁴.

Ce passage est important dans la mesure où il apporte une clé d'interprétation aux phénomènes naturels. Si la Raison universelle ne fait rien en vain, selon le dogme stoïcien, force est de constater que la nature semble parfois faire certaines choses sans raison, de manière gratuite, sans viser l'utilité. C'est ce que dit Chrysippe lorsqu'il évoque la queue du paon¹⁰¹⁵, dont la variété des couleurs semble être une production superflue de la nature mais avant tout une preuve de l'attachement du dieu à la beauté. Le monde a beau être régi par une loi immuable, la nature n'en est pas moins une puissance de production de formes qui peut être inventive,

¹⁰¹⁴ *Questions naturelles*, VII, 27, 5: « La nature n'a pas fait toute son œuvre en vue d'une seule forme, mais elle s'enorgueillit de la diversité même. Elle a fait certains astres plus grands, certains plus rapides que d'autres ; elle en a fait certains plus puissants, d'autres plus calmes. Il en est qu'elle a sortis de la foule, de telle sorte qu'ils fussent mis en avant de manière isolée et attirassent tous les regards, il en est d'autres qu'elle a envoyés dans la masse. Il ignore la puissance de la nature, celui qui pense que rien ne lui est jamais permis, excepté ce qu'elle fait souvent » (trad. pers.)

¹⁰¹⁵ Voir Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 21, 1044c et Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, 18.

féconde et joueuse¹⁰¹⁶. Sans pour autant dire qu'il y a de l'*alea* dans la production de formes de la nature ou que son travail de création est contingent, on voit qu'aux yeux de Sénèque, le dieu peut se permettre de « danser dans les chaînes », selon l'expression de Nietzsche. L'utilisation du terme *licere* dans notre extrait, qui est à prendre au sens fort, en témoigne : la nature a le droit d'être diverse, de manière gratuite, sans que cela doive être justifié. À l'intérieur du cadre de la Loi immuable, la variation reste possible et c'est d'ailleurs ce qui donne une réelle valeur ajoutée au monde, dont le dieu peut « se vanter » (*se iactat*). Si l'allure générale du monde est prévue (et donc prévisible) pour le dieu et pour l'homme, en vertu de l'ordre absolu qui régit le monde, le résultat final qui se manifeste dans l'apparition des phénomènes peut réserver des surprises esthétiques, même si l'on reste dans la nécessité cosmique. Le passage suivant, extrait de la *Consolation à Helvie* montre bien qu'une forme de contingence peut exister à l'intérieur de la nécessité cosmique :

Caelestium autem natura semper in motu est, fugit et uelocissimo cursu agitur. Aspice sidera mundum inlustrantia : nullum eorum perstat. Sol labitur adsidue et locum ex loco mutat et, quamuis cum uniuerso uertatur, in contrarium nihilo minus ipsi mundo refertur, per omnes signorum partes discurrit, numquam resistit; perpetua eius agitatio et aliunde alio commigratio est. Omnia uoluuntur semper et in transitu sunt ; ut lex et naturae necessitas ordinauit, aliunde alio deferuntur ; cum per certa annorum spatia orbis suos explicuerint, iterum ibunt per quae uenerant¹⁰¹⁷.

¹⁰¹⁶ Pline l'Ancien parle, à plusieurs reprises, de la gaité et de l'enjouement de la nature (*Histoire naturelle*, IX, 102 ; XI, 123 ; XIV, 115 ; XXI, 1-2) qui s'amuse à effectuer des variations sur la forme des cornes des animaux, celle des coquillages (*uarie ludensi*). Il évoque même les essais de la nature dans ses inventions, qui peuvent la rendre imprévisible aux yeux des hommes (voir par exemple *Histoire naturelle*, XXI, 23, où il est dit qu'elle invente d'abord le liseron, en voulant créer le lys).

¹⁰¹⁷ *Consolation à Helvia*, 6, 7-8 : « Or, la nature des objets célestes est d'être perpétuellement en mouvement, de fuir et de voler dans l'espace avec une vertigineuse rapidité. Lève les yeux au firmament : aucun des astres qui l'illuminent n'est fixe. Le

Il est vrai que ce développement s'inscrit dans le contexte d'une consolation où Sénèque tente d'apaiser sa mère suite à son départ en exil, ce qui explique la thématique et la construction du passage. Le mouvement est présenté négativement comme un vecteur de désordre — le départ de Sénèque est perçu de manière négative par sa mère — mais le philosophe montre que cette vision péjorative n'est qu'une illusion. Le mouvement des astres, d'ordinaire exemple type de la régularité et de l'ordre dans l'œuvre de Sénèque, est ici envisagé avec une impression de désordre, d'irrégularité, jusqu'à faire perdre à l'observateur ses repères (*fugit et uelocissimo cursu agitur, loco ex loco mutat*). Bien plus, certains astres vont même en sens inverse du monde lui-même : *in contrarium ipsi mundo refertur*. L'utilisation du terme *mundum* n'est pas ici anodin, dans la mesure où, sous la plume d'un stoïcien, il peut désigner à la fois le monde que nous voyons — celui des phénomènes — ou le dieu même, dans son ensemble. Par cette formulation, Sénèque semble bien inscrire dans le mouvement cosmique ordonné et nécessaire, une part de contingence, c'est à dire des événements, des chocs qui se produisent dans le cours inexorable et tranquille — voire ennuyeux — de la nécessité, sans pour autant le troubler (*ut lex et naturae necessitas ordinavit, aliunde alio deferuntur*).

Le traité des *Questions naturelles* est l'œuvre qui laisse la plus grande part à cette production libre de la nature¹⁰¹⁸. Si, dans ce traité de

soleil se déplace sans arrêt, passe insensiblement d'une position à une autre et, quoique participant à la révolution de l'univers, n'en tourne pas moins en sens contraire du mouvement général du ciel ; il traverse successivement tous les signes du zodiaque sans s'attarder jamais nulle part : sa course, sa translation sont ininterrompues. Tous les astres roulent sans repos et sont en migration continuelle : suivant l'inéluctable loi qu'a instituée la nature, ils avancent incessamment. Lorsqu'au bout d'un cycle d'années déterminé leur révolution sera achevée, ils recommenceront la même route. »

¹⁰¹⁸ Voir le développement sur l'harmonisation des contraires opéré par Sénèque dans F. Toulze-Morisset, « Sénèque s'étonne-t-il dans les *Questions naturelles* ? », dans *Mirabilia — Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, O. Bianchi, O. Thévenaz (éd.) & P. Mudry (dir.), pp. 199-220 : « Et, comme Aristote, Sénèque explique les *mirabilia* comme les signes d'une puissance créatrice de la Nature d'une

physique, Sénèque ne parvient pas (et ne cherche pas réellement) à donner une explication à des phénomènes tels que les comètes ou les arcs-en-ciels, c'est aussi pour montrer toute l'étendue de la variété de la nature, ses surprises et ses incongruités qui ne doivent pas être comprises comme des éléments susceptibles de mettre en doute l'absolue rationalité du monde — que le philosophe ne conteste jamais — mais comme des preuves de la liberté créatrice du dieu, à l'intérieur même de la Loi qu'il s'est imposée. À travers cette réalité physique, observable par l'homme, Sénèque peut prouver que le dieu aussi a une forme de liberté qui s'exprime dans la contrainte, à l'instar du libre-arbitre que l'homme possède dans ce monde, même lorsqu'il prend le parti de se soumettre à la loi divine.

II. La « révolution copernicienne » de Sénèque

A. Setaioli estime que Sénèque adopte plutôt le point de vue du dieu que celui de l'homme¹⁰¹⁹ dans son corpus. Il nous semble au contraire que le véritable objet de dévotion au sein de la théologie sénèqueenne n'est plus le dieu, bien trop impersonnel et abstrait pour cela, mais l'homme sage. Il ne s'agit plus véritablement pour Sénèque d'opposer son dieu unique et authentique aux autres dieux, mais bien, comme nous l'avons vu dans nos précédents développements, de faire varier les points de vue sur la divinité. La finitude humaine a droit de cité et même le point de vue tronqué du mortel acquiert une valeur à part entière. On observe donc une véritable « révolution copernicienne » avant la lettre, qui déplace le centre d'intérêt de la pensée. Cette révolution des valeurs fait de l'homme raisonnable le centre du questionnement métaphysique et de l'expérience religieuse et morale, en substituant l'*imitatio sapientis* à l'*imitatio dei* et en faisant de

part, une totalité englobant les contraires, non une uniformité plate et monocorde, mais une symphonie faite de dissonances résolues » (p. 211).

¹⁰¹⁹ A. Setaioli, « Seneca and the Divine... », p. 350.

l'élévation spirituelle de l'âme sa propre transcendance. Si le dieu stoïcien — et sénèque — est irrémédiablement immanent, c'est l'âme humaine, parcelle de Feu divin, qui rendra possible une forme de transcendance divine.

II.1. *Vir sapiens, proximo a deo uicinus*¹⁰²⁰

Si Sénèque peut arriver à une définition synchrétique de la théologie naturelle, comme nous l'avons vu plus haut¹⁰²¹, c'est certainement parce que cette dernière ne se définit pas en termes de communauté religieuse. Bien au contraire, la particularité de la religion philosophique, telle que Sénèque la conçoit, est d'opérer un repli sur soi de l'individu, qui est appelé à trouver dieu en lui-même. Cette conception du caractère divin de l'âme est le postulat qui sert de base à la piété philosophique que Sénèque cherche à promouvoir.

La définition stoïcienne de l'âme, comme étincelle du feu divin¹⁰²², correspond tout à fait à cette idée. Quand l'adjectif *diuinus* est appliqué à l'âme¹⁰²³, c'est au sens propre. La dernière phrase de la *Consolation à Helvia*, qui décrit l'élévation successive de l'âme dans la contemplation, dit que l'âme est *suae aeternitatis memor*¹⁰²⁴ une fois qu'elle a atteint le stade supérieur de la contemplation, celui des vérités divines. Cette expression présuppose que l'âme a l'éternité en partage avec le dieu et, partant, qu'elle est divine elle-même. De même, un passage du *De ira*¹⁰²⁵ compare l'âme

¹⁰²⁰ *Consolation à Helvia*, 5, 2.

¹⁰²¹ Voir *supra* p. 335 et suivantes.

¹⁰²² Voir *De otio*, 5, 3-5 sur la mention de l'étincelle de l'âme et des raisons séminales.

¹⁰²³ Voir, par exemple, *Consolation à Helvia*, 2, 8 et 11, 7.

¹⁰²⁴ *Consolation à Helvia*, 20, 2 : « se souvenant de son ».

¹⁰²⁵ *De ira*, III, 6, 1 : *Nullum est argumentum magnitudinis certius quam nihil posse quo instigeris accidere. Pars superior mundi et ordinatior ac propinqua sideribus nec in nubem cogitur nec in tempestatem impellitur nec uersatur in turbinem ; omni tumultu caret : inferiora fulminantur. Eodem modo sublimis animus, quietus semper et in statione*

sublimis du sage à la régularité et à l'ordre de la partie haute du ciel. La définition que propose Sénèque dans la *Consolation à Helvia* est tout à fait claire sur la nature divine de l'âme :

Animus est, qui diuites facit. Hic in exsilia sequitur, et in solitudinibus asperrimis, cum quantum satis est sustinendo corpori inuenit, ipse bonis suis abundat et fruitur ; pecunia ad animum nihil pertinet, non magis quam ad deos immortales. Omnia ista quae imperita ingenia et nimis corporibus suis addicta suspiciunt, lapides, aurum, argentum et magni leuatique mensarum orbis terrena sunt pondera, quae non potest amare sincerus animus ac naturae suae memor, huius ipse expers et, quandoque emissus fuerit, ad summa emicaturus ; interim, quantum per moras membrorum et hanc circumfusam grauem sarcinam licet, celeri et uolucris cogitatione diuina perlustrat. Ideoque nec exulare unquam potest, liber et diis cognatus, et omni mundo omnique aeuo par. Nam cogitatio eius circa omne caelum et in omne praeteritum futurumque tempus immittitur. Corpusculum hoc, custodia et uinculum animi, huc atque illuc iactatur ; in hoc supplicia, in hoc latrocinia, in hoc morbi exercentur : animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit iniri manus¹⁰²⁶.

tranquilla conlocatus, omnia infra se premens quibus ira contrahitur, modestus et uenerabilis est et dispositus ; quorum nihil inuenies in irato. / « Il n'y a pas de marque plus certaine de grandeur que l'impossibilité d'être touché par n'importe quel accident. La partie supérieure et la mieux ordonnée de l'univers, celle qui est proche des astres, ne s'agglomère pas en nuage, n'est pas poussée en tempête, ne tourbillonne pas en cyclone ; elle est exempte de tout bouleversement ; c'est plus bas qu'éclate la foudre. De même un esprit sublime, toujours calme et placé dans une sphère tranquille, étouffant en lui tous les germes de colère, est modéré, vénérable, harmonieux, qualités dont tu ne trouveras aucune chez l'homme irrité. »

¹⁰²⁶ *Consolation à Helvia*, 11, 5-7 : « C'est l'âme qui décide de notre richesse. Or, elle nous suit en exil et, dans les plus affreux déserts, dès l'instant qu'elle a de quoi soutenir le corps, elle goûte avec abondance les jouissances qui lui sont propres ; l'argent ne touche pas plus l'âme qu'il ne touche les dieux immortels. Tous ces objets devant lesquels s'extasiaient des esprits incultes et esclaves de la chair, marbre, or, argent, larges tables rondes en bois poli, ne sont que des masses de matière, auxquelles ne peut s'attacher une âme pure et fidèle à son origine, exempte elle-même de souillure et qui, dès qu'elle se sentira affranchie, s'élancera au plus haut des cieux. En attendant, autant que peuvent lui permettre ses entraves corporelles et l'épaisse enveloppe qui la surcharge, elle explore sur les ailes rapides de la pensée, le séjour de la divinité. Aussi ne peut-on jamais exiler l'âme, qui, libre et parente des dieux, participe à l'infini de l'espace comme à l'infini de la durée. Car sa pensée embrasse le ciel entier et se déploie sans obstacle dans tout le

L'âme est implicitement comparée aux dieux, sur la base d'un trait commun : l'insensibilité aux biens matériels (*pecunia ad animum nihil pertinet, non magis quam ad deos immortales*). Sénèque emploie une expression similaire à celle que nous avons relevée précédemment : l'âme est *naturae suae memor* et elle quitte dès qu'elle le peut la prison du corps pour regagner son lieu d'origine, si ce n'est par la mort (à en juger l'euphémisme *quandoque emissus fuerit, ad summa emicaturus*), du moins par la pensée (*interim celeri et uolucris cogitatione diuina perlustrat*). La parenté avec la pensée platonicienne est ici manifeste.

À la fin du passage, Sénèque cesse de parler par analogie du caractère divin de l'âme et définit directement son essence : elle est *diis cognatus* et *ipse sacer et aeternus*, qui sont des adjectifs consacrés d'ordinaire à la divinité, renforcés par le pronom-adjectif *ipse* qui insiste sur le caractère constitutif et essentiel de cet attribut divin. Ainsi, quand dans le *De constantia sapientis*, Sénèque dit aux hommes du vulgaire, à propos du sage, qu'*illum in aliis mundi finibus sua uirtus collocauit, nihil uobiscum commune habentem*¹⁰²⁷, c'est qu'il y a un vrai fossé, un abîme entre ces hommes et le sage, qui appartient, par son âme accomplie, à la sphère divine. Mais cet écart révèle une différence de degré et non de nature entre le sage et les autres hommes, qui ont aussi une étincelle divine en leur sein. En effet, Sénèque n'a de cesse de montrer la parenté qu'il y a entre le dieu et tous les hommes¹⁰²⁸. Il y a bien une nature commune du dieu et des hommes qui est affirmée. Si personne ne peut *exsulare* (exiler) l'âme humaine, c'est parce qu'elle est comme le dieu : elle prend part au monde

cours du temps passé et à venir. Ce corps infime, geôle et chaîne de l'âme, est le jouet de mille tribulations : sur lui se déchaînent les supplices, les attentats, les maladies ; l'âme, inviolable et éternelle, est à l'abri de toute atteinte. »

¹⁰²⁷ *De constantia sapientis*, 15, 2 : « sa vertu lui fait habiter une autre région de l'univers : il n'a rien de commun avec vous. »

¹⁰²⁸ Voir, par exemple, *De prouidentia*, 1, 5 et notre analyse *supra* pp. 401-403.

entier et à tous les siècles. On retrouve ici la distinction entre la petite république (circonscrite à une juridiction politique) et la grande république (qui est commune aux dieux et aux hommes et qui englobe tout le cosmos)¹⁰²⁹. Le Sénèque corporel a certes été exilé politiquement si l'on se place du point de vue de la communauté des hommes, mais son âme, qui elle est divine, ne peut être exilée du monde dont elle fait partie, étant donné qu'elle participe du grand Tout cosmique. La différence entre les hommes plus ou moins avancés dans leur cheminement vers la sagesse se trouve dans le degré d'accomplissement de la nature divine en chaque homme, comme en témoigne le passage suivant :

*Lauda in illo, quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? Animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo: consummatur itaque bonum eius, si id implevit, cui nascitur. Quid est autem, quod ab illo ratio haec exigat? Rem facillimam, secundum naturam uiuere*¹⁰³⁰.

Le dieu a donné à chacun la même constitution¹⁰³¹, qui donne pour vocation à l'homme d'atteindre la sagesse, chacun arrivant plus ou moins à atteindre ce but selon ses capacités. En effet, l'idiosyncrasie de chaque individu (c'est-à-dire le caractère et les forces personnelles), sur laquelle dieu ne peut rien, fait qu'ils sont peu nombreux à parvenir à mener au stade ultime leur nature divine¹⁰³². Le dieu, qui est bon et provident, a doté

¹⁰²⁹ Voir *supra* pp. 235-238.

¹⁰³⁰ Lettre 41, 8-9 : « Vante chez lui ce qui ne peut être ni ravi ni donné, ce qui est le propre de l'homme. Son propre, demandes-tu, quel est-il ? L'âme, et dans l'âme, une raison parfaite. Son bien est donc au point d'achèvement, s'il a fait pleinement ce pour quoi il vient au monde. Mais qu'est-ce que cette raison exige de lui ? Une chose très facile : vivre selon la nature. »

¹⁰³¹ Rappelons que dans le *De beneficiis*, VI, 23, 6-7, Sénèque rappelle que le dieu a conçu l'homme de manière très réfléchie, avec un but précis en tête.

¹⁰³² Voir *De uita beata*, 20, 5.

l'homme d'une raison parfaite en puissance (même si le choix du participe parfait *perfecta* au lieu du participe futur donne l'impression que cette perfection est déjà actuelle), qui sera parfaite en acte, si l'homme agit vertueusement, en vivant en acceptant et en suivant de bon gré la nécessité du monde (*secundum naturam uiuere*). C'est une chose facile, selon Sénèque (*rem facillimam*), dans la mesure où le dieu a fixé un plan cosmique ; il suffit « simplement » à l'homme d'avoir conscience de ce plan et de le suivre. Par là, il se rendra semblable au dieu, par imitation. Ainsi, le sage, qui a fait évoluer la constitution de son âme jusqu'à son stade suprême et atteint la perfection de sa raison, devient alors tout à fait similaire au dieu.

Ainsi, la théologie sénèqueenne jette les bases d'une véritable religion de la sagesse, bien plus spéculative qu'opérative, où les qualités morales deviennent le mode privilégié de communication et de communion avec la divinité. L'ascension spirituelle de l'âme dans la pratique de la sagesse s'accompagne d'une ascension spatiale de l'officiant qui s'élève au niveau de la divinité. La quête de la sagesse culmine alors dans une rencontre avec le dieu suprême.

II.2. La contemplation et l'imitation comme cultes de la divinité

La singularité de la religion philosophique de Sénèque est donc qu'elle offre au Cordouan l'occasion de développer une pensée du moi, présenté comme fragment du dieu visant à l'universalité divine. Ce personnalisme bouleverse la conception traditionnelle de la divinité et de la religion en s'apparentant à une sorte de « révolution copernicienne » avant l'heure. Il s'agit ici d'une religion où adorer le dieu est un acte anthropocentrique car il nous permet, en quelque sorte, d'agrandir l'esprit et

l'âme et de leur faire prendre une dimension proprement divine.

Pour que l'âme atteigne de telles proportions, l'âme de l'homme de bien doit se transformer, adopter un mode d'existence entièrement philosophique et résolument tourné vers la sagesse. C'est ce vers quoi tendent les *Dialogues*, dont la dimension protreptique est indéniable. Sénèque engage les destinataires de ces œuvres à accomplir des exercices spirituels afin que, dans leurs âmes respectives, se crée un *habitus*, selon l'expression de P. Hadot¹⁰³³. Ces entraînements prennent, chez Sénèque, des formes diverses : ils sont thérapeutiques, comme dans les *Consolations*, mais il s'agit surtout de trouver la sérénité intérieure, l'équilibre de l'âme, la *tranquillitas animi*¹⁰³⁴. P. Hadot explique dans son ouvrage que cet équilibre est atteint quand le moi effectue des exercices opérant deux mouvements complémentaires : « la concentration et la dilatation du moi, deux pratiques unifiées par la visée d'un idéal, la figure du sage »¹⁰³⁵.

Il est intéressant de constater que ce double mouvement est évoqué presque en ces termes par Sénèque lui-même. L'âme doit imiter le mouvement du dieu, qui n'est jamais immobile et qui effectue un va-et-vient permanent. C'est en imitant ce mouvement qu'elle pourra s'assimiler au cosmos, battre en quelque sorte au même rythme que lui, et donc sortir de son enveloppe charnelle pour atteindre l'infini. L'extrait suivant du *De uita beata* est tout à fait significatif à cet égard :

Incorruptus uir sit externis et insuperabilis miratorque tantum sui, fidens animo atque in utrumque paratus, artifex uitae ; fiducia eius non sine scientia sit, scientia non sine constantia : maneant illi semel placita nec ulla in decretis eius litura sit. Intellegitur, etiam si non adiecero, compositum ordinatumque fore talem uirum et in iis quae aget cum comitate magnificum. Ratio quaerat sensibus

¹⁰³³ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, 1995, p. 265.

¹⁰³⁴ *De tranquillitate animi*, 2, 3.

¹⁰³⁵ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 291.

irritata, et capiens inde principia (nec enim habet aliud unde conetur aut unde ad uerum impetum capiat) in se reuertatur. Nam mundus quoque cuncta complectens rectorque uniuersi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen introsum undique in se redit. Idem nostra mens faciat : cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit. Hoc modo una efficietur uis ac potestas concors sibi et ratio illa certa nascetur non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasione, quae, cum se disposuit, et partibus suis consensit et ut ita dicam concinuit, summum bonum tetigit¹⁰³⁶.

Sénèque invite à un repli de l'âme sur soi pour se protéger des vicissitudes de la fortune¹⁰³⁷. Ce repli sur soi apporte la stabilité intérieure mais surtout il permet de se mettre en symbiose avec le mouvement du dieu et d'atteindre l'idéal d'unité qu'il représente (*una uis et potestas concors*). L'exemple présenté ici est celui de la connaissance : le mouvement qui va permettre cette dernière est à la fois centrifuge – l'âme se tend vers la peau pour recueillir les données des sens – et centripète – l'âme rapporte ces données au centre qui les raisonne avant de renvoyer au corps des impulsions qui correspondent à ses ordres¹⁰³⁸. De la même manière, le dieu

¹⁰³⁶ *De uita beata*, 8, 3-5 : « Que l'homme ne se laisse pas corrompre par les choses extérieures ni dominer par elles et n'admire que lui, qu'il se fie à son âme et se tienne prêt à toute éventualité ; qu'il soit l'artisan de sa vie ; que sa confiance n'aille pas sans quelque science, sa science sans fermeté : que ses décisions soient immuables et ses décrets sans rature. On comprend, sans que j'ai besoin de l'ajouter, qu'un tel homme sera équilibré, ordonné, d'une majesté mêlée de bonté dans toutes ses actions. Que la raison cherche les excitations des sens, et que, les choisissant comme point de départ (car elle n'a pas d'autre lieu d'où prendre son essor et s'élancer vers le vrai), elle revienne sur elle-même. Le monde qui embrasse tout, le dieu qui gouverne l'univers se tend aussi vers l'extérieur, mais pourtant de toute part il rentre intérieurement en lui-même. Que notre âme fasse de même : quand, ayant suivi les sens qui l'animent, elle s'est étendue par eux vers les objets extérieurs, qu'elle soit maîtresse et d'eux et d'elle. De cette façon l'action de l'âme sera unifiée, son pouvoir s'exercera avec cohérence ; naîtra alors cette raison assurée, qui ne se contredit pas et qui ne flotte plus dans ses opinions, ses idées objectives, ses assentiments ; cette raison qui, quand elle s'est réglée, coordonnées dans toutes ses parties et pour ainsi dire harmonisée, a atteint le souverain bien. »

¹⁰³⁷ Voir aussi *De tranquillitate animi*, 14, 2.

¹⁰³⁸ Voir aussi *De tranquillitate animi*, 5, 4, où le même mouvement de dépli et de repli est évoqué : *Vt cumque ergo se res publica dabit, ut cumque fortuna permittet, ita aut explicabimus nos aut contrahemus, utique mouebimus nec alligati metu torpebimus. /*

est le principe directeur du cosmos (qui constitue en quelque sorte son corps). Il reçoit des informations sur ce qui s'y passe, les analyse rationnellement en fonction de ses exigences propres puis renvoie au monde ses volontés¹⁰³⁹. Ce mouvement se produit également lors de la conflagration universelle où le dieu se replie sur lui-même pour se réorganiser rationnellement en un nouveau cosmos. Les exercices spirituels proposés par Sénèque sont donc des moyens de communion avec la divinité, où les « fidèles », adoptant le même mouvement qu'elle, oscillent entre concentration et dilatation.

À l'image du dieu, l'âme doit donc passer par un moment négatif de la dialectique qui l'amènera ensuite à communier avec le cosmos, à savoir la concentration sur elle-même. Cette dernière peut être réalisée par l'ascèse, que Sénèque prône dans la prise de distance du sage par rapport au monde extérieur, mais également par la pensée de la mort, si présente dans les *Dialogues*. Souvent, il est dit que le principal problème de l'homme est qu'il est trop vaniteux et oublieux de sa condition, ce qui lui interdit justement de s'élever jusqu'au niveau de la divinité et rend ses prétentions d'immortalité futiles¹⁰⁴⁰. Précisément, dans le *De ira*, le philosophe dit : *nec ulla res magis proderit quam cogitatio mortalitatis*¹⁰⁴¹. « L'exercice de la mort », selon l'expression de P. Hadot¹⁰⁴², est hautement valorisant car la prise de conscience de la finitude humaine est la marque d'un détachement par rapport aux contingences de la vie. Il permet au moi d'être circonscrit dans

« Par conséquent, dans la mesure où la république l'autorise, dans la mesure où la fortune le permet, nous nous déploierons ou nous nous replierons, en tout cas nous nous mettrons en mouvement et ne resterons pas paralysés, liés par la peur ».

¹⁰³⁹ Comme dans l'homme, le dieu a des sensations et des impulsions. Voir Cicéron, *De natura deorum*, II, 58.

¹⁰⁴⁰ Voir en particulier *Consolation à Marcia*, 11, 3-5.

¹⁰⁴¹ *De ira*, III, 42, 2 : « Et rien ne sera plus utile que de penser à notre condition de mortels. »

¹⁰⁴² P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 296. Voir aussi A. Setaioli, « Seneca and the divine », pp. 353-354.

le présent¹⁰⁴³. Cela oblige l'âme à se concentrer sur l'instant, à se sentir consciente d'elle-même dans l'action présente¹⁰⁴⁴. Par exemple, dans la *Consolation à Marcia*, Sénèque évoque l'importance de la préméditation des maux et de la mort¹⁰⁴⁵ : *Necesse est [...] magis corruamus, quia ex inopinato ferimur ; quae multo ante praevisa sunt languidius incurrunt*¹⁰⁴⁶. Si l'on se prépare en pensée à tous les maux possibles, y compris à la mort, le mal attendu frappe moins fort, on le craint moins et donc on peut se concentrer sur le présent¹⁰⁴⁷.

Cette conscience du moi inscrit dans le monde par son action présente va alors entraîner sa dilatation, car l'âme va se comprendre en tant que partie de la totalité du monde¹⁰⁴⁸. Chez Sénèque, le moi va atteindre un état de contentement intérieur à l'idée de se sentir appartenir au monde, ce qui est particulièrement perceptible dans le *De otio*. P. Hadot explique qu'il « prend conscience de son être dans le Tout comme point minuscule et de faible durée mais capable de se dilater dans le champ immense de l'espace infini et de saisir en une intuition la totalité de la réalité »¹⁰⁴⁹. Un des exercices de dilatation du moi consiste précisément à adopter un regard surplombant sur le monde, comme Sénèque y invite constamment dans le

¹⁰⁴³ Marc Aurèle s'exhorte à ce même affranchissement du moi dans les *Pensées pour soi-même*, XII, 3, 1 et suivants quand il cherche à se « séparer de lui-même ».

¹⁰⁴⁴ Voir Marc Aurèle, *Pensées pour soi-même*, VII, 54 : il faut concentrer son attention sur ce que l'on fait dans le moment présent.

¹⁰⁴⁵ Voir M. Armisen-Marchetti, « Imagination et méditation chez Sénèque : l'exemple de la *praemeditatio* », *REL*, 64, Les Belles Lettres, Paris, 1986, pp. 185-195.

¹⁰⁴⁶ *Consolation à Marcia*, 9, 2 : « Il est fatal que nous nous effondrions, du moment que le choc nous surprend ; un heurt dès longtemps attendu s'amortit en nous atteignant. » Le passage est précédé d'exemples d'événements sur lesquels le lecteur est accusé de ne pas réfléchir : les cortèges funèbres qui nous passent devant les yeux, les amis proches frappés par la pauvreté...

¹⁰⁴⁷ Voir nos analyses *supra* pp. 298-299.

¹⁰⁴⁸ Voir aussi Platon, *République*, 486a et *Phèdre*, 246b-c : l'un des exercices spirituels de Platon consiste aussi en un sorte de dilatation du moi dans la totalité du réel.

¹⁰⁴⁹ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 313.

De otio. À ce titre, dans le *De ira*¹⁰⁵⁰, il opère une nette distinction entre l'esprit *superbus* et l'esprit *sublimis*. Le premier se croit supérieur aux autres hommes, il les méprise et les « prend de haut ». En revanche, le second a un regard supérieur aux autres dans l'espace et les contemple d'en haut, au sens spatial du terme, ce qui lui permet d'embrasser le monde d'un regard¹⁰⁵¹. On sent bien que l'âme orgueilleuse a besoin des autres pour exister alors que l'âme sublime s'épanouit toute seule dans la sphère supérieure. On retrouve donc ici aussi un mouvement de distanciation et de concentration du moi qui va de pair avec sa dislocation, comme dans l'exercice de la mort. On voit bien que, chez Sénèque, la concentration et la dilatation du moi dans le cosmos se réalisent en un seul mouvement : le sage sénéquien, qui entre en communion avec l'univers conformément au plan divin, a pleinement conscience que dans chacune de ses actions, dans chaque instant vécu, il fait partie du Tout et que corrélativement l'univers entier se trouve impliqué en lui¹⁰⁵².

C'est pourquoi, dans le corpus sénéquien, on trouve très fréquemment l'image du mouvement ascendant de la pensée du sage, qui part des considérations terrestres pour s'élever vers les vérités divines. C'est le cas, par exemple, dans la fin de la *Consolation à Helvia*, où Sénèque décrit ses préoccupations intellectuelles d'exilé¹⁰⁵³ :

¹⁰⁵⁰ *De ira*, I, 20, 2-3.

¹⁰⁵¹ Ce regard d'en haut est aussi celui des âmes des sages morts, comme Crémutius ou comme le frère de Polybe dans les *Consolations*. Le même motif se retrouve également chez Cicéron dans le *Songe de Scipion*. Celui qui est mort parvient à embrasser le monde par de son regard. Voir par exemple *Consolation à Polybe*, 9, 7-9.

¹⁰⁵² Cette conception a une incidence sur la politique. Dans le *De ira*, II, 31, 7, Sénèque montre qu'il faut respecter autrui par respect pour le cosmos, c'est-à-dire qu'autrui fait partie du même tout que soi-même, et que donc il faut le préserver. On retrouve aussi ce lien entre la nature et l'exercice du pouvoir lorsque dans le *De clementia*, I, 19, 2, Sénèque affirme, avec la parabole des abeilles, que c'est la nature qui a inventé la royauté, modèle dont l'empereur doit s'inspirer.

¹⁰⁵³ Voir aussi *De ira*, II, I, 2 : *Debet autem in haec se demittere disputatio ut ad illa quoque altiora possit exurgere* / « La discussion doit donc devenir plus terre à terre, afin de pouvoir s'élever ensuite dans des régions plus hautes ».

qualem me cogites accipe : laetum et alacrem, uelut optimis rebus. Sunt enim optima, quoniam animus, omnis occupationis expers, operibus suis uacat et modo se leuioribus studiis oblectat, modo ad considerandam suam uniuersique naturam, ueri auidus, insurgit. Terras primum situmque earum quaerit, deinde condicionem circumfusi maris cursusque eius alternos et recursus ; tunc quidquid inter caelum terrasque plenum formidinis interiacet perspicit et hoc tonitribus, fulminibus, uentorum flatibus ac nimborum niuisque et grandinis iactu tumultuosum spatium ; tum peragratis humilioribus, ad summa perrumpit et pulcherrimo diuinorum spectaculo fruitur¹⁰⁵⁴.

Le mouvement de l'âme est ascendant : le philosophe effectue un questionnement sur la terre, puis sur le ciel et enfin sur l'éther. Le culte du dieu sénéquien correspond bien à la connaissance des lois de la nature, donc des lois divines. À plusieurs reprises, nous l'avons vu en particulier dans les *Questions naturelles*, Sénèque utilise un vocabulaire religieux pour parler de l'étude de la physique. Dans le *De breuitate uitae*¹⁰⁵⁵, il mentionne les *sacra et sublimia* sur lesquelles le philosophe doit se pencher, ainsi que des *miracula* du monde¹⁰⁵⁶. Ce mouvement ascendant de l'âme va de pair avec une orientation spiritualiste de la *contemplatio*, que l'on trouve déjà chez Posidonius¹⁰⁵⁷, et qui se manifeste parfois chez Sénèque, en particulier dans la Préface du Livre III des *Questions naturelles* :

¹⁰⁵⁴ *Consolation à Helvia*, 20 : « Voici l'idée que tu dois te faire de moi : je suis joyeux et allègre, comme on l'est lorsque tout va très bien. Et n'est-ce pas le cas, puisque mon âme, dégagée de vain embarras, suit sa vocation véritable, et tantôt se récréé à de menus travaux, tantôt s'élève, passionnée de vérité à la contemplation de sa nature et de la nature de l'univers ? Elle étudie d'abord la terre et sa structure, puis le régime des mers qui l'enveloppent et l'alternance du flux et du reflux ; elle observe ensuite l'intervalle qui sépare le ciel de la terre et cet espace, royaume de l'effroi, où le tonnerre, la foudre, les vents, les pluies, les neiges et la grêle entretiennent un bouleversement perpétuel ; enfin, après avoir exploré ces zones inférieures, elle s'élance d'un bon jusqu'au sommet des cieux et jouit du magnifique spectacle qu'offre à ses yeux le monde divin. »

¹⁰⁵⁵ *De breuitate uitae*, 19, 1. Dans ce passage, Sénèque fait une nouvelle liste de questions physiques et métaphysiques que le sage doit se poser.

¹⁰⁵⁶ Voir aussi *De otio*, 6, 1 : c'est presque un outrage envers le dieu que de ne pas prendre le temps de le contempler. L'*otium* est un temps sacré.

¹⁰⁵⁷ Posidonius, II, 303-305.

*Ad hoc proderit nobis inspicere rerum naturam. Primo discedemus a sordidis. Deinde animum ipsum [...] seducemus a corpore*¹⁰⁵⁸.

La contemplation du *logos* divin dans la nature est une anticipation de ce que notre âme fera après notre mort, une fois libérée du corps¹⁰⁵⁹. On retrouve cette thématique dans quelques passages du corpus¹⁰⁶⁰, en particulier dans la *Consolation à Marcia* et la *Consolation à Polybe*¹⁰⁶¹, comme nous l'avons vu plus haut. L'âme du bienheureux observe les vérités divines une fois libérée de son enveloppe charnelle¹⁰⁶² — image très positive qui est, en partie, justifiée par le contexte consolatoire de son utilisation. Cette représentation de la contemplation après la mort n'a cependant rien à voir avec la contemplation des Idées chez Platon. L'objet de la contemplation chez Sénèque est toujours immanent au monde et n'a rien de transcendant. Mais l'âme bienheureuse pourra, à l'instar du sage, contempler la totalité des réalités restées mystérieuses de son vivant et aura donc une vision complète de ce qu'est le dieu.

La contemplation constitue ainsi la base de l'attitude religieuse

¹⁰⁵⁸ *Questions naturelles*, III, Pref., 18 : « L'étude de la nature nous aidera dans cet effort. D'abord, elle nous arrachera à ce qu'il est vil. Et puis elle affranchira du corps notre âme [...]. »

¹⁰⁵⁹ Voir A. Setaioli, « Seneca e l'oltretomba », dans A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*.

¹⁰⁶⁰ Lettre 65, 10 ; 102, 2 ; 102, 21-22 ; *Consolation à Helvia*, 8, 6 ; 20, 2 ; *Questions naturelles*, I, Pref., 18.

¹⁰⁶¹ *Consolation à Polybe*, 9, 3.

¹⁰⁶² Dans le *De tranquillitate animi*, 16, 4, Sénèque décrit l'instant de la mort d'hommes illustres (Hercule, Socrate, Caton...) de manière très positive (on retrouve cette glorification du suicide qui lui est singulière) : *Omnes isti leui temporis impensa inuenerunt quomodo aeterni fierent, et ad immortalitatem moriendo uenerunt.* / « Tous ces héros, par le sacrifice d'une insignifiante portion de leur existence, ont su se rendre éternels, et la mort a été pour eux le chemin de l'immortalité. » La concentration (*leui temporis, moriendo*) puis l'expansion du moi (*aeterni, immortalitatem*) sont très perceptibles dans ce passage.

parfaite selon Sénèque : *deum colit qui nouit*¹⁰⁶³. Mais la religion philosophique ne se réduit pas à une observation et à un respect passif : elle est action, ce qui n'a rien de surprenant dans un système où la religion et la morale sont intrinsèquement liées. Ainsi, contempler est une action à en juger par le passage suivant :

*secundum naturam uiuo si totum me illi dedi, si illius admirator cultorque sum. Natura autem utrumque facere me uoluit, et agere et contemplationi uacare : utrumque facio, quoniam ne contemplatio quidem sine actione est*¹⁰⁶⁴.

Cet extrait est particulièrement révélateur de la théorie sénéquienne de l'*otium*¹⁰⁶⁵. Sénèque s'attache dans toute son œuvre à faire de la dévotion à la sagesse non un loisir connoté négativement, mais une action, un « *negotium* privilégié »¹⁰⁶⁶ selon l'expression de J.-M. André¹⁰⁶⁷. Le philosophe convertit l'*otium otiosum* en *otium negotiosum*¹⁰⁶⁸ : l'activité intellectuelle n'est pas une fin en soi, une joie gratuite, comme le montre la critique de l'orgueil pédant du *De tranquillitate animi*¹⁰⁶⁹. Il s'agit d'un moyen actif d'accéder à la connaissance du dieu et à la sagesse. Certes, on observe toujours une partition entre la vie active et la vie contemplative dans les *Dialogues*, mais cette dernière n'est pas passive, car la *sapientia* sénéquienne n'est pas, comme elle l'était pour l'Ancien Portique, le signe

¹⁰⁶³ Lettre 95, 47 : « mais adorer le dieu, c'est simplement le connaître. »

¹⁰⁶⁴ *De otio*, 5, 8 : « Je vis en accord avec la nature si je me donne tout entier à elle, si je suis son admirateur et son serviteur. Or la nature a voulu que je fasse deux choses : agir et me consacrer à la contemplation : je fais l'un et l'autre, puisque la contemplation même n'est pas dépourvue d'action ».

¹⁰⁶⁵ Voir à ce sujet J.-M. André, *Recherches sur l'otium romain*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, vol. 52, Les Belles Lettres, Paris, 1962.

¹⁰⁶⁶ Voir *Recherches sur l'otium romain*, p. 36.

¹⁰⁶⁷ On remarque, en effet, que Sénèque n'a de cesse d'utiliser le vocabulaire social pour présenter la philosophie comme une activité positive.

¹⁰⁶⁸ Voir *Recherches sur l'otium romain*, p. 70.

¹⁰⁶⁹ Voir *De tranquillitate animi*, 9, 7.

distinctif d'un groupe restreint d'élus, qui étaient sages par nature. Au contraire, le philosophe glorifie la *sapientia inchoata*¹⁰⁷⁰ et fait de l'*otium* une *militia* : il faut se battre pour atteindre la sagesse et la vertu¹⁰⁷¹, ce que nous avons montré dans l'étude de la conception héroïque du sage chez Sénèque¹⁰⁷². L'action philosophique est donc une forme de *negotium* qui vise un double projet : le soin et la discipline de l'âme et du corps. Selon J.-M. André, « l'âme militante, sur son chemin semé d'obstacles, doit se recréer par la pure contemplation des secrets de la nature, par la connaissance totale, qu'elle aura un jour sans partage, la *diuinorum et humanorum scientiam*. Qui se sera bien connu, qui se sera réformé, aura droit à contempler le *mundus* infini et immortel »¹⁰⁷³. Il y a donc sublimation de la vie intellectuelle en vie spirituelle : la *scientia* sénéquienne se veut à la fois science et sagesse¹⁰⁷⁴.

Mais il est important de remarquer que science et sagesse sont deux recherches simultanées. Il serait en effet erroné de penser que l'action découle de la contemplation, autrement dit que la morale découle de la physique. Le passage subséquent, extrait du *De otio*, qui fait écho à celui qui distinguait la « grande » et la « petite république », est tout à fait significatif¹⁰⁷⁵ :

Huic maiori rei publicae et in otio deseruire possumus, immo uero nescio an in otio melius, ut quaeramus quid sit uirtus, una pluresne sint, natura an ars

¹⁰⁷⁰ J.-M. André rappelle l'assouplissement opéré par Panétius dans la doctrine. Voir *Recherches sur l'otium romain*, p. 73, note 1.

¹⁰⁷¹ On a presque l'impression que, par cette métaphore guerrière, Sénèque substitue au service militaire que chaque citoyen doit à la cité le service du philosophe, qui se bat pour atteindre un but supérieur : la sagesse.

¹⁰⁷² Voir *supra* p. 403 et suivantes.

¹⁰⁷³ Voir *Recherches sur l'otium romain*, pp. 78-79.

¹⁰⁷⁴ Voir aussi P. Hadot, *Le voilà d'Isis*, pp. 244-252.

¹⁰⁷⁵ Voir J. Pucelle, « Sénèque et les “deux cités”. “Sociétés ouvertes” et “sociétés closes” », dans *Actas del Congreso Internacional de Filosofia en conmemoracion de Seneca*, pp. 221-226.

*bonos uiros faciat ; unum sit hoc quod maria terrasque et mari ac terris inserta complectitur, an multa eiusmodi corpora deus sparserit ; continua sit omnis et plena materia ex qua cuncta gignuntur, an diducta et solidis inane permixtum ; qui sit deus ; deses opus suum spectet an tractet, utrumne extrinsecus illi circumfusus sit an toti inditus ; immortalis sit mundus an inter caduca et ad tempus nata numerandus. Haec qui contemplatur, quid deo praestat ? ne tanta eius opera sine teste sint*¹⁰⁷⁶.

Sénèque précise ici la nature de l'usage contemplatif de la physique. Selon lui, cette science de la nature et du dieu sert à l'élévation de l'âme et à une auto-contemplation du dieu.

II.3. Le sage, un être divin à échelle humaine

L'affinité élective qui existe entre l'homme et le dieu, ainsi que cette conception d'une contemplation du monde (qui est un moyen de devenir semblable au dieu même, par imitation), rendent possible et accessible à tout homme le stade ultime de réalisation de soi, qui culmine dans la figure du sage¹⁰⁷⁷. Il n'y a, dès lors, qu'un pas à faire pour dire que l'âme du sage est une divinité. Sans aller jusque dans ces extrêmes — dire qu'il y a un

¹⁰⁷⁶ *De otio*, 4, 2 : « Cette grande république, nous pouvons la servir même dans l'oisiveté, et peut-être même mieux dans l'oisiveté, en recherchant ce qu'est la vertu, si elle est une ou multiple, si c'est la nature ou l'étude qui fait des hommes de bien ; si cet assemblage de mers, de terres et de tout ce qui renferment la mer et la terre est unique, ou si le dieu a semé dans l'espace un grand nombre de corps semblables ; si la matière dont tout ce qui existe est formé est une masse continue et pleine, ou bien si elle est diffuse et faite de parties solides entremêlées de vide ; où le dieu réside, s'il contemple ou meut son ouvrage, s'il l'enveloppe extérieurement ou s'il est mêlé à l'Univers ; si le monde est immortel ou s'il faut le compter parmi les choses périssables et qui ne sont créées que pour un temps. En quoi celui qui se livre à ces spéculations est-il utile au dieu ? En ce qu'il empêche que la grandeur de l'œuvre divine ne demeure sans témoin. Nous aimons à dire que le souverain bien consiste à vivre selon la Nature : la Nature nous crée tout à la fois pour deux fins, la contemplation et l'action. »

¹⁰⁷⁷ Sur l'isomorphisme entre la pensée humaine et celle du dieu chez les stoïciens, voir G. Reydam-Schils, « Le sage face à Zeus : logique, éthique et physique dans le stoïcisme impérial. » *RMM*, P.U.F., Paris, 2005 (4), pp. 579-596.

dieu en l'homme serait une formule trop augustinienne —, Sénèque ne cesse de mettre en avant la similitude ontologique qui existe entre l'âme du dieu, dont la substance même est raison, et l'âme du sage, qui était initialement une étincelle du feu divin et qui est devenue raison pure. C'est d'ailleurs cette caractéristique qui permet aux détracteurs des stoïciens de dire que le sage est une chimère. En effet, un homme, fait de chair et donc soumis aux passions, ne peut pas être raison absolument pure. De fait, le positionnement exact du sage par rapport au dieu reste ambigu chez Sénèque¹⁰⁷⁸. D'un côté il affirme sa finitude mortelle, mais d'un autre côté, il rend le sage supérieur au dieu. En effet, le sage s'est rendu autonome, s'est affranchi du joug de la Fortune et est parvenu à la perfection à la suite d'un long cheminement. Le dieu, lui, est autonome et parfait par nature. Il n'a jamais eu à faire face à la Fortune, qui n'est qu'une perception humaine faussée de lui-même. L'homme aura donc tendance à se tourner vers le sage plus que vers le dieu, ce qui sera particulièrement perceptible dans l'œuvre de Sénèque, qui substitue au panthéon traditionnel un nouveau panthéon, constitué de sages.

II.3.1. Le sage est soumis à la temporalité

Plusieurs passages montrent que le philosophe garde à l'esprit une hiérarchie des êtres bien établie. Ainsi, dans le *De uita beata*, Sénèque explique que la raison place les hommes au-dessus des animaux et juste en-dessous des dieux¹⁰⁷⁹, ce qui implique que le sage, qui reste un homme, ne peut dépasser sa condition humaine. C'est dans sa condition de mortel que

¹⁰⁷⁸ Voir l'article de J. Lagrée, « Le sage et le dieu chez Sénèque (*Lettres à Lucilius*) », dans *Ainsi parlaient les Anciens, in honorem Jean-Paul DUMONT*, Mélanges réunis par L. Jerphagnon, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1994, pp. 205-216.

¹⁰⁷⁹ Voir aussi *De constantia sapientis*, 6, 3 : l'homme a la capacité, parce qu'il est homme, de s'élever au-dessus des choses humaines. Se reporter aussi au *De ira*, I, III, 7 : la capacité à être vertueux est une spécificité humaine qui différencie l'homme des animaux.

réside l'infériorité du sage par rapport au dieu : l'homme de bien *tempore tantum a deo differt*¹⁰⁸⁰ dit Sénèque. La mortalité du sage est sa seule faiblesse car le dieu, même s'il se défait et se recrée périodiquement, existe éternellement¹⁰⁸¹. En effet, c'est la temporalité qui semble différencier le sage du dieu. Le passage suivant, extrait du *De constantia sapientis*, est révélateur car Sénèque présente le sage comme un être qui ne manque de rien (*sapienti nihil deest*), sauf de temps :

*Et sapienti nihil deest quod accipere possit loco muneris, et malus nihil potest dignum tribuere sapiente : habere enim prius debet quam dare ; nihil autem habet quod ad se transferri sapiens gauisurus sit. Non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quoniam diuina nec iuari desiderant nec laedi possunt, sapiens autem uicinus proximusque diis consistit, excepta mortalitate similis deo. Ad illa nitens pergensque excelsa, ordinata, intrepida, aequali et concordi cursu fluentia, securo, benigna, bono publico nata, et sibi et aliis salutaria, nihil humile concupiscet, nihil flebit. Qui, rationi innixus, per humanos casus diuino incedit animo, non habet ubi accipiat iniuriam*¹⁰⁸².

Le sage est parfait, rien ne lui fait défaut, rien ne saurait lui être retiré et

¹⁰⁸⁰ *De prouidentia*, 1, 5 : « ne diffère du dieu que par la durée ».

¹⁰⁸¹ Voir *supra* pp. 224-226, notre analyse sur la conflagration universelle. Sur Sénèque et son rapport au temps, voir J. Moreau, « Sénèque et le prix du temps », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1969, pp. 119-124 ; P. Grimal, « Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque », *REA*, 70, Université Michel de Montaigne, Maison de l'Archéologie, Pessac, 1968, pp. 92-109 et surtout C. Lévy, « Sénèque et la circularité du temps », dans B. Bakhouché (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, pp. 491-509.

¹⁰⁸² *De constantia sapientis*, 8, 1-3 : « Au sage lui-même rien ne manque qu'il puisse recevoir comme un bienfait, et le méchant est hors d'état de faire un don digne du sage : car pour donner il faut avoir, et le méchant n'a rien que le sage puisse être heureux d'acquérir. Nul ne peut par conséquence ni nuire au sage ni lui être utile, puisque les êtres divins n'ont jamais besoin d'aucune aide et ne peuvent jamais être lésés, et que le sage est le tout proche voisin des dieux ; mortalité à part, il est semblable à la divinité. Dans son effort, sa recherche de ces choses sublimes, ordonnées, tranquilles, coulant d'un flot égal et concordant, assurées, bienveillantes, le sage, qui est né pour le bien public et veut le salut de tous et lui-même, ne désirera rien de bas et ne pleurera jamais. Lui qui, ayant la raison pour appui, s'avance avec une âme divine parmi les accidents humains, n'offre aucune prise à l'injure. »

personne n'a de pouvoir sur lui¹⁰⁸³. La gradation des termes utilisés pour définir sa position par rapport au dieu va *crescendo*, pour aboutir à une parfaite similitude (*similis deo*), qui est cependant immédiatement minorée par la mortalité du sage (*excepta mortalitate*). Le champ lexical du divin est derechef utilisé pour souligner la suréminence de cet homme (*diuina, diuino animo*), si bien qu'on peut penser que le sage est bien l'égal du dieu, mais pour un temps restreint, celui de sa vie terrestre. Le passage suivant, dans lequel Sénèque montre l'absurdité de l'idée selon laquelle le sage pourrait être offensé, le confirme :

*Vt caelestia humanas manus effugiunt et ab his qui templa diruunt ac simulacra conflant nihil diuinitati nocetur, ita quicquid fit in sapientem proterue, petulanter, superbe, frustra temptatur*¹⁰⁸⁴.

La comparaison explicite du sage à un dieu et l'exaltation de leur caractéristique commune, à savoir l'insensibilité à l'offense, contribuent à assimiler le sage à une divinité¹⁰⁸⁵. Sénèque compare les offenses faites au sage à des profanations de temples et de statues, qui ne sauraient toucher le dieu dans la mesure où celui-ci ne se reconnaît pas dans ces manifestations ostentatoires de piété et y est totalement indifférent. Sénèque semble ici faire un rapprochement entre le corps du sage, sa part nécessairement anthropomorphe (puisqu'il est un être incarné), et les temples ou les statues.

¹⁰⁸³ Voir aussi *De constantia sapientis*, 6, 8, passage dans lequel Sénèque dit que les remparts qui protègent le sage sont *excelsa, inexpugnabilia, diis aequa*.

¹⁰⁸⁴ *De constantia sapientis*, 4, 2 : « De même que les êtres célestes défient l'effort des mains humaines et que ceux qui détruisent des temples ou mettent des images saintes à la fonte ne causent aucun dommage à la divinité, de même tout ce que l'effronterie, l'insolence et l'orgueil entreprennent contre le sage est vain. »

¹⁰⁸⁵ Voir par exemple *De constantia sapientis*, 5, 4-5 et *De uita beata*, 16, 1-3 : la vertu élève l'homme au niveau des dieux. A un tel homme il ne manque rien. Voir aussi *De breuitate uitae*, IV : définition de l'âme heureuse et bonne qui ne se laisse ni exalter ni briser par la fortune.

Le corps du sage est le temple qui abrite son âme divine¹⁰⁸⁶, et les offenses qui lui sont faites ne peuvent lui être qu'indifférentes.

II.3.1. Égaler, voire dépasser le dieu par la sagesse

L'âme qui aura réussi à mener sa raison à la perfection, en particulier grâce à la contemplation (et par le double mouvement de concentration et de dilatation de l'âme que nous évoquions plus haut), parviendra alors à communier avec le dieu et à faire corps avec le cosmos. Le rapport du sage avec l'univers est donc tout à fait singulier. Comme l'explique B. Groethuysen, « la conscience qu'il a du monde est quelque chose de particulier au sage. Seul le sage ne cesse d'avoir le tout constamment présent à l'esprit, n'oublie jamais le monde, pense et agit par rapport au cosmos [...]. Le sage fait partie du monde, il est cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique [...]. Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sorte un ensemble indissoluble »¹⁰⁸⁷.

Cette assimilation est telle qu'il semble que la contemplation du monde, qui est le fondement de la religion philosophique de Sénèque, se double d'une contemplation du sage. En effet, les *Dialogues* offrent deux discours parallèles sur ces deux objets, et il apparaît que la contemplation de l'homme sage apporte la même élévation intellectuelle et spirituelle que la contemplation du dieu-monde. La religion sénèqueenne a ainsi pour double objet ce binôme indissociable, le sage étant tout autant objet de vénération et source d'élévation que le dieu lui-même. On assiste donc à la création d'un nouvel objet de dévotion, devenu personnel, mais qui, dans la mesure où l'incarnation du sage reste très rare, conserve une aura idéalisante. Le sage n'est certes pas un dieu, mais il s'en approche, et

¹⁰⁸⁶ Voir Lettre 41, 2 et 5.

¹⁰⁸⁷ B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Gallimard, Paris, 1952, p. 80.

surtout, il est plus près de l'homme du commun que le dieu unique rationnel.

Bien plus, Sénèque rend explicitement le sage supérieur au dieu cosmique. En effet, l'exercice de la vertu par lequel le sage réussit à s'élever au-dessus des maux et des coups de la fortune, bons ou mauvais, lui assure une supériorité par rapport au dieu qui, lui, n'a pas à endurer ces épreuves¹⁰⁸⁸. L'extrait suivant du *De providentia*, dans lequel le dieu se justifie des maux qu'il envoie aux hommes de bien, est probant :

*At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu. — Quia non poteram uos istis subducere, animos uestros aduersus omnia armaui. Ferte fortiter. Hoc est quo deum anteceditis : ille extra patientiam malorum est, uos supra patientiam*¹⁰⁸⁹.

Dans cette théodicée entretenant l'image héroïque du sage, le mal auquel l'homme est confronté lui sert, nous l'avons vu, à se hisser à un rang supérieur à la divinité. En effet, le dieu est parfait en soi, par essence rien ne lui manque et il ne peut être blessé par rien. En revanche, le sage doit sa complétude et son autonomie à sa force d'âme et à un effort personnel, un combat permanent où il cherche à faire triompher sa vertu. Il a dû dépasser

¹⁰⁸⁸ Cependant, cela n'empêche pas de louer tout de même le dieu, comme Sénèque le précise dans le Fr. 122 (Haase) = Lactance, *Institutions divines*, IV, 8, 23 : *Melius igitur Seneca, omnium Stoicorum acutissimus, qui uidit nil aliud esse naturam quam deum. « Ergo, inquit, deum non laudabimus, cui naturalis est uirtus ? Nec illam didicit ex ullo ». Immo laudabimus. Quamuis enim naturalis illi sit, sibi illam dedit, quoniam deus ipse natura est. »* / « Sénèque, le plus fin des Stoïciens, a donc mieux compris, lui qui vit que la nature n'était rien d'autre que Dieu. “ « Et donc, dit-il, nous ne louerons pas le dieu, pour qui la vertu est naturelle ? Il ne l'a apprise de personne. » Eh oui, nous le louerons. En effet, bien qu'elle lui soit naturelle, il se l'est donné, puisque le dieu lui-même est nature.” » (trad. pers.)

¹⁰⁸⁹ *De providentia*, 6, 6 : « Et tous les chagrins, toutes les souffrances, toutes les épreuves terribles qu'il faut traverser ? — Ne pouvant vous y soustraire, j'ai armé vos âmes contre tous ces maux. Supportez-les vaillamment. C'est par là que vous surpasserez le dieu : le dieu est à l'abri des maux ; vous êtes, vous, au-dessus d'eux. »

sa condition d'homme imparfait, soumis aux tourments des passions, pour atteindre la stabilité et l'unité, ce qui le rend plus majestueux, plus admirable et plus grand que le dieu. D'ailleurs le passage suivant, extrait du *De uita beata*, va dans ce sens :

*Itaque erras, cum interrogas quid sit illud propter quod uirtutem petam ; quaeris enim aliquid supra summum*¹⁰⁹⁰.

Il n'y a rien de plus élevé que la vertu, il n'y a pas de motivation supérieure car la vertu trouve en elle-même sa propre justification. Mais dire qu'il n'y a rien qui dépasse la vertu, c'est la mettre au sommet de tout, et même au-dessus du dieu. Ce qui est *summum* ici, ce n'est plus le dieu mais bien la vertu¹⁰⁹¹ — même si l'on peut considérer que le dieu est parfaitement vertueux par essence et s'assimile donc à la vertu. C'est donc bien l'action bonne, qui est la condition essentielle de la vertu, qui permet de devenir sage et donc de surpasser le dieu. L'homme de bien se concentre sur son choix de vie, combat ses passions et l'adversité pour être vertueux, et par cette vertu il va se dilater jusqu'à la divinité, car la grandeur de son action l'élèvera au-dessus de tout. Le sage ne s'en tient pas à un plan théorique mais il se situe résolument dans l'action, sans laquelle sa vertu ne saurait s'exprimer et donc exister. Cela en fait un modèle à suivre plus accessible que le dieu purement rationnel, qui est certes lui-même toujours en action (il s'autoproduit en permanence), mais dont l'action n'est que difficilement perceptible à l'homme du commun.

¹⁰⁹⁰ *De uita beata*, 9, 4 : « C'est pourquoi tu te trompes, lorsque tu cherches à connaître par tes questions ce qui me pousse à rechercher la vertu ; car tu es en quête de quelque chose au-dessus de ce qu'il y a de plus haut. »

¹⁰⁹¹ Voir aussi *De ira*, I, 21, 4 : *sola sublimis et excelsa uirtus est, nec quicquam magnum est nisi quod simul placidum.* / « seule la vertu s'élève au sublime et il n'y a de vraiment grand que ce qui en même temps est calme. »

II.3.3. La création d'un nouveau panthéon à échelle humaine

La perfection divine incarnée que représente le sage — être qui reste néanmoins toujours un homme — est propre à susciter un réel engouement religieux de la part des aspirants à la sagesse, qui ne manquent pas de l'honorer d'un véritable culte, le consacrant ainsi comme être supérieur et divin. Le passage suivant mérite toute notre attention :

Hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum ex quo nemo deicitur subleuabunt. Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem uertendae. Honores, monumenta, quicquid aut decretis ambitio iussit aut operibus exstruxit cito subruitur, nihil non longa demolitur uetustas et mouet ; at iis quae consecrauit sapientia nocere non potest ; nulla abolebit aetas, nulla deminuet ; sequens ac deinde semper ulterior aliquid ad uenerationem conferet, quoniam quidem in uicino uersatur inuidia, simplicius longe posita miramur. Sapientis ergo multum patet uita ; non idem illum qui ceteros terminus cludit ; solus generis humani legibus soluitur ; omnia illi saecula ut deo seruiunt. Transiit tempus aliquod ? hoc recordatione comprehendit ; instat ? hoc utitur ; uenturum est ? hoc praecipit. Longam illi uitam facit omnium temporum in unum collatio¹⁰⁹².

Le vocabulaire religieux est à nouveau très présent. Les actes du sage

¹⁰⁹² *De breuitate uitae*, 15, 4-5 : « Ces grands esprits t'ouvriront le chemin de l' et t'élèveront en un lieu d'où personne n'est précipité. C'est le seul moyen de dépasser sa condition mortelle, et même de la convertir en immortalité. Les honneurs, les monuments, bref tout ce que la flatterie intéressée décrète ou fait construire menace bientôt de ruine : mais il ne peut rien contre ce que la sagesse a fondé et consacré ; les siècles ne pourront l'abolir ou le diminuer ; l'une après l'autre, les générations viendront contribuer à son culte, car, si l'envie s'exerce sur ce qui est proche, nous admirons en toute simplicité de cœur ce qui est loin. Donc la vie du sage s'étend fort loin ; il n'est point renfermé dans les mêmes limites que les autres : seul, il est affranchi des lois de l'humanité ; tous les siècles lui sont soumis comme ils le sont au dieux. S'agit-il d'une époque passée ? il l'embrasse dans sa mémoire ; de présent ? il le met à profit ; de l'avenir ? il le prévient. Sa vie est longue, étant faite de la réunion de tous les siècles en un seul. »

— *quae consecrauit* (de la même manière qu'un sanctuaire ou un ex-voto peut être consacré ou dédié) — sont considérés comme des objets de culte (*uenerationem*). Le caractère divin du sage s'impose comme une évidence aux autres hommes qui l'honorent comme un dieu (*ut deo seruiunt*) : cette comparaison met le dieu cosmique et le sage sur un pied d'égalité. En la personne du sage, c'est le monde entier et tous les siècles qui sont concentrés, ce qui lui permet de pallier son caractère mortel. Les hommes se sentent en présence de l'infini lorsqu'ils contemplent le sage, un infini qui est mis à leur portée par sa forme humaine bien plus que par la figure du dieu stoïcien. Les manifestations du divin deviennent alors les œuvres humaines guidées par la sagesse. A l'*imitatio dei* se substitue une *imitatio sapientis*, fondement de cette religion anthropocentrique qu'est la religion philosophique sénèqueenne et qui sert d'argument solide pour la parénèse.

Nous parvenons à ce paradoxe, qui est presque un scandale, voire un sacrilège, pour la foi religieuse : ce n'est pas dieu le modèle, mais le sage. Si Sénèque est très loin de l'interprétation allégorique des mythes traditionnels propre au Portique, il est dans la création d'un autre mythe, un autre discours du mythe pour accéder au divin. C'est particulièrement perceptible dans le portrait de l'âme du sage sous les traits d'une divinité dans la Lettre 115¹⁰⁹³, qui a pour vocation de donner une image sensible de la vertu sous une forme humaine propre à susciter un engouement religieux :

Si nobis animum boni uiri liceret inspicere, o quam pulchram faciem, quam sanctam, quam ex magnifico placidoque fulgentem uideremus, hinc iustitia, illinc fortitudine, hinc temperantia prudentiaque lucentibus ! [...] Tunc prouidentia cum elegantia et ex istis magnanimitas eminentissima quantum decoris illi [...] ! quanta esset cum gratia auctoritas ! Nemo illam amabilem qui

¹⁰⁹³ Voir nos premières analyses sur ce passage *supra* pp. 354-355.

*non simul uenerabilem diceret. Si quis uiderit hanc faciem altiore
fulgentioreque quam cerni inter humana consuevit, nonne uelut numinis
occursu obstupefactus resistat et ut fas sit uidisse tacitus precetur ? tum euocante
ipsa uultus benignitate productus adoret ac supplicet [...] ? Aderit leuabitque, si
colere eam uoluerimus. Colitur autem non taurorum opimis corporibus
contrucidatis nec auro argentoque suspenso nec in thesauros stipe infusa, sed
pia et recta uoluntate¹⁰⁹⁴.*

Les tournures hyperboliques, caractéristiques de l'éloge de la divinité, ainsi que du vocabulaire religieux sont propices à décrire cette âme sage et à en faire un objet de désir et d'aspiration : *sanctam, uenerabilem, colere, precetur...* En outre, Sénèque fait expressément le parallèle entre l'épiphanie du sage et celle de divinités telle qu'elle a pu être évoquée dans les récits mythologiques. Le philosophe prend également le soin de préciser que cette « figure » est « plus éclatante et plus grandiose que ce que l'on a l'habitude de voir parmi les choses humaines ». La parenté entre le sage et le dieu tel que le définit Sénèque est clairement affirmée : non seulement l'âme de l'homme supérieur concentre en elle toutes les perfections et toutes les vertus, mais Sénèque insiste sur sa disposition à « aider et assister » les hommes et sur sa générosité en tant que Providence qui prévoit et pourvoit. On se rappelle ainsi que le dieu stoïcien est

¹⁰⁹⁴ Sénèque, Lettre 115, 3-5 : « S'il pouvait nous être donné de pénétrer du regard l'âme de l'homme de bien, quel air de beauté en elle, de sainteté, quel effet lumineux de majesté paisible se manifesteraient en nous, la justice, le courage, la tempérance et la prudence faisant la lumière autour d'elle de tous côtés ! [...] Puis voici la prévoyance jointe à la délicatesse et, dominant cet ensemble, la magnanimité. Quelle beauté ! [...] Quelle autorité est celle qui s'unit à la grâce ! On ne saurait la dire aimable sans la dire vénérable. À voir cette grandiose et éclatante figure, sans parallèle dans l'ordre familial à nos yeux des choses humaines, ne demeurerait-on pas, comme quand on rencontre une divinité, abasourdi ; ne lui ferait-on pas la prière muette de se « laisser voir impunément » ? Puis, enhardi - simplement par l'expression d'engageante bonté répandue sur ses traits - ne se mettrait-on pas à l'adorer, à la prier ; [...] Aide et assistance nous viendront d'elle, si nous sommes résolu à l'honorer. Or ce qu'elle veut comme honneur, ce n'est pas l'immolation de taureaux gras, ce ne sont pas les ex-voto d'or et d'argent, ni le menu tribut glissé dans les troncs des sanctuaires, c'est une volonté pieuse et droite. » (nous modifions légèrement la traduction de P. Veyne)

éminemment bon et que, par essence, il ne veut aucun mal aux hommes, contrairement aux dieux traditionnels tels que les esprits superstitieux se les représentent. Par ailleurs, dans ce texte, Sénèque montre que la rencontre avec une âme sage peut provoquer le même effet — c'est-à-dire la stupéfaction, voire la sidération (*obstupefactus*) — que la rencontre avec une divinité : toute la première partie du texte insiste sur l'aura lumineuse qui entoure la sagesse (*fulgere, lucere*). On distingue ici la stupéfaction de la rencontre avec l'âme sage, mêlant l'étonnement et l'admiration, de la stupeur superstitieuse. Cette lumière et cette beauté de l'âme supérieure sont provoquées par ses diverses vertus — parmi lesquelles la justice, le courage, la tempérance et la prudence, qui sont les quatre Vertus canoniques du sage — qui donnent à l'âme une *auctoritas*, propre à susciter la *reuerentia*. Ainsi, la sagesse est véritablement un objet d'expérience. Mais cette utilisation de l'image n'est pas une illustration de l'idée, elle n'a pas de vocation descriptive : elle sert à établir un contact affectif avec l'idéal froid du dogme, elle vise à faire aimer presque religieusement le dogme stoïcien, à susciter un élan nécessaire pour un plein engagement moral — cette *catharsis* de la notion de dieu s'accomplissant par une variation de perspective et une variation de point de vue. Au sujet d'un passage similaire que l'on trouve dans la Lettre 41, M. Armisen-Marchetti conclut son article sur l'expression du sacré chez Sénèque¹⁰⁹⁵ en expliquant que « c'est à l'égard de la sagesse et du sage, beaucoup plus qu'à l'égard du dieu stoïcien, trop diffus, trop abstrait, que s'exerce cette attirance accompagnée de respect et de vénération qui caractérise le sentiment du sacré ». Le philosophe arrive à dépasser la froideur rationnelle du stoïcisme en donnant une figure humaine au divin. Cet extrait de la Lettre 115 témoigne du besoin de matérialisation du concept pour pouvoir être communiqué au commun des mortels — ce que l'on trouvait déjà dans

¹⁰⁹⁵ M. Armisen-Marchetti, « L'expression du sacré chez Sénèque », p. 96.

l'hypotypose symbolique du dieu¹⁰⁹⁶. Avec les sages, c'est un autre panthéon qui se met en place.

En effet, si le sage est comparable à un dieu, il devient donc légitime pour Sénèque de constituer le nouveau panthéon de sa religion philosophique. Tout peut être mythe, car le mythe ne se définit pas par un contenu, une substance, mais bien par une forme, une rhétorique¹⁰⁹⁷. Or, on sent bien que l'ensemble de la pensée de Sénèque est tournée vers le sage, entité similaire au dieu, incarnant la perfection morale. Certains stoïciens avouent que ce sage est « mythe », c'est-à-dire un modèle fictif opératoire permettant au progressant en sagesse de se fixer un idéal à atteindre, un horizon. Le passage suivant est révélateur de cette dimension mythique conférée au sage :

*Atqui uir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi. Scis quem nunc uirum bonum dicam ? huius secundae notae ; nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur*¹⁰⁹⁸.

Ces propos sont-ils une marque d'humour de la part de Sénèque ? Quoiqu'il en soit, il suit le dogme officiel, selon lequel les sages qui ont réellement existé sont en nombre extrêmement restreint et ont le privilège de la rareté. Le Portique refusait même la qualité de sages à ses fondateurs¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁶ Voir *supra* pp. 353-354.

¹⁰⁹⁷ On consultera les analyses de R. Barthes sur la formation et l'actualisation des mythes dans *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957, pp. 191-247.

¹⁰⁹⁸ *Lettre à Lucilius*, 42, 1 : « Pourtant la qualité d'homme de bien ni ne s'acquiert, ni ne se contrôle si vite. Sais-tu dans quel sens je prends ici le mot ? J'entends l'homme de bien courant, de seconde qualité. L'autre naît peut-être, comme le phénix, une fois tous les cinq cents ans. »

¹⁰⁹⁹ *S.V.F.*, III, 657 ; 658 ; 662 ; 668. Voir aussi la Lettre 116, 5, où Sénèque rapporte des propos qu'aurait tenus Panétius, avouant à un jeune disciple être loin de la sagesse. On se gardera bien de conclure de ces lignes — comme certains l'ont fait — que Panétius avait

Le nouveau panthéon de Sénèque sera donc peuplé de sages, formant ainsi un nouveau réseau d'*exempla*, plus gratifiants car plus moraux que les dieux du panthéon traditionnel. Le philosophe insiste sur le fait que le sage n'est pas une simple chimère (comme le sont les dieux traditionnels) et qu'il peut réellement s'incarner, même si ce n'est qu'en de rares occasions. Dans le *De ira*, Sénèque rappelle une définition du sage formulée par Zénon concernant son insensibilité à la douleur¹¹⁰⁰ :

*Quid ergo ? Non, cum eiusmodi aliquid sapiens habebit in manibus, tangetur animus eius eritque solito commotior ? — Fateor : sentiet leuem quemdam tenuemque motum ; nam, ut dicit Zenon, in sapientis quoque animo, etiam cum uulnus sanatum est, cicatrix manet. Sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras adfectuum, ipsis quidem carebit*¹¹⁰¹.

Par cette référence au fondateur du stoïcisme, Sénèque cherche à montrer que, dès l'origine, le sage était un être susceptible d'exister : affirmer que le sage ressent la douleur le rend humain et donc réel. En effet, cet être d'exception arrivera, par exemple, à agir sans céder à la peur, mais précisément parce qu'il aura vaincu cette peur au terme d'une bataille qui lui aura laissé une cicatrice, souvenir de sa victoire. Certes, dans la mesure où Sénèque propose ici l'unique témoignage de cette argument de Zénon¹¹⁰², cette référence au fondateur du stoïcisme est peut-être fictive et inventée par le philosophe pour donner de l'autorité à son propos. Il n'empêche que

renoncé à l'accessibilité de l'idéal du sage. Il s'agit bien de propos ironiques (même si le philosophe tenait effectivement le sage pour aussi rare que le phénix), tenus dans un contexte précis, par un maître de philosophie à un jeune homme insolent lui demandant si l'amour sera le fait du sage.

¹¹⁰⁰ Voir aussi *Consolation à Polybe*, 18, 5-6.

¹¹⁰¹ *De ira*, I, 16, 7 : « Comment ! Quand le sage aura entre les mains un fait de cette nature, il n'en sera pas touché ni plus ému qu'à l'ordinaire ? — Je l'avoue ; il aura un mouvement léger, à peine perceptible, car, comme dit Zénon, même quand la blessure est guérie, la cicatrice demeure. Il éprouvera des ombres de passions, il n'en aura pas de vraies. »

¹¹⁰² Voir la note 1. de P. Veyne dans Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, p. 122.

le sage sénèque ne peut qu'être un homme véritable, un être de chair doté d'une sensibilité, qui a sa place dans le réel et dans l'histoire, étant donné qu'il a besoin d'être confronté à cette réalité concrète et dure pour éprouver sa vertu et atteindre la sagesse. Cet aspect est spécifique à Sénèque et marque un tournant dans la pensée stoïcienne : la sagesse n'est plus, comme chez les philosophes de l'Ancien Portique, l'apanage d'une race d'élus mythiques déconnectée de la réalité du monde, telle qu'elle est perçue par le commun des mortels et telle qu'ils en font l'épreuve chaque jour.

Justement, ce qui rend l'image du sage sénèque si singulière est sa dimension héroïque, que nous avons déjà mise en avant¹¹⁰³. Dans le corpus sénèque, le sage ne peut qu'être un héros. Telle est finalement la grande force du mythe du sage chez Sénèque. Certes, le système stoïcien est fondé sur un mythe mais Sénèque lui donne une validité, une profondeur et une puissance. Certes le sage ne s'incarne que très rarement mais cela implique que chacune de ses apparitions soit un événement — ou plutôt soit construite, par Sénèque et son écriture, comme un événement. Le passage suivant du *De constantia sapientis* est particulièrement révélateur :

*Non est quod dicas, ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inueniri. Non fingimus istud humani ingenii uanum decus nec ingentem imaginem falsae rei concipimus, sed qualem conformamus exhibuimus, exhibebimus, raro forsitan magnisque aetatum interuallis unum (neque enim magna et excedentia solitum ac uulgarem modum crebro gignuntur) ; ceterum hic ipse M. Cato, a cuius mentione haec disputatio processit, uereor ne supra nostrum exemplar sit*¹¹⁰⁴.

¹¹⁰³ Voir nos analyses *supra* p. 403 et suivantes.

¹¹⁰⁴ *De constantia sapientis*, 7, 1 : « Et ne dis pas, comme tu le fais volontiers, que notre sage ne se rencontre nulle part. Ce n'est pas une vaine image que nous forgeons à la gloire de l'humanité, un idéal chimérique auquel nous donnons dans nos rêves des proportions impossibles : tel nous le décrivons, tel nous l'avons produit, tel nous le produirons aux yeux du monde, - à titre exceptionnel sans doute et de loin en loin seulement, au cours des siècles (car les êtres qui dépassent l'ordinaire et commune

Sénèque répond à une objection courante faite aux stoïciens quant au paradoxe que constitue le sage : il est constamment évoqué dans leurs démonstrations mais il n'en existe aucun exemple concret. Aussi, le philosophe prend-il bien soin d'insister sur la réalité en acte du sage, qui n'est pas un personnage mythique ou fictif (*humani ingenii uanum decus nec ingentem imaginem falsae rei concipimus*) mais un être effectif, qui doit sa rareté à sa grandeur d'âme exceptionnelle. La preuve en est qu'il a déjà existé en la personne de Caton. Il faut également remarquer que, dans cet extrait en particulier, cet *exemplum* historique est élevé au-dessus du sage lui-même. Caton est en quelque sorte la manifestation la plus haute de la sagesse car il ne s'est pas contenté de la théoriser, comme les philosophes que Sénèque convoque constamment, mais il l'a mise en pratique par son action politique¹¹⁰⁵. Il a réussi à allier la sagesse dans la théorie à la sagesse dans la pratique, prouesse que Sénèque a toujours aspiré à réaliser sans y parvenir, ce qui explique certainement son admiration pour Caton. Ce dernier est donc investi d'un grand rôle dans le système sénèque, il en est en quelque sorte la pierre de touche et la preuve de sa validité et de son efficacité. C'est certainement pour cette raison que le Sénèque l'évoque aussi fréquemment dans son œuvre, d'autant plus que Caton était aussi une figure exemplaire dans la culture romaine, tout à fait représentatif du *mos maiorum*. La portée pédagogique du propos s'en trouve ainsi renforcée.

Certes, le Caton évoqué par Sénèque a réellement existé, mais celui que nous propose le philosophe est bien un Caton hyperbolique, magnifié, amplifié, comme idéalisé et poétisé, entouré d'une *aura* mythologique, c'est-à-dire un Caton qui n'a rien à voir avec le Caton réel et effectif. Tout

mesure ne foisonnent jamais), mais je me demande si Caton, qui fut le point de départ de cette discussion, ne s'élève pas encore au-dessus du modèle que nous proposons. »

¹¹⁰⁵ Voir *De tranquillitate animi*, 7, 3 : dans ce passage sur la nécessité de se faire de bons amis Sénèque désigne plusieurs philosophes comme des modèles, et place Caton sur le même plan qu'eux. Ce dernier n'est pas un philosophe à proprement parler mais, s'il n'a pas théorisé la vertu, il l'a mise en pratique.

comme chez Platon, le « vrai » Socrate n'est pas le Socrate réel, chez Sénèque, le « vrai » Caton n'est pas le Caton sensible et empirique, c'est un Caton de discours, de rhétorique, d'invention rationnelle, de modélisation morale et philosophique. Nous saisissons bien ici l'interface entre le discours poétique, qui a valeur heuristique et dynamique (pour la conscience), et le discours philosophique, qui a valeur édifiante d'exposition des vérités démontrées.

Ainsi, dans le *De prouidentia*¹¹⁰⁶, l'auteur offre une peinture exaltée de la mort de ce sage¹¹⁰⁷. La fin du passage est particulièrement significative :

*Liquet mihi cum magno spectasse gaudio deos, dum ille uir, acerrimus sui uindex, alienae salutis consulit et instruit discendentium fugam, dum studia etiam nocte ultima tractat, dum gladio sacro pectori infigit, dum uiscera spargit et illam sanctissimam animam indignamque quae ferro contaminaretur manu educit. Inde crediderim fuisse parum certum et efficax uulnus : non fuit diis immortalibus satis spectare Catonem semel ; retenta ac reuocata uirtus est, ut in difficiliore parte se ostenderet : non enim tam magno animo mors inicitur quam repetitur. Quidni libenter spectarent alumnum suum tam claro ac memorabili exitu euadentem ? Mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant*¹¹⁰⁸.

Sénèque reprend ici le motif de la glorification de la mort de Caton, déjà

¹¹⁰⁶ *De prouidentia*, 2, 9-12.

¹¹⁰⁷ Voir par exemple aussi *De constantia sapientis*, 2, 2-4 et *De tranquillitate animi*, 16.

¹¹⁰⁸ *De prouidentia*, 2, 11-12 : « Je ne doute pas que les dieux n'aient vu avec une joie profonde ce grand homme, si ardent à son propre supplice, s'occuper du salut des autres et tout organiser pour leur fuite, consacrer sa nuit suprême à l'étude plonger l'épée dans sa sainte poitrine, puis répandre ses entrailles et délivrer de sa main cette âme auguste, qu'aurait déshonorée la souillure du fer. Voilà sans doute pourquoi le coup mal assuré manqua d'abord son effet : les dieux immortels ne se contentèrent pas d'avoir vu Caton paraître une fois dans l'arène ; ils y retinrent, ils y rappelèrent son courage, afin de le contempler dans une épreuve plus difficile encore : car il faut moins d'héroïsme pour aller à la mort que pour la chercher à nouveau. »

développé chez Cicéron¹¹⁰⁹. Il ne faut pas prendre la joie des dieux à la vue de la mort de Caton comme un plaisir pervers de voir un homme mettre fin à ses jours. Il s'agit plutôt de la joie de voir une âme qui a atteint pleinement la sagesse, qui a fait ce qu'elle pouvait pour la communauté (*alienae saluti consulit et instruit discendentium fugam*) et qui trouve dans le suicide¹¹¹⁰ un moyen d'être en adéquation avec ses principes et sa morale, dont l'intégrité est menacée par le nouveau régime politique en place. Caton n'a pas agi sur un coup de folie : il a occupé sa nuit à la lecture du *Phédon*, selon la légende. Comble de sa suprême détermination, il s'est enfoncé son glaive à deux reprises dans le corps, ce qui accentue la dimension héroïque du sage. Le champ lexical du sacré est largement utilisé, pour évoquer la personne même de Caton (*sacro pectore*)¹¹¹¹ mais surtout, sa mort est comparée à une apothéose (*mors illos consecrat*). Caton a prouvé qu'il n'a pas eu peur de la mort et Sénèque fait de son geste une forme accomplie de l'*amor fati*. La vertu l'a rendu égal à un dieu¹¹¹², ce qui se justifie par cette forme d'apothéose — bien plus pertinente que l'apothéose du prince, qui se fonde sur de faux critères d'élection¹¹¹³.

Cependant, tout le monde ne possède pas l'âme d'un Caton. En outre, dans la mesure où Caton est le seul exemple concret de sage accompli que Sénèque réussit à proposer, on sent bien que le philosophe peine à prouver cette réalité du sage. P. Veyne semble déceler dans le

¹¹⁰⁹ Cicéron, *De officiis*, I, 112.

¹¹¹⁰ Voir M. Griffin, « Philosophy, Cato and Roman Suicide : I », *G&R*, 33 (1), Clarendon Pr., Oxford, 1986, pp. 64-77 et M. Griffin, « Philosophy, Cato and Roman Suicide : II », *G&R*, 33 (2), Clarendon Pr., Oxford, 1986, pp. 192-202.

¹¹¹¹ Voir aussi Lucain, *Bellum Ciuile*, II, 284-285 : *at illi arcano sacras reddit Cato pectore uoces* / « Caton fait entendre en réponse les paroles sacrées qui viennent dans sa poitrine sainte ». Voir aussi *Belum ciuile*, IX, 573-577.

¹¹¹² Voir le Fr. 27 (Haase) : [...]« *Una, inquit, res est uirtus quae nos immortalitatem donare possit et pares diis facere* » / « La vertu est la seule chose qui puisse nous accorder l'immortalité et nous rendre semblables au dieu » (trad. pers.)

¹¹¹³ Lucain dira, au sujet de Caton, dans *Pharsale*, IX, v. 601-604 : *ecce parens uerus patriae, dignissimus aris, / Roma, tuis* « Le voici, Rome, le voici, le vrai père de la patrie, le héros le plus digne de tes autels. »

prologue du *De tranquillitate animi*¹¹¹⁴ — qu'il estime être la partie la plus intimiste et la plus sincère de l'œuvre de l'auteur — l'aveu du philosophe romain que le stoïcisme, à l'épreuve des faits, n'est en réalité qu'une chimère et que le Portique propose une sagesse irréalisable. Sans aller jusqu'à adhérer à cette interprétation trop extrême, nous concédons effectivement qu'à côté des références à Caton, Sénèque prône plutôt une voie médiane dans la pratique de la sagesse. L'âme du sage sénèque est une âme tranquille, à la différence de la conception stoïcienne orthodoxe qui en fait une âme radicalement protégée de toute passion. Sénèque, pour ne pas décourager son lecteur, entretient perpétuellement l'ambiguïté en disant, par exemple, que la tranquillité est *aliquid deo uicinum*¹¹¹⁵, presque divine, c'est-à-dire presque chimérique et en même temps réalisable.

La valorisation de l'individu et de son intériorité atteint donc son paroxysme avec la figure du sage, dont le relevé des occurrences révèle qu'il est plus mentionné que le dieu (du moins dans les œuvres en prose). En outre, si Sénèque n'a consacré aucun traité au dieu, il en consacre un à la gloire du sage et à sa perfection, le *De constantia sapientis*. Si on observe cette valorisation du sage par rapport au dieu, c'est parce que le premier est un être moral, ce que le second, être certes provident mais néanmoins purement rationnel, n'est pas. La sagesse absolue devient donc une prouesse, qui dépasse d'une certaine manière la grandeur divine. Surtout le sage, qui, pour Sénèque, s'est déjà incarné en la personne de Caton, est la preuve vivante que la sagesse est un idéal que l'on peut atteindre. Il s'agit d'une sagesse qui ne repose pas sur la connaissance absolue de la nature du dieu (qui reste difficilement accessible, même si la contemplation peut nous y aider) mais bien sur une adhésion volontaire au plan divin, envers et

¹¹¹⁴ Voir Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, p. 337-342.

¹¹¹⁵ Voir *De tranquillitate animi*, 2, 3.

contre tout. Le sage est la preuve que l'homme peut devenir semblable au dieu ici-bas — et non pas exclusivement après sa mort, comme dans le rituel de l'apothéose (et encore, si l'on est empereur). À l'instar du Dieu biblique, qui s'est incarné pour que nous puissions nous rendre semblables à lui, l'incarnation de la perfection morale dans la personne du sage est l'outil parénétiq ue le plus puissant que le philosophe ait à sa disposition.

II.4 La prière chez Sénèque, aboutissement de la piété philosophique¹¹¹⁶

La conception sénéq uienne de la prière est, à notre avis, l'expression la plus aboutie de sa « révolution copernicienne », qui se traduit avant tout et surtout par une intériorisation de la pratique religieuse. Elle n'est plus expression d'un vœu à l'égard d'une divinité extérieure à nous, vœu qui s'accompagne, en général de tout un rituel très normé. Au contraire, la prière sénéq uienne n'exprime plus une demande vis-à-vis du dieu. Soit la prière est de l'ordre de la louange, de la glorification de la beauté du monde, soit (et là se situe l'originalité de notre auteur) elle est de l'ordre d'une exhortation adressée à soi-même, c'est-à-dire une forme d'adresse à la parcelle de Feu divin présente en chaque homme. La piété philosophique n'a d'autre fin qu'elle-même et vise au consentement à l'ordre nécessaire du monde.

Rappelons ici que le système philosophique stoïcien milite pour une

¹¹¹⁶ Le développement reprend certaines réflexions proposées dans une communication faite lors de la séance de la *Société des Études Latines* du 12 mars 2011 et qui a fait l'objet d'une publication dans le tome 89 de la *REL* (juillet 2012). L'article publié a été soumis à la relecture de J. Champeaux, de M. Armisen-Marchetti et de J.-M. André, que nous remercions vivement. Il nous a semblé difficile de revenir sur ce qui avait déjà été écrit et publié peu de temps avant la soutenance de cette thèse.

intériorisation de la vie religieuse. Même si la liberté des Anciens¹¹¹⁷ ne se pose pas dans les mêmes termes que la liberté des Modernes, en particulier sur la question religieuse, il faut relever cette tension entre pensée rationnelle et croyance religieuse. Ce paradoxe, très actif chez Sénèque, s'explique d'une part par l'incapacité et même l'impuissance de l'homme à agir sur le cours rationnel et inexorable des événements fixé par le *deus*, et d'autre part par l'immanence de la divinité, immanence qui implique qu'en chaque homme se trouve une parcelle du feu divin : chacun peut découvrir la divinité en soi-même¹¹¹⁸. Le corps individuel est comme un temple où réside le dieu. La Lettre 41 est très précise sur ce point :

*Non sunt ad caelum eleuandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat : prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili : sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos*¹¹¹⁹.

Il est inutile de se rendre proche de la divinité par des pratiques superstitieuses dans la mesure où la divinité peut être trouvée en nous-mêmes. Inutile même de passer par la médiation d'un prêtre : le lien est direct, intuitif, spontané¹¹²⁰. De ce fait, toutes les pratiques ostentatoires de

¹¹¹⁷ Sur ce sujet et en particulier dans le cadre de la philosophie stoïcienne, on se reportera, entre autres, à l'ouvrage de S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Pr., Oxford, 1998 et à l'analyse de A. A. Long, « Freedom and Determinism in Stoic Theory of Human Action », dans A. A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, Athlone Pr., London, 1971, pp. 173-199.

¹¹¹⁸ On se reportera à l'article de M. Armisen-Marchetti, « L'expression du sacré chez Sénèque », pp. 89-99.

¹¹¹⁹ *Lettres à Lucilius*, 41, 1-2 : « Il ne s'agit pas d'élever les mains vers le ciel, de décider un sacristain à nous laisser arriver jusqu'à l'oreille de la statue, comme si de cette façon nous pouvions nous faire mieux entendre : le dieu est près de toi, il est avec toi, il est en toi. Oui, Lucilius : un esprit auguste réside à l'intérieur de nous-mêmes, qui observe et contrôle le mal et le bien de nos actions. »

¹¹²⁰ De la même façon, il est inutile d'essayer de s'élever au niveau de la divinité grâce à la richesse, aux honneurs, à la beauté ou à la célébrité. La nature divine de notre âme et la pratique de la vertu seules nous rendent dignes du dieu. Voir à ce sujet la Lettre 31, 9-11.

dévotion seront bannies et assimilées à de la superstition¹¹²¹. Car la superstition est le symptôme d'une méconnaissance de la nature même du dieu et résulte à la fois d'une ignorance et de préjugés sur la divinité. C'est l'attitude intérieure de l'âme, le mouvement rationnel d'assemblage de l'âme et du corps, qui révélera la vraie nature du dieu et la piété véritable¹¹²².

Ce passage de Sénèque est cependant ambigu : on a l'impression que l'homme est habité par une puissance « extérieure » qui aurait élu domicile en lui, une forme d'esprit ou de démon qui « contrôlerait » ses actions et qui leur servirait de norme, d'étalon critique¹¹²³. Le *deus* et l'homme semblent ici former deux entités distinctes, l'homme étant le temple du dieu et le dieu résidant en l'homme¹¹²⁴. La question porte alors sur la nature du lien : en quoi est-il naturel / rationnel (et alors seulement une véritable religion rationnelle s'avère possible) ou ne serait-il pas, dans une certaine mesure (et pour quelle part ?) artificiel, et c'est alors ce qui expliquerait la nécessité d'une religion sociale, sinon même celle d'une superstition ? C'est la similitude ontologique et la filiation éthique qui existent entre l'âme humaine et le dieu qui éclaircissent la nature de ce lien. Comme le montre la lettre 115¹¹²⁵, chaque homme peut espérer jouir de la proximité de la divinité grâce à la figure du sage, puisque la sagesse est incarnée là où elle

¹¹²¹ Voir par exemple la Lettre 95, 47-48.

¹¹²² Voir en particulier la Lettre 90, 28-29. Voir aussi le Fr. 123 (Haase) = Lactance, *Institutiones divines*, VI, 25, 3 : *Quanto melius Seneca et uerius ! : « Vultisne uos, inquit, deum cogitare magnum, placidum et maiestate leni uerendum, amicum et semper in proximo, non immolationibus et sanguine multo colendum — quae enim ex trucidatione immerentium uoluptas est ? — sed mente pura, bono honesto proposito ? Non templa illi congestis in altitudinem saxi exstruenda sunt : in suo cuique consecrandus est pectore. » / « Combien Sénèque a mieux saisi la vérité ! “Ne voulez-vous pas, dit-il, avoir à l'esprit un dieu grand, placide, vénérable pour sa douce majesté, un ami et qui plus est, toujours très proche, qu'il ne faut honorer ni par des immolations, ni par une grande quantité de sang — en effet, quel plaisir y a-t-il à trucider des innocents ? — mais avec une âme pure, avec des intentions bonnes et honnêtes ? Il ne faut pas lui bâtir des temples en amoncelant une grande hauteur de pierres : c'est dans son cœur que chacun doit lui consacrer un sanctuaire. »*

¹¹²³ On peut penser au démon intérieur de Marc Aurèle.

¹¹²⁴ Impression également perceptible dans les Lettres 83, 1 et 87, 21.

¹¹²⁵ Voir notre analyse *supra* pp. 441-443.

était seulement simulée par les statues dans la religion traditionnelle. Il s'agit, en somme, d'une tentative d'humanisation de la divinité. On voit ici que la pensée de Sénèque ne saurait se limiter à la critique ironique des épicuriens (qui méprisent les dieux de la tradition populaire) ni à une interprétation fonctionnaliste de ces mêmes dieux¹¹²⁶. Les dieux populaires romains sont déjà les dieux sculpturaux de l'Antiquité classique — ceux qui ressortissent à une « théologie plastique ». L'ambition de Sénèque est de montrer qu'il faut intérioriser cette « sculpture » et qu'en l'intériorisant, cette forme s'épure et devient absolument rationnelle. Pour emprunter une image qui vient de Plotin, il est bien question d'une « statue intérieure »¹¹²⁷. Les grands modèles de sagesse sont nos statues intérieures personnelles. Cet extrait de la Lettre 86 en témoigne :

*In ipsa Scipionis Africani uilla iacens haec tibi scribo adoratis manibus eius et ara, quam sepulchrum esse tanti uiri suspicor. Animum quidem eius in caelum, ex quo erat, redisse persuadeo mihi*¹¹²⁸.

C'est une des rares fois, si ce n'est là seule, où la piété philosophique semble s'exprimer par une gestuelle rituelle (même si on peut voir ici un geste purement formel, relevant du respect dû aux morts et dénué de spiritualité). La prosternation de Sénèque étonne, non dans sa forme mais dans ses raisons et ses motivations : la matérialité de l'autel est l'*ánáλογov* d'une pensée ascendante qui est à double détente. Par elle, l'esprit de Sénèque s'élève à la hauteur de l'évocation de Scipion et de son œuvre, et il

¹¹²⁶ Une telle interprétation se retrouvera chez Machiavel, pour qui la religion romaine est la véritable religion civile. Voir le *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, Livre I, chap. 11 et 12 ; Livre II, chap. 2 ; Livre III, chap. 1.

¹¹²⁷ Voir en particulier Plotin, *Première Ennéade*, VI, 9 et les analyses de P. Hadot dans *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Folio Essais, Paris, 1997.

¹¹²⁸ *Lettres à Lucilius*, 86, 1 : « Je t'écris de la villa même de Scipion l'Africain, où je me repose, non sans m'être prosterné devant ses mânes et l'autel qui recouvre, à ce que je présume, les restes du grand homme. Pour son âme, je me persuade qu'elle est remontée au ciel d'où elle venait. »

médite sur l'ascension de l'âme de Scipion vers son Ciel d'origine, vers sa source¹¹²⁹, ce qui n'est pas, là encore, sans rappeler le *Songe de Scipion* cicéronien. Ce passage renvoie ainsi au problème du pythagorisme de la divinisation, même symbolique, qui trouve un écho dans d'autres Lettres à résonance platonicienne¹¹³⁰. La mort du grand homme signifie le retour au dieu, elle est unité finale de l'existence et du destin. Le geste de Sénèque est donc un acte vraiment personnel (comme le montrent le verbe *suspicio* et l'expression *persuadeo mihi* qui marquent bien l'expression d'une croyance presque mystique du philosophe en la survie de l'âme, bien que cela ne soit pas conforme à l'orthodoxie stoïcienne) qui révèle bien son culte rendu aux « divinités » de son panthéon philosophique, dont Scipion-Émilien fait partie intégrante.

Dans le cadre de cette religion de la sagesse, la donnée fondamentale est que l'action pieuse coïncide avec l'action droite¹¹³¹. Comme le dira Spinoza plus tard, moralité et religion véritable ne font qu'un. Pour un stoïcien, il s'agit de mettre son âme en conformité avec l'ordre du monde, d'harmoniser le microcosme et le macrocosme, mieux, d'aligner le microcosme sur le macrocosme, en comprenant le sens de ce qui arrive comme en témoigne ce passage de la Lettre 76 :

¹¹²⁹ Sur le retour de l'âme à ses origines célestes, voir les Lettres 79, 11-12 et 92, 30-35.

¹¹³⁰ On peut penser à la Lettre 102, 21-22 et la Lettre 58 mais surtout à certains passages relatifs à la mort où le platonisme pythagorisant de Sénèque est le plus patent. Voir nos analyses *supra* p. 375 et suivantes. L'influence du *Phédon*, lui-même très empreint de pythagorisme, est alors manifeste. On sent bien que Sénèque, dans sa quête de sérénité et de sagesse, depuis les *Consolations* mais en particulier à la fin de sa vie, donne une dimension spirituelle aux *Lettres à Lucilius* qui dépasse la simple logique du monisme stoïcien (que l'on retrouve peut-être davantage dans les *Questions Naturelles*, écrites à une époque contemporaine). Il y a une véritable tension entre l'eschatologie cosmique et matérialiste strictement stoïcienne et l'espérance d'une survie spirituelle de l'âme individuelle. Cette tension, clairement ressentie chez Sénèque, est peut-être une manifestation du conflit entre l'Ancien et le Moyen Portique. Voir aussi la Lettre, 102, 1-2.

¹¹³¹ Se reporter également à Cicéron, *De officiis*, II, 3, 11 ; *De legibus*, II, 24-25 ; *De natura deorum*, II, 71.

*Virum bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse. Itaque quicquid illi accidit, aequo animo sustinebit : sciet enim id accidisse lege diuina, qua uniuersa procedunt. Quod si est, unum illi bonum erit, quod honestum : in hoc enim positum et parere diis nec excandescere ad subita nec deplorare sortem suam, sed patienter excipere fatum et facere imperata*¹¹³².

Le culte du dieu consiste ainsi en une prise de conscience, une acceptation de l'ordre du monde, mieux encore : un consentement à cet ordre¹¹³³, une affirmation de cet ordre, ce qui suppose une adaptation, par la pratique de la vertu, de son mode d'existence à cette logique cosmique¹¹³⁴. L'homme honnête se conforme à la loi divine qui est en lui¹¹³⁵, qu'il découvre par l'exercice rationnel de son jugement, et c'est de cette façon qu'il respecte les dieux. D'où l'on voit que le respect religieux chez Sénèque ne vise pas l'autorité des puissances terrestres du monde — comme dirait Pascal, les grandeurs d'établissement ou d'institution, Néron par exemple¹¹³⁶ — mais

¹¹³² Lettre 76, 23 : « Tu m'accorderas nécessairement qu'un homme de bien est plein de respect pour les dieux. Ainsi, quoi qu'il lui arrive, il le supportera avec équanimité, car il sait qu'ainsi l'a voulu la loi divine qui régit la marche de l'univers. Cela étant, il n'y aura pour lui d'autre bien que l'honnête car l'honnête consiste en ceci : obéir aux dieux, ne pas s'enflammer pour une disgrâce imprévue, ne pas déplorer son sort, mais accueillir avec patience le destin et exécuter les ordres d'en haut. »

¹¹³³ Voir la Lettre 96, 2 : [...] *in omnibus quae aduersa uidentur et dura, sic formatus sum : non pareo deo, sed adsentior ; ex animo illum, non qui necesse est, sequor.* / « [...] dans tout ce qu'on appelle disgrâces et cruautés du sort, voici la règle que je me suis faite : je n'obéis pas au dieu, je conviens qu'il a raison. C'est par inclination, non par nécessité que je le suis. »

¹¹³⁴ Voir, par exemple, les Lettres 71, 16 ; 74, 20-21 et 90, 34.

¹¹³⁵ M. Jacotot, dans sa thèse de doctorat *Honos, honestum, honestas. L'honneur et le bien moral à Rome, des origines à la fin de la République*, soutenue à Paris IV en novembre 2009, montre bien que dès le I^{er} siècle av. J.-C., la notion d'*honestum* est intériorisée. Elle n'est plus une valeur sociale mais elle s'assimile au souverain bien.

¹¹³⁶ C'est une idée qu'il faut bien avoir à l'esprit lorsque l'on étudie des ouvrages comme la *Consolation à Polybe*, qui présente de nombreux passages assimilant l'empereur Claude à un dieu — mais il s'agit là avant tout d'un procédé rhétorique servant les intérêts personnels du philosophe alors en exil —, ou encore comme le *De clementia*, adressé à Néron, où, là aussi, les assimilations du Prince à un dieu sont fréquentes mais révèlent davantage d'une volonté pédagogique de Sénèque, qui cherche à réaliser avec son disciple le vieux rêve du philosophe roi, qui ne peut avoir que le *deus* pour modèle et

bien l'autorité intérieure de la raison, qui est le noyau divin en nous, la raison devenant grandeur morale.

Essayons à présent de cerner la spécificité de la prière¹¹³⁷ chez Sénèque, dans le cadre de cette conception singulière de la piété philosophique. Dans le cadre traditionnel des pratiques rituelles romaines, la prière est difficile à définir de manière indépendante car elle fait partie de tous les actes religieux. Or Sénèque s'oppose à la prière intéressée, telle qu'elle se présente dans les *vota* des hommes du commun et dans le matérialisme contemporain¹¹³⁸, qui transparaît dans tous les aspects de la religion traditionnelle¹¹³⁹. C'est peut-être pour cette raison que, dans les œuvres en prose de Sénèque, les termes comme *prex*, *precatio* ou encore *precari* sont relativement peu présents par rapport à l'ampleur du

comme idéal à atteindre. Dans ce dernier cas, la dimension parénétiq ue de l'œuvre de Sénèque est indispensable à sa compréhension.

¹¹³⁷ L'étude de la prière dans le monde gréco-romain connaît un regain d'intérêt depuis quelques décennies. Voir en particulier *Corpus de prières grecques et romaines*, textes réunis, traduits et commentés par F. Chapot et B. Laurot, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 2, Turnhout, 2001 et la vaste entreprise de conduite par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (C.A.R.R.A.) de l'Université de Strasbourg : la *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-1998)*, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 1, Turnhout, 2000, sous la direction de F. Chapot et B. Laurot ; puis sa mise à jour : *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-2003)*, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 1, Turnhout, 2008, sous la direction de G. Freyburger et L. Pernot. Le *Supplément (2004-2008)* est en cours de préparation, sous la direction de Y. Lehmann, L. Pernot et de B. Stenuit. Pour une étude lexicale de la prière à Rome, se reporter à S. Roesch, *Prier dans la Rome antique. Études lexicales*, L'Harmattan, Paris, 2010.

¹¹³⁸ Voir la Lettre 95, 47-48 sur « la manière d'adorer les dieux » (*quomodo sint dei colendi*) et notre analyse *supra* pp. 97-100.

¹¹³⁹ On peut penser par exemple à l'inflexion théocratique progressive des *Actes des Arvales* (à se sujet on peut se reporter à M. Beard, J. North et S. Price, *Religions of Rome*, vol. I, Cambridge University Pr., Cambridge, 2000 (1ère éd. 1998) p. 194-196 et à J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Publishing, Malden (Mass.)/Oxford/Carlton, 2007, p. 245-247). Les *Actes* nous permettent de constater qu'il y avait des prières annuelles pour la protection du prince et de sa famille, qui sont clairement des modifications des prières datant de l'époque républicaine qui étaient destinées à demander la prospérité de l'État. Cependant, la bonne condition de l'État dépend de celle de l'empereur ; les nouvelles prières officielles servent à communiquer ce nouvel état de fait mais également, grâce au pouvoir du rite, à l'établir comme une convention. La prière traditionnelle devient un instrument de pouvoir pour le régime politique en place.

corpus¹¹⁴⁰. On peut sans doute déceler là le fait que Sénèque conçoit une prière authentique qui est bien éloignée de la prière du *ritus Romanus* et à laquelle le vocabulaire commun ne convient plus.

Ainsi, sur la question de la prière¹¹⁴¹, le philosophe romain a une position assez nette¹¹⁴² : il ne sert à rien d'adresser des vœux ou des prières au dieu, dans la mesure où les événements suivent un cours inexorable et fixé par la Loi divine. C'est une critique que l'on trouve déjà chez les épicuriens¹¹⁴³ : la véritable piété réside dans la pureté intérieure de l'âme et doit être totalement désintéressée. Sénèque n'entend donc pas rabaisser l'invocation faite au dieu à la demande vulgaire du peuple¹¹⁴⁴. Demander, c'est reconnaître que l'on manque de quelque chose, que l'on est dans une forme d'imperfection, d'incomplétude, alors même qu'il ne dépend pas de

¹¹⁴⁰ On se reportera à la concordance de R. Busa et A. Zampolli en deux volumes, Georg Olms Verlag, Hildesheim / New York, 1975 ou à l'index de L. Delatte, E. Evrard, S. Govaerts & J. Denooz en deux volumes paru chez le même éditeur en 1981.

¹¹⁴¹ Il y a moins de témoignages de prières philosophiques romaines que de prières philosophiques grecques mais leur étude se révèle cependant indispensable pour saisir le sentiment religieux chez les philosophes. Sur la prière philosophique et sur son intériorisation, consulter le chapitre qui lui est consacré dans l'ouvrage de F. Heiler, *La prière*, trad. E. Kruger et J. Marty (d'après la 5^{ème} édition allemande), Payot, Paris, 1931, pp. 221-244, intitulé « L'idéal de la prière et la critique de la prière dans la pensée philosophique », ainsi que l'article d'É. des Places, « La prière des philosophes grecs », *Gregorianum*, 41, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1960, pp. 253-272 et l'étude fondamentale de Ch. Guittard, « La prière philosophique, grecque et latine : une esquisse de définition et de classification », dans D. Briquel, C. Février et Ch. Guittard (dir.), *VARIETATES FORTVNAE. Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux*, P.U.P.S., Paris, 2010, pp. 195-210.

¹¹⁴² Voir notamment, A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, « Le service du dieu », pp. 199-210.

¹¹⁴³ Voir en particulier Épicure, *Sentences vaticanes*, 65 et Lucrèce, *De natura rerum*, V, 1198-1203.

¹¹⁴⁴ On peut rappeler ici la Satire II de Perse à propos de l'impiété des vœux des hommes, à laquelle l'auteur oppose la pureté de son ami Macrin, dédicataire de la satire, et qui lui permet d'exprimer l'élévation permise par la véritable religion qu'il prône. On retrouve les mêmes idées et les mêmes *topoi* dans la satire X de Juvénal. Cependant, on doit aussi rappeler ici qu'il y a une forme de stoïcisme populaire, de *koinè* stoïcienne à Rome. Dans la satire II de Perse, on trouve surtout des lieux communs de la satire. En outre, on n'y trouve pas de référence directe au stoïcisme (contrairement à la satire III, qui fait référence à Cléanthe, et à la satire V).

nous de l'être ou de ne l'être pas¹¹⁴⁵. Le *fatum*¹¹⁴⁶, en tant que forme de la nécessité absolue et inflexible — puisque le dieu n'entend ni ne parle — conditionne bien la nature particulière de la prière stoïcienne. Cette nouvelle forme de prière qui ne peut pas être de l'ordre de la demande, se satisfait d'être ce qu'elle est : une éducation de l'esprit par lui-même à la nécessité. On y apprend à « faire de nécessité vertu ». Le véritable exercice du jugement permet au philosophe d'être content de son sort, malgré tout¹¹⁴⁷. Cette attention à la forme *a priori* de la nécessité *a priori* (établie par le cours du monde, en dehors de toute représentation et de toute expérience humaine) fait que les représentations des formes *a posteriori* (donc simplement constatées, comme les accidents, les maladies, l'ignorance) sont en réalité invalidées (elles ne peuvent nourrir que ce qu'aujourd'hui on appellerait des « névroses », un lien pathologique avec la divinité). Telle est la condition de la purification de la prière chez Sénèque.

La prière stoïcienne est donc plutôt, selon le philosophe, de l'ordre de la reconnaissance et de la célébration. Le désir de l'homme sage est suspendu, la raison lui intimant de faire silence à ses manifestations pathologiques pour n'exprimer que sa forme supérieure, sublime : désirer exprimer et incarner la compréhension du *Logos*. Le désir du sage sera donc devenu autonome. Il se contente de reconnaître son absolue dépendance vis-à-vis du dieu et de lui abandonner de bonne foi sa volonté « humaine, trop humaine »¹¹⁴⁸. La Lettre 107, 11, où Sénèque traduit lui-même une

¹¹⁴⁵ Ce que, bien sûr, le vulgaire ne sait pas et ne peut pas comprendre parce qu'il a une conscience mutilée de la chaîne des causes initiée par le dieu (voir la Lettre 74, 10-11). La bonne prière, telle que la conçoit Sénèque, est élitiste et ses propos s'adressent donc à un public restreint.

¹¹⁴⁶ Voir, par exemple, T. Brennan, « Fate and Free Will in Stoicism », *OSAPh*, 21, Oxford University Pr., Oxford, 2001, pp. 259-286 et S. Sauvé Meyer, « Chain of Causes : What is Stoic Fate ? », dans R. Salles (éd.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Pr., New York, 2009, pp. 71-90.

¹¹⁴⁷ Nietzsche dira plus tard, à propos de l'*amor fati* : « tout ce qui est décisif ne naît que malgré ».

¹¹⁴⁸ Voir la Lettre 102, 28-29.

partie de l’*Hymne à Zeus* de Cléanthe¹¹⁴⁹, est bien une prière (*sic adloquamur Iouem [...] quemadmodum Cleanthes noster*) qui illustre le lien insécable entre *fatum* et vertu éclairée¹¹⁵⁰ :

Quare inpigri atque alacres excipiamus imperia [...] et sic adloquamur Iouem, cuius gubernaculo moles ista derigitur, quemadmodum Cleanthes noster uersibus disertissimis adloquitur [...].

Duc, o parens celsique dominator poli,

Quocumque placuit : nulla parendi mora est ;

Adsum inpiger. Fac nolle, comitabor gemens

Malusque patiar facere quod licuit bono.

*Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt*¹¹⁵¹.

Ne nous y trompons cependant pas : on ne se trouve pas du tout dans un contexte chrétien, où Dieu, comme on sait, prend soin de chaque homme en particulier, en raison du lien du Père avec le Fils — bénéfice secondaire,

¹¹⁴⁹ Pour une étude de l’*Hymne à Zeus* de Cléanthe (= *S.V.F.* I, 537), se reporter à l’excellente analyse de A. J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste. II : Le dieu cosmique*, Les Belles Lettres, Paris 2006, pp. 310-332 (1^{ère} éd. Lecoffre, Paris, 1949) ainsi qu’aux remarques de É. Des Places, « La prière des philosophes grecs », pp. 258-265. Voir aussi l’étude qu’en a faite J. Pià, dans *Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain. Étude de quelques cas : Cornutus, Perse, Épictète et Marc Aurèle*, pp. 59-68.

¹¹⁵⁰ Le cinquième vers est du cru de Sénèque. Se reporter à l’article d’A. Setaioli, « Due messe a punto senecane. 1) La traduzione dei versi di Cleante a Zeus e al Fato. 2) Seneca e il sublime », dans Facundus Seneca. *Aspetti della lingua e dell’ideologia senecana*, Patron, Bologna, 2000, pp. 233-252.

¹¹⁵¹ *Lettres à Lucilius*, 107, 10-11 : « Recevons donc ses ordres avec empressement et ardeur [...] et parlons ainsi à Jupiter, qui tient le gouvernail de l’énorme machine, comme lui parle notre Cléanthe en un poème talentueux [...] : « O Père, o Roi des hauteurs célestes, conduis-moi là où tu l’as voulu : j’obéis sans hésitation. Je t’apporte ma vaillance. Me déroberai-je ? Alors je marcherai dans tes voies en gémissant. Cœur lâche, je subirai ce qu’une belle âme aurait su accomplir. Les destins conduisent une volonté docile ; ils traînent celle qui résiste » ». Nous proposons ici la traduction de H. Noblot dans la C.U.F. Voir également la traduction de É. Bréhier dans *Les Stoiciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, pp. 7-8. Au sujet des traductions et des commentaires de l’*Hymne à Zeus*, se reporter à la note 43 de Ch. Guittard, « La prière philosophique grecque et latine : une esquisse de définition et de classification », p. 204.

pour ainsi dire, de la création du monde par un dieu personnel.

Cependant, Sénèque conseille parfois à Lucilius une forme de prière au dieu — geste qui se retrouvera souvent chez Marc Aurèle quand il demande à la divinité de l'aider à la réalisation des valeurs morales dans sa vie individuelle. En somme, lorsqu'on est sage et qu'on a acquis une sagesse parfaite, la prière ne peut qu'être une célébration du dieu. En revanche, lorsque l'on en est encore au stade du *progradiens*, l'entretien que l'on a avec le dieu est de l'ordre de la prière, en vue d'obtenir assez de force pour atteindre la sagesse. La lettre 10 est, de ce point de vue, révélatrice :

*Votorum tuorum ueterum licet diis gratiam facias, alia de integro suscipe*¹¹⁵² : *roga bonam mentem, bonam ualitudinem animi, deinde tunc corporis. Quidni tu ista uota saepe facias ? Audacter deum roga : nihil illum de alieno rogaturus es*¹¹⁵³.

Il ne s'agit donc pas de demander au dieu une action surnaturelle, qui introduirait de la contingence et de l'arbitraire par une transgression miraculeuse des lois de la nature à des fins de salut personnel¹¹⁵⁴. On pense au théâtre sénéquien où la prière est très présente, mais où elle n'est jamais efficace. Finalement, tous ceux qui invoquent les dieux finissent toujours mal¹¹⁵⁵. Il s'agit donc de laisser le dieu être ce qu'il est, c'est-à-dire

¹¹⁵² Voir Juvénal, *Satires*, X, 188 sqq.

¹¹⁵³ Lettre, 10, 4 : « Tu peux bien de tes vœux du vieux temps faire grâce aux dieux ; formes-en d'autres sur nouveaux frais. Demande la sagesse, la santé de l'âme et seulement ensuite celle du corps. Ces vœux, qui t'empêche de les renouveler souvent ? Adresse-les hardiment au dieu et tu ne lui demanderas rien qui ne dépende de lui. »

¹¹⁵⁴ Voir la Lettre 60, 1-2.

¹¹⁵⁵ Ces prières sont en général prononcées par des personnages dominés par l'émotion, la passion, voire le furor. Si l'on se conforme à la pensée de Sénèque, ces prières ne peuvent que rester sans réponse car elles ne sont pas issues d'une réflexion raisonnée sur l'ordre du monde mais elles sont la manifestation verbale d'une forme d'ignorance, voire de folie. Chez Sénèque, le personnage tragique est, comme le superstitieux, centré sur lui-même et sur ses propres désirs et il ne considère pas le cosmos comme un enchaînement

absolument nécessaire, car le dieu fait bien ce qu'il fait¹¹⁵⁶. Sénèque réduit ainsi le champ d'action de la prière : elle ne peut être efficace que si elle vise à l'absolu nécessaire¹¹⁵⁷, que sont la santé de l'âme¹¹⁵⁸ et la sagesse, c'est-à-dire à la capacité à vivre en accord avec l'ordre du monde et la loi divine, la santé du corps n'étant considérée que comme un « préférable » pour vivre de façon droite¹¹⁵⁹. Or ces vœux sont réalisables par le dieu dès lors que ce dieu, par son essence et sa structure mêmes, offre les conditions favorables à la pratique de la vertu, dont ils s'écartent dès qu'ils se laissent influencer par les hasards de la fortune. La leçon de Sénèque est d'une remarquable placidité : le réel est rationnel, c'est pour cela qu'il faut être rationnel et prier le dieu selon la raison.

C'est pourquoi Sénèque ne parle pas du tout du problème de l'exaucement des vœux¹¹⁶⁰ : la Lettre 89¹¹⁶¹ dit bien que la sagesse ne fait pas partie des dons du dieu parce qu'elle résulte d'une acquisition active et progressive. Elle est donc une preuve de la liberté intérieure du sujet

nécessaire de causes initiées par le deus. Voir par exemple E. Secci, « Non mouent diuos preces » (Phaedr. 1242) : aspetti delle invocazioni agli dèi nelle tragedie di Seneca (I) », Prometheus, 26 (1), Ed. della Associazione Culturale Filologi Amici di Prometheus, Firenze, 2000, pp. 47-70 et E. Secci, « Non mouent diuos preces » (Phaedr. 1242) : aspetti delle invocazioni agli dèi nelle tragedie di Seneca (II) », Prometheus, 26 (3), Ed. della Associazione Culturale Filologi Amici di Prometheus, Firenze, 2000, pp. 241-266.

¹¹⁵⁶ Voir par exemple la Lettre 58, 27-29. Seul bémol : Sénèque rappelle souvent que le dieu, s'il est généralement plus puissant que la matière sur laquelle il agit (voir par exemple la Lettre 65, 23 et se reporter à Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 134 (= S.V.F., III, 12), ne peut parfois rien faire contre certaines contraintes matérielles. La contrainte de la matière est certes intégrée dans l'ordre des choses, mais peut occasionner des événements négatifs, contre lesquels le dieu ne peut rien. Voir *supra* p. 223.

¹¹⁵⁷ Et non à la richesse et aux plaisirs du corps, comme Sénèque le dit dans la Lettre 74, 14 : ces prétendus biens sont factices car ils manquent au dieu ; or le dieu, en tant qu'il est perfection, ne manque de rien.

¹¹⁵⁸ Voir la Lettre 72, 7.

¹¹⁵⁹ On se souvient de la satire X de Juvénal où l'auteur critique les prières des hommes et ne revendique qu'un seul vœu comme raisonnable et légitime en X, 356 : *orandum est ut sit mens sana in corpore sano*. Sur la doctrine stoïcienne des préférables, voir Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 105-107 (= S.V.F., III, 126, 127 et 135).

¹¹⁶⁰ Voir A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque*, pp. 202-206.

¹¹⁶¹ Voir la Lettre 89, 1-3.

humain, dans le juste exercice de son jugement. L'intériorité stoïcienne est une intériorité logique, voire épistémologique — dans la mesure où il s'agit de connaître et de comprendre — et non une intériorité affective, sentimentale ou obscurément passionnelle (on est aux antipodes du *deus absconditus* de Pascal). Et la compréhension du *logos* n'est pas tant de l'ordre de l'empathie que de l'ordre de l'affirmation de ce qui est et de ce qui advient, par le jugement éclairé.

Ainsi, on peut considérer que cette forme de prière constitue moins une invocation à la divinité qu'une exhortation adressée à soi-même — d'abord une admonestation (reconnaissance par l'orant de sa propre faiblesse et de sa propre finitude), puis un encouragement (au sens de : « se donner du courage à soi-même ») et ce, dans la mesure où elle fait jaillir l'étincelle de feu divin qui se trouve en tout homme. Ce processus très original est à l'œuvre — et même au travail, si le travail est bien une prière (*laborare / orare*) — dans les exercices spirituels que sont les *Lettres à Lucilius*. La forme épistolaire elle-même met en jeu un rapport particulier entre deux consciences, entre deux sujets aspirant à la sagesse, entre deux étincelles divines plus ou moins développées. Le but de Sénèque est de convertir Lucilius au stoïcisme, en lui indiquant un certain nombre d'exercices spirituels à accomplir en ce sens¹¹⁶². « Convertir » est un terme à connotation à la fois religieuse et philosophique, mieux encore : métapsychologique, car il s'agit bien de faire se retourner l'énergie psychique de son ami, de l'inviter à opérer une révolution intellectuelle analogue à ce modèle que constitue la conversion platonicienne aux livres VI et VII de la *République*. Et une philosophie, une morale, une représentation du monde dignes de ce nom doivent se donner les moyens

¹¹⁶² Consulter I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlin, 1969.

éthiques, théoriques et pratiques pour rendre possible cette conversion¹¹⁶³. La correspondance est, chez Sénèque, un moyen éthique. Il y a une éthique de l'écriture chez Sénèque, qui introduit une pensée religieuse indéniable, une véritable piété.

Mais il apparaît bien souvent que le philosophe romain se parle autant à lui-même qu'à son interlocuteur. En quoi l'éthique de la pensée ne concerne pas seulement le rapport à autrui, elle concerne aussi et d'abord la source de sa pensée, le sujet Sénèque lui-même : sans son effort personnel dans l'exercice du jugement, rien n'est possible ; la conversion de l'autre commence par soi-même. Ici réside une énigme de la parole chez les stoïciens : il ne s'agit pas tant de dire ou de découvrir peu à peu ce que l'on pense dans un dialogue écrit que de s'auto-affecter, c'est-à-dire de se déterminer soi-même par sa propre pensée, d'imprimer sur soi la marque quasi physique de la pensée, par l'ascèse et l'exercice de son propre jugement. Être, dans la mesure du possible, cause libre et lucide de soi-même, dans l'exercice de sa propre pensée. Les exhortations auxquelles se livre Sénèque sont des méditations intérieures, des *ruminations* s'apparentant à une appropriation, voire à une imprégnation personnelle des dogmes stoïciens¹¹⁶⁴. L'âme pensante du philosophe se retire dans ce temple que constitue son corps — le fonds stoïcien est sensible, voire matérialiste, et non idéaliste et platonisant. Il s'extrait du monde qui l'entoure pour mieux en pénétrer la logique intrinsèque et atteindre la sagesse — donc la communion avec le dieu. L'aspirant à la sagesse opère ainsi une forme de *mimesis*, qui n'est pas une simple imitation mais la reconduction d'une genèse (il s'agit de réactualiser en soi la logique du *Logos*), en reproduisant en soi-même et pour lui-même le repli cosmique qu'opère Jupiter sur lui-

¹¹⁶³ Voir par exemple la Lettre 25, 5-7.

¹¹⁶⁴ Voir par exemple la Lettre 24, 15.

même¹¹⁶⁵ lors de chaque conflagration universelle. Le même type d'exercice spirituel s'effectue dans les passages célébrant la grandeur de Caton, qui appartient, comme nous l'avons dit plus haut, au nouveau panthéon philosophique créé par Sénèque. Le lecteur est frappé par l'abondance de détails qui caractérise, par exemple, la description de la mort du sage dans la Lettre 24, 6-8, qui rappelle l'exercice spirituel consistant à s'imaginer concrètement un grand exemple à imiter¹¹⁶⁶.

L'exercice spirituel s'apparente ainsi à une prière silencieuse¹¹⁶⁷. Sénèque oppose cette « bonne » prière silencieuse à celle pratiquée par les fidèles adressant leurs *vota* à l'oreille de la statue du dieu — pratique qui était considérée comme suspecte dans un sanctuaire car on pouvait croire que le fidèle adressait une demande au détriment de son prochain — et qu'il critique dans la Lettre 10, 5. La prière silencieuse devient par là même une forme privilégiée de la dévotion, accompagnant la contemplation du monde que l'on retrouve par exemple dans les *Questions naturelles* ou le *De otio*¹¹⁶⁸. Un glissement s'opère ici : la prière traditionnelle se doit d'être dite

¹¹⁶⁵ Voir la Lettre 9, 16, où Sénèque dit que le sage, s'il est absolument livré à lui-même, aura une existence semblable à celle de Jupiter au moment de la conflagration universelle : *Qualis est Iouis, cum [...] adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quidam sapiens facit : in se reconditur, secum est.* / « Jupiter, [...] qui s'abandonne à lui-même et s'abandonne à ses pensées. C'est à peu près ce que fait le sage : il se retire en lui-même, il vit en présence de lui-même. »

¹¹⁶⁶ Voir aussi la Lettre 95, 69-72.

¹¹⁶⁷ Sur la prière silencieuse dans l'Antiquité, voir la synthèse riche d'exemples de P. W. Van der Horst, « Silent prayer in Antiquity », *Numen*, 41, Brill, Leiden, 1994, pp. 1-25 (en particulier les pages 1-12 sur la prière gréco-romaine). On peut aussi se reporter à l'article de G. Freyburger, « Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine », *RÉL*, 79, Les Belles Lettres, Paris, 2002, pp. 26-36.

¹¹⁶⁸ Voir, par exemple, *De otio*, 5, 3-5 et se reporter à M. Armisen-Marchetti, « L'expression du sacré chez Sénèque », p. 91 sqq. : l'homme est conçu de façon à être envahi par un sentiment du sacré face au spectacle de la nature. Il s'agit d'une « intuition du sacré » — la spécialiste de Sénèque rapproche cela de certaines croyances de la religion populaire, qui honorent les dieux-lacs, sources, arbres... Cette idée est aussi à rapprocher de la doctrine stoïcienne des raisons séminales (voir la Lettre 73,16) qui vont pousser l'homme à connaître le dieu et à l'imiter. Voir aussi J.-M. André et P. Aubenque, *Sénèque*, Sengers, coll. « Philosophes de tous les temps », 1964, pp. 65-70 et P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris 2002, « La physique comme exercice spirituel » (chez Marc Aurèle), pp. 147-164.

à haute voix afin que la divinité puisse l'entendre et qu'elle soit efficace. Dans le cas de la prière philosophique chez Sénèque, dans la mesure où la divinité se trouve en nous, elle peut être intérieure et silencieuse. Comme le philosophe le dit dans le *De beneficiis* :

*uota homines parcius facerent si palam facienda essent ; adeo etiam deos, quibus honestissime supplicamus, tacite malumus et intra nosmet ipsos precari*¹¹⁶⁹.

La dimension religieuse de l'exercice spirituel culmine dans l'expérience de la joie que l'âme finit par éprouver dans et par la pratique de la vertu et que Sénèque présente comme un but ultime de l'existence concrète, comme le parachèvement de l'activité de la raison dans sa compréhension du nécessaire¹¹⁷⁰. Cet état de joie est longuement évoqué dans la Lettre 59 :

*Hoc ergo cogita, hunc esse sapientiae effectum, gaudii aequalitatem. Talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam : semper illic serenum est. Habes ergo et quare uelis sapiens esse, si numquam sine gaudio est. Gaudium hoc non nascitur nisi ex uirtutum conscientia : non potest gaudere, nisi fortis, nisi iustus, nisi temperans. [...] Omnem luxuriosi noctem inter falsa gaudia et quidem tamquam supremam agunt : illud gaudium, quod deos deorumque aemulos sequitur, non interrumpitur, non desinit*¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁹ *De beneficiis*, II, 1, 4 : « Les hommes seraient plus avares de leurs vœux s'ils devaient les faire en public ; tant il est vrai que même aux dieux, à qui il est particulièrement honorable d'adresser nos supplications, nous aimons mieux les adresser en secret et dans l'intimité de notre cœur. »

¹¹⁷⁰ Voir les Lettres 27, 3-4 ; 59, 14 ; 72, 4 ; 74, 29 ; 81, 21 ; *De constantia sapientis*, 9, 3 et *De uita beata*, 4, 5.

¹¹⁷¹ Lettre 59, 16-18 : « Songes-y donc : l'effet de la sagesse, c'est une joie constante. Il en est de l'âme du sage comme du ciel au-dessus de la lune : sérénité continuelle là-haut. Tu as une raison ici encore de désirer la sagesse, du moment qu'elle ne va jamais sans la joie. Cette joie naît uniquement de la conscience que nous avons de nos vertus : seul l'homme courageux, l'homme juste, l'homme tempérant peut se réjouir. [...] Les

Le lien que la sagesse entretient avec la promesse de bonheur est ici révélateur de deux niveaux de la pensée de Sénèque : d'une part, la pratique de la vertu est subordonnée, de manière très pragmatique, à l'accès au bonheur susceptible de séduire et d'éveiller le désir du vulgaire — qui connaîtra les *falsa gaudia*¹¹⁷² — et de l'aspirant à la sagesse — qui fera l'expérience de la joie supérieure. En ce sens, elle est conditionnée et elle constitue un impératif hypothétique — en somme, si tu veux être heureux et accéder à la paix de l'âme, alors, sois vertueux. Mais, d'autre part, pour celui qui s'est hissé à la hauteur du dieu, cette vertu devient une fin en soi, une valeur absolue, inconditionnée : elle se confond avec la béatitude¹¹⁷³, qui n'est pas sans rappeler l'ataraxie des intermondes divins du Jardin. On est dans l'immanence pure. La joie stoïcienne n'est pas, comme l'est le plaisir épicurien, le motif et la fin de l'action morale : elle ne cherche rien au-delà d'elle-même. Pour celui qui désire et agit conformément à la nature, la joie s'ajoute comme une grâce à la perfection de l'action. Comme Sénèque le dit lui-même dans le *De uita beata* : *uoluptas non est merces nec causa uirtutis sed accessio, nec quia delectat placet sed si placet, et delectat*¹¹⁷⁴. La vertu n'est pas pratiquée pour atteindre le plaisir mais si l'on la pratique, elle procure du plaisir et conduit à la jubilation. La morale du philosophe romain n'a pas la sévérité stricte de certains autres stoïciens.

débauchés passent dans les fausses joies toutes leurs nuits et comme si chacune était pour eux la nuit suprême. Mais la véritable joie, privilège des dieux et de leurs émules, est sans intermission, sans fin. »

¹¹⁷² Voir aussi les Lettres 59, 15 ; 72, 8-9 et *De uita beata*, 4, 4.

¹¹⁷³ Voir la Lettre 85, 19. Se reporter aussi à Marc Aurèle, *Pensées*, V, 9, 3-5 ; VI, 7 ; VIII, 26 ; X, 33, 2.

¹¹⁷⁴ *De uita beata*, 9, 2 : « La volupté n'est pas le salaire ni la cause de la vertu, mais un accessoire : on ne l'agrée pas parce qu'elle charme, mais si on l'agrée, elle charme aussi. ». Voir aussi *De clementia*, I, 1, 2 : *Quamuis enim recte factorum uerus fructus sit fecisse nec ullum uirtutum pretium dignum illis estra ipsa sit, iuuat inspicere et circumire bonam conscientiam.* / « Car, bien que le véritable fruit des actions droites soient de les avoir accomplies et que les vertus n'aient aucun prix digne en-dehors d'elles-mêmes, on se plaît à examiner et à pénétrer une conscience pure. »

On voit ici le déplacement que la religion philosophique de Sénèque opère sur la question de la prière : la prière ne vise plus la demande d'une satisfaction d'un vœu par la divinité et, partant, une forme de bonheur, mais c'est la pratique même de cette prière silencieuse au dieu — l'exercice spirituel —, cette rumination constante, qui va constituer à elle-même sa propre fin¹¹⁷⁵ et s'accompagner d'une joie qui semble parfois relever de la transe et de l'extase, à en juger par l'engouement, voire l'enthousiasme de Sénèque dans certains passages.

Ainsi, la piété philosophique n'a pas d'autre fin qu'elle-même, dans la mesure où elle s'épanouit dans le repli de l'âme sur elle-même — repli qui n'est pas rétrécissement et « pingrerie », mais approfondissement et générosité. Exhortation à soi-même, la prière est auto-réflexive et, si le philosophe lui confère un pouvoir certain, ce n'est qu'un pouvoir de suggestion, un pouvoir pré-rationnel, un pouvoir de préparation mentale, d'entraînement (au sens presque sportif du terme¹¹⁷⁶). Elle a en effet surtout un rôle dynamique, et c'est le jugement qui aura le véritable pouvoir d'auto-affection, de détermination de soi par soi, donc le pouvoir d'autonomie. C'est pour cela que l'on ne trouve que très peu d'invocations au dieu à proprement parler. La forme la plus courante de prière est celle de la glorification de l'homme, de la philosophie et du monde, objet de contemplation. On ne peut d'ailleurs pas vraiment dénombrer tous les passages relevant de la prière d'action de grâce et surtout de l'hymne¹¹⁷⁷, laissant transparaître une ferveur toute religieuse et s'apparentant à une

¹¹⁷⁵ Voir en particulier la Lettre 72, 7.

¹¹⁷⁶ Cela va de pair avec les comparaisons fréquentes de l'homme de bien avec un athlète, un soldat, ou encore un gladiateur, devant lutter contre la Fortune. Voir M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*, pp. 81-82 ; pp. 124-126 et pp. 169-170.

¹¹⁷⁷ Les études sur l'hymne antique sont nombreuses et l'utilisation que Sénèque fait de cette forme particulière de l'éloge mériterait que l'on s'y attarde davantage ; mais pour un panorama de l'hymne dans l'Antiquité, se reporter à Y. Lehmann (éd.), *L'hymne antique et son public*, Brepols, Turnhout, 2007.

véritable adoration philosophique¹¹⁷⁸.

De fait, la philosophie — en tant que science, connaissance et compréhension des choses humaines et divines — constitue le pont à la fois pratique et théorique entre l'âme de l'univers et celle de l'homme, et c'est pourquoi Sénèque recommande de la vénérer¹¹⁷⁹, comme en témoigne la Lettre 16¹¹⁸⁰ :

Dicet aliquis : « Quid mihi prodest philosophia, si fatum est ? quid prodest, si deus rector est ? quid prodest, si casus imperat ? Nam et mutari certa non possunt et nihil praeparari potest aduersus incerta, sed aut consilium meum deus occupauit decreuitque quid facerem, aut consilio meo nihil fortuna permittit. » Quicquid est ex his, Lucili, uel si omnia haec sunt, philosophandum est : siue nos inexorabili lege fata constringunt, siue arbiter deus uniuersi cuncta disposuit, siue casus res humanas sine ordine impellit et iactat, philosophia nos tueri debet. Haec adhortabitur ut deo libenter pareamus, ut fortunae contumaciter : haec docebit ut deum sequaris, feras casum¹¹⁸¹.

¹¹⁷⁸ Par exemple, dans la Lettre 53, 10 ; 55, 4 ; 64, 5-7 ; 89, 1-3 et 120, 12-15, qui est un véritable hymne à la philosophie, à en juger par les procédés rhétoriques utilisés. Se reporter aussi au *De otio*, 5, développement que Sénèque conclut en V, 8 en ces termes : *Ergo secundum naturam uiuo si totum me illi dedi, si illius admirator et cultor sum.* / « En somme, je vis selon la nature si je me donne à elle tout entier, si je consacre ma vie à l'admirer et à l'adorer. » On peut également se reporter à Épictète, *Entretiens*, I, 16, 17-21.

¹¹⁷⁹ Dans le corpus des œuvres en prose, la philosophie est très fréquemment qualifiée par des adjectifs à connotation religieuse, tels que *sancta* ou *uenerabilis*. Voir, par exemple la Lettre 14, 11.

¹¹⁸⁰ Voir également nos analyses *supra* pp. 227-299.

¹¹⁸¹ *Lettres à Lucilius*, 16, 4-5 : « Quelqu'un dira : « À quoi me sert la philosophie, s'il y a un destin ? À quoi sert-elle si un dieu gouverne ? À quoi sert-elle si le hasard est souverain ? On ne modifie pas l'immuable, contre l'incertain on ne se prémunit pas : ou bien le dieu a devancé ma décision, arrêté mes actes, ou bien la fortune ne laisse rien à ma décision. » De ces hypothèses, quelle que soit la vraie, Lucilius, en admettant même que toutes soient vraies, il faut pratiquer la philosophie : que les destins nous tiennent dans les chaînes d'une loi inexorable ; ou qu'un dieu, arbitre de l'univers, ait organisé toutes choses ; ou que le hasard mette en branle et brasse dans le désordre les choses humaines, la philosophie doit nous protéger. Elle nous dira d'obéir de bon gré au dieu et

Dans cette réponse à l'argument paresseux, l'*ἀργὸς λόγος* démoralisant (si tout est déterminé et écrit d'avance, il est inutile d'agir)¹¹⁸², Sénèque reconnaît que si la science des choses divines nous reste obscure, il faut faire le pari de pratiquer la seule philosophie qui est censée nous « protéger » des angoisses de la contingence : la pensée de la nécessité absolue¹¹⁸³. Ce passage nous livre deux axes très remarquables de la réflexion : le problème de l'articulation entre contingence (hasard, fortune) et nécessité (destin, *fatum*) d'une part, et la question de l'intériorisation du savoir philosophique d'autre part.

Sur le premier point, il est clair que la seule prière digne de ce nom est la pensée vraie et réciproquement, que cette pensée vraie a pour objet unique le cours nécessaire des choses, et qu'elle ne saurait se confondre avec une quelconque demande — par exemple : faire des miracles, contrevenir aux lois immuables de la nature —, car ce serait réintroduire de la contingence là où il n'y en a pas : le dieu ne peut faire que ce qui a été fait soit défait, il n'y a pas de situation réversible¹¹⁸⁴.

Sur le second point, le verbe *philosophare* est essentiel : autant le *deus* est impersonnel, neutre, sans inclination, et ne nourrit aucun sentiment personnel à l'égard des hommes en particulier — la Providence se contentant de prévoir et de pourvoir selon des lois générales —, autant l'apprentissage et la culture de cette philosophie est promesse de sécurité

hautainement à la fortune. Elle te montrera comment suivre le dieu et, pour le hasard, comment le supporter. »

¹¹⁸² *S.V.F.*, II, 998 (réfuté par Chrysippe). Voir aussi Cicéron, *De fato*, XII-XIII. Voir également nos analyses *supra* p. 294 et suivantes.

¹¹⁸³ Voir par exemple la Lettre 53, 10-11 : ce qui nous élève au-dessus des autres hommes et nous rapproche du dieu, c'est la philosophie qui nous donne les armes pour nous défendre contre les coups de la fortune et contre les craintes qu'elle suscite, nous permettant de « joindre à la faiblesse d'un mortel la sécurité d'un dieu ».

¹¹⁸⁴ Comme Sénèque le rappelle notamment dans la Lettre 77, 12 et dans la Lettre 88, 15.

face aux aléas de la fortune et assurance d'une tranquillité de l'âme¹¹⁸⁵. C'est bien à la philosophie, et donc à eux-mêmes, et non au dieu, que les hommes doivent s'en remettre ; ils doivent avoir confiance en un genre de vie qui leur demande un engagement de l'âme tout entière¹¹⁸⁶. L'objet de la dévotion ici est donc bien éthique, et tout intérieur : c'est l'attitude philosophique de l'aspirant à la sagesse, son mode de vie et de pensée. La fin de ce passage frappe par l'ambivalence de sens que revêt l'emploi du futur simple de l'indicatif : Sénèque énonce les bienfaits promis par la philosophie, mais on a aussi l'impression que ces formules sont propitiatoires, comme celles que l'on peut retrouver dans les prières traditionnelles. L'orant incite la divinité à agir en formulant ces vœux. Le philosophe reprend discrètement les formes de la prière traditionnelle, mais la vraie religion est cependant entièrement intériorisée et personnalisée par le pouvoir de la raison¹¹⁸⁷ : c'est bien moi, et pas un autre, qui pense, qui juge, qui me sauve — c'est ce qu'on appelle la non-vicariance du sujet (la présence de moi-même à moi-même est un absolu)¹¹⁸⁸.

Le sens et la valeur de la prière sont donc multiples : elle vise le bien moral, elle affirme le consentement au destin, elle déclare son amour, son adoration pour la grandeur de la divinité et sa majesté. Mais, aux yeux de Sénèque, cette prière n'est jamais une nécessité absolue, comme elle l'est pour l'homme pieux, voire superstitieux, de la religion traditionnelle car il

¹¹⁸⁵ Voir la Lettre 17, 6, sur la « promesse » de la philosophie : *Quanto maius est quod promittitur : perpetua libertas, nullius nec hominis nec dei timor* / « Ici, bien plus grande est la promesse (de la philosophie) : une liberté perpétuelle ; nulle crainte ni de l'homme ni d'un dieu. »

¹¹⁸⁶ Sénèque insiste très fréquemment sur ce point dans ses œuvres en prose. Voir notamment les Lettres, 15, 10 et 16, 3-5 et surtout 58, 27-29.

¹¹⁸⁷ Voir aussi les Lettres 20, 1 ; 20, 8 ; 23, 6.

¹¹⁸⁸ L'exemple de cet extrait de la Lettre 24, 21 (*Malo te legas quam epistulam meam* / « Je préfère que tu te relises toi-même plutôt que ma lettre ») est intéressant : Sénèque, qui se trouve pourtant dans la position du maître à penser, incite Lucilius à lire lui-même ses propres vers plutôt que les lettres du philosophe, tant il est important pour le *progrediens* d'être présent à lui-même.

ne peut vivre sans prier. *Quid uotis opus est ? Fac te ipse felicem !*¹¹⁸⁹ dit Sénèque dans la Lettre 31. Telle est la grande différence avec la religion traditionnelle, dans laquelle les orants sont persuadés de leur impuissance et de leur état de servitude lorsqu'ils sont privés de l'aide de la divinité. Dans la religion sénèqueienne, il y a une foi inébranlable dans la force morale de l'homme : il faut commencer par s'aider soi-même, grâce à l'exercice du jugement rationnel.

Dès lors, quelle relation la prière philosophique établit-elle entre l'âme du monde et l'âme de l'homme ? Il y a une opposition apparente, ou du moins une tension, entre le *deus* rationnel et la parcelle de feu divin contenue dans l'homme¹¹⁹⁰, car cette dernière semble bien ici être l'objet d'un culte spécifique. Cependant, il s'agit davantage d'une différence de degré que d'une différence de nature. Pour une mise en évidence de la dialectique qui s'établit entre ces deux modes du divin, il convient d'étudier cet extrait de la Lettre 95 :

*Primus est deorum cultus deos credere, deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem sine qua nulla maiestas est ; scire illos esse qui praesident mundo, qui universa ui sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt. (...) Vis deos propitiare ? Bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est*¹¹⁹¹.

Sénèque définit ici le culte à rendre à la divinité en trois moments de

¹¹⁸⁹ *Lettres à Lucilius*, 31, 5 : « À quoi bon des vœux ? Fais-toi heureux toi-même. »

¹¹⁹⁰ Pour une analyse de la notion d'« âme du monde », en particulier chez les stoïciens, voir J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Les belles Lettres, Paris, 1939, chapitre IV, « La physique des Stoïciens », pp.158-189.

¹¹⁹¹ Lettre 95, 50 : « Le culte à vouer aux dieux, c'est d'abord de croire qu'il y a des dieux, puis de reconnaître leur majesté, de reconnaître leur bonté, sans laquelle il n'y a point de majesté ; c'est de savoir que les protecteurs du monde, ce sont les dieux ; que leur puissance régit l'univers, qu'ils exercent une tutelle sur le genre humain [...]. Tu veux te rendre les dieux propices ? Sois bon. On a satisfait au culte en les imitant. »

reconnaissance, qui se répartissent selon la logique de l'existence, la logique de l'essence et la logique de la connaissance : reconnaître que le dieu existe, reconnaître sa grandeur et apprendre comment sa puissance régit le monde — ce qui relève de la physique¹¹⁹². Ce savoir a des conséquences éthiques, car il permet alors au philosophe d'imiter le dieu selon son corps propre, l'exercice de sa raison et la conduite de son existence.

On retrouve bien ici cette dialectique de l'âme, mise en avant par P. Hadot, que nous avons étudiée plus haut¹¹⁹³. La prise de conscience de l'existence du dieu et de la rationalité du monde correspond à une dilatation de l'âme¹¹⁹⁴, suivie d'un repli, sous la forme d'une concentration de l'âme sur soi, qui intériorise ces données et pratique une vie en accord avec l'ordre du monde. Cette harmonie intérieure de l'étincelle de feu divin avec la divinité transcendante permet le dépassement de l'opposition première, qui était seulement apparente, entre la parcelle divine et la totalité du feu divin par la communion de la première avec la seconde. Il y a une affinité élective entre le noyau rationnel intérieur à l'individu humain et le *Logos* du monde.

Certes, l'expression *deos propitiare* est problématique dans notre texte, si l'on se réfère à la conception stoïcienne du divin, selon laquelle le dieu ne se préoccupe pas des destinées individuelles¹¹⁹⁵. De fait, le philosophe réutilise les termes employés dans la religion traditionnelle mais il en modifie le contenu sémantique : le dieu est propice à l'aspirant à la sagesse parce qu'en étant bon, ce dernier se met forcément en accord avec l'ordre divin et, de fait, les dieux lui seront alors propices. L'ordre de

¹¹⁹² Voir par exemple la Lettre 65, 15-21 ainsi que la Préface au Livre I des *Questions naturelles*.

¹¹⁹³ Voir *supra* p. 424 et suivantes.

¹¹⁹⁴ Au sujet de la dilatation de l'âme du sage grâce à l'exercice spirituel, voir aussi, entre autres, Platon, *République*, 486a et *Phèdre*, 246b-c.

¹¹⁹⁵ Ce point met en évidence le débat sur les limites de la prière et le problème de la providence « anthropocentrique », — voire égocentrique —, du point de vue des hommes. L'enjeu est bien ici théologique et on peut se reporter à la critique académique de la sollicitude universelle dans le *De natura deorum*, III, 25 et suivants.

l'action est donc inversé : il ne s'agit pas d'attendre passivement l'action divine après la demande d'aide et de secours, il s'agit de prendre les devants, de commencer à se changer soi-même, pour accueillir / recueillir les bienfaits du *Logos*.

Mais surtout, dans la mesure où le verbe *propitiare* est utilisé dans la religion romaine traditionnelle lorsqu'on prononce des prières à l'occasion de sacrifices aux dieux, on remarque que Sénèque transpose la symbolique traditionnelle du sacrifice dans le cadre de la religion philosophique qu'il prône. Il y a bien, en effet, une religion philosophique au sens où le philosophe pense à la divinité par le biais de la raison du *logos* et où il invoque, ce faisant, la puissance de ce même *logos* pour sauver son existence par la réconciliation avec le *Logos* rationnel de la Nature, ce qui suppose évidemment une affinité élective entre la raison humaine et la grande logique de l'univers. Or la superstition omet justement cette affinité élective, d'où les stratégies de terreur. La pensée de Sénèque passe à l'étage supérieur, si l'on ose dire¹¹⁹⁶. En effet, le sacrifice traditionnel obéit à une sorte de dialectique de la réciprocité entre l'orant et le dieu : l'homme sacrifie à la divinité pour augmenter son être, afin qu'en échange celle-ci satisfasse son vœu et augmente en quelque sorte sa puissance¹¹⁹⁷. Dans le cadre de la religion sénéquienne, on observe aussi cet échange de puissance. Il y a ici aussi une forme de sacrifice, au sens étymologique du terme (*sacrum facere*, rendre sacré) : en imitant le dieu par la pratique de la vertu, l'homme se rend lui-même sacré et participe lui-même à l'ordre du

¹¹⁹⁶ Dans l'ensemble du corpus des œuvres en prose, Sénèque multiplie les métaphores de l'élévation et de l'ascension. Consulter notamment les analyses de M. Armisen-Marchetti dans *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque* et dans son article « L'orientation de l'espace imaginaire chez Sénèque : remarques sur l'image du chemin », *Pallas*, 28, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1981, pp. 31-43.

¹¹⁹⁷ Sur cette idée d'échange de puissance dans la religion romaine traditionnelle, voir notamment l'article de G. Freyburger, « La supplication d'action de grâces dans la religion romaine archaïque », *Latomus*, 36, Bruxelles, 1977, pp. 283-315. Rappelons également que, pendant la cérémonie du sacrifice, il était d'usage d'invoquer le dieu par l'expression *Macte esto*.

monde, créant ainsi une forme de plus-value du sens et de sa propre réalité¹¹⁹⁸. En échange, le *deus* augmente la puissance d'être de celui qui pratique la vertu, car c'est par sa connaissance de l'ordre du monde et par sa vertu que l'homme se hissera au rang de dieu¹¹⁹⁹. En somme, Sénèque opère ici une *catharsis* du *do ut des* de la religion romaine traditionnelle. Telle est l'autorité de la raison exercée de façon juste : elle augmente le champ de conscience et l'intensité de la vie personnelle, et elle règne en souveraine, analogue au *Logos* divin. C'est pourquoi l'on peut lire dans la Lettre 93 :

*Merui quidem admitti et iam inter illos fui animumque illo meum misi et ad me illi suum miserant*¹²⁰⁰.

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

Au terme de ces réflexions, nous avons tenté de mettre en avant le

¹¹⁹⁸ Voir la Lettre 73, 11, où Sénèque dit que la philosophie est *hoc otium, quod inter deos agitur, quod deos facit* / « ce loisir dont on jouit en la compagnie des dieux, qui nous fait dieux nous-mêmes ». J.-M. André fait ainsi de la pratique de la sagesse un « *negotium* privilégié » dans *Recherches sur l'otium romain*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 52, Les Belles Lettres, Paris, 1962, p. 36.

¹¹⁹⁹ Cet échange entre l'homme et le dieu est manifeste dans la Lettre 93, 8 : *Ille uero gloriatur audacter et deis agat gratias interque eos sibi, et rerum naturae imputet quod fuit. Merito enim inputabit : meliorem illi uitam reddidit quam accepit.* / « Que l'homme se glorifie alors hardiment, qu'il rende un hommage de gratitude aux dieux et parmi les dieux, à lui-même et qu'il oblige la nature à le remercier de ce qu'il a été : remerciement bien dû à celui qui a remis aux mains de la nature une vie meilleure qu'il ne l'a reçue. »

¹²⁰⁰ *Lettres à Lucilius*, 93, 10 : « J'ai mérité, sans doute, d'être introduit dans le séjour des dieux ; et de fait je me suis déjà vu parmi eux ; j'ai adressé là-haut ma pensée ; leur pensée m'était parvenue. »

total renversement des valeurs qu'opère Sénèque dans sa religion philosophique où l'homme ne se tourne plus vers une altérité divine, mais vers lui-même. L'individu se trouve au centre de tout, y compris du questionnement métaphysique, et l'élévation spirituelle de son âme constitue sa propre transcendance. Cette glorification de l'homme et de sa pensée amorce un tournant dans la pensée romaine où il n'est plus considéré uniquement comme membre d'une communauté, comme partie d'un corps social, mais comme être autonome qui contient en lui-même un monde. Cette évolution des mentalités romaines vers le personnalisme, dont on trouve l'amorce chez Sénèque, engage un réel bouleversement des valeurs, dont l'impact ne fera que s'amplifier par la suite et qui explique pour une part la modernité de Sénèque théologien.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous pensons avoir montré qu'il y a bien une théologie de Sénèque, mais surtout une théologie unifiée, qui n'est pas exempte d'émotion, malgré la rationalité du dieu vers lequel la piété philosophique est tournée. Cette conception unifiée du dieu naît malgré la diversité des genres littéraires à travers laquelle elle s'exprime, et c'est cette variété même qui donne de la profondeur et de l'originalité au dieu de Sénèque, dans le creuset du rationalisme stoïcien. La religion de Sénèque est très éloignée de cette « religiosité sans dieu » des stoïciens dont parle M. Daraki¹²⁰¹. Nous avons essayé de proposer des outils d'analyse et des angles d'attaques nouveaux, permettant de saisir cette pensée du divin si particulière, même si beaucoup reste à faire encore : l'initiation aux mystères sénéquiens est longue.

Dans nos deux premières parties, nous avons examiné l'attitude de Sénèque à l'égard de la tradition religieuse romaine. Nous avons défini les contours de la notion de *superstitio*, telle qu'il la conçoit dans son œuvre, et nous avons bien insisté sur le fait que ce que Sénèque critique le plus dans la *theologia fabulosa* et la *theologia civilis*, ce sont bien les dérives morales qu'elles entraînent. Ainsi, la critique du *De superstitione* ne s'adresse pas au *ritus Romanus* dans son ensemble mais bien aux pratiques déviantes qui le pervertissent, causées par l'influence des cultes orientaux ou bien par l'ignorance de l'homme du vulgaire quant à la nature des dieux. De la même manière, les mythes véhiculés par les poètes ne sont stigmatisés que parce qu'ils véhiculent une image immorale et fautive des dieux, vectrice de superstition. Cette critique servira de base utile à la promotion de la religion de la sagesse, qui renonce aux manifestations ostentatoires de piété pour

¹²⁰¹ M. Daraki, *Une religiosité sans dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, coll. « Armillaire », La Découverte, Paris, 1989.

privilégier un rapport intime et éclairé au divin.

Cependant, Sénèque ne rejette pas complètement la religion des poètes, et encore moins la religion civile. Bien au contraire. Il opère une forme de dialectique, qui vise à trouver des éléments positifs et opératoires dans chaque discours sur la divinité. S'il les met d'abord à distance, afin de les passer au crible de la raison, c'est pour mieux pouvoir leur reconnaître une valeur, au moins fonctionnelle. Le discours poétique s'avère avoir une portée didactique utile, tandis que les rites de la religion civile se trouvent justifiés du point de vue éthique, comme norme de la moralité publique et privée. En outre, Sénèque reste absolument fidèle au *mos maiorum*, cadre indépassable pour tout penseur romain, ce qui réduit considérablement sa marge de manœuvre dans la critique de ces formes de religion inférieures à la religion philosophique qu'il prône. C'est particulièrement perceptible dans son positionnement par rapport au culte impérial, qui ne fait pas partie, à proprement parler, du *mos maiorum*, mais qui est un rituel institutionnalisé occupant une place importante dans la Rome du I^{er} siècle. Sénèque s'en tient à une relative neutralité, que lui impose sa position d'homme d'État. Il dissimule tout de même, derrière le voile de l'humour et du jeu littéraire, une forme de critique de cette pratique qui divinise un homme sans réel souci de ses qualités morales — le comble pour un philosophe stoïcien, pour qui le sage est l'égal du dieu !

Dans notre troisième partie, nous avons cherché à mettre en lumière l'originalité de la théologie de Sénèque qui réside dans la place importante qui échoit à l'émotion dans le rapport au dieu rationnel stoïcien. Si le Cordouan reste fidèle au dogme du Portique, quant à la conception de ce dieu à la fois immanent et purement rationnel, il laisse une part de mystère planer autour de cette divinité. Le philosophe prend la posture du hiérophante, qui cherche à dévoiler les secrets de la nature et les rendre accessibles au *progređiens*, tout en sachant que cette initiation n'atteindra jamais pleinement son but. La théologie de Sénèque ne prend pleinement

son sens que dans le processus même de l'acquisition de la connaissance du dieu, non dans la connaissance elle-même. Cela justifie un glissement de la physique vers l'éthique, dans la mesure où le savoir de la nature n'est certainement pas accessible à l'homme, et où il ne lui reste plus que la pratique de la vertu, c'est-à-dire l'imitation du dieu, pour toucher aux choses divines.

Notre quatrième partie s'est attachée à montrer l'importance que Sénèque confère à la dénomination juste du dieu. Certes, les vérités divines sont difficilement accessibles à l'homme mais, en tant que directeur de conscience, le Cordouan ne peut s'en tenir à une aporie. Il n'utilise pas la méthode stoïcienne d'interprétation allégorique des mythes mais va parfois trouver dans les théonymes de la tradition romaine des moyens de désigner un attribut du dieu unique, à défaut de le désigner dans son intégralité. Comme Sénèque refuse d'être un penseur systématique et que le dynamisme est essentiel à sa pensée, c'est par une vivification du concept stoïcien de dieu qu'il va trouver un moyen d'expression de la nature divine adéquat. C'est par l'utilisation de l'image, et plus particulièrement par le recours à l'hypotypose, que Sénèque va réussir le tour de force de faire voir le dieu au progressant en sagesse, malgré sa rationalité pure.

Notre dernière partie a mis en lumière la conception singulière que Sénèque a de l'individu, qui traduit une tension permanente chez son auteur entre la volonté de voir chaque homme inscrit dans le grand Tout cosmique (et non plus seulement dans la cité romaine) et la volonté d'affirmer chaque individu et son point de vue singulier sur le monde. Sénèque opère un déplacement des enjeux de la piété, qui n'est plus dirigée de manière expresse vers un dieu extérieur à l'homme, mais qui est intériorisée et tournée vers l'étincelle de feu divin à l'intérieur de chacun. Cet accent porté sur la *persona* de chacun se traduit par une valorisation du point de vue mutilé de l'individu sur le monde. Même s'il n'est pas capable de discerner la nécessité divine derrière la contingence des phénomènes, Sénèque

valorise ce point de vue sur le cosmos et propose une vraie pensée de la contingence, qui s'accompagne d'une valorisation de la Fortune, comme facette et attribut de la divinité cosmique. Il donne ainsi une profondeur nouvelle au concept rationnel de dieu, en tenant compte de la diversité subjective du réel. L'attention portée à l'individu culmine avec la figure du sage. Ce héros à échelle humaine, qui a mené à la perfection sa raison par l'exercice de la sagesse et la contemplation du dieu, mais qui a également combattu contre les coups de la fortune, s'est rendu supérieur au dieu lui-même. Il incarne, pour le progressant en sagesse, la possibilité d'atteindre la perfection divine ici-bas. Telle est en effet la clef de l'éthique optimiste que Sénèque propose ici. Elle culmine avec une nouvelle forme de prière. Elle s'apparente à une méditation intérieure, mieux, une perpétuelle exhortation de soi en vue de l'acquisition de la vertu, sorte d'invocation à l'étincelle divine présente en l'homme. Elle se fait également prière désintéressée au cosmos, hymne à sa gloire et à sa grandeur, bien loin des schémas de la prière traditionnelle.

La théologie de Sénèque nous est donc apparue dans toute sa puissance et son dynamisme, loin de toutes les catégories de pensée, sociale, religieuse ou philosophique préétablies. C'est finalement la valorisation de l'individu, qu'il place au centre de sa pensée religieuse et dont il fait un dieu en puissance, qui crée l'unité de sa pensée du divin. Les différents points de vue qu'il nous offre du dieu rationnel, à l'intérieur de son monothéisme philosophique, donne à la divinité une profondeur que le dieu de ses prédécesseurs stoïciens n'avait peut-être pas, en tenant compte de l'expérience humaine. Homme de son temps, Sénèque est néanmoins étonnement moderne pour le lecteur d'aujourd'hui, qui arrive encore à se retrouver dans cette pensée vivante, toujours en acte, de la divinité.

Nous avons conscience qu'un tel sujet ouvre de nombreuses perspectives de recherche, qu'il n'a pas été possible d'explorer ici. En particulier, il s'agira d'établir des parallèles avec d'autres pensées

contemporaines de celle de Sénèque, tant les mutations sociales, politiques, philosophiques et religieuses qui caractérisent le I^{er} siècle après J.-C. sont la marque d'un climat intellectuel en pleine effervescence. On songera à établir des liens avec la pensée de Lucain, dont le stoïcisme latent est, lui aussi, très particulier, mais également avec celle des auteurs de la littérature patristique, que le stoïcisme et sa pensée religieuse ont profondément influencés, de quelque manière que ce soit.

BIBLIOGRAPHIE

(non exhaustive)

ÉDITIONS, TRADUCTIONS ET COMMENTAIRES DES AUTEURS ANCIENS

SÉNÈQUE

- **W.H. Alexander**, *Seneca. Naturales Quaestiones, The Text emended and Explained*, édition et commentaire, University of California Publications in Classical Philology, Vol. 13, n. 8, University of California Pr., Berkeley / Los Angeles, 1948, pp. 241-332.
- **J.W. Basore**, *Seneca, Moral Essays*, 3 vols., édition et traduction, Loeb Classical Library, Heinemann, London, 1928-1932-1935.
- **A. Bougery**, *Sénèque. De ira. Dialogues, Tome I*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1922.
- **A. Bougery**, *Sénèque. De uita beata, De breuitate uitae. Dialogues, Tome II*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 9^{ème} tirage revu et corrigé, 1989 (1930).
- **S. Braund**, *Seneca, De clementia*, édition, traduction et commentaire, Oxford University Pr., Oxford, 2009.
- **L. Castiglioni**, *Seneca, Della tranquillità dell'anima, Della breuità della vita*, texte et traduction, G.B Paravia, Torino / Milano / Firenze, 1930 (1), Paideia, Brescia, 1968 (2).
- **F.-R. Chaumartin**, *Sénèque. Tragédies*, 3 vols., édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1996-1999.
- **F.-R. Chaumartin**, *Sénèque. De clementia*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 2005.
- **M. Chiabo**, *Commento alla Phedra di Seneca*, Edipuglia, Bari, 2004.
- **R. Clairmont**, *A commentary on Seneca's Apocolocyntosis Divi Claudii*, Ares Publ., Chicago, 1980.
- **J.M. Cooper & J.F. Procopé (éd.)**, *Seneca : Moral and Political Essays*, Cambridge University Pr., Cambridge, 1995.
- **T.H. Corcoran**, *Seneca. Naturales Quaestiones*, 2 vols., édition et traduction, Loeb Classical Library, Heinemann, London, 1971-1972.
- **H. Dahlmann**, *Seneca. De breuitate vitae. Über die Kürze des Lebens*, traduction et note, Max Hueber, München, 1949.
- **J. Davie (trad) & T. Reinhardt (introd. & notes)**, *Seneca. Dialogues and essays*, Oxford University Pr., Oxford / New York, 2007.

- **P. Faider, C. Favez & P. Van de Woestijne**, *Sénèque, De la clémence 2*, Commentaire et Index *omnium uerborum*, de Tempel, Brugge, 1950.
- **C. Favez**, *Sénèque, Ad Heluiam de Consolatione*, édition publiée et commentée, Payot, Lausanne / Paris, 1918.
- **C. Favez**, *Sénèque, Ad Marciam de Consolatione*, édition publiée et commentée, E. de Boccard, Paris, 1928.
- **F. Haase**, *Seneca. Opera quae supersunt*, édition en trois volumes, Teubner, Leipzig, 1853 (4^{ème} volume « Supplementum », pp. 13-73, 1902).
- **P. Grimal**, *Sénèque, De constantia sapientis*, commentaire, P.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1953.
- **P. Grimal**, *Sénèque, De breuitate uitae*, commentaire, P.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1967.
- **P. Grimal**, *Sénèque, De uita beata*, commentaire, P.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1969.
- **R.M. Gummere**, *Seneca. Ad Lucilium epistulae morales*, 3 vols., édition et traduction, Loeb Classical Library, Heinemann, London, 1917-1920-1925.
- **E. Hachmann**, *L. Annaeus Seneca, Epistulae morales, Brief 66 : Einleitung, Text und Kommentar*, P. Lang, Frankfurt am Main / Berlin / Bern, 2006.
- **H.M. Hine**, *An Edition with Commentary of Seneca, Natural Questions, Book Two*, Arno Pr., New York, 1981.
- **B. Inwood**, *Seneca. Selected Philosophical Letters*, traduction et commentaire, Oxford University Pr., Oxford / New York / Auckland, 2007.
- **A. Lagioia**, *Commento all'Oedipus di Seneca*, édition critique, Edipuglia, Bari, 2008.
- **A.A. Lund**, *Seneca, Apocolocyntosis Divi Claudii. Herausgegeben, überstezt und kommentiert*, C. Winter, Heidelberg, 1994.
- **E. Malaspina**, *L. Annaei Senecae De clementia libri duo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2002.
- **C. E. Manning**, *On Seneca's Ad Marciam*, Suplt., 69, Brill, Leiden, 1981.
- **P. Mascoli**, *Commento alle Phoenissae di Seneca*, édition critique, Edipuglia, Bari, 2007.
- **F.J. Miller**, *Seneca. Tragedies*, 2 vols., édition et traduction, Loeb Classical Library, Heinemann, London, 1917-1987 (1917).
- **P. Oltramare**, *Sénèque. Questions naturelles*, Tomes I et II, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1961.
- **F. Préchac**, *Sénèque. De beneficiis*, Tomes I et II, édition et traduction,

C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1961.

- **F. Préchac (éd.) & H. Noblot**, *Sénèque. Lettres à Lucilius*, Tomes I à V, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1965-1979.
- **L.D. Reynolds**, *Seneca. Ad Lucilium Epistulae morales*, édition, Oxford Classical Texts, Oxford University Pr., 1965.
- **L.D. Reynolds**, *Seneca. Dialogorum libri duodecim*, édition, Oxford Classical Texts, Oxford University Pr., 1977.
- **C. Richardson-Hay**, *First lessons : book 1 of Seneca's « Epistulae morales » : a commentary*, P. Lang, Bern / Berlin / Bruxelles, 2006.
- **L. Roberti**, *Commento alla Medea di Seneca*, édition critique, Edipuglia, Bari, 2004.
- **M. Rosenbach**, *Seneca, Philosophische Schriften*, traduction (avec, en regard, le texte latin de l'édition de la C.U.F.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.
- **C.F. Russo**, *L. Annaei Senecae, Diui Claudii Apolocyntosis*. Introduction, édition critique, commentaire et traduction et index, La Nuova Italia, Firenze, 1964.
- **G. Scarpat**, *Seneca, Lettere a Lucilio, Libro Primo*, texte, introduction et commentaire de, Paideia, Brescia, 1975.
- **A. Traglia**, *Seneca, Trattato sui terremoti, la Consolazione a Marcia*, texte édité, traduit et annoté, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1965.
- **A. Traina**, *Seneca. La brevità della vita (con una antologia di pagine senecane sul tempo)*, 3^{ème} éd., Loescher Editore, Torino, 1982 (1970).
- **P. Veyne**, *Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius*, traductions de la C.U.F. révisées, annotées avec une introduction, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 1993.
- **D. Vottero**, *Lucio Anneo Seneca. I frammenti*, éditon, Pàtron, Bologna, 1998.
- **R. Waltz**. *Sénèque. Consolation à Marcia, Consolation à Helvia, Consolation à Polybe. Dialogues, Tome III*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1923.
- **R. Waltz**, *Sénèque. L'Apocoloquintose du divin Claude*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1934.
- **R. Waltz**, *Sénèque. De providentia, De constantia sapientis, De tranquillitate animi, De otio. Dialogues, Tome IV*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1959.

AUTRES AUTEURS ANCIENS

- *Stoicorum veterum fragmenta*, textes réunis par A. von Arnim, 4 vols., Teubner, Leipzig, 1903-1924, (rééd. 1978-1979).

APULÉE

- **D.S. Robertson (éd.) & P. Valette**, *Métamorphoses*, 2 vols., C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1941-1945.

ARISTOTE

- **A. Jannone (éd.) & E. Barbotin (trad. et notes)**, *De anima*, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1966.

- **A. de Muralt**, *Métaphysique (I, VI, XII)*, traduction analytique et commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 2010.

- **P. Louis**, *Météorologiques (I, II, III)*, 2 vols, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1982.

AUGUSTIN

- **G. Combès**, *La cité de Dieu (I-X)*, édition et traduction revue et corrigée par G. Madec, coll. Bibliothèque augustinienne, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1993.

- **Augustin**, *De ciuitate dei*, 4^{ème} éd. de B. Dombart et A. Kalb, coll. « Bibliotheca Teubneria », Leipzig, 1928-1929.

CATULLE

- **G. Lafaye**, *Poésies*, édition et traduction, 12^{ème} tirage revu et corrigé par S.Viarre, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1992 (1^{ère} éd.).

CICÉRON

- **M. Nisard**, *Académiques (I)*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1970.

- **A.S. Pease**, *M. Tulli Ciceronis De diuinatione libri duo*, édition et traduction, 1^{ère} éd. University of Illinois Press, Urbana, 1920, dern. éd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

- **G. Freyburger & J. Scheid**, *De diuinatione*, traduction et commentaire, Les Belles Lettres, Paris, 1992.

- **P. Wuilleumier**, *Discours tome XIII (de domo sua)*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1952.
- **A. Yon**, *De fato*, édition et traduction, 6^{ème} tirage revu et corrigé, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1997.
- **J. Martha (éd. et trad.) & J. Pigeaud (notes)**, *De finibus*, édition, traduction, notes, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1997.
- **G. de Plinval**, *De legibus*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1968.
- **A.S. Pease**, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum. Liber primus*, texte édité et commenté par A.S. Pease, Harvard Univ. Pr., Cambridge (Mass.), 1955.
- **A.S. Pease**, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum. Libri secundus et tertius*, texte édité et commenté par A.S. Pease, Harvard University Pr., Cambridge (Mass.), 1955-1958.
- **C. Auvray- Assayas**, *De natura deorum*, introduction, traduction et commentaire, Les Belles Lettres, 2002.
- **M. Testard**, *De officiis*, 2 vols., édition et traduction, 2^{ème} tirage revu et corrigé, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1974-1984.
- **E. Breguet**, *De Republica, Tome II*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 2002.
- **H. Bornecque**, *Topiques*, édition et traduction, 2e éd., C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- **G. Fohlen (éd.) & J. Humbert (trad.)**, *Tusculanes*, 2 vols, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1931.
- **J. Martha**, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, 2 vols., édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1967.

CORNUTUS

- **C. Lang**, *Cornuti theologiae Graecae compendium*, Teubner, Leipzig, 1881.

DIOGÈNE LAERCE

- **T.E. Page, E. Capps, A. Post, W.H.D. Rouse, E.H. Warmington**, *Lives of eminent philosophers*, II, édition et traduction, The Loeb Classical Library, London / Cambridge (Mass.), 1958

ÉPICTÈTE

- **J. Souilhé & A. Jagu**, *Manuel*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1950.

- **J. Souilhé**, *Entretiens I-IV*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1963.

ÉPICURE

J.-F. Balaudé, *Lettres, Maximes, Sentences*, traduction et commentaire, Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », Librairie générale de France, Paris, 1994.

FAVORINUS

- **E. Amato**, *Favorinus. Œuvres*, 3 Tomes III, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 2005-2010.

FLAVIUS JOSÈPHE

- **T. Reinach (éd.) & L. Blum (trad)**, *Contre Apion*, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 2003.

HORACE

- **F. Villeneuve**, *Odes et épodes*, Tome 1, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1927.

- **F. Villeneuve**, *Satires*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1932.

- **F. Villeneuve**, *Épîtres*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1934.

JUVÉNAL

- **P. de Labriolle & F. Villeneuve**, *Satires*, édition et traduction, 14e tirage corrigé par Jean Gérard, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1996 (15e tirage 2002).

LACTANCE

- **P. Monat**, *Institutions divines, I*, édition, traduction, commentaire, Éd. du Cerf, Paris, 2000.

- **P. Monat**, *Institutions divines, II*, édition, traduction, commentaire, Éd. du Cerf, Paris, 1973.

- **P. Monat**, *Institutions divines, III*, édition, traduction, commentaire, Éd. du Cerf, Paris, 1973.

- **P. Monat**, *Institutions divines, IV*, édition, traduction, commentaire, Éd. du Cerf, Paris, 1992.

- **P. Monat**, *Institutions divines, V (1)*, édition, traduction, commentaire, Éd. du Cerf, Paris, 1973.

- **P. Monat**, *Institutions divines, V (2)*, édition, traduction, commentaire, Éd. du Cerf, Paris, 1973.

LUCIEN

- **J.L. Lightfoot**, *On the syrian goddess (De dea Syria)*, édition, traduction, commentaire, Oxford University Pr., Oxford, 2003.

LUCILIUS

- **F. Charpin**, *Satires, II*, édition, traduction et notes, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1979.
- **F. Marx**, *C. LUCILII carminum reliquiae*, édition, Teubner, Leipzig, 1904

LUCRECE

- **A. Ernout**, *De rerum natura*, 2 vols., édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1964-1966.

MARC AURÈLE

- **A.-I. Tranoy**, *Pensées pour soi-même*, trad. de A.-I. Tranoy ; introd. de A. Puech, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1947.
- **ASL Farquharson**, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, 2 vols., édition, traduction et commentaires, Clarendon Pr., Oxford, 1944.

MÉNANDRE

- **F.G. Allinson**, *The Principal fragments*, Loeb Classical Library, Heinemann, London, 1951.

MINUCIUS FELIX

- **J. Beaujeu**, *Octavius*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1974.

OVIDE

- **G. Lafaye**, *Métamorphoses*, 3 vols., édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1925-1930.
- **R. Schilling**, *Fastes (IV)*, édition, traduction et commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1992-1993.

PERSE

- **A. Cartault**, *Satires*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1921.

PHILON D'ALEXANDRIE

- **R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert & P. Savinel (trad.)**, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Éditions du Cerf, Paris, 1962.

PLATON

- **A. Croiset**, *Protagoras (Œuvres complètes. Tome III. 1^{ère} partie)* avec la collaboration de Louis Bodin, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1955.
- **P. Vicaire**, *Phédon (Œuvres complètes. Tome IV, 1^{ère} partie)*, texte établi et traduit par P. Vicaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1983.
- **L. Robin**, *Banquet (Œuvres complètes. Tome IV. 2^{ème} partie)*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- **E. Chambry**, *République (Livres I-III. Œuvres complètes. Tome VI)*, édition et traduction, avec introduction d'A. Diès, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1932.
- **A. Diès**, *Les Lois (Œuvres Complètes. Tome XII)*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1956.

PLAUTE

- **A. Ernout**, *Comédies*, 7 vols, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1932-1947.

PLINE L'ANCIEN

- **J. Beaujeau**, *Histoire naturelle, II*, édition, traduction commentaire, C.U.F. Les Belles Lettres, Paris, 1950.
- **R. Schilling**, *Histoire naturelle, VII*, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 2003.
- **E. de Saint-Denis**, *Histoire naturelle, IX*, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1955.
- **A. Ernout & R. Pépin**, *Histoire naturelle, XI*, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1947.
- **A. Ernout**, *Histoire naturelle, XIII*, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- **J. André**, *Histoire naturelle, XIV*, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1958.

- **J. André**, *Histoire naturelle*, XV, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- **J. André**, *Histoire naturelle*, XXI, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1969.
- **H. Le Bonniec (éd. et trad.), H. Gallet de Santerre & H. Le Bonniec (com.)**, *Histoire naturelle*, XXIV, édition et traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1983.
- **A. Ernout**, *Histoires naturelles*, XXX, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1963.
- **H. Zehnacker**, *Histoire naturelle*, XXXIII, édition, traduction, commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1983.

PLUTARQUE

- **M. Casevitz & D. Babut (trad. et com.)**, *De communibus notitiis aduersus Stoicos*, (*Œuvres complètes, Tome XV, 1ère partie*), édition, traduction et commentaire, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 2004.
- **R. Flacelière, E. Chambry & M. Juneaux**, *Vies. Tome I*, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1957.

PLOTIN

- **E. Bréhier**, *Première Ennéade*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1924

POLYBE

- **R. Weil**, *Histoires*, VI, édition et traduction, avec la collaboration de Claude Nicolet, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1977.

POSIDONIUS

- **I.G. Kidd**, *Posidonius. Volume II: the Commentary*, Cambridge University Pr., Cambridge, 1988.

QUINTILIEN

- **J. Cousin**, *Institution oratoire*, 7 vol., édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1975-1980.

RUTILIUS NUMANTIANUS

- **J. Vessereau & F. Préchac**, *De reditu suo*, (I), édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1961.

SÉNÈQUE LE RHÉTEUR

- **M. Wintterbottom**, *Declamations*, 2 vols, Loeb Classical Library, London, 1974.

SUÉTONE

- **H. Ailloud**, *Vie des douze Césars*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres Paris, 1931-1932.

TACITE

- **H. Goelzer (éd.) & H. Bornecque (trad.)**, *Dialogue des orateurs*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1936.
- **H. Le Bonniec**, *Histoires*, édition, notes et traduction, annoté par J. Hellegouarc'h, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1987-1992.
- **P. Wuilleumier**, *Annales*, 4 vols, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1974-1978.

TERTULLIEN

- **J.-P. Waltzing**, *Apologétique*, édition et traduction, avec la collaboration de A. Severyns, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1929.

THEOPHRASTE

- **O. Navarre**, *Caractères*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1920.

TITE-LIVE

- **J. Bayet (éd.) & G. Baillet (trad.)**, *Ab Vrbe condita, I*, édition et traduction, appendice rédigé par Raymond Bloch, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1985.
- **J. Bayet (éd.) & G. Baillet (trad.)**, *Ab Vrbe condita, III*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1954.
- **J. Bayet (éd.) & G. Baillet (trad.)**, *Ab Vrbe condita, V*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1969.
- **B. Mineo**, *Ab Vrbe condita, XXII*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 2003.
- **A. Manuelian**, *Ab Vrbe condita, XXVI*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1983.

VALÈRE MAXIME

- **R. Combès**, *Faits et dits mémorables*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1995-1997.

VARRON

- **G. Goetz & F. Schoell**, *De lingua latina*, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1964.
- **J. Collart**, *De lingua latina (V)*, édition, notes et traduction, C.U.F., Paris, Les Belles Lettres, 1954.
- **P. Flobert**, *De lingua latina (VI)*, édition, commentaire et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, 1985.
- **J.-P. Cèbe**, *Satires Ménippées*, édition, traduction, commentaire, École française de Rome, Rome, 1974.

VIRGILE

- **J. Perret**, *Énéide, 3 vols*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1980-1982.
- **E. de Saint-Denis**, *Géorgiques*, édition et traduction, C.U.F., Les Belles Lettres, Paris, 1966.

AUTRES AUTEURS NON CRITIQUES

- **J. Derrida**, « La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) », *Poétique*, 5, 1971, pp. 1-52.
- **M. Foucault**, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Fr. Gros (éd.), Gallimard, Le Seuil, Paris, 2001.
- **E. Kant**, *Critique de la faculté de juger*, traduction Alain Renault, Garnier Flammarion, 2000.
- **E. Kant**, *Critique de la raison pure*, traduction A. Renault, Garnier Flammarion, 2006.
- **N. Machiavel**, dans le *Discours sur la première Décade de Tite-Live*, traduction J. Gohory, édition Folio Gallimard,
- **C.-L. de Montesquieu**, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, dans *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1949, pp. 81-92.

- **F. Nietzsche**, « L'Antéchrist. Imprécation contre le christianisme » (1888), dans Nietzsche, *Œuvres*, II, Robert Laffont, coll. « Bouquins », trad. de l'allemand par H. Albert (rév. Par J. Lacoste), Paris, 1993.
- **F. Nietzsche**, *Œuvres philosophiques complètes*, textes et variantes par G. Colli et M. Montinari, Gallimard, Paris, 1975-
- **B. Spinoza**, *Œuvres de Spinoza*, traduit par C. Appuhn, 3 vols., Garnier, Paris, 1929.

INDEX ET CONCORDANCES

- **R. Busa et A. Zampolli**, *Concordantiae Senecanae, accedunt index inversus, indices frequentiae*, 2 volumes, Georg Olms, Hildesheim / New York, 1975
- **L. Delatte, E. Evrard, S. Govaerts, J. Denooz**, *Lucius Annaeus Seneca. Opera philosophica. Index uerborum. Listes de fréquence. Relevés grammaticaux*, I. A-O ; II. P-Z, Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1981
- **P. Grimal**, *L. Annaei Senecae operum moralium concordantia*, P.U.F., Paris, 1. *Ad Marciam de Consolatione*, 1965 ; 2. *De constantia sapientis*, 1966 ; 3. *De breuitate uitae*, 1967 ; 4. *De prouidentia*, 1969 ; 5. *De uita beata*, 1969 ; 6. *De clementia*, 1970 (& B. Mortureux); 7. *De tranquillitate animi*, 1976

BIBLIOGRAPHIES

- **A. Balbo & alii**, *Bibliografia senecana del XX secolo*, Pàtron, Bologna, 2005.
- **F.-R. Chaumartin**, « Quarante ans de recherche sur les oeuvres philosophiques de Sénèque (Bibliographie 1945-1985) », *ANRW*, II, 36.3, de Gruyter, Berlin / New-York, 1989, pp. 1545-1605.
- **A. L. Motto & J. R. Clark**, *Seneca. A critical bibliography. 1900-1980. Scholarship on His Life, Thought, Prose and Influence*, A. M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 1989.
- **A. Pociña Pérez**, « Bibliografía española sobre Séneca (años 1901-2000) », *Florilib*, 17, Ed. de la Universidad de Granada, Granada, 2006, pp. 359-410.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

(les abréviations utilisées sont celles de l'*Année philologique*)

- *Actas del Congreso internacional de filosofía en conmemoración de Séneca, en le XIX centenario de su muerte* (Cordoue, 7-12 septembre 1965), Libreria Editorial Augustinus, I Cordoba, 1965 ; II Madrid, 1966 ; III Madrid, 1967.
- *Estudios sobre Seneca. Octava semana española de filosofía*, Consejo Superior de investigaciones científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1966.
- *La langue latine, langue de la philosophie : actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza »* (Rome, 17-19 mai 1990), de Boccard, Paris / École française de Rome, Rome, 1992.
- **T. Adam**, *Clementia Principis. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1970.
- **N. Adkin**, « Jerome, Seneca, Juvenal », *RBPh*, 78 (1), Société pour le progrès des études philologiques et historiques, Bruxelles, 2000, pp. 119-128.
- **V. d'Agostino**, *Studi sul neostoicismo. Seneca, Plinio il Giovane, Epitteto, Marco Aurelio*, Ruata, Torino, 1962 (2eme éd. revue et augmentée) (Ruata, Torino, 1950).
- **V. d'Agostino**, « Scienza et arte psicologica di Seneca », dans V. D'Agostino, *Studi sul Neostoicismo*, pp. 1-30.
- **F. M. Ahl**, « The Shadows of a Divine Presence in the *Pharsalia* », *Hermes*, 102, Steiner, Stuttgart, 1974, pp. 566-590.
- **C. Alberti**, *Théâtre et philosophie dans les tragédies de Sénèque : Agamemnon, Œdipe, Les Phéniciennes et Thyeste*, Thèse de doctorat de l'Université de Paris IV, soutenue en 2001.
- **E. Albertini**, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Fascicule 127, E. de Boccard, Paris, 1923.
- **F. Alesse**, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Bibliopolis, Napoli, 1994.
- **W. H. Alexander**, « Cato of Utica in the works of Seneca

Philosophus », *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, 40, The Royal Society of Canada, Ottawa, 1946, pp. 59-74.

- **W.H. Alexander**, « Footnotes for a literary portrait of Augustus », *Proceedings and Transactions of the Royal Society of Canada*, 43, The Royal Society of Canada, Ottawa, 1949, pp. 13-34.

- **K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (éd.)**, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, 1999.

- **K. Algra**, « Stoic Theology », dans B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge, 2003, pp. 153-178.

- **K. Algra**, « Eternity and the Concept of God in Early Stoicism », dans G. van Riel & C. Macé (éd.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, pp. 173-191.

- **K. Algra**, « Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion », dans R. Salles, *God and Cosmos in Stoicism*, pp. 224-251.

- **K. Algra**, « Stoics on Souls and Demons : Reconstructing Stoic Demonology », in D. Frede - B. Reis (éds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, pp. 359-389.

- **L. Alfonsi**, « Filodemo *De morte*, 4, 38 e Seneca, *Ep.* 101, 4 ss. », *Aegyptus*, 36, Vita e pensiero, Milano, 1956, pp. 27-28.

- **J. Allen**, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Clarendon Pr., Oxford / Oxford University Pr., New York, 2001.

- **G. Anderson**, *Sage, Saint and Sophist. Holy men and their associates in the early Roman Empire*, Routledge, London / New York, 1994.

- **J.-M. André**, *Recherches sur l'otium romain*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, vol. 52, Les Belles Lettres, Paris, 1962.

- **J.-M. André**, « Otium et vie contemplative dans les *Lettres à Lucilius* », *REL*, 40, Les Belles Lettres, Paris, 1962, pp. 125-128.

- **J.-M. André & P. Aubenque**, *Sénèque*, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », Paris, 1964.

- **J.-M. André**, « Sénèque et l'épicurisme : ultime position », dans *Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé (1968)*, Les Belles Lettres, Paris, 1970, pp. 469-480.

- **J.-M. André**, « La philosophie religieuse de Cicéron. Dualisme académique et tripartition varronienne », in *Ciceroniana, Hommages à Kazimierz Kumaniecki*, coll. « Roma aeterna », 9, Brill, Leiden, 1975, pp. 11-21.

- **J.-M. André**, *La philosophie à Rome*, P.U.F., les Belles Lettres, Paris,

1977.

- **J.-M. André**, « Sénèque théologien : l'évolution de sa pensée jusqu'au *De Superstitione* », *Helmantica*, 34, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 55-71.
- **J.-M. André**, « Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire », *ANRW*, II, 36.1, De Gruyter, Berlin/New York, 1987, pp. 5-77.
- **J.-M. André**, « Les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, Livres XIV-XVIII », *Kentron*, 3, Pr. Universitaires de Caen, Caen, 1987, pp. 163-172.
- **J.-M. André**, « “*De brevitae vitae*”, “*De constantia sapientis*”, “*De tranquillitate animi*”, “*De otio*” », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, pp. 1724-1778.
- **J.-M. André**, « Sénèque et la philosophie de l'histoire », *Faventia*, 17, (1), Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1995, pp. 27-37.
- **J.-M. André**, « Sénèque et l'historiographie de Claude », dans Y. Burnand, Y. Le Bohec, J.-P. Martin (éd.), *Claude de Lyon, empereur romain*, pp. 23-39.
- **J.-M. André**, « Le Sénèque perdu et les polémiques de l'apologétique chrétienne », *Aevum(ant)*, 13, Vita e Pensiero, Milano, 2000, pp. 129-146.
- **E. Andreoni Fontecedro**, « Seneca : l'altro aspetto della divinità », dans *Seneca e il suo tempo*, pp. 179-191.
- **J. Annas**, « Stoic epistemology », dans S. Everson (éd.), *Epistemology. Cambridge Companions to Ancient Thought I*, Cambridge University Pr., Cambridge, 1990, pp. 184-204.
- **J. Annas**, *Hellenistic Philosophy of mind*, University of California Pr., Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1992.
- **M. Armisen-Marchetti**, « La notion d'imagination chez les Anciens. I - Les philosophes », *Pallas*, 26, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1979, pp. 11-51.
- **M. Armisen-Marchetti**, « La notion d'imagination chez les Anciens. II - La rhétorique », *Pallas*, 27, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1980, pp. 3-37.
- **M. Armisen Marchetti**, « L'orientation de l'espace imaginaire chez Sénèque : remarques sur l'image du chemin », *Pallas*, 28, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1981, pp. 31-43.
- **M. Armisen-Marchetti**, « Imagination et méditation chez Sénèque. L'exemple de la *praemeditatio* », *REL*, 64, Les Belles Lettres, Paris, 1986, pp. 185-195
- **M. Armisen-Marchetti**, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

- **M. Armisen-Marchetti**, « L'expression du sacré chez Sénèque », *Pallas*, 36, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1990, pp. 89-99.
- **M. Armisen-Marchetti**, « Pour une lecture plurielle des tragédies de Sénèque : l'exemple de *Phèdre*, v. 130-135 », *Pallas*, 38, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1992, pp. 379-390.
- **M. Armisen-Marchetti**, « La métaphore et l'abstraction dans la prose de Sénèque », dans P. Grimal (éd.), *Sénèque et la prose latine*, pp. 99-139.
- **M. Armisen-Marchetti**, « Sénèque et l'appropriation du temps », *Latomus*, 54 (3), Bruxelles, 1995, pp. 545-567.
- **M. Armisen-Marchetti**, « La langue philosophique de Sénèque : entre technicité et simplicité », *A&A*, 42, de Gruyter, Berlin, 1996, pp. 76-84.
- **M. Armisen-Marchetti**, « Sénèque et la divination », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, pp. 193-214.
- **M. Armisen-Marchetti**, « L'imaginaire analogique et la construction du savoir dans les *Questions naturelles* de Sénèque », dans M. Courrént & J. Thomas (éd.), *Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques*, pp. 155-174.
- **M. Armisen-Marchetti (éd.)**, DEMONSTRARE. *Voir et faire voir : forme de la démonstration à Rome. Actes du Colloque international de Toulouse (18-20 novembre 2004)*, Pallas, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005.
- **M. Armisen-Marchetti**, « *Speculum Neronis* : un mode spécifique de direction de conscience dans le *De clementia* de Sénèque », *REL*, Les Belles Lettres, 84, Paris, 2006, pp. 185-201.
- **M. Armisen-Marchetti**, « Les ambiguïtés du personnage de Néron dans le *De clementia* de Sénèque », *VL*, 174, Université Paul Valéry, Montpellier, 2006, pp. 92-103.
- **M. Armisen-Marchetti**, Échos du « Songe de Scipion » chez Sénèque : la géographie de la *Consolation à Marcia* 26, 6 et des *Questions naturelles*, I, Praef., 8-13 », dans « Munus quaesitum meritis » : *Homenaje a Carmen Codoñer*, Gregorio Hinojo Andrés, José Carlos Fernández Corte, (éd.), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007, pp. 71-79.
- **A.H. Armstrong (éd.)**, *Classical Mediterranean Spirituality : Egyptian, Greek, Roman*, Routledge & Kegan Paul, London, 1986.
- **J. Artigas**, *Seneca. La filosofía como forjación del hombre*, C.S.I.C., Instituto « San José de Calasanz » de pedagogia, Madrid, 1952.
- **E. Asmis**, « The stoicism of Marcus Aurelius », *ANRW*, II, 36.3, de Gruyter, Berlin / New York, pp. 2228-2252.
- **P. Athanassiadi & M. Frede (éd.)**, *Pagan Monotheism in Late*

Antiquity, Clarendon Pr., Oxford, 1999.

- **H.W. Attridge**, « The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire », *ANRW*, II, 26.1, De Gruyter, Berlin / New York, pp. 45-78.
- **S. Aubert**, *Per dumeta. Recherches sur la rhétorique des Stoïciens à Rome, de ses origines grecques jusqu'à la fin de la République*, thèse de Doctorat de l'Université de Paris IV, soutenue en 2006.
- **G. Aubry, & F. Ildefonse**, *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris, 2008.
- **S. Auroux** (dir.) *Encyclopédie philosophique universelle – Les notions philosophiques I*, P.U.F., Paris, 1990.
- **C. Auvray-Assayas**, « Le livre 1 du *De natura deorum* et le traité *De signis* de Philodème : problèmes de théologie et de logique », *REL*, 69, Les Belles Lettres, Paris, 1991, pp. 51-62.
- **C. Auvray-Assayas**, « Deux types d'exposés sur la providence d'après le *De natura deorum* de Cicéron », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 234-246.
- **C. Auvray-Assayas (éd.)**, *Images romaines. Actes de la table ronde organisée à l'École Normale Supérieure (24-26 octobre 1996) par F. Dupont et C. Auvray-Assayas*, Études de Littérature Ancienne, 9, Pr. de l'E.N.S., Paris, 1998.
- **C. Auvray-Assayas**, « Images mentales et représentations figurées ; penser les dieux au Ier siècle av. n. è. », dans C. Auvray-Assayas, *Images romaines*, pp. 299-309.
- **D. Babut**, « Les Stoïciens et l'Amour », *REG*, 76, Les Belles Lettres, Paris, 1963, pp. 55-63.
- **D. Babut**, *Plutarque et le stoïcisme*, P.U.F., Paris, 1969.
- **D. Babut**, *La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens*, P.U.F., coll. Sup. « Littératures anciennes », Paris, 1974.
- **M. Bachmann**, *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gotteseiphetons « pantokrator »*, coll. « Stuttgarter Bibelstudien », Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2002.
- **G. Bagnani**, « The date, purpose, and authorship of the *Ludus de Morte Claudii* », dans *Arbiter of Elegance : A Study of the Life & Works of C. Petronius*, Phoenix Suppl., vol. II, Toronto, 1954.
- **B. Bakhouché (éd.)**, *L'ancienneté chez les Anciens*, II, Publications Montpellier 3, Université Paul-Valéry, Montpellier, 2003.
- **M. Bakhtine**, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, Editions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1970.
- **D. Baldarotta**, « Fato e vonlontà in Seneca », *Aufidus*, 8, Ed. Kepos,

Roma, 1994, pp. 23-33.

- **J. Barnes**, « La doctrine de l'éternel retour », dans J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique*, pp. 421-439.
- **J. Barnes, M.F. Burnyeat & M. Schofield (éd.)**, *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Pr., Oxford, 1980.
- **J. Barnes, M. Burnyeat, J. Brunschwig & M. Schofield (éd.)**, *Science and Speculation : studies in Hellenistic theory and practice*, Cambridge University Pr., Cambridge / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1982.
- **J. Barnes & M. Mignucci (éd.)**, *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli, 1988.
- **T. Barton**, *Ancient Astrology*, Routledge, London / New-York, 1994.
- **S. Bartsch & D. Wray (éd.)**, *Seneca and the Self*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, 2009.
- **L. Basset & F. Biville (éd.)**, *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins : actes de la table ronde organisée à la faculté des lettres de l'université Lumière-Lyon 2 : (23-24 novembre 2000)*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, 2005.
- **N. Bauduceau-Cros**, *L'Empereur et le tragique. Interactions du tragique et de la politique dans les relations de Sénèque et Néron*, Thèse de doctorat soutenue à Paris X, 2005.
- **J. Bayet**, « Science cosmique et sagesse dans la philosophie antique », *Diogène*, 6, P.U.F., Paris, 1954, pp. 41-72.
- **J. Bayet**, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, coll. « Bibliothèque historique », Payot, Paris, 1969 (1957).
- **J. Bayet**, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Payot, Paris, 1971.
- **M. Beard, J. North & S. Price**, *Religions of Rome, I. A History. II. A Sourcebook*, Cambridge University Pr., Cambridge, 1998 (reimpr. 1999, 2000).
- **J. Beaujeu**, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Les Belles Lettres, Paris, 1955.
- **N. Belayche & S.C. Mimouni**, *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain : essais de définition*, Brepols Publishers, Turnhout, 2003.
- **N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (éd.)**, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Brepols, Turnhout, 2006.
- **M. Bellincioni**, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Paideia, Brescia,

1978.

- **M. Bellincioni**, *Studi senecani*, Paideia, Brescia, 1986.
- **M. Bellincioni**, « Il termine *persona* da Cicerone a Seneca », dans *Studi senecani*, pp. 35-102.
- **M. Bellincioni**, « Dio in Seneca », dans *Studi senecani*, pp. 15-33.
- **T. Bénatouïl**, « Échelle de la nature et division des mouvements chez Aristote et les stoïciens », *RMM*, P.U.F., Paris, 2005 (4), pp. 537-556.
- **T. Bénatouïl**, *Faire usage. La pratique du stoïcisme*, Vrin, Paris, 2006.
- **T. Bénatouïl**, « Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon et Cléanthe », *Elenchos*, 23 (2), Bibliopolis, Napoli, 2002, pp. 297-331.
- **T. Bénatouïl**, *Les Stoïciens III. Musonius, Épictète, Marc-Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris, 2009.
- **T. Bénatouïl**, « How Industrious Can Zeus Be ? : The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism », in R. Salles (éd.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, 2009, pp. 23-45.
- **S. Benoist**, « Les Romains ont-ils cru à la divinité de leurs *principes* ? », in A. Vigourt (éd.), *Pouvoir et religion dans le monde romain*, pp. 115-127.
- **P. Benoit**, « Sénèque et saint Paul », *RBi*, Gabalda, Paris, 1946, pp. 7-35.
- **P. Benoit**, « Les idées de Sénèque sur l'au-delà », *RSPH*, 32 (1-2), Vrin, Paris, 1948, pp. 38-51.
- **E. Benvéniste**, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II. Pouvoir, droit, religion*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1989.
- **J. Beranger**, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, F. Reinhardt, Basel, 1953.
- **H. Bergson**, *Le rire*, Alcan, Paris, 1928 (1900)
- **E. Bernert**, « Otium », *WJA*, 4, Schöningh, Würzburg, 1949-1950, pp. 89-99.
- **E. Bernert**, « Seneca und das Naturgefühl der Stoiker », *Gymnasium*, 68, Winter, Heidelberg, 1961, pp. 113-124.
- **E. Berti**, *Scholasticorum Studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Giardini, Pisa, 2007.
- **B. Besnier**, « La nature dans le livre II du *De natura deorum* de Cicéron », in C. Lévy (éd.) *Le concept de nature à Rome. La physique*, pp. 127-175.
- **B. Besnier**, « La conception stoïcienne de la nature », dans C. Cusset (coord.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, pp. 119-132.
- **E. Bickel**, « Senecas Briefe 58 und 65. Das Antiochus-Posidonius Problem », *RhM*, 103, Sauerländer, Frankfurt am Main, 1960, pp. 1-20.

- **E. Bickerman**, « *Consecratio* », dans W. den Boer (éd.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, pp. 3-37.
- **J. Bidez**, *La cité du monde et la cité du soleil chez les stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris, 1932.
- **L. Bieler**, *Theios aner. Das Bild des « Göttlichen Menschen » in spätantike und frühchristentum*, Höfels, Wien, 1935, (réed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967).
- **M. Billerbeck & E.A. Schmidt (éd.)**, *Sénèque le tragique. Huit exposés suivis de discussions*, Entretiens sur l'Antiquité classique, 50, Fondation Hardt, Genève, 2004.
- **B. Blackburn**, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991.
- **L. Bloos**, *Probleme der stoischen Physik*, Helmut Buske Verlag, Hamburg, 1973.
- **S. Bobzien**, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Pr., Oxford, 1998.
- **S. Bobzien**, « The inadvertent conception and late birth of the free-will problem », *Phronesis*, 43, (2), Brill, Leiden, 1998, pp. 133-175.
- **S. Bobzien**, « Early Stoic Determinism », *RMM*, P.U.F., Paris, 2005 (4), pp. 489-516.
- **L. Bocciolini Palagi**, « Seneca e il sogno escatologico », *SIFC*, 51, Le Monnier, Firenze, 1979, pp. 155-168.
- **L. Bocciolini Palagi**, « La polemica anti-giudaica di Seneca », *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, 1, QFL, 1981, pp. 149-175.
- **A. Bodson**, *La morale sociale des derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris, 1967.
- **W. den Boer (éd.)**, *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique, 19, Fondation Hardt, Genève, 1973.
- **G. Bogoni**, *Arbiter of elegance. A study of the life and work of C. Petronius*, University of Toronto Pr., Toronto, 1954.
- **M. Bonazzi & C. Helmig (éd.)**, *Platonic stoicism – Stoic platonism. The dialogue between platonism and stoicism in Antiquity*, Leuven University Pr., Leuven, 2007.
- **Y. Bonnefoy (dir.)**, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique 1*, coll. « Mille et une pages », Flammarion, Paris, 1999.
- **E. Bons**, « “Sans dimanche, il n’y a plus que des jours ouvrables”. Quelques réflexions concernant le troisième commandement », *RSR*, 82, Strasbourg, 2008 (3), pp. 319-330.

- **E. Bons (dir.)**, *Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellung*, coll. « Biblisch-theologische Studien », 102, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2009.
- **E. Bons & T. Legrand (éd.)**, *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives*, coll. « Lectio divina », Le Cerf, Paris, 2011.
- **A. Borgo**, « Clemenza dote divina : persistenza e trasformazione di un tema da Cicerone a Seneca », *BStudLat*, 20, Loffredo, Napoli, 1990, pp. 360-364.
- **A. Borgo**, *Lessico morale di Seneca*, Loffredo, Napoli, 1998.
- **S. Botros**, « Freedom, Causality, Fatalism and early Stoic philosophy », *Phronesis*, 30, Brill, Leiden, 1985, pp. 274-304.
- **A. Bouché-Leclercq**, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, E. Leroux, Paris, 1879-1882 (rééd. J. Million, Grenoble, 2003).
- **A. Bourgery**, *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales*, Les Belles Lettres, Paris, 1922
- **A. Bourgery (éd.)**, *Sénèque le Philosophe*, Hachette Classiques, Paris, 1938.
- **A. de Bovis**, *La sagesse de Sénèque*, Aubier, Paris, 1948.
- **P. Boyancé**, *Études sur le Songe de Scipion (Essais d'histoire et de psychologie religieuses)*, Imprimerie A. Bontemps, Limoges, 1936.
- **P. Boyancé**, « L'apothéose de Tullia », *REA*, 46, Université Michel de Montaigne, Maison de l'Archéologie, Pessac, 1944, pp. 179-184.
- **P. Boyancé**, « Sur les mystères d'Éleusis », *REG*, 75, Les Belles Lettres, Paris, 1962.
- **P. Boyancé**, « Le stoïcisme à Rome », *Actes du VIIème Congrès de l'Association Guillaume Budé (Aix-en-Provence, 1963)*, Les Belles Lettres, Paris, 1964, pp. 218-255.
- **P. Boyancé**, « L'humanisme de Sénèque », dans *Actas del Congreso internacional de filosofia en conmemoracion de Séneca I*, pp. 229-245.
- **P. Boyancé**, « Sur la théologie de Varron », *REA*, 57, Université Michel de Montaigne, Pessac, 1955, pp.57-85.
- **P. Boyancé**, « Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron », dans P. Boyancé (éd.), *Études sur l'humanisme cicéronien*, pp. 301-334 (= *Hermes*, 50, Steiner, Stuttgart, 1962).
- **P. Boyancé**, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Latomus, Bruxelles, 1970.
- **P. Boyancé**, *Études sur la religion romaine*, École française de Rome,

Rome, 1972.

- **P. Boyancé**, « Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine », *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, I, Rieti, 1976, pp. 137-161.
- **G.R. Boys-Stones**, *Post-Hellenistic Philosophy: a Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford University Pr., Oxford / New York / Athens, 2001.
- **G.R. Boys-Stones (éd.)**, *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford University Pr., Oxford / New York, 2003.
- **G.R. Boys-Stones**, « The Stoics' Two Types of Allegory », dans G.R. Boys-Stones (éd.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, 2003, pp. 189-216.
- **R. Bracht & M.-O. Goulet-Cazé (éd.)**, *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, University of California Pr., Berkeley / Los Angeles / London, 1996.
- **M.V. Braginton**, *The supernatural in Seneca's tragedies*, G. Banta Publishing Company, Menasha (Wis.), 1933.
- **D. Brakke, M.L. Satlow & S. Weitzman**, *Religion and the Self in Antiquity*, Indiana University Pr., Bloomington/Indianapolis, 2005.
- **E. Bréhier**, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, P.U.F., Paris, 1951 (1910).
- **E. Bréhier**, *Études de philosophie antique*, P.U.F., Paris, 1955 (Hermann, Paris, 1939).
- **E. Bréhier**, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris, 1970 (1908).
- **E. Bréhier**, *Histoire de la philosophie I: L'Antiquité et le Moyen-Âge*, nouvelle édition revue par P.M. Schuhl, « Quadrige », Gallimard, Paris, 1981, (P.U.F., Paris, 1926).
- **E. Bréhier & P. M. Schuhl**, *Les stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962.
- **J.N. Bremmer (éd.)**, *A cultural history of humour: from Antiquity to the present day*, Polity Pr., Cambridge, 1997.
- **T. Brennan**, « Fate and Free Will in Stoicism », *OSAPh*, 21, Oxford University Pr., Oxford, 2001, pp. 259-286.
- **K. Bringmann**, « Senecas *Apocolocyntosis* und die politische Satire in Rom », *A&A*, 17, de Gruyter, Berlin, 1971, pp. 56-69.
- **K. Bringmann**, « Senecas *Apocolocyntosis*. Ein Forschungsbericht 1959-1983 », *ANRW*, II, 32.2, de Gruyter, Berlin / New York, 1985, pp. 885-914.

- **D. Briquel**, « Divination in Rom », *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, J.B. Metzler, Stuttgart / Weimar, 1997, pp. 714-719.
- **D. Briquel, C. Février et C. Guittard (dir.)**, *VARIETATES FORTVNAE. Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux*, P.U.P.S., Paris, 2010.
- **J. Brisset**, *Les idées politiques de Lucain*, Les Belles Lettres, Paris, 1964.
- **L. Brisson**, « Proclus et l'Orphisme », dans J. Pépin & H.D. Saffrey (éd.), *Proclus lecteur et interprète des Anciens*, pp. 43-104.
- **L. Brisson**, *Platon. Les mots et les mythes*, La Découverte, Paris, 1994 (F. Maspero, Paris, 1982).
- **L. Brisson**, *Introduction à la philosophie du mythe 1 : Sauver les mythes*, Vrin, Paris, 2005 (1996).
- **L. Brisson**, *How philosophers saved Myths : Allegorical Interpretations in Classical Mythology*, University of Chicago Pr., Chicago / London, 2004.
- **L. Brisson**, « L'«allégorie» comme interprétation des mythes, de l'Antiquité à la Renaissance », dans B. Pérez-Jean & P. Eichel-Loijkine (éd.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, pp. 23-39.
- **J. Brodd & J.L. Reed (éd.)**, *Rome and religion : a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011.
- **P. Brown**, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *JRS*, 61, Society for the Promotion of Roman Studies, London, 1971, pp. 80-101.
- **J. Brun**, *Le stoïcisme*, Coll. « Que sais-je ? », P.U.F., Paris, 11^{ème} éd. corrigée, 1992 (1958)
- **J. Brunschwig**, « La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne », dans J. Barnes & M. Mignucci (éd.), *Matter and Metaphysics*, pp. 19-127.
- **J. Brunschwig (éd.)**, *Les stoïciens et leur logique*, Vrin, Paris, 2006 (1978).
- **J. Brunschwig & N. Nussbaum (éd.)**, *Passions et Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Pr., Cambridge / Madrid / New York, 1993.
- **J. Brunschwig**, *Étude sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, P.U.F., Paris, 1995.
- **J. Brunschwig & G.E.R. Lloyd (éd.)**, *Le savoir grec*, Flammarion, Paris, éd. revue et augmentée 2011 (1996).
- **P.A. Brunt**, « Philosophy and Religion in the Late Republic », dans

Philosophia togata I. Essays on philosophy and Roman society, Clarendon Pr., Oxford, 1989, pp. 174-198.

- **P.A. Brunt**, « Stoicism and the Principate », *PBSR*, 43, British School at Rome, London, 1975, pp. 6-35.

- **Y. Burnand, Y. Le Bohec, J.-P. Martin (éd.)**, *Claude de Lyon, empereur romain : actes du colloque Paris-Nancy-Lyon, novembre 1992*, P.U.P.S., Paris, 1998.

- **H. Burton**, « Seneca's Idea of God », *The American Journal of Theology*, 13, University of Chicago Pr., Chicago, 1909, pp. 350-369.

- **A. Busch**, « *Versane natura est ?* : natural and linguistic instability in the extispicium and self-blinding in Seneca's *Oedipus* », *CJ*, 102, Randolph-Macon College, Ashland (Va.), 2006-2007, pp. 225-267.

- **G. Busch**, « *Fortunae resistere* in der Moral des Philosophen Seneca », *A&A*, 10, de Gruyter, Berlin, 1961, pp. 131-154 (= dans G. Maurach (éd.), *Seneca als Philosoph*, pp. 53-94).

- **P.F. Cagniard**, « The philosopher and the gladiator », *CW*, 93 (6), Duquesne University, Pittsburgh (Pa.), 1999-2000, pp. 607-618.

- **A. Cailleux**, « Sénèque et l'esprit scientifique », *LEC*, 39, Société des Études Classiques, Namur, 1971, pp. 475-483.

- **S. Calderone**, « « *Superstitio* », *ANRW*, I, 2, de Gruyter, Berlin, 1972, pp. 377-396.

- **D. Campanile**, « Seneca, Nerone e il *De clementia* », *AFLM*, 24, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa / Università di Macerata, Maserata, 1991, pp. 513-528.

- **D. Cannadine & S. Price (éd.)**, *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Pr., Cambridge, 1987.

- **H. Cancik**, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales*, G. Olms, Hildesheim, 1967.

- **A.R. Caponigri**, « Reason and death. The idea of wisdom in Seneca », *PACPhA*, 47, Fordham University, Bronx (NY), 1968, pp. 144-151.

- **A. Caquot & P. Canivet (éd.)**, *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture. Colloques 1985 et 1987*, coll. « Le point théologique », 52, Beauchesne, Paris, 1989.

- **A. Casamento**, *Finitimus oratori poeta : declamazioni retoriche e tragedie senecane*, Flaccovio, Palermo, 2002.

- **A. Cattin**, « Sénèque et l'astronomie » dans *Hommages à Léon Herrmann*, Latomus, 44, Bruxelles-Berchem, 1960, pp. 237-243.

- **J. Champeaux**, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome*

et dans le monde romain des origines à la mort de César, 2 tomes, École Française de Rome, Rome, 1982-1987.

- **J. Champeaux**, « “Pietas” : piété personnelle et piété collective à Rome », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, pp. 263-279.

- **J. Champeaux**, *La religion romaine*, Le livre de Poche, Paris, 1998.

- **F. Chapot & B. Laurot**, *Corpus de prières grecques et romaines*, Brepols, Turnhout, 2001.

- **F.-R. Chaumartin**, « Panétius est-il une source secondaire du *De beneficiis* ? », *AFLD*, 6, Pr. de l'Université de Dakar, Dakar, 1976, pp. 47-68.

- **F.-R. Chaumartin**, « La quête de la liberté intérieure devant l'oppression du pouvoir dans l'empire romain. Sénèque et Épictète », *VL*, 110, Université Paul Valéry, Montpellier, 1988, pp. 10-17.

- **F.-R. Chaumartin**, « Les désillusions de Sénèque devant l'évolution de la politique néronienne et l'aspiration à la retraite : le *De vita beata* et le *De beneficiis* », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, pp. 1686-1723.

- **F.-R. Chaumartin**, « Notes critiques sur quelques passages des *Naturales Quaestiones* de Sénèque », *RPh*, 67, Klincksieck, Paris, 1993, pp. 107-117.

- **F.-R. Chaumartin**, « Sénèque et le platonisme : à propos des lettres 58 et 65 », dans M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon I. Le platonisme dévoilé*, pp. 103-115.

- **F.-R. Chaumartin**, « La nature dans les *Questions naturelles* de Sénèque », in C. Lévy (éd.) *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris, 1996, pp. 177-190.

- **F.-R. Chaumartin**, « Les *Lettres à Lucilius* : la transparence inaccessible ? », dans *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, C. Lévy & L. Pernot (éd.), pp. 145-156.

- **F.-R. Chaumartin**, « Les sciences de la nature dans la pensée de Sénèque et son rapport avec le stoïcisme », dans C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet (éd.), *Ars et ratio : sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, pp.157-165.

- **F. Chapot & B. Laurot (trad. & com.)**, *Corpus de prières grecques et romaines*, Brepols Publishers, Turnhout, 2001.

- **A. Charles-Saget**, « Un traité en forme de miroir. Le *De clementia* de Sénèque », *ALMarv*, 14, 1987, pp. 41-55.

- **A. Charles-Saget**, « Sénèque et le théâtre de la cruauté », *Pallas*, 49, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, pp. 149-155.

- **P. Charvet & A.-M. Ozanam**, *La magie. Voix secrètes de l'Antiquité*, Nil éditions, Paris, 1994.
- **F.-R. Chaumartin**, *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Les Belles Lettres, Paris, 1985.
- **G.F. Chesnut**, « The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy », *ANRW*, II, 16.2, de Gruyter, Berlin / New York, 1978, pp. 1310-1332.
- **S. Citroni Marchetti**, « Il sapiens in pericolo : psicologia del rapporto con gli altri, da Cicerone a Marco Aurelio », *ANRW*, II, 36, 7, de Gruyter, Berlin / New-york, p. 4546-4598
- **E. Cizek**, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Brill, Leiden, 1972.
- **J.-M. Claassen**, « Exile, death and immortality : voices from the grave », *Latomus*, 55 (3), Bruxelles, 1996, pp. 571-590.
- **M. Clauss**, « *Deus praesens*. Der römische Kaiser als Gott », *Klio*, 78, Akademie Verlag, Berlin, 1996, pp. 400-433.
- **C. Codoñer**, « La physique de Sénèque : ordonnance et structure des *Naturales Quaestiones* », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin / New York, pp. 1779-1822.
- **M. Coffey**, *Roman Satire*, Methuen, London / Barnes & Noble, New York, 1976.
- **M.L. Colish**, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I, Stoicism in classical Latin literature*, Brill, Leiden, 1990.
- **A. Y. Collins & M.M. Mitchell (éd.)**, *Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001.
- **A. Comte-Sponville**, *Petit traité des grandes vertus*, P.U.F., Paris, 1995.
- **J.M. Cooper**, « Eudaimonism and the Appeal to Nature », *Ph&PhenR*, 55, Brown University, International Phenomenological Society, Providence (R.I.), 1996, pp. 261-284.
- **D. Costa**, « Rhetoric as a protreptic force in Seneca's prose works », dans D. Innes, H. Hine & C. Pelling (éd.), *Ethics and Rhetoric*, pp.107-115.
- **L. Couloubaritsis**, « Les pratiques hénologiques dans le stoïcisme ancien », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 187-211.
- **L. Couloubaritsis (éd.)**, *L'héritage du monde grec*, Cahiers de Philosophie Ancienne, 7, Ousia, Bruxelles, 1989.
- **L. Couloubaritsis**, « L'art divinatoire et la question de la vérité », *Kernos*, 3, Centre international d'étude de la religion grecque antique,

Liège / Athènes, 1990, pp. 113-122.

- **L. Couloubaritsis**, *Aux origines de la philosophie européenne : de la pensée archaïque au néoplatonisme*, coll. « Le point philosophique », De Boeck Université, Bruxelles, 2003 (1992).

- **P. Courcelle**, « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison », *REL*, 43, Les Belles Lettres, Paris, 1965, p. 406-443.

- **M. Courrént & J. Thomas (dir.)**, *Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques : actes du colloque de Perpignan, 12-13 mai 2000*, Pr. Universitaires de Perpignan, Perpignan, 2001.

- **G. Courtois**, « La vengeance chez Aristote et Sénèque à la lumière de l'anthropologie juridique », *APhD*, 28, Dalloz, Paris, 1983, pp. 29-66.

- **J.-M. Croisille**, « Lieux communs, *sententiae* et intentions philosophiques dans la *Phèdre* de Sénèque », *REL*, 42, Les Belles Lettres, Paris, 1964, pp. 276-301.

- **J.L. Cronin**, « Senecan quest for virtue », *CB*, 40, Bolchazy-Carducci, Wauconda (Ill.), 1963, pp. 17-19.

- **F. Cumont**, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, P.U.F., Paris, 1929 (E. Leroux, Paris, 1906).

- **O. Cuny-Le Callet**, « La lettre de Cicéron à Cécina : vers une divination rationnelle ? », dans J. Kany-Turpin, *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, pp. 223-239.

- **H. MacL. Currie**, « The purpose of the *Apocolocyntosis* », *AC*, 31, Bruxelles, 1962, pp. 91-97.

- **C.M. Cusack & C. Hartney (éd.)**, *Religion and retributive logic. Essays in honour of Professor G.W. Trompf*, Brill, Leiden / Boston, 2010.

- **C. Cusset (coor.)**, *La nature et ses représentations dans l'Antiquité. Actes du colloque des 24 et 25 octobre 1996 à l'École Normale de Fontenay-Saint-Cloud*, coll. « Documents, actes et rapports pour l'éducation », Centre National de Documentation Pédagogique, Paris 1999.

- **C. Cusset (éd.)**, *La météorologie dans l'Antiquité : entre science et croyance : actes du colloque international interdisciplinaire de Toulouse, 2-3-4 mai 2002*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2003.

- **L. Dagura Mara**, « El pensamiento escatológico de L. A. Seneca », *Humanidades*, 13, Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1961, pp. 53-81 & pp. 141-165.

- **G. Dahan et R. Goulet (éd.)**, *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes : études sur la poétique et l'hérméneutique de l'Antiquité à la*

Réforme, Vrin, Paris, 2005.

- **J. Dalfen**, « Das Gebet des Kleantes an Zeus und das Schicksal », *Hermes*, 99, Steiner, Stuttgart, 1971, pp. 174-183.
- **M. Daraki**, *Une religiosité sans dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, coll. « Armillaire », La Découverte, Paris, 1989.
- **P.J. Davis**, « Fate and human responsibility in Seneca's *Oedipus* », *Latomus*, 50, Bruxelles, 199, pp.150-163.
- **F. Delarue**, « Sénèque lecteur d'Ovide et le *Traité du Sublime* », *Interférences, Ars Scribendi*, 4, 2006, <http://ars-scribendi.ens-lsh.fr>
- **A. Delatte**, « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », *B.A.B.*, 39, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 1953, pp. 166-186.
- **G. Deleuze**, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.
- **G. Deleuze & C. Parnet**, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996.
- **M.-F. Delpeyroux**, *Aspects du temps chez Sénèque*, Thèse de doctorat de l'université de Paris XII, soutenue à Paris en 1996.
- **N. Denyer**, « The Case against Divination ; an Examination of Cicero's *De Divinatione* », *PCPhS*, 211, Cambridge Philological Society, Cambridge, 1985, pp. 1-10.
- **F. Desbordes**, « La rhétorique et le rire selon Quintilien », dans *Le rire des Anciens. Actes du colloque international (Université de Rouen, École Normale Supérieure, 11-13 janvier 1995)*, Pr. de l'École Normale Supérieure, Paris, 1998, pp. 307-314
- **E. Des Places**, « La prière des philosophes grecs », *Gregorianum*, 41, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1960, pp. 253-272.
- **E. Des Places**, *Sungeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Klincksieck, Paris, 1964.
- **E. Des places**, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, A. & J. Picard, Paris, 1969.
- **A. De Vivo**, *Le parole de scienza : sul trattato De terrae motu di Seneca*, P. Laveglia, Salerno, 1992.
- **J. Dillon & A.A. Long (éd.)**, *The Question of « Eclecticism »*, University of California Pr., Berkeley / Los Angeles / London, 1988.
- **M. Dillon (éd.)**, *Religion in the Ancient world : new themes and approaches*, A.M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 1996.
- **J. Dingel**, *Seneca und die Dichtung*, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, 51, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1974.
- **J. Dingel**, « Senecas Tragödien : Vorbilder und poetische Aspekte », *ANRW*, II, 36.7, de Gruyter, Berlin / New York, pp. 1052-1099.

- **I. Dionigi**, « Il *De providentia* di Seneca fra lingua e filosofia », *ANRW*, II, 36, 7, de Gruyter, Berlin/New York, pp. 5399-5414.
- **M. Dixsaut (éd.)**, *Contre Platon I : le platonisme dévoilé*, Vrin, Paris, 1993.
- **M. Dixsaut (éd.)**, *Contre Platon II : le platonisme renversé*, Vrin, Paris, 1995.
- **E.R. Dodds**, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, 1996 (1965).
- **J. Doignon**, « Une hésitation dans la tradition du texte de la Cité de Dieu d'Augustin entre deux images d'un développement sur l'origine de la vie inspiré de Sénèque », dans *Hommages à Robert Schilling*, pp. 277-285.
- **P.-L. Donini**, « L'eclettismo impossibile : Seneca e il platonismo medio », dans P.-L. Donini & G.G. Gianotti (éd.), *Modelli filosofici e letterari : Lucrezio, Orazio, Seneca*, pp. 151-274.
- **P.-L. Donini & G.G. Gianotti (éd.)**, *Modelli filosofici e letterari : Lucrezio, Orazio, Seneca*, Pitagora Editrice, Bologna, 1979.
- **S. Döpp (éd.)**, *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachchristlichen Kulturen und Literaturen*, Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier, 1993.
- **F. G. Downing**, « Cosmic eschatology in the first century : « Pagan », Jewish and Christian », *AC*, 64, Bruxelles, 1995, pp. 99-109.
- **M. Dragona-Monachou**, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, National and Capodistrian University of Athens, Faculty of Arts, Athens, 1976.
- **M. Dragona-Monachou**, « God, the World and Man as a Social Being in Marcus Aurelius' Stoicism », *Diotima*, 12, Société hellénique d'études philosophiques, Athènes, 1984, pp. 86-96.
- **M. Dragona-Monachou**, « Divine providence in the philosophy of the Empire », *ANRW*, II, 36.7, De Gruyter, Berlin / New York, 1994, pp. 4417-4490.
- **J. Dross**, *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome. Rhétorique et philosophie de Cicéron à Marc Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris, 2010.
- **S. Dubel**, « *Ekphrasis* et *enargeia* : la description antique comme parcours », dans C. Lévy & L. Pernot (éd.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antique*, pp. 249-264.
- **J.-J. Duhot**, *La conception stoïcienne de la causalité*, Vrin, Paris, 1989.
- **J.-J. Duhot**, « Y a-t-il des catégories stoïciennes ? », *RIPh*, 45, Revue

- Internationale de Philosophie, Bruxelles / P.U.F., Paris, 1991, pp. 221-244.
- **A.-M. Dumont**, « L'éloge de Néron (Lucain. *Bellum ciuile*, I, 33-66) : pour une lecture stoïcienne », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1986 (1), pp. 22-40.
 - **F. Dupont**, *Les monstres de Sénèque*, coll. « L'Antiquité au présent », Belin, Paris, 2011 (1995).
 - **E. Durkheim**, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 2008 (1912).
 - **L. Edelstein & I.G. Kidd**, *Posidonius*, 3 vol., Cambridge University Pr., Cambridge, 1972 (I), 1988 (II), 1999 (III).
 - **E. Elorduy**, « Estadios de la religiosidad sociopolitica de Seneca », *Helmantica*, 26, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1975, pp. 135-159.
 - **M. Eliade**, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1974 (1948).
 - **J. Elsner & J. Masters (éd.)**, *Reflections of Nero : culture, history, and représentation*, Duckworth, London, 1994.
 - **T. Engberg-Pedersen**, « Stoic Philosophy and the Concept of the Person », dans C. Gill (éd.), *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, pp. 109-135.
 - **A. Ernout, A. Meillet**, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 1967 (1932).
 - **S. Estienne**, « Les « dévots » du Capitole. Le « culte des images » dans la Rome impériale, entre rites et superstition », *MEFRA*, 113(1), École Française de Rome, Rome / De Boccard, Paris, 2001, pp. 189-210.
 - **B.C. Ewald & C.F. Noreña (éd.)**, *The Emperor and Rome : Space, Representation and Ritual*, Yale Classical Studies, 35, Cambridge University Pr., Cambridge / New York / Melbourne, 2010.
 - **W. Evenepoel**, « The philosopher Seneca on suicide », *AncSoc*, 34, Peeters, Leuven, 2004, p. 217-243.
 - **E. Évrard**, « *Animus* et *fortuna* dans les trois *Consolations* de Sénèque », dans *Actas del Congreso internacional de filosofia en conmemoracion de Séneca II*, pp. 149-156.
 - **G. Faggin**, « Il misticismo astrale di Seneca », *A&R*, 12, Le Monnier, Firenze, 1966, pp. 23-37.
 - **P. Faider**, *Études sur Sénèque*, Van Rysselberghe & Rombaut, Gand, 1921.
 - **Ch. Favez**, « Le pessimisme de Sénèque », *REL*, 25, Les Belles Lettres, Paris, 1948, pp. 158-163.
 - **Ch. Favez**, « Le roi et le tyran chez Sénèque », dans *Hommages à L.*

- Herrmann, Latomus, Berchem-Bruxelles, 1960, pp. 346-349.
- **J.R. Fears**, « Nero as the viceregent of the gods in Seneca's *De clementia* », *Hermes*, 103, Steiner, Stuttgart, 1975, pp. 486-496.
 - **J.R. Fears**, *Princeps a diis electus : the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome, Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, 26, Rome, 1977.
 - **J.R. Fears**, « The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology », *ANRW*, II, 17.2, de Gruyter, New York / Berlin, 1981, pp. 827-948.
 - **P. Fedeli**, « Seneca e la natura », dans P. Parroni (éd), *Seneca e il suo tempo*, pp. 25-45
 - **P. Fedeli**, « L'uomo e la natura nel mondo romano », dans R. Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, pp. 105-125
 - **A.-J. Festugière**, *Epicure et ses dieux*, P.U.F., coll. "Quadrige", Paris, 1997 (1946).
 - **A.-J. Festugière**, *La révélation d'Hermès trismégiste, II « Le dieu cosmique »*, Études bibliques, Librairie Lecoffre, Paris, 1949.
 - **A.-J. Festugière**, *La révélation d'Hermès trismégiste, III « Les doctrines de l'âme »*, Études bibliques, Librairie Lecoffre, Paris, 1953.
 - **J. Fillion-Lahille**, « La colère chez Aristote », *REA*, 72, Université Michel de Montaigne, Maison de l'Archéologie, Pessac, 1970, pp. 46-79.
 - **J. Fillion-Lahille**, « Une méprise à propos du *De ira* de Sénèque. La polémique du livre II ne vise pas Aristote mais Épicure », *REL*, 48, Les Belles Lettres, Paris, 1970, pp. 296-308.
 - **J. Fillion-Lahille**, *Le De ira et la philosophie stoïcienne des passions*, Klincksieck, Paris, 1984.
 - **J. Fillion-Lahille**, « La production littéraire de Sénèque sous les règnes de Caligula et de Claude, sens philosophique et portée politique : les *Consolationes* et le *De Ira* », *ANRW* II, 36.3, de Gruyter, Berlin / New York, 1989, pp. 1606-1638
 - **R. Fischer**, *De usu uocabulorum apud Ciceronem et Senecam graecae philosophiae interpretes*, Freiburg im Breisgau, 1914.
 - **S.E. Fischer**, *Seneca als Theologe : Studien zum Verhältnis von Philosophie und Tragödiendichtung*, de Gruyter, Berlin / New York, 2008.
 - **D. Fishwick**, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Brill, Leiden, I, 1987 / II, 1, 1991 / II, 2, 1992.
 - **D. Fishwick**, « Seneca and the temple of Divus Claudius », *Britannia*, 22, Society for the promotion of Roman studies, 1991, pp. 137-141.
 - **D. Fishwick**, « The deification of Claudius », *CQ*, 52 (1), Oxford

University Pr., Oxford, 2002, pp. 341-349.

- **J.G. Fitch**, *Seneca*, Oxford Readings in Classical Studies, Oxford University Pr., New York, 2008.

- **M. Forscher**, « Le Portique et le concept de personne », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 293-317.

- **W.W. Fowler**, *Roman ideas of deity in the last century before Christian era*, Macmillan & Co, London, 1914.

- **M. Frede**, *Die Stoische Logik*, Van den Hoeck und Ruprecht, Göttingen, 1974.

- **M. Frede**, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Pr., Minneapolis / Clarendon University Pr, Oxford, 1987.

- **M. Frede**, « The Stoic conception of Reason », dans K.J. Boudouris (éd.), *Hellenistic Philosophy*, pp. 50-63

- **M. Frede**, « Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity », dans P. Athanassiadi & M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, pp. 41-69.

- **M. Frede**, « The case for pagan monotheism in Greek and Graeco-Roman antiquity », dans S. Mitchell & P. Van Nuffelen (éd.), *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, pp. 53-81.

- **M. Frede**, « La théologie stoïcienne », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 213-232.

- **D. Frede & A. Laks (éd.)**, *Traditions of Theology : studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*, Brill, Leiden / Boston, 2002.

- **D. Frede - B. Reis (éd.)**, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, de Gruyter, Berlin / New York, 2009.

- **K. Freudenburg**, *The Cambridge Companion to Roman Satire*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, 2005.

- **G. Freyburger**, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Les Belles Lettres, Paris, 1986.

- **G. Freyburger**, « La supplication d'action de grâces dans la religion romaine archaïque », *Latomus*, 36, Bruxelles, 1977, pp. 283-315

- **G. Freyburger**, « Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine », *REL*, 79, Les Belles Lettres, Paris, 2001, pp. 26-36.

- **G. Freyburger, M.-L. Freyburger, J.-C. Tautil**, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Les Belles Lettres, coll. « Realia », 2^{ème} éd. revue et corrigée, 2006 (1986).

- **G. Freyburger & L. Pernot (dir.)**, *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine*, Turnhout, Brepols, 2^{ème} éd. complétée et

augmentée, 2008.

- **H. Fugier**, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, Fascicule 146, Strasbourg, 1963.
- **H. Fugier**, « L'image de Dieu-centre dans les *Confessions* de Saint Augustin. Valeur historique et valeur psychologique d'une image augustinienne », *REAug*, 1, Institut d'Études Agustiniennes, Paris / Brepols, Turnhout, 1955, pp. 379-395.
- **A. Fulconis**, « Le vocabulaire psychologique de Sénèque dans les trois premiers livres du *De beneficiis* », *REL*, Les Belles Lettres, Paris, 1943-1944, p.180.
- **A. Fürst**, « Monotheism between cult and politics : the themes of the ancient debate between pagan and Christian monotheism », dans S. Mitchell & P. Van Nuffelen (éd.), *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, pp. 82-99.
- **D. Gagliardi**, *Il tempo in Seneca filosofo*, M. D'Auria, Napoli, 1998.
- **L.M. Galán**, « La adivinación en *Oedipus* de Séneca », *Auster*, 12, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2007, pp. 41-55.
- **K. Galinsky**, *Augustan culture*, Princeton University Pr., Princeton, 1996.
- **D.G. Gambet**, « Cicero in the works of Seneca philosophus », *TAPhA*, 101, Johns Hopkins University Pr., Baltimore (Md.), 1970, pp. 171-183.
- **W. Ganss**, *Das Bild des Weisen bei Seneca*, Buchdr, Freiburg, 1950.
- **M. Gentile**, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Vita e pensiero, Milano, 1932.
- **G. Germain**, *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, Éditions du Seuil, coll. « Maîtres spirituels », Paris, 1964.
- **L.P. Gerson**, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, Routledge, London / New York, 1990.
- **A. Gesché (dir.)**, *Destin, prédestination, destinée*, Éd. du Cerf, Paris 1995.
- **F. Giancotti**, *Cronologia dei Dialoghi di Seneca*, Loescher, Torino, 1957.
- **O. Gigon**, « Senecas *Naturales Quaestiones* », dans P. Grimal (éd.), *Sénèque et la prose latine*, pp. 314-346.
- **O. Gigon (éd.)**, *Lucrèce : huit exposés suivis de discussions*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 24, Fondation Hardt, Genève, 1978.
- **N.W. Gilbert**, « The concept of will in early Latin philosophy », *JHPh*, 1, Emory University, Atlanta (Ga.), 1963, pp. 17-35.

- **A. Gil**, *Die Chorlieder in Senecas Tragödien : eine Untersuchung zu Senecas Philosophie und Chorthemen*, Thèse de doctorat, Köln, 1979.
- **C. Gill (éd.)**, *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Clarendon Pr., Oxford, 1990.
- **C. Gill**, « The Human Being as an Ethical Norm », dans C. Gill (éd.), *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, pp. 137-161.
- **C. Gill**, « Stoic Writers of the Imperial Era », dans C. Rowe & M. Schofield (éd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, pp. 597-615.
- **C. Gill**, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The self in Dialogue*, Clarendon Pr., Oxford, 2002 (1996).
- **C. Gill**, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Pr., Oxford / New York / Auckland, 2009 (2006).
- **T.R. Glover**, *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*, Methuen, London, 1918 (1909).
- **F. Gnoli**, « Sen., *Benef.*, 7, 7, 1-4. Prospettiva filosofica e prospettiva giuridica del sacrilegium », *SDHI*, 40, Mursia, Milano / Pontificia Universitas Lateranensis, Città del Vaticano 1974, pp. 401-414.
- **P. Gochet**, « L'idée de sagesse chez Sénèque et l'histoire de la pensée », dans *Actas del Congreso internacional de filosofía en conmemoracion de Séneca*, pp. 157-170.
- **V. Goldschmidt**, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, 2ème éd. revue et augmentée, Vrin, Paris, 1990 (1953).
- **H.B. Gottschalk**, « Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century A.D. », *ANRW*, II, 36.2, De Gruyter, Berlin/New York, 1988, pp. 1079-1174.
- **J.B. Gould**, « Reason in Seneca », *JHPH*, 3, Emory University, Atlanta, 1965, pp. 13-25.
- **R. Goulet (éd.)**, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, (I :1985, II : 1994, III : 2000, IV : 2005)
- **R. Goulet**, « La méthode allégorique chez les stoïciens », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 93-119
- **M.-O. Goulet-Cazé**, « Le cynisme à l'époque impériale », *ANRW*, II, 36.4, De Gruyter, Berlin/New York, 1990, pp. 2720-2833.
- **M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.)**, *Le cynisme ancien et ses prolongements, Actes du colloque international du CNRS – Paris 1991*, P.U.F., Paris, 1993.

- **M.-O. Goulet-Cazé**, « Les premiers Cyniques et la religion », dans M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (dir.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, pp. 117-158.
- **J.-B. Gourinat**, *Les stoïciens et l'âme*, P.U.F., Paris, 1996.
- **J.-B. Gourinat**, *La dialectique des stoïciens*, Vrin, Paris, 2000.
- **J.-B. Gourinat**, « Prédiction du futur et action humaine dans le traité de Chrysippe *Sur le Destin* », dans G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, pp. 248-273.
- **J.-B. Gourinat**, « Le traité de Chrysippe *Sur l'âme* », *RMM*, P.U.F., Paris, 2005 (4), pp. 557-577.
- **J.-B. Gourinat**, « *Explicatio fabularum* : la place de l'allégorèse dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », dans G. Dahan & R. Goulet (éd.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes : études sur la poétique et l'hérméneutique de l'Antiquité à la Réforme*, pp. 9-34.
- **J.-B. Gourinat**, « The Stoics on Matter and Prime Matter : "Corporalism" and the Imprint of Plato's *Timaeus* », dans R. Salles (éd.), *God and Cosmos in Stoicism*, pp. 46-70.
- **J.-B. Gourinat & J. Barnes**, *Lire les stoïciens*, P.U.F., Paris, 2009.
- **J.-B. Gourinat**, *Le stoïcisme*, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », Paris, 2011 (2007).
- **I. Gradel**, *Emperor worship and Roman religion*, Clarendon Pr., Oxford, 2002.
- **F. Graf**, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin, 1974.
- **F. Graf**, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Belles Lettres, Paris, 1994.
- **M. Griffe**, « Don et contre-don dans le *De beneficiis* de Sénèque », *Lalies*, 14, Éd. rue d'Ulm, Paris, 1994, pp. 233-247.
- **M. Griffith & D.J. Mastronarde (éd.)**, *Cabinet of the Muses. Essays on classical and comparative literature in honour of Thomas G. Rosenmeyer*, Scholars Pr., Atlanta, 1990.
- **M. T. Griffin**, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Clarendon Pr., Oxford, 1976.
- **M. Griffin**, « Philosophy, Cato and Roman Suicide : I », *G&R*, 33 (1), Clarendon Pr., Oxford, 1986, pp. 64-77.
- **M. Griffin**, « Philosophy, Cato and Roman Suicide : II », *G&R*, 33 (2), Clarendon Pr., Oxford, 1986, pp. 192-202.
- **M.T. Griffin**, « Le mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion », dans *Le cynisme ancien et ses prolongements*, pp. 241-258.

- **M.T. Griffin & J. Barnes (éd.)**, *Philosophia Togata*, Clarendon Pr., Oxford, 1989.
- **A. Grilli**, « Problemi del « De providentia » », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, pp. 261-273.
- **P. Grimal**, *Sénèque, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, P.U.F., coll. Sup « Philosophes », Paris, 3^{ème} éd. 1966 (1948).
- **P. Grimal**, « Le “Bon roi” de Philodème et la royauté de César », *REL*, Les Belles Lettres, Paris, 1966, pp.254-285.
- **P. Grimal**, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Fayard, Paris, 1991 (Les Belles Lettres, Paris, 1978).
- **P. Grimal**, *Sénèque*, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », n°1950, Paris, 1981.
- **P. Grimal**, *Rome, la littérature et l'histoire*, I, Collection de l'École Française de Rome, Rome, 1986.
- **P. Grimal (éd.)**, *Sénèque et la prose latine*, Entretiens sur l'Antiquité classique, 36, Fondation Hardt, Genève, 1991.
- **P. Grimal**, « La composition dans les dialogues de Sénèque, I. Le *De constantia sapientis* », *REA*, 51, Université Michel de Montaigne, Maison de l'Archéologie, Pessac, 1949, pp. 246-261.
- **P. Grimal**, « Est-il possible de dater un traité de Sénèque ? À propos du *De breuitate uitae* », *REL*, 27, Les Belles Lettres, Paris, 1949, pp. 178-188.
- **P. Grimal**, « La composition dans les dialogues de Sénèque, II. Le *De providentia* », *REA*, 52, Université Michel de Montaigne, Maison de l'Archéologie, Pessac, 1950, pp. 238-257.
- **P. Grimal**, « Sénèque est-il un philosophe ? », *IL*, 5, 1953, pp. 60-64.
- **P. Grimal**, « La place des *Lettres à Lucilius* dans l'œuvre de Sénèque », *IL*, 10, 1958, pp. 197-204.
- **P. Grimal**, « L'éloge de Néron au début de la *Pharsale* est-il ironique ? », *REL*, 38, Les Belles Lettres, Paris, 1960, pp. 296-305.
- **P. Grimal**, « Sénèque et la pensée grecque », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1966, pp. 317-330.
- **P. Grimal**, « La critique de l'aristotélisme dans le *De vita beata* », *REL*, 45, Les Belles Lettres, Paris, 1967, pp. 396-419
- **P. Grimal**, « Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque », *REA*, 70, Université Michel de Montaigne, Maison de l'Archéologie, Pessac, 1968, pp. 92-109.
- **P. Grimal**, « Nature et limites de l'éclectisme philosophique chez Sénèque », *LEC*, 38 (1), Société des Études Classiques, Namur, 1970, pp. 3-17.
- **P. Grimal**, « Sénèque et la vie politique au temps de Néron », *Ktèma*, 1,

Université Marc Bloch, Centre de Recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antique, Strasbourg, 1967, pp. 167-177.

- **P. Grimal**, « Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron », *REL*, 49, Les Belles Lettres, Paris, 1971, pp. 205-217.

- **P. Grimal**, « Rhétorique, politique et philosophie dans le *De ira* de Sénèque », *REL*, 53, Les Belles Lettres, Paris, 1975, pp. 57-61.

- **P. Grimal**, « Les rapports de Sénèque et de l'empereur Claude », *CRAI*, de Boccard, Paris, 1978, pp. 469-478.

- **P. Grimal**, « Du *Traité de la vie heureuse* aux *Lettres à Lucilius* », *VL*, 69, Université Paul Valéry, Montpellier, 1978, pp. 2-11.

- **P. Grimal**, « Du *De Republica* au *De clementia*. Réflexions sur l'évolution de l'idée monarchique à Rome », *MEFR*, 91 (2), de Boccard, Paris, 1979, pp. 671-691.

- **P. Grimal**, « Les allusions à la vie politique de l'Empire dans les tragédies de Sénèque », *CRAI*, de Boccard, 123 (2), Paris, 1979, pp. 205-220.

- **P. Grimal**, « Sénèque juge de Cicéron », *MEFR*, 96 (2), de Boccard, Paris, 1984, pp. 655-670.

- **P. Grimal**, « La religion des stoïciens de Sénèque à Marc Aurèle », dans *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Depart. de historia antigua de la Universidad, Cádiz, 1985, pp. 35-48.

- **P. Grimal**, « Sénèque, anatomie d'une conversion », *Augustinus*, 32, Madrid, 1987, pp. 73-78.

- **P. Grimal**, « Sénèque et le stoïcisme romain », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin / New York, 1989, pp. 1962-1992.

- **P. Grimal**, « Nature et fonction de la digression dans les œuvres en prose de Sénèque », dans P. Grimal (éd.), *Sénèque et la prose latine*, pp. 219-252.

- **P. Grimal**, « Le prologue de la *Pharsale* et les intentions de Lucain », *VL*, 96, Université Paul Valéry, Montpellier, 1984, pp. 2-9.

- **P. Grimal**, « Le vocabulaire de l'intériorité dans l'œuvre philosophique de Sénèque », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, pp. 141-160.

- **Y. Grisé**, *Le suicide dans la Rome antique*, Belarmin / Les Belles Lettres, Montréal / Paris, 1982.

- **D. Grodzynski**, « *Superstitio* », *REA*, 76, Université Michel de Montaigne, Pessac, 1974, p. 36-60

- **B. Groethuysen**, *Anthropologie philosophique*, Gallimard, Paris, 1952.

- **C.C. Grollios**, *Some aspects of Seneca's Consolations*, Thèse, Oxford, 1954

- **A.-M. Guillemin**, « Sénèque, directeur d'âmes. I - L'idéal », *REL*, 30, Les Belles Lettres, Paris, 1952, pp. 202-219.
- **A.-M. Guillemin**, « Sénèque, directeur d'âmes. II - Son activité pratique », *REL*, 31, Les Belles Lettres, Paris, 1953, pp. 215-234.
- **A.-M. Guillemin**, « Sénèque, directeur d'âmes. III - Les théories littéraires », *REL*, 32, Les Belles Lettres, Paris, 1954, pp. 250-274.
- **A.-M. Guillemin**, « Sénèque, second fondateur de la prose latine », *REL*, 35, Les Belles Lettres, Paris, 1957, pp. 265-284.
- **F. Guillaumont**, « Cicéron et le sacré dans la religion des philosophes », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1989, pp. 56-71.
- **C. Guittard**, *Carmen et prophéties à Rome*, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 6, Turnhout, 2007.
- **C. Guittard**, « Ritualisme et sentiment religieux dans la prière à Rome et en Ombrie », dans A. Caquot & P. Canivet (éd.), *Ritualisme et vie intérieure*, pp. 17-33.
- **C. Guittard**, « La prière philosophique, grecque et latine : une esquisse de définition et de classification », dans D. Briquel, C. Février et C. Guittard (dir.), *VARIETATES FORTVNAE. Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux*, pp. 195-210.
- **I. Hadot**, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Études augustiniennes, Vrin, Paris, 2005 (1984).
- **I. Hadot**, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlin, 1969.
- **I. Hadot**, *Simplicius : Commentaire sur le Manuel d'Épictète tome I*, Les Belles Lettres, Paris, 2001.
- **I. et P. Hadot**, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*, coll. « Le Livre de Poche », « Références », Librairie générale française, Paris, 2004.
- **P. Hadot**, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002 (1981).
- **P. Hadot**, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, NRF essais, Paris, 2004.
- **P. Hadot**, *La citadelle intérieure : introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Fayard, Paris, 1997 (1992).
- **P. Hadot**, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, 1995.
- **P. Hadot**, « Les divisions des parties de la philosophie dans

- l'Antiquité », *MH*, 36 (4), Schwabe, Basel, 1979, pp. 201-223.
- **P. Hadot**, « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », dans M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, pp. 13-34.
 - **P. Hadot**, « La physique comme exercice spirituel, ou pessimisme et optimisme chez Parc Aurèle », *RThPh*, Sér. 3, 12, Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1972, pp. 225-239.
 - **D. E. Hahm**, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Pr., Columbus, 1977.
 - **J.J. Hall**, « Seneca as a source for earlier thought (especially meteorology) », *CQ*, 27, Oxford University Pr., Oxford, 1977, pp. 409-436
 - **R.J. Hankinson**, *Cause and explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Pr., Oxford, 1998.
 - **R.J. Hankinson**, « Stoicism, Science and Divination », *Apeiron*, 21 (2), Academic Printing and Publishing, Kelowna (B.C.), 1988, pp. 123-160.
 - **G. Harrison (éd.)**, *Seneca in Performance*, Classical Pr. of Wales, London, 2000.
 - **C. Hartney**, « *Per saturam* or performance ? Senecas's *initium saeculi felicissimi* : ritual hilarity and millennial closure in the *Apocolocyntosis* », C.M. Cusack & C. Hartney (éd.), *Religion and retributive logic*, pp. 167-185.
 - **A. Haury**, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Brill, Leiden, 1955.
 - **A. Haury**, « Les deux voies du stoïcisme romain », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1963, pp. 328-336.
 - **F. Heiler**, *La prière*, trad. d'après la 5^{ème} éd. allemande par E. Kruger & J. Marty, Payot, Paris, 1931.
 - **K. Heinz**, *Das Bild Kaiser Neros bei Seneca, Tacitus, Sueton und Cassius Dio. Historisch-philologische Synopsis*, Schüler, Biel, Bern, 1948.
 - **J.-G. Heintz**, *Oracles et prophéties dans l'antiquité : actes du colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, de Boccard, Paris, 1997.
 - **L. Herrmann**, *Sénèque et les premiers chrétiens*, Latomus, Bruxelles, 1979.
 - **L. Herrmann**, « Chronologie des œuvres en prose de Sénèque », *Latomus*, 1, Bruxelles, 1937, pp. 94-112.
 - **L. Herrmann**, « Sénèque et la « Superstition » », *Latomus*, 29, fasc. 1, Bruxelles, 1970, pp. 389-396.
 - **F. Hinard (éd.)**, *La mort, les morts et l'au-delà. Actes du colloque de Caen. 20-22 novembre 1985*, Université de Caen, Caen, 1987.
 - **H.M. Hine**, « *Interpretatio Stoica* of Senecan Tragedy », dans M. Billerbeck & E.A. Schmidt (éd.), *Sénèque le tragique*, pp. 173-209.

- **H.M. Hine**, *An edition with commentary of Seneca Natural Questions, Book two*, Arno Pr., New York, 1981.
- **H.M. Hine**, « Rome, the cosmos, and the emperor in Seneca's « Natural questions » », *JRS*, 96, Society for the Promotion of Roman Studies, London, 2006, pp. 42-72.
- **O. Höffe & R. Imbach (éd.)**, *Paradigmes de théologie philosophique*, Éditions Universitaires de Fribourg Suisse, Fribourg, 1983.
- **E. Holler**, *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*, Lassleben, Kallmünz, 1934.
- **P. Hounsounon Tolin**, *De l'interdépendance de l'anthropologie, de la cosmologie et de la théologie dans la cure philosophique (Sénèque et la vertu de la bonne représentation des choses)*, Thèse de doctorat de l'Université de Paris I, soutenue à Paris en 2000.
- **R. Hoven**, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fascicule CXCVII, Les Belles Lettres, Paris, 1971.
- **G.O. Hutchinson**, *Latin Literature from Seneca to Juvenal. A critical Study*, Clarendon Pr., Oxford, 1992.
- **D. Innes, H. Hine & C. Pelling (éd.)**, *Ethics and rhetoric : classical essays for Donald Russell on his seventy-fifth birthday*, Clarendon Pr., Oxford, 1995.
- **B. Inwood**, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Clarendon Pr., Oxford, 2005.
- **B. Inwood (éd.)**, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, 2003.
- **B. Inwood**, « Seneca and psychological dualism », dans J. Brunschwig & N. Nussbaum (éd.), *Passions et Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, pp. 150-183.
- **B. Inwood**, « Seneca and his philosophical milieu », *HSPH*, 97, Harvard University Pr., Cambridge (Mass.), 1995, pp. 63-76.
- **B. Inwood**, « The Will in Seneca the Younger », *CPh*, 95 (1), University of Chicago Pr., Chicago (Ill.), pp. 44-60.
- **B. Inwood**, « Seneca, Plato and Platonism : the Case of *Letter 65* », dans M. Bonazzi & C. Helmig (éd.), *Platonic stoicism – Stoic platonism. The dialogue between platonism and stoicism in Antiquity*, pp. 150-167.
- **B. Inwood**, « God and human knowledge in Seneca's *Natural Questions*, », dans D. Frede & A. Laks (éd.), *Traditions of Theology : studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*, pp. 119-157.
- **B. Inwood**, « Natural law in Seneca », *StudPhilon*, 15, Scholars Pr.,

Atlanta (Ga.), 2003, pp. 81-99.

- **A.M. Ioppolo**, « L'astrologia nello stoicismo antico », dans M. Vegetti et G. Giannantoni, *La scienza ellenistica*, pp.73-91.

- **M. Isnardi Parente**, « Seneca, Epistulae morales ad Lucilium, 58 : l'interprétation de Platone », *RIL*, 129 (1), Istituto Lombardo, Milano, 1995, pp. 161-177.

- **M. Isnardi Parente**, « Socrate e Catone in Seneca : il filosofo e il politico », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, pp. 215-225.

- **M. Isnardi Parente**, « Seneca filosofo e l'idea di provvidenza », *RAL*, 19 (3), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 2008, pp. 489-502.

- **M. Jacotot**, *Honos, honestum, honestas. L'honneur et le bien moral à Rome, des origines à la fin de la République*, thèse de doctorat soutenue à Paris IV en novembre 2009.

- **W. Jaeger**, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1953 (= *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon Pr., Oxford, 1947).

- **A. Jagu**, *Epictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et de Platonisme à propos de la Morale des Entretiens*, Vrin, Paris, 1946.

- **P. Jal**, « Images d'Auguste chez Sénèque », *REL*, 35, Les Belles Lettres, Paris, 1957, pp. 242-264.

- **V. Jankelevitch**, *L'ironie*, Alcan, Paris, 1936.

- **L.F. Janssen**, « Die Bedeutungsentwicklung von *Superstitio/Superstes* », *Mnemosyne*, 28, Brill, Leiden, 1975, pp. 135-188.

- **L.F. Janssen**, « "Superstitio" and the Persecution of Christians », *VChr*, 33, Brill, Leiden, 1979, pp. 131-159.

- **L. Jerphagnon**, *Vivre et philosopher sous les Césars*, Privat, Toulouse, 1980.

- **L. Jerphagnon**, « Sénèque et le Néron solaire », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 4, Université de Caen, Caen, 1983, pp. 61-69.

- **L. Jerphagnon (éd.)**, *Ainsi parlaient les Anciens. Mélanges Jean-Paul Dumont*, Pr. Universitaires de Lille, Lille, 1994.

- **R. Joly**, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Académie Royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques, Mémoires, coll. « in-8° », Tome 51, Fascicule 3, Bruxelles, 1956.

- **R. Joly**, « *Curiositas* », *AC*, 30, Bruxelles, 1961, p. 5-32.

- **M.-A. Jourdan**, « Le langage de la mort dans les ouvrages philosophiques de Sénèque », dans *La vie et la mort dans l'Antiquité : actes du colloque organisé en janvier 1990 par l'Association Guillaume Budé*

[dans le cadre de] la Mission académique à la formation permanente de Dijon, Association Guillaume Budé, Dijon, pp. 133-153.

- **M. Kantiréa**, *Les dieux et les dieux augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-Claudiens et les Flaviens*, Centre de Recherches de l'Antiquité grecque et romaine, coll. « Melethémata », Athènes / De Boccard, Paris, 2007.

- **J. Kany-Turpin (éd.)**, *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2005.

- **R. Kassel**, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Zetemata, 18, Beck, München, 1958.

- **G.B. Kerferd**, « What does the Wise Man know ? », dans J. M. Rist, *The Stoics*, pp. 125-136.

- **I.G. Kidd**, « Stoic Intermediates and the End for Man », dans A.A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, pp. 150-172.

- **U. Knoche**, *Roman Satire*, (trad. E.S. Ramage), Indiana University Pr., Bloomington / London, 1975.

- **P. J. Koets**, *Deisidaimonia : A Contribution to the Knowledge of the Religion Terminology in Greek*, J. Muusses, Purmerend, 1929.

- **J. Küppers**, « « Kosmoschau » und virtus in den Philosophica Senecas », *A&A*, 42, de Gruyter, Berlin, 1996, pp. 57-75.

- **B. Kühnert (éd.)**, *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, Habelt, Bonn, 1995

- **A. Labhardt**, « *Curiositas*. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion », *MH*, 17, Schwabe, Basel, 1960, pp. 206-224.

- **M. Laffranque**, « Sénèque et le moyen stoïcisme », dans *Actas del Congreso internacional de filosofia en conmemoracion de Séneca II*, pp. 185-195.

- **J. Lagrée**, « Le sage et le dieu chez Sénèque (*Lettres à Lucilius*) », dans L. Jerphagnon (éd.), *Ainsi parlaient les Anciens. Mélanges Jean-Paul Dumont*, pp. 205-216.

- **I. Lana**, *Lucio Anneo Seneca*, Loescher, Torino, 1955.

- **I. Lana**, « Introduzione a Seneca », *Filosofia*, 17, Mursia, Milano, 1966, pp. 3-15.

- **I. Lana**, « Seneca : la vita come ricerca », dans A. Setaioli, *Seneca e la cultura*, pp. 11-31.

- **I. Lana**, « La scuola dei Sextii », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, pp. 109-124.

- **I. Lana**, « Seneca e la poesia », dans A. Traina (éd.), *Seneca. Letture critiche*, pp. 137-152.

- **I. Lana**, *L. Anneo Seneca e la posizione degli intellettuali romani di fronte al principato*, G. Giappichelli, Torino, 1964.
- **C. Lang (éd.)**, *Cornuti theologiae Graecae compendium*, Teubner, Leipzig, 1881.
- **T. Lannon**, *The theology of Lucius Annaeus Seneca*, Diss. Boston College, 1941.
- **M. Lapidge**, « *Archai and stoicheia : a problem in Stoic cosmology* », *Phronesis*, 18, Brill, Leiden, 1973, pp. 240-278.
- **M. Lapidge**, « *Stoic Cosmology* », dans J.M. Rist, *The Stoics*, pp. 161-185.
- **M. Lapidge**, « *Stoic Cosmology and Roman Literature, First to Third Centuries A.D.* », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin / New York, 1989, pp. 1379-1429.
- **V. Laurand**, « *La sympathie universelle : union et séparation* », *RMM*, P.U.F., Paris, 2005 (4), pp. 517-535.
- **M. Lausberg**, « *Senecae operum fragmenta : Überblick und Forschungsbericht* », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin/New York, pp. 1879-1961.
- **M. Lausberg**, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, de Gruyter, Berlin, 1970.
- **A. Le Boeuffe**, « *Le séjour céleste promis à Néron par Lucain (Bellum Ciuile, I, 53-59)*, *BAGB*, 48, Les Belles Lettres, 1989 (2), pp. 165-171.
- **A. Le Boulluec**, « *L'allégorie chez les stoïciens* », *Poétique*, 23, Seuil, Paris 1975, pp. 301-321.
- **A.D. Leeman**, « *Seneca's plans for a work. Moralis philosophia and their influence on his epistles* », *Mnemosyne*, 6, Brill, Leiden, 1953, pp.307-313.
- **A.D. Leeman**, « *Das Todeserlebnis im Denken Senecas* », *Gymnasium*, 78, Winter, Heidelberg, 1971, pp. 322-333.
- **E. Lefèvre**, « *A cult without God or the unfreedom of freedom in Seneca tragicus* », *CJ*, 77, Randolph-Macon College, Ashland (Va.), 1981, pp. 31-36.
- **E. Lefèvre**, « *Theatrum mundi : Götter, Gott und Spielleiter im antiken Drama* », dans F. Link (éd.), *Theatrum mundi : Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart*, pp. 49-91.
- **E. Lefèvre**, « *Götter, Schicksal und Handlungsfreiheit in Senecas Tragödien* », dans B. Kühnert, *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, pp. 164-185.
- **E. Lefèvre**, « *Il De providentia di Seneca e il suo rapporto con il*

pensiero Cristiano », *Aevum(ant)*, 13, Vita e pensiero, Milano, 2000, pp. 55-71.

- **J. Le Hir**, « Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Épictète », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1954, pp. 73-93.

- **Y. Lehmann**, *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus, 237, Bruxelles, 1997.

- **Y. Lehmann**, « La "tripartition divine" de Varron », *Hommages à Robert Schilling*, Collection d'Etudes Latines, 37, Les Belles Lettres, Paris, 1983, pp. 147-157.

- **Y. Lehmann**, « La critique de la vie apolaustique chez les philosophes romains (Varron - Cicéron - Sénèque) », dans *Les petits-fils de Caton : attitudes à l'égard du luxe dans l'Italie antique et moderne : colloque commun du CREI (Centre de Recherche et d'Études sur l'Italie) et du GRHR (Groupe de Recherche d'Histoire Romaine)*, Mulhouse, Université de Haute Alsace, 4 avril 1997, M. Coudry (éd.), Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, Paris, 1998, pp. 33-42.

- **Y. Lehmann**, « Divination et prédestination à Rome. Enjeux doctrinaux et politiques », dans E. Smadja & E. Geny (éd.), *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, pp. 249-258.

- **Y. Lehmann (et alii)**, *Religions de l'Antiquité*, P.U.F., coll. « Premier cycle », Paris, 1999.

- **Y. Lehmann**, « Philosophie religieuse et religion philosophique à Rome », *BStudLat*, 32 (2), Loffredo, Napoli, 2002, pp. 463-473.

- **Y. Lehmann**, « L'avènement du monothéisme philosophique à Rome (de Varron à Sénèque) », dans E. Bons et T. Legrand, *Le monothéisme biblique. Évolution, contexte et perspectives*, pp. 361-376.

- **Y. Lehmann**, « Criticisme philosophique et fidéisme religieux chez Cicéron (sur la base du traité *de la divination*, livre II) », *REL*, Les Belles Lettres, Paris, 2012, pp. 76-92.

- **Y. Lehmann**, « Le séjour égyptien de Sénèque. Cure et culture », dans *Voyages thérapeutiques et voyages de santé chez les écrivains*, Éditions Garnier, Paris, 2013, 10 pp. à paraître.

- **C. Lepelley**, *L'Empire romain et le christianisme*, Flammarion, coll. « Questions d'histoire », Paris, 1969.

- **C. Lévy**, « De Chrysippe à Posidonius : variations stoïciennes sur le thème de la divination », dans *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, pp.321-343.

- **C. Lévy (éd.)**, *Le concept de nature à Rome. La physique*. Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII (1992-1993),

Pr. de l'École Normale Supérieure, Paris, 1996.

- **C. Lévy**, *Les philosophies hellénistiques*, Le Livre de Poche, « Références », Librairie générale de France, Paris, 1997.
- **C. Lévy**, « Nature et règles de vie dans le stoïcisme et le pyrrhonisme », dans C. Cusset (coord.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, pp. 133-144.
- **C. Lévy**, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, pp. 91-106
- **C. Lévy**, « Sénèque et la circularité du temps », dans B. Bakhouché (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, pp. 491-509.
- **C. Lévy & L. Pernot (éd.)**, *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, L'Harmattan, Paris / Montréal (Québec), 1997.
- **C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet (éd.)**, *Ars et ratio : sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine : actes du colloque international organisé à Créteil, Fontenay et Paris du 16 au 18 octobre 1997*, Latomus, Bruxelles, 2003.
- **C. Lévy**, « Sur l'allégorie de l'Ancien Portique », dans B. Pérez-Jean et P. Eichel-Lojkine (éd.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, pp. 221-233.
- **C. Lévy**, *Devenir dieux. Désir de puissance et rêve d'éternité chez les Anciens*, coll. « Signets », Les Belles Lettres, Paris, 2010.
- **L. Lévy-Bruhl**, *Quid de deo Seneca senserit*, Hachette, Paris, 1884.
- **G. Lieberg**, « Die Theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens », *RhM*, 125, Sauerländer, Frankfurt-am-Main, 1982, pp. 25-53.
- **J. Liebeschuetz**, *Continuity and change in Roman religion*, Clarendon Pr., Oxford, 1979.
- **E. Liénard**, « Sur la correspondance apocryphe de Sénèque et Saint-Paul », *RBPh*, 11 (1-2), Société pour le Progrès des Études Philologiques et Historiques, Bruxelles, 1932, pp. 5-23.
- **H. Limet & J. Ries (éd.)**, *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, coll. Homo religiosus, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1980.
- **F. Link (éd.)**, *Theatrum mundi : Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart*, Dunker & Humblot, Berlin, 1981.
- **E. Linkomies**, « Superstitio », *Arctos*, 2, Klassilis-filologinen yhdistys, Helsinki, 1930, pp. 73-88.
- **M. O. Liscu**, *Étude sur la langue de la philosophie morale chez*

Cicéron, Les Belles Lettres, Paris, 1930.

- **A. Logeay**, « Pourquoi former des communautés religieuses ? Sénèque : quelques réponses du stoïcisme impérial », dans N. Belayche & S. C. Mimouni, *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain : essais de définition*, pp. 31-47.
- **F. Lo Moro**, « Seneca ed Epicuro. Memoria e religione nel *De beneficiis* », *StudUrb(B)*, 50, Ed. Quattro Venti, Urbino, 1976, pp. 257-280.
- **A.A. Long (éd.)**, *Problems in Stoicism*, Athlone Pr., London, 1971.
- **A.A. Long**, *Hellenistic Philosophy : Stoics, Epicureans, Sceptics*, Duckworth, London, 1974.
- **A. A. Long et D.N. Sedley**, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1 : *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary* ; vol. 2 : *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, 1987.
- **A.A. Long**, *Stoic Studies*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, 1996.
- **A.A. Long**, « Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action », dans A.A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, pp. 173-199.
- **A. A. Long**, « Dialectic and the Stoic Sage », dans J.M. Rist (éd.), *The Stoics*, pp. 101-124.
- **A.A. Long**, « Soul and Body in Stoicism », *Phronesis*, 27, Brill Leiden, 1982, pp. 34-57.
- **A.A. Long**, « Scepticism about Gods in Hellenistic Philosophy », dans M. Griffith & D.J. Mastronarde (éd.), *Cabinet of the Muses. Essays on classical and comparative literature in honour of Thomas G. Rosenmeyer*, pp. 279-291.
- **A.A. Long**, « Astrology : arguments pro and contra », dans J. Barnes, M. Burnyeat, J. Brunschwig & M. Schofield (éd.), *Science and Speculation : studies in Hellenistic theory and practice*, 2005, pp. 165-192.
- **G. Luck**, *Arcana Mundi : Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A collection of Ancient texts*, Johns Hopkins University Pr., Baltimore / London, 2006 (1985)
- **R. Macmullen**, *Le paganisme dans l'Empire romain*, (trad. de *Paganism in the Roman Empire* (1981) par A. Spiquel & A. Rouselle), P.U.F., Paris, 1987.
- **A. Magris**, « A che serve pregare, se il destino è immutabile ? Un problema del pensiero antico », *Elenchos*, 11, Bibliopolis, Napoli, 1990, pp. 51-76.
- **W.S. Maguinness**, « Seneca and the poets », *Hermathena*, 88,

- University of Dublin, Trinity College, Dublin, 1956, pp. 81-98.
- **J.-F. Maisonobe**, « Caton gladiateur dans le *De providentia*, 2, 8. Étude sur les combats de gladiateurs dans l'œuvre de Sénèque », *AFLNice*, 35, Les Belles Lettres, Paris, 1979, pp. 235-257.
 - **C.E. Manning**, « Seneca and Roman religious practice », dans M. Dillon (éd.), *Religion in the Ancient world : new themes and approaches*, pp. 311-319.
 - **C.E. Manning**, « School Philosophy and Popular Philosophy in the Roman Empire », *ANRW*, II, 36.7, de Gruyter, Berlin / New York, 1994, pp. 4995-5026.
 - **J. Mansfeld**, *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, Variorum Reprint, London, 1989.
 - **J. Mansfeld**, « Providence and the destruction of the universe in early Stoic thought », dans J. Mansfeld, *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, pp. 129-188.
 - **J. Mansfeld**, « Theology », dans K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (éd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, pp. 452-478.
 - **G. Manuwald**, « Der « Fürstenspiegel » in Senecas *De clementia* und in der *Octavia* ». *MH*, 59 (2), Schwabe, Basel, 2002, pp. 107-126.
 - **A. de Marignac**, *Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les Dialogues de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1951.
 - **I. Marten**, « Ein unbeachtetes Zeugnis von Varros Gotteslehre », *AGPh*, 43 (1), de Gruyter, Berlin, 1961, pp. 41-51.
 - **D.B. Martin**, *Inventing superstition. From the Hippocratics to the Christians*, Harvard University Pr., Cambridge / London, 2004.
 - **J.M.K. Martin**, « Seneca the Satirist », *G&R*, 14, Clarendon Pr., Oxford, 1945, pp. 64-71.
 - **J.-P. Martin**, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir romain*, Coll. de l'École française de Rome, 61, Rome, 1982.
 - **R. Martin**, « Les thèmes de la consolation chez Cicéron, Sénèque et S. Ambroise », *REL*, Les Belles Lettres, Paris, 1938, p. 347.
 - **A.P. Martina (éd.)**, *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale (Milano 12-13-14 ottobre 1999)*, Vita e pensiero, Milano, 2001.
 - **S. Maso**, « *Maiores* in Seneca », *AIV*, 136, Istituto Veneto di Scienze, Venezia, 1977-1978, pp. 445-461.

- **J.-F. Mattéi**, *Pythagore et les pythagoriciens*, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 3^{ème} éd., Paris, 2001 (1993).
- **G. Maurach (éd.)**, *Seneca als Philosoph*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- **G. Maurach**, *Seneca, Leben und Werk*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000 (1996).
- **R.G. Mayer**, « *Personata Stoa : Neostoicism and Senecan Tragedy* », *JWI*, 57, London University, London, 1994, pp. 151-174.
- **R.G. Mayer**, « Roman Historical Exempla in Seneca », dans P. Grimal (éd.), *Sénèque et la prose latine*, pp. 141-176.
- **G. Mazzoli**, *Seneca e la poesia*, Ceschina, Milano, 1970.
- **G. Mazzoli**, « Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana », *RIL*, 101, Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche, Milano, 1967, pp. 203-262.
- **G. Mazzoli**, « Il problema religioso in Seneca », *RSI*, 96, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 1984, pp. 953-1000.
- **G. Mazzoli**, « Le *Epistulae Morales ad Lucilium* » di Seneca. Valore letterario e filosofico », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin / New York, 1989, pp. 1823-1877.
- **G. Mazzoli**, « *Seneca De ira e De clementia : la politica negli specchi della morale* », dans A. De Vivo & E. Lo Cascio (éd.), *Seneca uomo politico et l'età di Claudio e di Nerone*, pp. 123-138.
- **G. Mazzoli**, « La retorica del destino : la “demonstratio diluvii” in Seneca, nat. quaest. III 27-30 », *Pallas*, 69, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005, pp.167-178.
- **J.K. McVay**, « The human body as social and political metaphor in Stoic literature and early Christian writers », *BASP*, 37 (1-4), American Society of Papyrologists, Oakville (Conn.), 2000, pp. 135-147.
- **P. A. Meijers**, *Stoic theology : proofs for the existence of the cosmic God and of the traditional gods : including a commentary on Cleanthes "Hymn on Zeus"*, Eburon, Delft, 2007.
- **N. Méthy**, « La communication entre l'homme et la divinité dans les *Métamorphoses* d'Apulée », *LEC*, 67, Namur, 1999, pp. 43-56.
- **B.F. Meyer & E.P. Sanders (éd.)**, *Jewish and Christian Self Definition*, Vol.3, *Self Definition in the Greco-Roman World*, Fortress Pr., Philadelphia, 1983
- **B. Meunier (éd.)**, *La personne et le christianisme ancien*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.

- **A. Michel**, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc-Aurèle*, Armand Colin, coll. U, Paris, 1969.
- **A. Michel**, « Éclectisme philosophique et lieux communs : à propos de la « diatribe romaine » », *Hommages à Jean Bayet*, Latomus, 70, Bruxelles, 1964, pp. 485-495.
- **A. Michel**, « Rhétorique, tragédie, philosophie : Sénèque et le sublime », *GIF*, 21, Herder, Roma, 1969, pp. 245-257.
- **A. Michel**, « Dialogue philosophique et vie intérieure. Cicéron, Sénèque, saint Augustin », *Helmantica*, 28, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1977, pp. 353-376.
- **P.L. Miller**, *Becoming God : Pure reason in Early Greek Philosophy*, Continuum Studies in ancient philosophy, Continuum, London / New York, 2011.
- **S. Mitchell & P. Van Nuffelen**, *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York / Melbourne, 2010.
- **P. Mitsis**, « Seneca on reason, rules and moral development », dans J. Brunschwig & N. Nussbaum (éd.), *Passions et Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, pp. 285-312.
- **G. Molenaar**, « Seneca's use of the term conscientia », *Mnemosyne*, 22, Brill, Leiden, 1969, pp. 170-180.
- **A. Momigliano**, *Claudius, The Emperor and His Achievement*, (trad. W.D. Hogarth), W. Heffer & Sons, New York, 1961 (Clarendon Pr., Oxford, 1934)
- **A. Momigliano**, *On Pagans, Jews and Christians*, Wesleyan University Pr., Middletown, 1987.
- **T. Montull**, « Providencia y destino en Séneca », dans *Estudios sobre Seneca*, p. 263-268
- **J. Moreau**, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris, 1939.
- **J. Moreau**, *Epictète ou le secret de la liberté*, Seghers, coll. « Philosophes de tous les temps », Paris, 1964.
- **J. Moreau**, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1967.
- **J. Moreau**, « Sénèque et le prix du temps », *BAGB*, Les Belles Lettres, Paris, 1969, pp. 119-124.
- **R. Mortley**, *From Word to Silence*, 2 vol., P. Hanstein, Bonn, 1986.
- **B. Mortureux**, *Recherches sur le De clementia de Sénèque. Vocabulaire et composition*, Latomus, Bruxelles, 1973.

- **B. Mortureux**, « Les idéaux stoïciens et les premières responsabilités politiques : le *De clementia* », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, pp. 1639-1685.
- **A. Motte**, « La prière du philosophe chez Platon », dans H. Limet & J. Ries (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, pp. 173-204.
- **A. Motte**, « Destin et destinée dans l'Antiquité », dans A. Gesché, *Destin, prédestination, destinée*, pp. 51-72.
- **A.-L. Motto**, *Seneca sourcebook. Guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca, in the extant prose works : Epistulae morales, the Dialogi, De beneficiis, De clementia and Quaestiones naturales*, Amsterdam, 1970.
- **A.-L. Motto**, *Seneca*, Twain, New York, 1973.
- **A.-L. Motto & J.R. Clark**, « Time in Seneca, past, present, future », *Emerita*, 55, CSIC, Instituto di Filologia, Madrid, 1987, pp. 31-41.
- **A.-L. Motto & J.R. Clark**, « Tempus omnia rapit : Seneca on the rapacity of time », *CFC (G)*, 21, Universidad Complutense, Madrid, 1988, pp. 129-138.
- **A.-L. Motto & J.R. Clark**, *Essays on Seneca*, Studien zur klassischen Philologie, Bd. 79, Peter Lang, Frankfurt am Main / Paris / New York, 1993.
- **A.L. Motto**, *Further essays on Seneca*, Studien zur klassischen Philologie, Bd. 122, Peter Lang, Frankfurt am Main / Bern, 2001.
- **J. Mouchet**, « L'inquiétude spirituelle au temps de Néron d'après l'œuvre de Sénèque », *REL*, Les Belles Lettres, Paris, 1943-1944, p. 181.
- **P. Mudry (dir.), O. Bianchi & O. Thévenaz (éd.)**, *Mirabilia — Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique. Actes du colloque international, Lausanne, 20-22 mars 2003*, Peter Lang, Bern / Berlin / Bruxelles, 2004.
- **M. Müller**, *Introduction to the Science of Religion*, Longmans, Green & co., London, 1873.
- **V. Naas (éd.)**, *En deçà et au-delà de la « ratio » : actes de la journée d'étude, université de Lille 3, 28 et 29 septembre 2001*, Université Charles-de-Gaulle-Lille III, coll. « UL3 : travaux et recherches », Villeneuve-d'Asq, 2004.
- **M. Natali**, « Gli influssi del platonismo sul neostoicismo senecano », *RFN*, 84 (2-3), Vita e Pensiero, Milano, 1992, pp. 494-514.
- **M. Natali**, « Tra stoicismo e platonismo : concezione della filosofia e del fine ultimo dell'uomo in Seneca », *RFN*, 86 (3), 1994, pp. 427-447.
- **R.R. Nauta**, « Seneca's *Apocolocyntosis* as Saturnalian Literature »,

Mnemosyne, 40 (1-2), Brill, Leiden, 1987, pp. 69-96.

- **G. Navaud**, *Persona. Le théâtre comme métaphore théorique de Socrate à Shakespeare*, Droz, Genève, 2011.

- **J. Newman**, « *Cotidie meditare*. Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, pp. 1473-1517.

- **R. J. Newman**, « *In umbra virtutis*. Gloria in the thought of Seneca the Philosopher », *Eranos*, 86, Scandinavian University Pr., Oslo, 1988, pp.145-159.

- **A. D. Nock**, *Essays on Religion and the Ancient World*, Clarendon Pr., Oxford, 1972.

- **J. North**, « Pagan ritual and monotheism », dans S. Mitchell & P. Van Nuffelen (éd.), *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, pp. 34-52.

- **A. Novara**, *Les idées romaines sur le progrès*, Les Belles Lettres, Paris, I, 1982, II, 1983.

- **R. Noyes**, « Seneca on death », *Journal of Religion and Health*, 12, New York Intitute of Religion and Health, New York, 1973, pp. 223-240.

- **M. C. Nussbaum**, « Stoic laughter : a reading of Seneca's *Apocolocyntosis* », dans S. Bartsch & D. Wray (éd.), *Seneca and the Self*, pp. 84-112.

- **A. Oltramare**, *Les origines de la diatribe romaine*, Imprimeries populaires, Genève, 1926.

- **A.A. Ortega**, « La dimensión religiosa en el pensamiento de Séneca », dans *Actas del Congreso internacional de filosofía en conmemoracion de Séneca*, pp. 29-54.

- **J.F. Ortega Muñoz**, « La metafísica y el problema de Dios en la filosofía de Séneca », *Amal*, 6, Universidad de Malaga, Malaga, 1983, pp. 301-317.

- **M.J. Osler (éd.)**, *Atoms, Pneuma and Tranquillity*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York / Melbourne, 1991.

- **J. Ossberger & R. Gleiss**, « Seneca und die Naturphilosophie. Ein Versuch einer Betrachtung aus philologischer und naturwissenschaftlicher Sicht », *Anregung*, 28, Bayerischer Schulbuch Verl., München, 1983, pp. 361-371.

- **W.F. Otto**, « *Religio-Superstitio* », *Arch. Für Religionswissenschaft*, 12, 1909, pp. 533-554.

- **A.-M. Ozanam**, « Le mystère et le sacré dans le stoïcisme romain à l'époque néronienne », *BAGB*, 1, Les Belles Lettres, Paris, 1990, pp. 275-

288.

- **G. Paduano**, « Tipologie dell'apoteosi in Seneca tragico », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, pp. 417-431.
- **P. Parroni**, « Les *Questions Naturelles* de Sénèque et les sources grecques : la méthode de la démonstration », *Pallas*, 69, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 2005, pp. 157-165.
- **P. Parroni**, « Le *Naturales Quaestiones* fra scienza e morale », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, pp. 433-444.
- **P. Parroni (éd.)**, *Seneca e il suo tempo : atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino : 11-14 novembre 1998*, Salerno, Roma, 2000.
- **TH. Pekàry**, *Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft*, Mann, Berlin, 1985.
- **M. Pena**, *Le stoïcisme et l'Empire romain. Historicité et permanences*, Pr. Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 1990.
- **J. Pépin**, *Mythe et Allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Études augustiniennes, Paris, 1976 (1958).
- **J. Pépin**, « La "théologie tripartite" de Varron, essai de reconstitution et recherche des sources », *REAug*, 2, Brepols, Turnhout / Institut des Études Augustiniennes, Paris, 1956, pp. 265-294.
- **J. Pépin & H.D. Saffrey**, *Proclus lecteur et interprète des Anciens*. Actes du colloque international du C.N.R.S. (Paris, 2-4 octobre 1985), Éditions du CNRS, Paris, 1987.
- **B. Pérez-Jean & P. Eichel-Loijkine (éd.)**, *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2004.
- **L. Pernot**, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Tome I et II, Institut d'Études augustiniennes, Paris, 1993.
- **L. Pernot**, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Le livre de Poche, coll. « Références », Librairie générale française, Paris, 2000.
- **L. Pernot**, « Christianisme et Sophistique », Calboli Montefusco (L.) (éd.), *Papers on Rhetoric*, 4, Herder Editrice, Roma, 2002, pp. 245-262.
- **L. Pernot**, « The Rhetoric of Religion », *Rhetorica*, 24 (3), University of California Pr., Berkeley (Calif.), 2006, pp. 235-254.
- **L. Pernot**, « La Seconde Sophistique et l'Antiquité tardive », *Classica (Brasil)*, 19 (1), Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, São Paulo, 2006, pp. 30-44.
- **J. Pià**, *Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial romain. Étude de quelques cas : Cornutus, Perse, Épictète et Marc Aurèle*, Thèse de doctorat de l'Université de Paris IV – La Sorbonne, soutenue en décembre

2011.

- **M. Pfaff – Reydellet**, *Divinisation de l'empereur et calendrier : une mise en oeuvre littéraire dans les Fastes d'Ovide*, thèse de doctorat soutenue à Strasbourg, 2002.
- **G. Pire**, *Stoïcisme et pédagogie. De Zénon à Marc-Aurèle. De Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau*, Dessain, Liège, 1958.
- **A. Pittet**, *Essai d'un vocabulaire philosophique de Sénèque*, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Fribourg (Suisse), Les Belles Lettres, Paris, 1937.
- **A. Pittet**, « Notes sur le vocabulaire philosophique de Sénèque », *REL*, Les Belles Lettres, Paris, 1934, pp. 72-83.
- **A. Pittet**, « Le mot *consensus* chez Sénèque. ses acceptions philosophique et politique », *MH*, 12, Schwabe, Basel, 1955, pp. 35-46.
- **E. des Places**, *La religion grecque*, A. & J. Picard et Cie, Paris, 1969.
- **M. Pohlenz**, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, I (1948), II (1949).
- **M. Pohlenz**, *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, dans *Kleine Schriften*, I, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965.
- **R. Poncelet**, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, de Boccard, Paris, 1957.
- **S. Price**, « From noble funerals to divine cult : the consecration of Roman Emperors », dans D. Cannadine & S. Price (éd.), *Rituals of Royalty Power and Ceremonial in Traditional Societies*, pp. 56-105.
- **J. Pucelle**, « Sénèque et les “deux cités”. “Sociétés ouvertes” et “sociétés closes” », dans *Actas del Congreso Internacional de Filosofia en conmemoracion de Séneca*, pp. 221-226.
- **H. Ch. Puech**, *En quête de la gnose*, Gallimard, Paris, 1978.
- **I. Ramelli**, « “Divus” e “deus” negli autori del I secolo D.C. : Lucano, Seneca e Plinio il Giovane di fronte al culto imperiale », *RIL*, 134 (1), Istituto Lombardo, Milano, 2000, pp. 125-149.
- **C.S. Rayment**, « Echoes of the Declamations in the Dialogues of the Younger Seneca », *C.B.*, 45(4), Bolchazy-Carducci, Waucunda (Ill.), 1969, pp. 51-53.
- **R. Chevallier & R. Poignault (éd.)**, *Présence de Sénèque (Colloque, Tours, 13-14 octobre 1989)*, Touzot, Paris, 1991.
- **G.L. Reece**, *Irony and religious belief*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.
- **G. Reydams-Schils**, *Demiurge and Providence : Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, coll. « Monothéismes et philosophie », Brepols, Turnhout, 1999.

- **G. Reydams-Schills**, « La vieillesse et les rapports humains dans le stoïcisme romain », dans B. Bakhouché (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, II, pp. 481-489.
- **G. Reydams-Schills**, « Le sage face à Zeus : logique, éthique et physique dans le stoïcisme impérial. » *RMM*, P.U.F., Paris, 2005 (4), pp. 579-596.
- **F. Ricken**, « Seneca (Brief 82) und Cicero (*Tuskulanen*, Buch I) über den Tod », *Th&Ph*, 82 (3), Herder, Freiburg im Breisgau, 2007, pp. 321-328.
- **J. Ries**, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris, 1985.
- **J. Ries** (dir.), *Traité d'anthropologie du sacré*, vol.1 « Les origines et le problème de l'*Homo religiosus* », Desclée, Paris, 1992.
- **J. Riesco**, « Dios en la moral de Seneca », *Helmantica*, 17, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1966, pp. 49-75 (= dans *Estudios sobre Seneca*, pp. 269-291).
- **H.K. Riikonen**, *Menippean Satire as a Literary Genre with special reference to Seneca's Apocolocyntosis*, Commentationes Humanarum Litterarum, 83, Finnish Society of Sciences and Letters, Helsinki, 1987.
- **J. Ritter**, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel / Stuttgart, depuis 1971.
- **J.-M. Rist**, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Pr., Cambridge, 1969.
- **J.-M. Rist (éd.)**, *The Stoics*, University of California Pr., Berkeley / Los Angeles / London, 1978.
- **J.-M. Rist**, « Seneca and Stoic Orthodoxy », *ANRW*, II, 36.3, de Gruyter, Berlin / New York, 1989, pp. 1993-2012.
- **A. Rodriguez Bachiller**, « El problema de Dios en la filosofía de Seneca », *RFil(Madrid)*, 24, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, Madrid, 1965, pp. 295-315.
- **S. Roesch (éd.)**, *Prier dans la Rome antique. Études lexicales*, L'Harmattan, Paris, 2010.
- **F. Rognon**, « Penser le Dieu un : remarques sur le débat autour du monothéisme », dans E. Bons et T. Legrand, *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives*, pp. 25-47.
- **G. Romeyer Dherbey (dir.) & J.-B. Gourinat (éd.)**, *Les stoïciens*, Vrin, Paris, 2005.
- **T. Rosenmeyer**, *Senecan drama and Stoic cosmology*, University of California Pr., Berkeley / London, 1989.
- **T. G. Rosenmeyer**, « Seneca and nature », *Arethusa*, 33 (1), Johns

- Hopkins University Pr., Baltimore, 2000, pp. 99-119.
- **D. Roulleau**, « Autour de *tempus* et de *fortuna* », *Latomus*, 32, Bruxelles, 1973, pp. 720-736.
 - **A. Rouverey**, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*, BEFAR, École française de Rome, Rome / de Boccard, Paris, 1989.
 - **C. Rowe & M. Schofield (éd.)**, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Pr., Cambridge, 2000.
 - **M. Rozelaar**, *Seneca, eine Gesamtdarstellung*, Hakkert, Amsterdam, 1976.
 - **D.C. Russel**, « Virtue as “likeness to God” in Plato and Seneca », *JHPh*, 42, Emory University, Atlanta (Ga.), 2004, pp. 241-260.
 - **R.B. Rutherford**, *The meditations of Marcus Aurelius. A study*, Clarendon Pr., Oxford, 1989.
 - **M. Sachot**, « *Religio/superstitio*. Historique d’une subversion et d’un retournement », *RHR*, 208, Colin, Paris, 1991, pp. 355-394.
 - **E. de Saint-Denis**, *Essais sur le rire et le sourire des Latins*, Les Belles Lettres, Paris, 1965.
 - **G. Salamon**, « Sénèque, le stoïcisme et la monarchie absolue dans le *De clementia* », *Aitia*, [en ligne], 1, 2011, <http://aitia.revues.org/161>.
 - **R. Salles (éd.)**, *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Pr., Oxford / New York / Auckland, 2009.
 - **M.R. Salzman**, « « Superstitio » in the *Codex Theodosianus* and the Persecution of Pagans », *VChr*, 41, Leiden, Brill, 1987, pp. 172-188.
 - **S. Sambursky**, *Physics of the Stoics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1959.
 - **P. Samier**, *Enquête sur les œuvres perdues de Sénèque le Philosophe*, Thèse de doctorat sous la direction de J.-M. André, Paris IV, Paris, 2001.
 - **P. Sauzeau**, « La pépinière des dieux. Sur l’ancienneté et la fonction des personnifications dans les polythéismes antiques », dans B. Pérez-Jean & P. Eichel-Loijkine (éd.), *L’allégorie de l’Antiquité à la Renaissance*, pp. 93-111.
 - **G. Scarpata**, *La lettera 65 di Seneca*, 2eme édition augmentée et corrigée, Paideia, Brescia, 1970 (1965) [L’édition de 1970 n’a pas pu être consultée].
 - **G. Scarpata**, *Il pensiero religioso di Seneca e l’ambiente ebraico e cristiano*, Paideia, Brescia, 1977.
 - **J. Sheid**, « Le flamme de Jupiter, les Vestale et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux », *TR*, 7, Gallimard, Paris, 1986, pp. 213-230.

- **J. Scheid**, *Religion et piété à Rome*, Albin Michel, Paris, 2001 (La Découverte, Paris, 1985).
- **J. Scheid**, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, Paris, 2005.
- **F.W. Schelling**, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie* (trad. française de S. Jankélévitch), 2 vol., Aubier, Paris, 1946.
- **R. Schilling**, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Klincksieck, Paris, 1979.
- **R. Schilling**, article « Cicéron théologien », dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique 1*, sous la direction d'Y. Bonnefoy, Flammarion, coll. « Mille et une pages », Paris, 1999, pp. 364-368.
- **R. Schilling**, article « Philosophie et religion. La religion romaine et la philosophie grecque », dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique 1*, sous la direction d'Y. Bonnefoy, Flammarion, coll. « Mille et une pages », Paris, 1999, pp. 1630-1636.
- **R. Schilling**, « Le Romain de la fin de la République et du début de l'Empire en face de la religion », *AC*, vol. 41, Bruxelles, 1972, pp. 540-562 (= *Rites, cultes, dieux de Rome*, Klincksieck, coll. « Études et commentaires », 92, Paris, 1979, pp. 71-93).
- **J.B. Schneewind**, *The invention of autonomy*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York / Melbourne, 1998.
- **M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (éd.)**, *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Pr. Oxford, 1989 (1980).
- **M. Schofield**, « Preconception, Argument, and God », dans M. Schofield (éd.), *Doubt and Dogmatism*, pp. 283-308.
- **M. Schofield**, « Cicero For and Against Divination », *JRS*, 76, Society for the promotion of Roman Studies, London, 1986, pp. 47-65.
- **M. Schofield & G. Striker (éd.)**, *The Norms of Nature : Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York / Melbourne / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1986.
- **P.H. Schrijvers**, « Le regard sur l'invisible : étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce », dans O. Gignon (éd.), *Lucrèce : huit exposés suivis de discussions*, pp. 77-121.
- **J.M. Scott**, « The ethics of the physics in Seneca's « Natural questions » », *CB*, 75 (1), Bolchazy-Carducci, Wauconda (Ill.), 1999, pp. 55-68.
- **E. Secci**, « Non mouent diuos preces » (Phaedr. 1242) : aspetti delle invocazioni agli dèi nelle tragedie di Seneca (I) », *Prometheus*, 26 (1), Ed.

della Associazione Culturale Filologi Amici di Prometheus, Firenze, 2000, pp. 47-70.

- **E. Secci**, « Non mouent diuos preces » (Phaedr. 1242) : aspetti delle invocazioni agli dèi nelle tragedie di Seneca (II) », *Prometheus*, 26 (3), Ed. della Associazione Culturale Filologi Amici di Prometheus, Firenze, 2000, pp. 241-266.

- **D. Sedley**, « The origins of Stoic God », dans D. Frede & A. Laks (éd.), *Traditions of Theology : studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*, pp. 41-83.

- **D. Sedley**, « On Signs », dans J. Barnes, M. Burnyeat, J. Brunschwig & M. Schofield (éd.), *Science and Speculation : studies in Hellenistic theory and practice*, 2005, pp. 239-272.

- **D. Sedley**, « Les origines des preuves stoïciennes de l'existence de dieu », *RMM*, P.U.F., Paris, 2005 (4), pp. 461-487.

- **A. Setaioli**, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Pàtron, Bologna, 1988.

- **A. Setaioli (éd.)**, *Seneca e la cultura*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 1991.

- **A. Setaioli**, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino, 68, Pàtron, Bologna, 2000.

- **A. Setaioli**, « Citazioni di prosatori greci nelle Naturales Quaestiones di Seneca : II », *Prometheus*, 11, Ed. della Associazione Culturale Filologi Amici di Prometheus, Firenze, 1985, pp. 69-88.

- **A. Setaioli**, « Citazioni di prosatori greci nelle Naturales Quaestiones di Seneca : III », *Prometheus*, 11, Ed. della Associazione Culturale Filologi Amici di Prometheus, Firenze, 1985, pp. 168-178.

- **A. Setaioli**, « Citazioni di prosatori greci nelle Naturales quaestiones di Seneca : IV », *Prometheus*, 11, Ed. della Associazione Culturale Filologi Amici di Prometheus, Firenze, 1985, pp. 223-240.

- **A. Setaioli**, « Citazioni da Platone in Seneca », *BStudLat*, 15, Loffredo, Napoli, 1985, pp. 18-39.

- **A. Setaioli**, « Seneca e l'oltretomba », *Paideia*, 52, Brescia, 1997, pp. 321-367.

- **A. Setaioli**, « Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poeti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo) I », *IJCT*, 10 (3-4), Boston University Institute for the Classical Tradition, Boston / Rutgers University, Transaction Periodicals Consortium, New Brunswick, 2003-2004, pp. 335-376.

- **A. Setaioli**, « Due messe a punto senecane. 1) La traduzione dei versi di Cleante a Zeus e al Fato. 2) Seneca e il sublime », dans A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, pp. 233-254.
- **A. Setaioli**, « Review article : a recent book on Seneca and his conception of the self (S. Bartsch & D. Wray (éd.), *Seneca and the self*, Cambridge University Pr., Cambridge, 2009), *AHB*, 23, 2009, pp. 70-84.
- **A. Setaioli**, « Seneca and the divine : Stoic tradition and personal developments », *IJCT*, 13 (3), Boston University, Boston University Institute for the Classical Tradition, Boston / Rutgers University, Transaction Periodicals Consortium, New Brunswick (N.J.), 2006-2007, pp. 333-368 (trad. espagnole dans *Estudios clásicos*, 139, 2011, pp. 7-60).
- **A. Setaioli**, « Theology », dans *Brill's Companion to Seneca*, Brill, Leiden, 2012 (à paraître – article transmis par l'auteur).
- **A. Setaioli**, « Free Will and Autonomy », dans *Brill's Companion to Seneca*, Brill, Leiden, 2012 (à paraître – article transmis par l'auteur).
- **B. Sève**, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, P.U.F., Paris, 2000 (1994).
- **J.-M. Sévrin**, article « Gnosticisme », dans *Dictionnaire des religions*, sous la direction de P. Poupard, P.U.F., 3^{ème} éd. revue et augmentée, Paris, 1993, pp. 762-769.
- **R.W. Sharples**, *Stoics, Epicureans, Sceptics : an introduction to Hellenistic philosophy*, Routledge, London / New York, 1996.
- **R.W. Sharples**, « Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism », *Phronesis*, 31, Brill, Leiden, 1986, pp. 266-279.
- **M. Simon**, « Prière du philosophe et prière chrétienne », dans H. Limet & J. Ries (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, pp. 205-224.
- **E. Smadja & E. Geny (éd.)**, *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Pr. Universitaires franc-comtoises, Besançon / Les Belles Lettres, Paris , 1999.
- **J.Z. Smith**, « Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity », *ANRW*, II, 16.1, De Gruyter, Berlin / New York, 1978, pp. 425-439.
- **M. Soetard (éd.)**, *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours. Mélanges en l'honneur de M. Spanneut*, Pr. Universitaires de Lille, Lille, 1993.
- **A.U. Sommer**, « « Vivere militare est » : die Funktion und philosophische Tragweite militärischer Metaphern bei Seneca und

- Lipsius », *ABG*, 43, Bouvier, Bonn, 2001, pp. 59-82.
- **A. H. Sommerstein**, *Religion and superstition in latin literature*, Nottingham Classical Literature Studies, Vol. 3, Levante Editori, Bari, 1996.
 - **R. Sorabji**, *Time, creation and the continuum*, Duckworth, London, 1983.
 - **M. Sordi**, « Seneca e i Cristiani », dans L. Castagna & C. Riboldi, *Amicitia templa serena : studi in onore di Giuseppe Aricò*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, pp. 1503-1521.
 - **V. Sørensen**, *Seneca. Ein Humanist an Neros Hof*, Verlag C.H. Beck, München, 1995.
 - **G. Soury**, « Sens de la démonologie de Plutarque », *REG*, 52, Les Belles Lettres, Paris, 1939, pp. 51-69.
 - **M. Spanneut**, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Seuil, Paris, 1957.
 - **M. Spanneut**, *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Éditions J. Duculot, Gembloux, 1973.
 - **G. Stahl**, « Die *Naturales Quaestiones* Senecas. Ein Beitrag zum Spiritualisierungsprozeß der römischen Stoa », *Hermes*, 92, Steiner, Stuttgart, 1964, pp. 425-454 (= dans G. Maurach (éd.), *Seneca als Philosoph*, pp. 264-304).
 - **D. Staudt**, *Der eine und einzige Gott : Monotheistische Formeln im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012.
 - **H. Steinmeyer**, « Der Virtus-Begriff bei Cicero und Seneca », *AU*, 17, Friedrich, Seelze (BDR), 1974, pp. 50-59.
 - **C. Stough**, « Stoic Determinism and Moral Responsibility », dans J.M. Rist, *The Stoics*, pp. 203-231.
 - **S.K. Strange & J. Zupko (éd.)**, *Stoicism : traditions and transformations*, Cambridge University Pr., Cambridge / New York, 2004.
 - **A. Strong**, *Apotheosis and After Life. Three Lectures on Certain Phases of Art and Religion in the Roman Empire*, Constable and Company LTD, London, 1915.
 - **R. Tabacco**, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Accademia delle scienze, Torino, 1985.
 - **N. Tadic-Gilloteaux**, « Sénèque face au suicide », *AC*, 32, Bruxelles, 1963, pp. 541-551.
 - **M. Tardieu (éd.)**, *Les règles de l'interprétation*, Le Cerf, Paris, 1987.
 - **L. R. Taylor**, *The Divinity of the Roman Emperor*, The American philological association, Middletown, 1931.

- **L. Theron**, « Progression of thought in Seneca's *De providentia*, VI », *AClass*, 13, Classical Association of South Africa, Pretoria, 1971, pp. 61-72.
- **P. Thévenaz**, « L'intériorité chez Sénèque », *Mélanges à M. Niedermann*, Université de Neuchâtel, Neuchâtel, 1944, pp.189-194.
- **M. Thiebaut**, « Apollonios de Tyane et la tradition du “*theios aner*” », *DHA*, 24 (2), Pr. Universitaires de Franche-Comté, Besançon / Les Belles Lettres, Paris, 1998, pp. 200-231 (Présentations des recherches de P. Hanus, *La vie d'Apollonios de Tyane. Recherches sur la tradition du « theios aner »*, Thèse de doctorat soutenue en avril 1998 à l'Université de Grenoble II sous la direction de C. Jourdain-Annequin).
- **J.F. Thomas**, « Le mot latin *allegoria* », dans B. Pérez-Jean & P. Eichel-Loijkine (éd.), *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, pp. 75-92.
- **T. Tieleman**, « Onomastic Reference in Seneca. The Case of Plato and the Platonists », dans M. Bonazzi & C. Helmig (éd.), *Platonic stoicism – Stoic platonism. The dialogue between platonism and stoicism in Antiquity*, pp. 133-148.
- **R. J. Tierney**, « Virtue as “likeness to God” in Plato and Seneca », *JHPH*, 42 (1), Emory University, Atlanta (Ga.), 2004, pp.1-20.
- **R.B. Todd**, « Monism and Immanence : The Foundations of Stoic Physics », dans J.M. Rist, *The Stoics*, pp. 137-160.
- **R.B. Todd**, « The Stoics and their cosmology in the first and second centuries A.D. », *ANRW*, II, 36.3, De Gruyter, Berlin/New York, 1989, pp. 1365-1378
- **D.S. du Toit**, *Theios Anthropos*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1997.
- **Ch. Torre**, « Cornuto, Seneca, i poeti e gli dei », dans I. Gualandri & G. Mazzoli (éd.), *Gli Annei : una familia nella storia e nella cultura di Roma imperiale : atti del convegno internazionale di Milano-Pavia, 2-6 maggio 2000*, New Press, Como, 2003
- **F. Toulze-Morisset**, « La raison de Sénèque dans les *Naturales Quaestiones* : *deus totus est ratio* » dans V. Naas (éd.), *En deçà et au-delà de la « ratio » : actes de la journée d'étude, université de Lille 3, 28 et 29 septembre 2001*, pp. 41-64.
- **F. Toulze-Morisset**, « Sénèque s'étonne-t-il dans les *Questions naturelles* ? », dans *Mirabilia — Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, O. Bianchi, O. Thévenaz (éd.) & P. Mudry (dir.), pp. 199-220
- **F. Toulze-Morisset**, « Le mythe de la connaissance ou la construction

de la pensée scientifique dans les *Questions Naturelles* de Sénèque », *Pallas*, 78, Pr. Universitaires du Mirail, Toulouse, 2008, pp. 111-131.

- **G.A. Tournidès**, « Le stoïcisme de Sénèque dans le *De providentia* », *Diotima*, 20, Société hellénique d'études philosophiques, Athènes, 1992, pp. 104-106.

- **A. Traina (éd.)**, *Seneca. Letture critiche*, Mursia, Milano, 1976.

- **A. Traina**, « Seneca e Agostino : un problema aperto », *RCCM*, 19, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Roma, 1977, pp. 751-767.

- **A. Traina**, *Lo stile « drammatico » del filosofo Seneca*, 4^{ème} éd., Pàtron, Bologna, 1987 (1974).

- **W. Trillitzsch**, « Interpretationen zu Senecas Beweisführung », *Wissenschaft Zeitschrift der Karl-Marx-Universität*, 9, Leipzig, 1959-1960, pp. 820-872.

- **R. Turcan**, *Sénèque et les religions orientales*, Latomus, 91, Bruxelles, 1967.

- **R. Turcan**, *Religion romaine*, Brill, Leiden, 1988.

- **R. Turcan**, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris, 1989.

- **R. Turcan**, « Cultes mystériques et culture classique dans le monde romain », dans A. Caquot & P. Canivet (éd.), *Ritualisme et vie intérieure*, pp. 141-155.

- **R. Turcan**, « Sénèque et la religion solaire du souverain », dans *Ainsi parlaient les Anciens. Mélanges J.-P. Dumont*, pp. 217-223.

- **L. Ucciani**, *Ironie et dérision (de l'ironie socratique à la déraison cynique)*, Annales Littéraires de l'université de Besançon, diffusion Les Belles Lettres, Besançon / Paris, 1993.

- **R. Uglione (éd.)**, *L'uomo antico e la natura. Atti del convegno nazionale di studi. Torino 28-29 aprile 1997*, Celid, Torino, 1998.

- **J. Uscatescu**, « Seneca y la idea del hombre », *RFil(Madrid)*, 23, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, Madrid, 1964, pp. 313-323.

- **M. Van den Bruwaene**, *La théologie de Cicéron*, Bibliothèque de l'Université de Louvain, Louvain, 1937.

- **P. Vandenberg**, *Néron, empereur et dieu, artiste et bouffon*, Robert Laffont, Paris, 1982.

- **P.W. Van der Horst**, « Silent prayer in Antiquity », *Numen*, 41, Brill, Leiden, 1994, pp. 1-25.

- **G. Van der Leeuw**, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, (trad. française de J. Marty), Payot, Paris,

1948.

- **S. Van der Meeren**, « Exhorter à la philosophie ou à la sagesse ? : une ambiguïté manifeste dans les protreptiques à la philosophie », dans L. Basset et F. Biville (éd.), *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins : actes de la table ronde organisée à la faculté des lettres de l'université Lumière-Lyon 2 : (23-24 novembre 2000)*, pp. 147-170.
- **M.S.A. Van Houte**, *Seneca's theology in its philosophical context*, Zeno, The Leiden-Utrecht Research Institute of Philosophy, 2010.
- **D. van Mal-Maeder**, *La fiction des déclamations*, Brill, Leiden / Boston, 2007.
- **P. Van Nuffelen**, « Pagan monotheism as a religious phenomenon », dans S. Mitchell & P. Van Nuffelen (éd.), *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, pp. 16-33.
- **G. van Riel & C. Macé (éd.)**, *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven University Pr., Leuven, 2004.
- **M. Vegetti et G. Giannantoni**, *La scienza ellenistica, atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982*, Bibliopolis, Napoli, 1985.
- **G. Verbeke**, « La philosophie du signe chez les Stoïciens », dans J. Brunschwig (éd.), *Les stoïciens et leur logique*, pp. 401-424.
- **G. Verbeke**, « La transposition stoïcienne de la religion grecque », dans L. Couloubaritsis (éd.), *L'héritage du monde grec*, Cahiers de Philosophie Ancienne, 7, Ousia, Bruxelles, 1989.
- **G. Verbeke**, « Les stoïciens devant les croyances religieuses : l'argument du *consensus* », dans M. Soetard (éd.), *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours. Mélanges en l'honneur de M. Spanneut*, pp. 9-29.
- **M.J. Vermaseren (éd.)**, *Studies in hellenistic religions*, Brill, Leiden, 1979.
- **J.-P. Vernant (& alii)**, *Divination et rationalité*, Éditions du Seuil, Paris, 1974.
- **H.S. Versnel**, *Inconsistencies in Greek and Roman religion. I. Terminus : Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in henotheism*, Brill, Leiden / New York / Köln, 1990.
- **H. S. Versnel**, *Faith, Hope and Worship : Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Brill, Leiden, 1981.
- **H.S. Versnel**, « Two types of Roman *devotio* », *Mnemosyne*, 29 (4), Brill, Leiden, 1976, pp. 365-410.

- **H.S. Versnel**, « Two Carnavalesque Princes : Augustus and Claudius and the Ambiguity of Saturnalian Imagery », dans S. Döpp (éd.), *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachchristlichen Kulturen und Literaturen*, pp. 99-122.
- **H.S. Versnel**, *Coping with the gods : wayward readings in Greek theology*, Brill, Leiden / Boston, 2011.
- **M. Vesovic & N. Putnik**, « Pagan and Christian consolation », *Philotheos*, 9, Faculty of Philosophy, Niksici, 2009, pp. 90-98.
- **P. Veyne**, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Seuil, Paris, 1976.
- **P. Veyne**, *La société romaine*, Seuil, « Points histoire », Paris, 1991.
- **P. Veyne**, *Sénèque, une introduction*, Tallandier, coll. « Texto », Paris, 2007.
- **A. Vigourt, X. Lorient, A. Bérenger-Badel, B. Klein (dir.)**, *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, P.U.P.S., coll. « Passé / Présent », Paris, 2006.
- **V. Viparelli**, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Loffredo, Napoli, 2000.
- **A. De Vivo & E. Lo Cascio (éd.)**, *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone. Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999)*, Edipuglia, Bari, 2003.
- **A.-J. Voelke**, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, P.U.F., Paris, 1973.
- **A. Voelke**, « La volonté dans l'expérience morale de Sénèque », *REL*, 45, Les Belles Lettres, Paris, 1967, pp. 59-60.
- **D. Vottero**, « Seneca e la natura », dans R. Uglione (éd.), *L'uomo antico e la natura*, pp. 291-303.
- **D. Vottero**, *Lucio Anneo Seneca*, Pàtron, Bologna, 2010 (1^{ère} éd. 1955)
- **F. P. Waiblinger**, *Senecas Naturales Quaestiones. Griechische Wissenschaft und römische Form*, Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, C.H. Beck, München, 1977.
- **G. Watson**, « The Natural Law and Stoicism », dans A.A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, pp. 216-238.
- **G. Weber & M. Zimmermann (éd.)**, *Propaganda — Selbstdarstellung — Repräsentation im römischen Kaiserreich des I. Jhs. n.Chr.*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2003.
- **O. Weinriech**, *Senecas Apocolocyntosis. Die Satire auf Tod, Himmel- und Höllenfahrt des Kaisers Claudius. Einführung, Analyse, Untersuchungen, Übersetzung*, Weidmansche Buchhandlung, Berlin, 1923.
- **J. Wildberger**, *Seneca und die Stoa : Der Platz des Menschen in der*

Welt, I-III, de Gruyter, Berlin/New York, 2006.

- **G. Williams**, « Nero, Seneca and Stoicism in the *Octavia* », dans J. Elsner & J. Masters, *Reflections of Nero*, pp. 178-195.
- **G. Williams**, « Interactions : physics, morality and narrative in Seneca *Natural Questions 5* », *CPh*, 100, (2), University of Chicago Pr., Chicago (Ill.), 2005, 142-165.
- **G. Williams**, « Greco-Roman Seismology and Seneca on Earthquakes in *Natural Questions 6* », *JRS*, 96, Society for the Promotion of Roman Studies, London, 2006, pp.124-146.
- **G.D. Williams**, *The cosmic view point. A study of Senecas Natural Questions*, Oxford University Pr., Oxford / New York, 2012.
- **G. Wissowa**, *Religion und Kultus der Römer*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1971 (1912).
- **A. Yon**, « Ratio » et les mots de la famille de « reor » : contribution à l'étude historique du vocabulaire latin, Champion, Paris, 1933.
- **H. Zehnacker & G. Hentz**, *Hommages à Robert Schilling*, Les Belles Lettres, Paris, 1983.
- **H. Zehnacker**, « La météorologie dans les *Questions naturelles* de Sénèque », dans C. Cusset (éd.), *La météorologie dans l'Antiquité. Entre science et croyance*, pp. 379-393.
- **E. Zeller**, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Darmstadt, 1963 (1852).

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	4
AVERTISSEMENTS	5
INTRODUCTION	6
PREMIÈRE PARTIE : L'attitude de Sénèque face à la problématique <i>religio / superstitio</i>	22
I. <i>Religio</i> et <i>superstitio</i> dans la religion romaine à l'époque de Sénèque	24
I.1. Mise au point sur le sentiment religieux à Rome à l'époque impériale	24
I.2. Sénèque : un philosophe face au problème de la croyance	32
I.3. L'évolution de la notion de <i>superstitio</i> à Rome	36
II. Les critères de définition de la superstition dans les œuvres de Sénèque	44
II.1. L'ambivalence de Sénèque face à l'opposition <i>religio / superstitio</i>	44
II.2. Une réprobation strictement morale	46
II.2.1 Les racines de la <i>superstitio</i>	47
II.2.2. La superstition, maîtresse d'illusion et d'erreur	51
II.2.3. De l'ignorance à la folie...	53
III. La critique sans appel du détournement du <i>ritus Romanus</i>	59
III.1. Le <i>De superstitione</i> de Sénèque. Fragments et témoignages.	60
III.2. Stigmatisation de la contamination par les cultes orientaux	67
III.3. Les attaques contre les pratiques religieuses des Juifs : la cristallisation d'un enjeu politique	75
III.4. La critique de l'idolâtrie, manifestation ultime de la superstition à Rome	82
III.5. Le drame du fanatisme « ordinaire » : le fragment 36 du <i>De superstitione</i>	89
III.6. Plaidoyer pour une piété intérieure.	97
IV. La contribution des poètes à la dérive superstitieuse de la religion romaine : une faute d'ordre moral	101
V. Rationalisme philosophique contre fidéisme populaire	109
V.1. Les croyances des philosophes	109
V.2. La foi en la raison	116
DEUXIÈME PARTIE : La méthode cathartique de Sénèque au service d'une rationalisation de la croyance	121
I. Une concession au discours mythologique et poétique	124
I.1. L'instrumentalisation du discours des poètes dans les œuvres en prose	126
I.1.1. La vertu consolatrice du verbe poétique	127
I.1.2. Les vertus didactiques de la poésie	128
I.1.3. La parole poétique comme <i>carmen</i> sacré.	136
I.2. L'utilisation du genre tragique aux fins de <i>catharsis</i> des pratiques religieuses	141
II. Le cadre contraignant et indépassable du <i>mos maiorum</i>	146
II.1. Le respect de la tradition	146
II.2. L'argument du <i>consensus omnium gentium</i>	154

II.3. La religion romaine, norme de la moralité publique et privée	157
III. Le philosophe et le Prince : le cas particulier du culte impérial	166
III.1. Sénèque homme d'État et philosophe	166
III.2. Le culte impérial à l'époque de Sénèque	168
III.3. La divinisation impériale dans l'œuvre de Sénèque	172
III.3.1. La figure exemplaire du <i>diuus Augustus</i>	173
III.3.2. La <i>Consolation à Polybe</i> et le <i>De clementia</i>	175
III.3.3. L' <i>Apocoloquintose du divin Claude</i>	182
III.3.3.1. L'œuvre et son contexte	182
III.3.3.2. L'apothéose du Prince : respect du rituel politique, critique du symbole philosophique	184
III.3.3.3. L'ironie et l'humour au service de la critique théologique	186
III.3.3.4. Sauver l'apothéose par le jeu littéraire	191
TROISIÈME PARTIE : Le dévoilement du dieu de Sénèque	206
I. Sénèque à l'épreuve des fondements de la théologie stoïcienne	209
I.1. Penser un dieu immanent	210
I.1.1. La question du <i>πνεῦμα</i> / <i>spiritus</i>	211
I.1.2. L'équation <i>Deus=mundus</i> . L'influence du <i>Timée</i> sur la cosmologie sénèqueienne	215
I.1.3. L'ambiguïté relative de Sénèque à propos des rapports entre le dieu et la matière	220
I.2. Le dieu est raison	227
I.3. Le dieu est le destin	231
II. Sénèque hiérophante : la contemplation de la nature	243
II.1. La nature est une énigme	244
II.2. L'émotion rationnelle de Sénèque face au cosmos	257
II.3. L'initiation aux mystères de la nature	265
III. Dévoiler le dieu : l'abandon de la physique au profit de l'éthique ?	272
III.1. La démarche singulière des <i>Questions naturelles</i>	273
III.1.1. La Préface du Livre I	273
III.1.2. Préférer le vraisemblable au vrai	277
III.2. La divination : entre validité théorique et inutilité éthique	285
III.2.1. La finitude humaine : obstacle indépassable de la divination	288
III.2.2. L'inutilité morale des pratiques divinatoires	293
QUATRIÈME PARTIE : Nommer et représenter le dieu	303
I. Le problème de l'interprétation des théonymes et des traditions religieuses	308
I.1. La critique sénèqueienne de la méthode allégorique	309
I.2. Sénèque et la pluralité des noms du dieu	317
I.2.1. Une multiplicité de noms, un dieu unique	318
I.2.2. Le cas particulier de Jupiter	324
II. La religion de Sénèque est-elle un monothéisme ?	332
III. Comment définir le dieu de Sénèque ?	340
III.1. L'indépassable imperfection de la définition du dieu stoïcien	343
III.2. Exposer le dieu grâce à l'image	350
III.2.1. L'image au service de la théologie de Sénèque	351
III.2.2. Étude d'un exemple d'hypotypose symbolique du dieu : l'empereur idéal	360
CINQUIÈME PARTIE : Vers un personnalisme religieux	371
I. Le « théâtre de la causalité »	374
I.1. L'impossible dépassement de la contingence	375

I.1.1. Sénèque et la mort : la tentation du dualisme platonicien	376
I.1.2. Les difficultés de la théodicée	387
I.2. Sauver la contingence dans un système stoïcien : l'influence nécessaire de la direction de conscience sur la philosophie	399
I.2.1. Les <i>personae</i> de la Fortune dans les œuvres en prose	400
I.2.2. La contingence, condition <i>sine qua non</i> de l'héroïsme du sage sénéquien	404
I.2.3. « Danser dans les chaînes » du <i>Logos</i> divin	415
II. La « révolution copernicienne » de Sénèque	419
II.1. <i>Vir sapiens, proximo a deo uicinus</i>	420
II.2. La contemplation et l'imitation comme cultes de la divinité	424
II.3. Le sage, un être divin à échelle humaine	434
II.3.1. Le sage est soumis à la temporalité	435
II.3.1. Égaler, voire dépasser le dieu par la sagesse	438
II.3.3. La création d'un nouveau panthéon à échelle humaine	441
II.4 La prière chez Sénèque, aboutissement de la piété philosophique	452
CONCLUSION	478
BIBLIOGRAPHIE	484
TABLE DES MATIÈRES	549

Mademoiselle Cécile Merckel a été membre de la promotion Rosa Parks du Collège doctoral européen de l'Université de Strasbourg pendant la préparation de sa thèse de 2008 à 2012. Elle a bénéficié des aides spécifiques du CDE et a suivi un enseignement hebdomadaire sur les affaires européennes dispensé par des spécialistes internationaux. Ses travaux de recherche ont été effectués dans le cadre d'une convention de cotutelle avec l'Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes (Grèce) et l'Université de Strasbourg (France).

Ms Cécile Merckel was a member of the European Doctoral College of the University of Strasbourg during the preparation of her PhD, from 2008 to 2012, class name Rosa Parks. She has benefited from specific financial supports offered by the College and, along with her mainstream research, has followed a special course on topics of general European interests presented by international experts. This PhD research project has been led with the collaboration of two universities : the National and Kapodistrian University of Athens, Greece, and the University of Strasbourg, France.

Résumé en français

Cette étude des différents aspects de la théologie et de la religion de Sénèque, basée sur l'ensemble du corpus sénéquien, offre une perspective sur l'évolution et l'adaptation de la doctrine stoïcienne en contexte romain. Elle considère le phénomène religieux à la fois du point de vue de la religion civile du citoyen et de la piété intérieure de la personne. La diversité d'une œuvre mi-philosophique mi-poétique impose un point de vue plus synchronique que diachronique (même si l'évolution de la pensée de l'auteur est prise en compte), qui privilégie l'exégèse en fonction des genres littéraires et de leurs codes. La 1^{ère} partie analyse les dominantes de la conscience religieuse romaine (l'opposition *religio/superstitio*), éclairées par l'héritage critique. La 2^{ème} partie démontre que Sénèque cherche toujours à trouver une valeur aux discours de la religion traditionnelle et des poètes sur le dieu. Sa situation de philosophe homme d'état le contraint à faire des concessions, notamment au sujet du culte impérial. La 3^{ème} partie fait un bilan doctrinal sur le monisme stoïcien et sur son appropriation par Sénèque, qui laisse la place à une vraie émotion religieuse à l'égard du *deus* rationnel. La hiérophanie progressive de la divinité par le progressant en sagesse implique un glissement de la physique vers l'éthique. La 4^{ème} partie s'attache à la question de la recherche d'un langage adéquat pour définir la divinité. La 5^{ème} partie traite du rapport de l'individu à la divinité. L'homme, héroïque dans son dépassement de la contingence, se hisse par un exercice de la pensée au rang du *deus*, jusqu'à leur communion dans la sagesse pure, notamment grâce à la prière philosophique.

Mots-clés : Sénèque, religion, philosophie, stoïcisme, théologie, rhétorique, prière, culte impérial, Rome

Résumé en anglais

This study of various aspects of Seneca's religion and theology, drawn from the entirety of his body of work, offers a perspective on the evolution and the adaptation of the Stoic doctrine in the Roman context. The religious phenomenon is considered here simultaneously from two standpoints: the Citizen's civil religion, as well as the inner piety of the individual. The diversity of a half-philosophical, half-poetical work would warrant a synchronic rather than diachronic view (even taking into account the evolution of the author's thought), which favors an exegesis based on literary genres and their codes. The first part analyzes the dominant principles of Roman religious consciousness (the opposition *religio/superstitio*), in the light of critical heritage. The second part demonstrates that Seneca constantly tries to find some value in traditional religious discourse, as well as in the words of the poets. His situation as a philosopher/statesman forces him to make concessions, especially on the imperial cult. The third part constitutes a doctrinal summary of stoic monism and its appropriation by Seneca, who leaves room for a true religious emotion towards the rational *deus*. The progressive hierophany by an individual growing in wisdom implies a transition from physics towards ethics. The fourth part treats the question of the search for adequate language to define the divinity. The fifth part explores the relationship between the individual and the divinity. Man, heroic in his rise above contingencies, elevates himself through an exercise of thought to the rank of *deus*, up to communing with the god in pure wisdom, chiefly through philosophical prayer.

Keywords : Seneca, religion, philosophy, stoicism, theology, rhetoric, prayer, imperial cult, Rome