

mêmes, chaque solution analysée, critiquée, avec la préoccupation de ne jamais séparer les arguments dialectiques de leur signification concrète : une vérité établie *a priori* ne prend sa véritable valeur que dans sa confrontation avec la réalité, voire l'expérience quotidienne. Et c'est sans doute là une des raisons qui ont conduit Sénèque à placer au centre de sa méditation sur la vie spirituelle ce problème du temps, que la conscience personnelle ne peut manquer de rencontrer chaque fois qu'elle tente de se rendre intelligible la situation de l'humain dans l'univers.

LA CRITIQUE DE L'ARISTOTÉLISME DANS LE *DE VITA BEATA*

On sait que le dialogue de Sénèque « Sur la vie heureuse » se propose de chercher les moyens de parvenir au bonheur : « tous les hommes, écrit Sénèque à son frère Gallion, veulent vivre heureux, mais, pour discerner clairement ce qui est capable de réaliser la vie heureuse, la lumière leur manque¹. » Cette première phrase du dialogue indique et le dessein et la structure de tout l'ouvrage : découvrir les moyens de parvenir au bonheur, certes, mais d'abord, définir l'essence de celui-ci, en cerner la notion. Car, nous dit Sénèque, il est inutile de se mettre en route si l'on n'a pas, auparavant, une idée du but que l'on se propose d'atteindre². Ce qui revenait à poser, une fois de plus le problème agité par tous les philosophes depuis le IV^e siècle avant notre ère, celui de la valeur suprême, de la fin (τέλος) assignable à toute activité humaine. Sénèque aurait pu donner, comme l'avait fait autrefois Cicéron à un ouvrage traitant du même sujet, le titre de *De finibus*.

Toutefois, tandis que Cicéron fait exposer systématiquement par des personnages différents l'opinion proposée par chacun des grands philosophes du passé, Épicure, Zénon et Chrysippe, Platon et Aristote, et se livre ensuite à une critique de leurs théories, Sénèque procède, apparemment du moins, avec beaucoup moins de méthode. Il ne critique guère que le choix du plaisir (*uoluptas*) comme valeur de référence et l'on en conclut parfois – c'est, par exemple, l'opinion soutenue par le plus récent éditeur français³ – qu'il se borne à réfuter la doctrine épicurienne. Ce qui ne va pas sans donner l'impression que Sénèque s'est abstenu de traiter le problème dans toute son ampleur, qu'il a simplifié, schématisé, sinon même appauvri, ce débat classique. Et cela serait d'autant plus grave que la cri-

¹ 1,1 : *Viuerē, Gallio frater, omnes beate uolunt, sed ad peruidendum quid sit quod beatam uitam efficiat caligant.*

² *Ibid.* : *proponendum est itaque primum quid sit quod appetamus.*

³ A. Bourguery, édition des *Dialogues*, II, Paris 1941, p. 18.

tique qu'il fait du plaisir occupe plus d'un tiers du dialogue, onze chapitres (du chapitre V au chapitre XVI), sur les vingt-huit qui nous ont été conservés. Par chance, grâce à un mot de Cicéron, nous découvrons que, en consacrant tant de pages au problème du plaisir, Sénèque ne faisait que suivre l'exemple donné par Chrysippe : « Il ne reste, une fois écartées les autres opinions, écrit Cicéron, qu'un seul débat . . . , celui qui oppose la vertu et le plaisir. Et ce débat, un philosophe subtil et exact comme Chrysippe ne le méprise pas, il estime que tout le problème du souverain bien réside dans leur confrontation réciproque⁴. » Or, nous savons aussi que Chrysippe ne s'est pas borné à attaquer l'épicurisme, mais qu'il aussi dirigé sa polémique contre d'autres écoles, parmi lesquelles, tout particulièrement, l'aristotélisme, qui était alors, au début du III^e siècle, la philosophie dominante⁵. Nous sommes donc amenés à nous demander si Sénèque n'a pas, lui aussi, dissimulé, dans ces pages, des discussions beaucoup plus riches qu'on ne peut le penser d'abord, si sa critique du plaisir ne concerne que la seule doctrine épicurienne. Mais, pour répondre à cette question, il convient de rappeler d'abord quelle est, dans son ensemble, l'argumentation de Sénèque concernant l'inclusion du plaisir dans le souverain bien.

* * *

Toute la première partie du dialogue (jusqu'au chapitre V) énumère diverses formules stoiciennes utilisées pour définir le souverain bien. Nous rencontrons successivement l'adquiescement à la nature, l'autonomie de l'âme, l'identification du « bien » et du « beau » (*bonum* et *honestum*). Chemin faisant, Sénèque est conduit à souligner, dans la conquête de cette valeur, le rôle prépondérant joué par la pensée rationnelle, l'*animus*, le λόγος des Grecs. Le souverain bien, dit-il, ne saurait être atteint que par un être conscient, celui qui possède la faculté de juger et de se tenir ferme dans son jugement. Il faut donc que le souverain bien ne consiste pas dans la jouissance physique.

C'est par ce biais qu'est abordée la critique de l'épicurisme : celui-ci, dont un des dogmes essentiels est la prééminence des plaisirs du corps⁶,

⁴ Cicéron, *De finibus*, II, XIV, 44 : *ita ceterorum sententiis semotis relinquitur . . . uirtuti cum uoluptate certatio. Quam quidem certationem homo et acutus et diligens, Chrysippus, non contemnit totumque discrimen summi boni in earum comparatione positum putat.*

⁵ Ci-dessous, p. 621 et suiv.

⁶ Voir, par exemple, Usener, *Epicurea*, 67.

se trouve condamné, si l'on admet – comme l'admet Sénèque – que le souverain bien réside dans une activité de l'esprit, en l'occurrence le jugement. L'interlocuteur fictif mis en scène dans le dialogue l'entend bien ainsi et se contente de répondre à cet argument de principe : « Mais l'esprit, lui aussi, aura des plaisirs qui lui sont propres⁷. » Ce qui revient à donner partie gagnée sur le théorème fondamental, avancé par Sénèque, que la valeur absolue est une valeur spirituelle. Mais, en objectant « qu'il y a aussi des plaisirs de l'esprit », l'adversaire de Sénèque ne sort pas de l'épicurisme le plus orthodoxe. Épicure, on le sait, reconnaissait l'existence de tels plaisirs, mais il les réduisait à demeurer sous la dépendance du corps. Ses adversaires le lui reprochaient. Plutarque se fait ainsi l'écho de ceux qui accusaient Épicure d'avoir considéré l'esprit comme un simple « filtre » du plaisir physique⁸. Objection que Sénèque reprend, ou à peu près : ce prétendu plaisir de l'esprit, tel que le comprennent les épicuriens, réside soit dans l'anticipation soit dans le souvenir d'un plaisir physique. Ce n'est donc pas un plaisir véritable, saisi dans le présent ; il ne saurait à lui seul procurer le bonheur, encore moins le constituer⁹.

Ainsi se trouve écartée du souverain bien – c'est-à-dire du « bon » absolu – la notion de plaisir, même de plaisir en esprit. Nous retombons donc, si nous voulons considérer le plaisir comme la fin suprême, dans la thèse épicurienne radicale, qui accorde la prééminence au plaisir physique. C'est à cela, dit Sénèque, que l'épicurisme est condamné, et les épicuriens le savent si bien eux-mêmes qu'ils en sont honteux. Contre toute vraisemblance, et dans une tentative désespérée, ils affirment « qu'il est impossible de séparer plaisir et bien moral, que personne ne peut vivre selon le bien moral sans vivre en même temps agréablement, ni agréablement sans vivre aussi selon le bien moral¹⁰ ».

Sénèque s'applique alors à montrer que cette séparation de l'agréable et du bien moral, du *beau*, est un fait d'expérience : des êtres hideux moralement vivent dans le plaisir. Et cela ne saurait étonner personne, si l'on se souvient, ajoute Sénèque, qu'il y a entre le plaisir et la vertu une

⁷ *De u. b.* VI, 1 : *sed animus quoque, inquit, uoluptates habebit suas.*

⁸ *Contra Epic. beat.* VI, p. 1088 e.

⁹ *De u. b.* VI, 2 : *beatus ergo est iudicii rectus; beatus est praesentibus qualiacumque sunt contentus amicusque rebus suis; beatus est is cui omnem habitum rerum suarum ratio commendat.*

¹⁰ *De u. b.* VII, 1 : *uident et in illis qui summum bonum dixerunt quam turpe illud loco posuerint. Itaque negant posse uoluptatem a uirtute diduci et aiunt nec honeste quemquam uiuere ut non iucunde uiuat nec iucunde ut non honeste quoque.*

incompatibilité d'essence : le souverain bien est immuable, parfait en soi, tandis que la nature du plaisir est d'être en mouvement.

En se référant à cette conception, typiquement stoïcienne, du plaisir comme mouvement – conception qui est expressément répudiée par Aristote¹¹ – on pourrait penser que Sénèque donne une idée fausse de la thèse épicurienne, puisque celle-ci, au contraire, affirme l'existence d'un plaisir « en repos », celui qui résulte de l'absence de trouble, et qui est, précisément, le souverain bien lui-même. Or, cette absence de trouble, ce plaisir en repos résultent, selon Épicure, de la raison, ou plutôt du « discernement » (φρόνησις), qui est, aussi, à l'origine de la conduite vertueuse, qui est la vertu même. Telle est bien, en effet, la pensée d'Épicure¹². Mais il n'en reste pas moins que, même à l'intérieur du système d'Épicure, le plaisir en repos n'est pas le seul plaisir ; il en est un autre, celui que perçoivent les sens, et qui est, lui, en mouvement. Et c'est de celui-là que s'occupe maintenant Sénèque, pour montrer qu'il ne saurait être un absolu, puisqu'il est passager. Son argumentation retrouve une vieille maxime démocritéenne¹³.

Quant à l'autre plaisir, celui qui est en repos et résulte de l'activité de discernement, il n'est pas une fin en soi, mais un résultat. Ce plaisir, en effet, se surajoute à l'acte de raison, il n'est pas, en soi, le but que recherche l'être raisonnable¹⁴. Au contraire, dit Sénèque, le fonctionnement de la pensée montre que l'activité rationnelle est un absolu¹⁵. La critique, à ce moment, porte sur le fond même de l'épicurisme, puisque le débat consiste à se demander si la vertu cardinale de discernement (φρόνησις) est pratiquée pour elle-même (comme le veulent les stoïciens) ou en vue du plaisir qu'elle enseigne à ménager.

Toutefois, un point semble acquis : que le plaisir suive l'exercice de la vertu, Sénèque ne le conteste pas : « Si l'on tient à cette liaison, si l'on tient à aller à la vie heureuse en cette compagnie, que la vertu marche devant, que le plaisir l'accompagne et demeure aux alentours du corps, comme une ombre¹⁶. » Devant cette demi-concession, l'adversaire revient

¹¹ *Éthique à Nicomaque*, X, 4, 1174 a 12 et suiv.

¹² *Lettre à Ménécée*, 132 (Usener, p. 64, 18 et suiv.).

¹³ Démocrite, fr. 235 Diels-Kranz.

¹⁴ *De u. b.* IX, 1 : *sed tu quoque, inquit, uirtutem non ob aliud colis quam quia aliquam ex illa speras uoluptatem. – Primum non si uoluptatem praestatura uirtus est, ideo propter hanc petitur; non enim hanc praestat, sed et hanc, nec huic laborat sed labor eius quamuis aliud petat hoc quoque assequetur...*

¹⁵ *De u. b.* VIII, 4.

¹⁶ *Ibid.* XIV, 1 : *et si placet ista iunctura, si hoc placet ad beatam uitam ire comitatu, uirtus antecedit, comitetur uoluptas et circa corpus ut umbra uersetur.*

à la charge : « Mais alors, dit-il, qu'est-ce qui empêche de mêler en une seule notion vertu et plaisir, et de former un souverain bien qui soit à la fois conforme au bien moral et agréable¹⁷ ? »

Il est évident qu'à ce moment du raisonnement le point qui se trouve en question n'est plus la définition épicurienne du souverain bien. L'interlocuteur a définitivement abandonné la doctrine d'Épicure, il cherche une position de repli, apparemment convaincu, sinon tout à fait perdu, par les arguments de Sénèque. Celui-ci a en effet montré que la *uoluptas*, le plaisir, ne saurait, sous aucune de ses formes, constituer un absolu, la valeur suprême digne d'orienter toute la conduite humaine : ni le plaisir physique, qui est un mouvement, donc transitoire ni le plaisir de l'esprit, qui n'est que le reflet du plaisir physique (si l'on en croit Épicure), ne peuvent prétendre à un tel honneur. L'épicurisme est définitivement condamné. Et ce n'est plus un épicurien dont Sénèque va maintenant imaginer les objections, mais quelqu'un qui conçoit la possibilité d'une valeur absolue différente, mixte, où s'uniraient à la fois le bien moral (*l'honestum*) et l'agréable (*uoluptas, iucundum*).

Pour un épicurien, le plaisir est un absolu, il est l'acte même de la vie ; la vertu, l'acte « beau » moralement est la conséquence et, en même temps, la condition de ce plaisir ; c'est, si l'on veut, le mode d'insertion « correct » de l'homme dans l'univers. On appellera « bien moral » ou « beau moral » tout ce qui donne accès à ce plaisir essentiel. Mais, précisément, Sénèque a montré, au cours des chapitres précédents, que cette conception reposait sur une illusion, sur une fausse analyse des mécanismes de l'âme humaine. Pourquoi revenir à la charge, sinon parce que l'interlocuteur croit avoir trouvé une solution nouvelle ?

Dans le *De finibus*, Cicéron confie à plusieurs personnages, successivement, le soin d'exposer, puis de critiquer, les différentes doctrines. Torquatus est le porte-parole des épicuriens, Caton celui des stoïciens, Pison celui du « platonisme » (quelle que soit la doctrine qui se dissimule effectivement sous cette étiquette). Ici, c'est le même interlocuteur, assez mal défini, et d'ailleurs fictif, qui assume tout à tour les différentes positions. Ce qui entraîne une conséquence notable : tandis que ni Torquatus, ni Pison, ni Caton ne sauraient changer d'avis, au terme d'une discussion qui se compose en fait de longs monologues juxtaposés, l'adversaire de Sénèque, lui, se rallie peu à peu aux thèses qui lui sont proposées. Les différentes étapes de ce combat en retraite qu'il mène se trouvent rencon-

¹⁷ *Ibid.* XV, 1 : *quid tamen, inquit, prohibet in unum uirtutem uoluptatemque confundi et ita effici summum bonum ut idem et honestum et iucundum sit?*

trer successivement des positions déjà occupées par des philosophes qui ont laissé un nom dans l'histoire de la pensée. Hasard évidemment concerté. C'est Sénèque qui mène le débat, et lui seul. Le dialogue n'est pas moins fictif que chez Cicéron, mais il prétend donner l'impression d'un progrès, montrer le mouvement d'une pensée en quête du vrai. Et cela, tout en exposant, malgré tout, les thèses classiques.

L'interlocuteur donc abandonne l'épicurisme, que les objections de Sénèque lui ont rendu intenable, et, à la différence d'Épicure, qui identifie *honestum* et *iucundum*, bien moral et plaisir, imagine une valeur originale, résultant de la synthèse de ces deux qualités. Ce faisant, il n'en tombe pas moins sous le coup de certaines des objections présentées plus haut contre l'épicurisme. Par exemple, l'idée qu'un absolu ne saurait être engagé dans le temps, naître croître et mourir, comme c'est le cas pour le plaisir, qu'il ne saurait, non plus, dépendre de son intensité, de sa grandeur¹⁸. Cette remarque pourrait être utilisée maintenant; elle ne tend pas moins à discréditer le plaisir comme élément du souverain bien que comme élément de celui-ci. On sait que des arguments analogues étaient présentés, au sein de l'Académie, contre la thèse d'Eudoxe¹⁹. Pourtant, Sénèque n'aborde pas le problème sous cet angle. Il ne rappelle pas ce qui a été dit plus haut. Tout se passe comme si l'on avait oublié les développements précédents, comme si l'on abordait un chapitre nouveau, totalement indépendant des critiques adressées antérieurement à l'épicurisme. Ce qui n'est pas sans causer une impression de désordre, presque de malaise. Si l'on se refuse à penser que Sénèque n'apporte aucun soin à la composition de son dialogue, il faut bien admettre que ce singulier procédé s'explique par la méthode choisie : à chaque étape de la retraite correspond une position définie, dont l'exposé et la réfutation sont des *topoi* classiques, ne remontant pas à la même époque de l'histoire de la philosophie. Ce tout, constitué chaque fois dans la tradition, Sénèque ne se soucie pas de le modifier. Il est naturel que la réfutation de l'épicurisme ramasse tous les arguments avancés, depuis Platon, contre ceux qui font du plaisir le souverain bien. Mais le problème du souverain bien mixte est tout différent. Il répond à d'autres doctrines, et d'abord à celle d'Aristote. Et c'est la critique de l'aristotélisme que nous allons trouver maintenant,

¹⁸ Cette objection avait été formulée contre l'épicurisme, au chapitre XIV, 1 : *et uoluptas nocet nimia : in uirtute non est uerendum ne quid nimium sit, quia in ipsa est modus; non est bonum quod magnitudine laborat sui*.

¹⁹ Voir A. Diès, édition du *Philèbe*, Paris 1959, p. LXII et suiv. (sur le « plaisir-génèse »).

une critique menée selon une méthode, avec des arguments, bien différents de ceux qui étaient utilisés contre l'épicurisme. Il n'est pas étonnant que, d'un groupe à l'autre, on ne puisse trouver que des recoupements de portée fort limitée.

Mais, d'abord, est-ce bien l'aristotélisme qui est critiqué par Sénèque à partir du chapitre XV?

* * *

Le caractère de la doctrine critiquée par Sénèque à partir du chapitre XV réside, nous l'avons dit, dans une association établie entre le « bien moral » et le « plaisir », et non dans leur identification. Or, cette doctrine est mentionnée à plusieurs reprises par Cicéron, qui l'attribue à Calliphon²⁰. De Calliphon, nous ne savons que bien peu : qu'il vécut, sans doute, au début du III^e siècle av. J.-C., et fut, à peu près, le contemporain de Chrysippe. Cela résulte d'un témoignage indirect de Cicéron lui-même puisque, dans le *De finibus*, il est cité immédiatement après Ariston de Chios (élève direct de Zénon) et Hiéronymos de Rhodes (contemporain d'Antigone Gonatas)²¹. Nous pouvons conjecturer aussi qu'il se rattache aux péripatéticiens – ou du moins qu'il n'appartient ni aux stoïciens ni aux épicuriens, mais se situe parmi les descendants de l'Académie et du Lycée. Cicéron écrit, en effet : « C'est de là qu'est née l'opinion des anciens académiciens et des péripatéticiens, faisant consister le souverain bien dans le fait de vivre en accord avec la nature, c'est-à-dire de jouir, en y ajoutant la vertu, des fonctions primordiales données par la nature. Calliphon n'a rien ajouté à la vertu sinon le plaisir, Diodore l'absence de douleur²². »

Ajoutons que la doctrine de Calliphon eut l'heur de plaire à Carnéade.

²⁰ Cicéron, *De finibus*, II, VI, 19. Le même philosophe est cité encore par Cicéron, *De fin.* II, XI, 34, 35; V, VIII, 21; XXV, 73; *Acad. pr.* II, XXIII, 131; XLV, 139; *Tusc.* V, XXX, 85; XXXI, 87; *De off.* III, XXXIII, 119 (références rassemblées par Von Arnim, *R.E.* X, p. 1656). Nous remercions notre collègue M. Aubenque, qui a bien voulu nous donner sur le point qui nous occupe ici, de précieuses indications.

²¹ Argument présenté par Von Arnim, *loc. cit.*

²² *De fin.* II, VI, 34 : *ergo nata est sententia ueterum Academicorum et Peripateticorum, ut finem bonorum dicerent secundum naturam uiuere, id est uirtute adhibita frui primis a natura datis. Callipho ad uirtutem nihil adiunxit nisi uoluptatem, Diodorus uacuitatem doloris*.

de, qui alla même jusqu'à la considérer comme assurée, si tant est que Carnéade ait jamais rien tenu pour tel²³.

Nous avons la chance de trouver, dans ce même passage de Cicéron, un résumé (malheureusement trop bref) des arguments dont on se servait dans l'école pour réfuter Calliphon : « Si je voulais adopter cette valeur absolue, est-ce que la vérité, la raison pondérée et droite ne m'en empêcheraient pas ? Ainsi, toi, alors que le bien moral consiste à mépriser le plaisir, tu vas lier le bien moral au plaisir, comme un être humain à une bête²⁴ ? »

Cette objection, sous une forme imagée, consiste à souligner le caractère hétérogène des deux notions, le bien moral et le plaisir, que l'on prétend unir en une seule. L'origine probablement platonicienne d'une telle objection (le « désir » comparé à un fauve et opposé au bien et au bon rappelle de fort près des textes célèbres de Platon) n'eût assurément pas empêché Sénèque de la reprendre à son compte si tel avait été son dessein. Cependant, nous ne la trouvons pas dans son argumentation. Les arguments sur lesquels il s'appuie sont les suivants :

a) L'*honestum* ne peut admettre en lui ce qui n'est pas, toujours et uniformément, *honestum*, sous peine de perdre sa « pureté²⁵ ». C'est là une objection qui fait intervenir les essences et ne se comprend qu'à l'intérieur de la logique stoïcienne, où les implications d'essences sont conçues comme revêtant un caractère physique. Il y a incompatibilité d'essences, dit Sénèque, entre *honestum* et *uoluptas*, donc aucune union n'est possible.

b) La joie qui résulte de la vertu est, certes, un bien en elle-même, mais n'est point une partie du bien absolu, pas plus que l'allégresse et le calme intérieur, quoiqu'ils naissent de causes tout à fait admirables ; ce sont des biens, mais qui sont des conséquences du souverain bien, et non son achèvement²⁶. Cette joie que procure l'exercice de la vertu est bien connue des stoïciens, qui lui donnent le nom de *χαρά*, et en font l'une des

²³ Cicéron, *Acad. pr.* II, XLV, 339.

²⁴ *Ibid.* : *sed si istum finem uelim sequi, nonne ipsa ueritas et grauis et recta ratio mihi aduersetur? Tun, cum honestas in uoluptate contemnenda consistat, honestatem cum uoluptate tamquam hominem cum belua copulabis?*

²⁵ *De u. b.* XV, 1 : *quia pars honesti non potest esse nisi honestum, nec summum bonum habebit sinceritatem suam si aliquid in se uiderit dissimile meliori.*

²⁶ *Ibid.*, 2 : *ne gaudium quidem quod ex uirtute oritur, quamuis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitia et tranquillitas, quamuis ex pulcherrimis causis nascantur; sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia.*

tres constantiae, les trois déterminations fondamentales du sage. Mais ces trois *constantiae* (joie, volonté consciente, prudence pratique) ne constituent, pour les stoïciens, que l'aspect psychologique, l'effet dans l'âme, de la sagesse, de la pratique du bien ; elles ne sont pas le bien lui-même.

c) Si on lie ensemble, en une même association, et cela, de plus, sans mettre les deux termes sur un pied d'égalité, la vertu et le plaisir, on compromet, par la fragilité de l'un des deux biens prétendus, tout ce qu'il y a de vigueur dans l'autre, et c'est envoyer sous le joug la « liberté », qui ne demeure indépendante que si elle ne connaît aucune valeur supérieure à elle-même²⁷. Le plaisir, en effet, dépend des choses extérieures, des « biens de fortune », et la réalisation du bien absolu, du moment où on fait entrer dans celui-ci l'idée de plaisir, n'est plus sous la seule dépendance du sujet : c'est l'*autonomie* morale (*αὐτάρκεια*, *libertas*) qui est compromise.

d) Du même coup, le fondement de la vertu est privé de toute stabilité ; la vertu est placée en un lieu instable – qu'y a-t-il en effet, écrit Sénèque, de plus instable que l'attente de ce qui dépend du hasard et la diversité mouvante (*uarietas*) du corps et de ce qui touche au corps²⁸. C'est-à-dire, les critères du bien ne seront plus fixés une fois pour toutes ; ils dépendront de circonstances fortuites, et toute morale est ainsi condamnée à l'incertitude.

e) Cela entraîne qu'un esprit acceptant la doctrine en question « ne pourrait plus obéir à Dieu, accepter tout ce qui arrive d'une âme sereine, ne pas se plaindre du destin, prendre toujours en bonne part ce qui lui arrive, si aux moindres piquûres des plaisirs et des douleurs, il est ébranlé. Mais il ne sera pas non plus pour sa patrie même ni un défenseur vaillant, ni un vengeur, ni le protecteur de ses amis, s'il penche vers les plaisirs²⁹. »

On voit que l'argumentation de Sénèque est fort complexe et, d'une manière qui ne laisse pas de surprendre, ne reprend pas l'objection de

²⁷ *Ibid.* 3 : *qui uero uirtutis uoluptatisque societatem facit et ne ex aequo quidem, fragilitate alterius boni quicquid in altero uigoris est hebetat libertatemque illam, ita demum si nihil se pretiosius nouit inuictam, sub iugum mittit.*

²⁸ *De u. b.* XV, 4 : *non das uirtuti fundamentum graue, immobile, sed iubet illam in loco uolubili stare; quid autem tam uolubile est quam fortuitorum expectatio et corporis rerumque corpus efficientium uarietas?*

²⁹ *Ibid.* 4 : *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? Sed ne patriae quidem bonus tutor aut uindex est, nec amicorum propugnator, si ad uoluptates uergit.*

principe rapportée par Cicéron. Et cela nous suggère que, peut-être, dans ce passage, Sénèque se préoccupe moins de réfuter Calliphon et de reprendre ce que lui enseignaient les manuels, où étaient consignées les objections et réponses traditionnelles, que d'aller plus loin, de dépasser la simple analyse historique des doctrines et de les critiquer en profondeur, dans leur esprit.

Quoi que l'on pense des attaches doctrinales de Calliphon³⁰, il est certain que sa doctrine développe ce qui se trouvait, au moins en germe, dans la pensée d'Aristote. C'est dans l'*Éthique à Nicomaque* que l'on aperçoit le plus clairement quelle était celle-ci.

Toute la vie humaine, dit Aristote, se compose d'activités diverses. Ces activités, lorsqu'elle sont exercées normalement, s'épanouissent en plaisir, et la valeur de l'ensemble ainsi formé, le couple activité-plaisir, est définie par la valeur de l'objet que poursuit l'activité considérée. On pourrait en conclure que le souverain bien serait la poursuite de l'activité la plus haute possible – et, dans une certaine mesure, c'est bien ce que finira par dire Aristote, mais les choses ne sont pas si simples et, avant de parvenir à cette conclusion, Aristote introduit d'autres considérations relatives au plaisir qui se trouve ainsi dégagé par l'activité : « Toute sensation, écrit-il, exerce son activité par rapport à l'objet de cette sensation, et cet exercice est parfait lorsque la sensation est convenablement disposée et s'adresse au plus beau de tous les objets sur lesquels elle peut s'exercer... Donc, dans chaque cas particulier, l'activité la plus excellente est celle du sujet le mieux disposé entrant en rapport avec l'objet le plus important qui est de sa compétence; et cette activité est à la fois la plus parfaite et la plus agréable. Car il existe un plaisir pour toutes les activités, et aussi pour la pensée et la contemplation; la plus agréable est la plus parfaite, et la plus parfaite est celle du sujet le mieux disposé entrant en rapport avec l'objet le plus important de sa compétence. Le plaisir constitue l'achèvement final de l'activité. L'achèvement apporté par le

³⁰ Ci-dessus, p. 582 Zeller, *Philosophie der Griechen* II, 2, p. 395 (et Von Arnim *loc. cit.*) avouent ne pas savoir à quelle école il appartenait et la même conclusion est reprise par F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, X, Bâle 1959, p. 91. M. Aubenque pense qu'il s'agit d'un péripatéticien « plus ou moins orthodoxe ». C'est cette dernière hypothèse qui nous paraît la plus vraisemblable. M. Aubenque souligne que Cicéron le nomme à côté de Diodore de Tyr, successeur de Critolaos à la tête du Lycée. Nous avons dit, plus haut, que, ne pouvant appartenir ni au stoïcisme ni à l'épicurisme, Calliphon, faisant une part à l'*honestum* et une autre au plaisir, risquait fort de se rattacher à ce milieu mixte où voisinaient platoniciens dissidents et péripatéticiens hétérodoxes.

plaisir n'est pas celui d'un état inhérent, mais constitue une sorte de fin survenant en outre, comme, pour ce qui mûrit, la saison...³¹»

On voit que, pour Aristote, le fondement de la valeur est bien double : d'une part, la qualité de l'acte; d'autre part, la qualité du plaisir qu'il entraîne. Les deux notions sont d'ailleurs étroitement liées. Mais, ce qui est très important, c'est qu'Aristote emploie, pour désigner la fonction de ce plaisir, le terme de « fin » (τέλος). Or, c'est exactement la conception à laquelle s'oppose Sénèque. Nous avons vu que, pour lui, le plaisir (comme pour Aristote) est « surajouté » à l'activité, mais il conteste qu'on puisse le considérer comme la réalisation de celle-ci : *sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia*³². Les deux termes essentiels en qui se résument l'exposé d'Aristote : τελειοῦν et ἐπιγίγνομαι, se retrouvent dans l'objection de Sénèque. Si, donc, Sénèque pense à Calliphon, il faut que celui-ci ait adopté la terminologie d'Aristote lui-même. Mais, nous le verrons, les coïncidences se révèlent bientôt trop nombreuses pour que la figure indistincte de Calliphon ne se confonde pas entièrement avec celle d'Aristote.

On aurait pu penser que Sénèque, s'il dirigeait sa réfutation contre Calliphon, et lui seul, recourrait à l'argument dont il avait usé contre les épicuriens et reprocherait à son adversaire d'introduire dans son souverain bien un élément de changement, un mouvement, incompatible, par nature, avec la notion même de bien absolu. Nous avons déjà souligné ce que l'on pourrait appeler cette inconséquence et supposé, à titre d'hypothèse au moins possible, que Sénèque reproduisait des argumentations globales³³. Il nous semble que cette hypothèse trouve ici sa vérification, dans la mesure où l'on croira que Sénèque s'en prend moins à Calliphon qu'à la morale d'Aristote. Celui-ci, en effet, dans le même chapitre où il énonce la théorie, que nous venons d'exposer, du plaisir comme « accomplissement » de l'acte vertueux, a pris soin de réfuter la conception du plaisir comme mouvement³⁴. Il n'y avait donc plus lieu de revenir à l'argument lui-même, la critique ne pouvant porter utilement que sur le système aristotélicien, accepté dans son esprit.

Pour Sénèque, à la suite des stoïciens de l'ancien portique, l'action la plus haute moralement appartient à l'ordre de la pensée rationnelle. Il l'a dit et répété dans la première partie du dialogue. Cette action « absolue »

³¹ *Éthique à Nicomaque*, X, 4, 1174 b 14 et suiv.

³² Ci-dessus, p. 610, n. 26.

³³ Ci-dessus, p. 612.

³⁴ *Éthique à Nicomaque*, X, 3, 1173 a 13.

est le jugement de la raison. Sur ce point, la doctrine stoïcienne est fort proche de celle d'Aristote. Mais elle en diffère sur un point essentiel : Aristote considère que cette activité rationnelle ne s'épanouit, ne trouve sa réalisation ultime que dans le plaisir, tandis que, pour les stoïciens, celui-ci n'est qu'un « indifférent ». Il en résulte que, dans le système d'Aristote, le plaisir est désirable en soi³⁵. A ce point, Aristote rencontre une objection : le plaisir, dans ce cas, ne doit-il pas être le but de la vie entière ? Aristote l'écarte impatiemment et remet la discussion à plus tard : « De savoir si c'est à cause du plaisir que nous désirons le plaisir, laissons cela de côté pour l'instant³⁶. »

Sénèque ne se satisfait pas de cette défaite. Il considère que faire du plaisir l'achèvement de l'acte vertueux, et comme son couronnement, c'est en fait subordonner la vertu au plaisir – comme la cause *finale* se subordonne, attire à elle les autres facteurs de la causalité – même si le philosophe se refuse à dissocier les deux éléments. Aussi écrit-il que cette « alliance de la vertu et du plaisir ne réalise pas l'égalité entre les deux parties³⁷ ». On ne peut parler d'égalité entre deux choses dont l'une est « achevée » par l'autre. Cela revient en effet à dire que, sans le plaisir, l'acte vertueux n'est pas totalement *bon*, qu'il n'a pas réalisé toute l'essence du souverain bien. Et c'est contre cette conséquence de la doctrine que Sénèque fait porter cette critique. Mais est-ce la doctrine de Calliphon ou celle d'Aristote ? A n'en pas douter, c'est l'aristotélisme qui est en jeu, tel que l'expose l'*Éthique à Nicomaque*.

Après quoi Sénèque rencontre l'un des points les plus délicats de la théorie d'Aristote, la menace qu'elle constitue contre l'autonomie indispensable au souverain bien. Assez habilement, il commence par rappeler, allusivement, qu'Aristote lui-même admet la nécessité de l'autonomie pour le bien absolu : *libertatem illam*, écrit-il³⁸. Et l'on pourra croire, d'une part, qu'il s'agit bien de l'autonomie (αὐτάρκεια) et, d'autre part, que l'allusion concerne une page de l'*Éthique à Nicomaque*. Sur le premier point, il suffit de considérer la définition de cette liberté contenue dans la fin de la même phrase – cette liberté « qui ne subsiste que si elle ne reconnaît rien de plus précieux qu'elle-même³⁹ ». Sur le second, on

³⁵ *Ibid.*, X, 4, 1175 a 15 et suiv. : εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται · τελειοῖ γὰρ ἐκάστω τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν.

³⁶ *Ibid.*, 1, 18 et suiv.

³⁷ Ci-dessus, p. 611, n. 27.

³⁸ Ci-dessus, *ibid.*

³⁹ Ci-dessus, *ibid.* : *libertatemque illam, ita demum si nihil se pretiosius nouit inuictam, sub iugum mittit.*

rapprochera le passage de l'*Éthique* dans lequel Aristote écrit : « Nous désirons toujours le bonheur pour lui-même, et non pour quelque chose d'autre... Le souverain bien doit être autonome⁴⁰. »

Mais il y a plus grave, ou, du moins, les conséquences de cette concession faite à quelque chose qui n'est pas la vertu se développent inéluctablement. Tu commences, dit Sénèque, à « avoir besoin de la fortune⁴¹ ». Et il est certain qu'Aristote, entraîné par la logique de son système, a été contraint de reconnaître que les biens extérieurs étaient indispensables à la réalisation du plaisir – donc, en dernière analyse, à la réalisation du bien absolu.

Les textes sont nombreux et, dès le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, nous lisons : « Il saute aux yeux pourtant que le bonheur a besoin qu'on ajoute après coup à la vertu les biens extérieurs... car il est, sinon impossible, du moins difficile d'accomplir de belles actions sans le chœur des biens extérieurs. D'abord, il y a tant de choses qu'on accomplit, comme à l'aide d'instruments, par les amis, la richesse, la puissance politique ! Et ensuite il y a des biens dont la privation fait tache sur notre béatitude, ainsi une bonne naissance de beaux et de nombreux enfants, la beauté... ; le bonheur a donc tout l'air d'avoir besoin qu'on ajoute après coup à la vertu ce qui peut rendre la vie sereine comme un beau jour. De là vient que ce qui coïncide avec le bonheur, c'est pour les uns la chance et pour les autres la vertu⁴². »

Sénèque s'empare de cet aveu, et les mots dont il se sert (*incipit illi opus esse fortuna*) répondent assez exactement à ceux d'Aristote : προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας⁴³.

L'argument suivant n'est pas moins révélateur. « Tu ne donnes pas, objecte Sénèque à son adversaire, à la vertu un fondement solide, immuable ; tu l'invites au contraire à demeurer en un lieu d'instabilité. Qu'y a-t-il en effet d'aussi instable que ce qui dépend du hasard et de la diversité mouvante (*uarietas*) du corps et de ce qui touche le corps⁴⁴ ? » Ce manque de stabilité du bonheur, tel que le conçoit Aristote (selon Sénèque), est précisément l'objection à laquelle Aristote s'efforce de répondre dans

⁴⁰ *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b 1 et suiv.

⁴¹ *De u. b.* XV, 3 : *incipit illi opus esse fortuna*.

⁴² *Éthique à Nicomaque*, 1, 9, 1099 a 31. Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 78, où cet aspect de la doctrine est longuement analysé.

⁴³ Pour l'équivalence entre *opus est* et δεῖσθαι, cf. Von Arnim, *Stoic. uet. fr.* IV, p. 37 (index). *Opus est* n'indique pas un manque, mais le « besoin » de quelque chose, en vue d'une fin. *Infra*, p. 622, n. 69.

⁴⁴ Ci-dessus, p. 611, n. 28.

l'Éthique à Nicomaque. C'est le « problème de Solon ». L'homme vraiment heureux le demeurera assez longtemps. Il ne sera pas « semblable à un caméléon et à une maison qui tombe en ruine⁴⁵ ». Et le mot dont se sert Aristote est l'équivalent grec de la *uarietas* dont parle Sénèque : « L'homme sage... ne sera pas divers (ποικίλος) et aisément transformé; il ne se laissera pas aisément déloger de son bonheur, ni par n'importe quelles malchances, mais seulement par des malheurs grands et nombreux, et, au sortir de pareils malheurs, il ne retrouvera pas rapidement son bonheur, mais, s'il le retrouve, ce sera au bout d'un long délai, mené à son terme, au prix de grandes et belles choses que, durant ce temps, il saura atteindre⁴⁶. » Telle est la manière dont Aristote répond au reproche de « mutabilité », d'instabilité du bonheur et résoud, si l'on veut, l'aporie classique de Solon. Il le fait en établissant des degrés dans la mutabilité et Sénèque a raison de souligner que celle-ci subsiste, en dépit des atténuations. Il importe peu que le sage puisse résister, en pratique, aux variations du sort et aux atteintes de la fortune, qu'il ne soit que « médiocrement » atteint par elles. Ce n'est pas sur le plan, trop humble à leur gré, de la pratique que s'établit leur doctrine, mais sur celui des essences et de l'absolu. Le temps des aménagements pratiques viendra plus tard. Il faut, lorsque l'on détermine les principes mêmes, que les définitions applicables au souverain bien excluent, en droit, cette *uarietas* dont chacun sait bien qu'elle est, en bonne logique, le contraire même de cet absolu que doit constituer le bonheur dans la sagesse⁴⁷.

Mais Sénèque va plus loin. Il tire de ces prémisses une conséquence surprenante, dont la nécessité n'apparaît pas évidente. « Comment, dit-il, un tel homme (le sage qui dépend des choses extérieures) peut-il obéir au dieux, accepter tout ce qui lui arrive d'une âme sereine... Mais, continue-t-il, il ne sera pas pour sa patrie même ni un défenseur vaillant, ni un vengeur, ni un protecteur pour ses amis, s'il penche vers les plaisirs⁴⁸ ». On est, à première vue, enclin à s'interroger sur la suite des idées, à taxer, peut-être, Sénèque d'incohérence, de complaisance à des « associations d'idées » obscures.

En réalité, le chaînon manquant est fourni par *l'Éthique à Nicomaque*, où nous lisons : « Pourtant, c'est du vertueux qu'elle est vraie, aussi,

⁴⁵ *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 b 5-6. Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 79 et suiv.

⁴⁶ *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 b 5-6 (trad. Jolif).

⁴⁷ Voir, sur cette différence dans les points de vue, les belles pages de P. Aubenque, *op. cit.*, p. 80 et suiv.

⁴⁸ Ci-dessus, p. 611, n. 29.

la maxime qui dit que, pour ses amis, il faut faire beaucoup – tout comme pour sa patrie – dût-on aller jusqu'à mourir pour eux. Car il laissera volontier pour compte richesses, honneurs et tous les biens que se disputent les hommes, ne réservant pour soi que la beauté morale. Car un plaisir intense, fût-il d'un instant vaut mieux qu'un plaisir faible, si longtemps dure-t-il⁴⁹. »

Le problème est bien connu de Sénèque, qui en traite plus longuement dans une lettre à Lucilius⁵⁰. Certes, l'acte vertueux, même s'il implique le sacrifice de la vie, peut être récompensé par le plaisir que donne la gloire ou l'attente de la gloire. Mais il est des cas où cet acte est appelé à demeurer totalement caché, inconnu de la postérité. Même dans ces conditions, dit Sénèque, « celui-là même à qui est arrachée cette joie..., sans hésiter, sautera dans la mort, car il lui suffit d'agir selon le bien et le devoir⁵¹ ». Et le plaisir, dans un tel acte, ne saurait être considéré comme une fin, même accessoire – car il n'est pas de plaisir dans la mort, dans le néant absolu.

Le plaisir ne saurait constituer une « récompense » de la vertu sans que celle-ci perde son caractère fondamental, qui est d'être choisie pour elle, pour sa beauté intrinsèque.

Le sage selon *l'Éthique à Nicomaque*, ayant à protéger « le chœur des biens extérieurs », sans lesquels, pense-t-il, il n'est pas de bonheur digne de ce nom, sera plongé dans l'inquiétude et se sentira sans cesse vulnérable. Aristote a beau dire qu'il sera « peu » vulnérable, Sénèque répond qu'il ne doit pas l'être du tout et ses mots reprennent ceux d'Aristote. Celui-ci avait dit, à propos de Solon : οὐτε γὰρ ἐκ τῆς εὐδαιμονίας κινηθήσεται ῥαδίως⁵². Sénèque rétorque : « Le souverain bien doit monter en un lieu d'où nulle violence ne peut l'arracher⁵³. » La métaphore est identique, empruntée dans les deux cas à la langue des camps. Ce rapprochement, venant après les autres, rend plus vraisemblable encore qu'il existe un rapport direct entre les deux textes.

Mais cette métaphore de la forteresse, en elle-même, est instructive encore à un autre égard; elle révèle une divergence profonde entre la doctrine de Sénèque et celle d'Aristote, et, ce qui est peut-être plus important, nous permet de remonter aux origines mêmes de cette divergence.

⁴⁹ *Éthique à Nicomaque*, IX, 8, 1169 a 18 et suiv. (trad. Jolif).

⁵⁰ *Ad Luc.* 76, 28 et suiv.

⁵¹ *Ibid.* 29 : *sed ille quoque cui etiam hoc gaudium eripitur... nihil cunctatus desiliet in mortem, facere recte pieque contentus.*

⁵² *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1101 a 9.

⁵³ *De u. b.* XV, 5 : *unde nulla ui detrahitur* (ci-dessus, p. 615, n. 40).

Aristote, nous l'avons vu, envisage le cas où le sacrifice de la vie devrait être accompli par le sage, et il estimait, non sans bon sens, ce que ce sacrifice coûterait à celui-ci : « Les morts, les blessures sont douloureuses, et le courageux les recevra malgré lui, mais il les supportera parce que cela est beau, et qu'il est honteux de ne pas le faire⁵⁴. » Et, quelques lignes plus loin, nous lisons : « Le véritable vertueux regrettera la vie; plus il possédera la vertu dans sa totalité, c'est-à-dire plus il sera heureux et plus il éprouvera de peine de mourir; car c'est alors que la vie a le plus de prix, et c'est alors que sont les plus grands les biens qu'on perd en toute connaissance de cause; or cela est pénible. On n'en est pas pour autant moins courageux, mais peut-être davantage⁵⁵. »

Ce qui revient à accepter que le sage éprouve la crainte, et l'espoir, et la douleur. Ce que Sénèque nie absolument. Aristote considère que ces « passions » sont inhérentes à la condition humaine et que nul ne peut s'y soustraire totalement. Il s'oppose ainsi à la théorie démocratéenne de l'εὐθυμία⁵⁶, qui est, on le sait, à l'origine de la théorie épicurienne du plaisir, mais aussi de la doctrine stoïcienne⁵⁷. Et l'on constate que, sur ce point, Sénèque est du même côté que les adversaires épicuriens, contre qui était dirigée la seconde partie du dialogue. Son affirmation que le sage se placera en un lieu où n'auront accès ni la crainte ni l'espoir – la métaphore de la forteresse elle-même – est précisément ce qui fournit à Lucrèce l'admirable prologue de son second livre. Rapprochement qui n'est point dû au hasard ni à la reprise d'un thème « de diatribe » : l'une et l'autre doctrine poussent leurs racines dans la pensée de Démocrite, contre laquelle, précisément, s'élève Aristote⁵⁸.

On voit pour quelle raison il était nécessaire à Sénèque de distinguer, dans son enquête sur le souverain bien, la réfutation de l'épicurisme et celle de l'aristotélisme. Ces deux doctrines, tout en prétendant l'une et l'autre lier le souverain bien au plaisir, procèdent selon des chemine-ments opposés. Épicure prend le plaisir comme point de départ. Il lui accorde la valeur d'un absolu. Aristote parvient au plaisir comme à un résultat, à une fin.

Mais Aristote établit une hiérarchie parmi les plaisirs; pour lui, les activités ne sont pas équivalentes entre elles. Les « genres de vie » consti-

⁵⁴ *Éthique à Nicomaque*, III, 9, 117 b 7 et suiv.

⁵⁵ *Ibid.*, I, 17 et suiv. (trad. Jolif).

⁵⁶ *Ibid.*, II, 2, 1104 b 24 et suiv., et Jolif, *Comment.*, I, p. 124.

⁵⁷ Voir Commentaire anonyme in *Éth. Nic. = Stoic. vet. frag.* III, 201.

⁵⁸ Cf. A. Grilli, *Sul proemio del II libro di Lucrezio*, S.I.F.C., XXIX, 1957, pl 259-263, où sont soulignées les origines démocratéennes du prologue de Lucrèce, II.

tuent une hiérarchie, au plus bas degré de laquelle se trouve la vie de jouissance et au plus élevé la vie de contemplation⁵⁹. Ce qui est conforme à l'ensemble de son système, puisque le « bien de l'homme » ne saurait que résider dans ce qui est le propre de celui-ci, c'est-à-dire l'activité de son âme pensante – celle-ci constituant la « différence spécifique » de l'espèce humaine⁶⁰. Mais, tandis que la doctrine d'Aristote considère comme « propre de l'humain » toute activité pensante ayant pour but la connaissance désintéressée, et non l'action pratique, Sénèque restreint cette définition trop vaste à son gré, et considère que le propre de l'esprit humain est essentiellement, le jugement rationnel. La vertu, bien suprême, consistera donc dans un jugement. La connaissance sera subordonnée à celui-ci; elle interviendra pour l'éclairer, mais elle n'est pas, en droit, nécessaire, dans son détail technique, à l'accomplissement de l'acte vertueux. Celui-ci peut être d'ordre pratique; il n'est pas nécessairement « théorique ».

On comprend dans ces conditions pourquoi la polémique contre Aristote portera, de préférence, sur la vertu de courage. Car c'est là que la vertu a le moins besoin de s'appuyer sur la connaissance pure, que la part de la « contemplation » est plus réduite. Le jugement qui fonde l'acte courageux s'appuie directement sur les données immédiates de la conscience. Et l'on ne s'étonnera pas qu'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, ait quelque peu achoppé sur ce point, puisque, nous l'avons vu, il devra bien avouer que le « vertueux » (c'est-à-dire l'esprit qui a acquis la plus grande et la plus claire connaissance du monde) sera celui qui répugnera le plus au sacrifice, car il saura, mieux qu'un autre, tout ce qu'il risque, tout ce qu'il va perdre.

On pourrait se persuader que les images auxquelles Sénèque recourt pour définir, en contraste avec la description de l'*Éthique*, l'attitude du sage en face des assauts de la fortune, la comparaison avec le *bonus miles* qui compte ses cicatrices, qui, transpercé de coups, rend grâce à son chef – on pourrait penser que ces images sont des amplifications typiquement romaines. En réalité, Sénèque ne fait ici que suivre Aristote sur son terrain, puisque le développement de l'*Éthique* culmine, lui aussi, sur l'exemple du soldat. Et Sénèque prend exactement le contre-pied de ce qu'il pouvait lire dans celle-ci. Nous avons dit que la métaphore de la forteresse se trouve chez l'un et dans l'autre. Aristote dit, de même que « la

⁵⁹ *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1095 b 14 et suiv.

⁶⁰ *Ibid.*, I, 6, 1098 a 7 et suiv. : εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἀνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου κ.τ.λ..

mort et les blessures apparaîtront comme douloureuses à l'homme courageux, et qu'il les recevra de mauvais gré, mais qu'il les endurera parce qu'il est beau de le faire, et que le contraire serait déshonorant⁶¹ – ce qui revient à faire intervenir le jugement de l'opinion et, comme pour le sacrifice de la vie, le plaisir de l'approbation extérieure.

Sénèque oppose à cette conception la description du « bon soldat », qui acquiesce à la douleur, *uolens*. Le « courageux », selon Aristote, ne le sera que contre son gré (ἄκων) et parce qu'il y a plus de douleur dans le refus que dans l'acquiescement. Il en résulte que, pour Aristote, la condition humaine doit être acceptée comme un pis aller, tandis que, pour Sénèque, elle est la condition même du perfectionnement intérieur. La perspective du *De providentia* est déjà annoncée ici. Et c'est en ce sens que l'on comprendra la *sententia* qui termine la polémique contre Aristote : *deo parere libertas est*. La véritable autonomie, celle dont Aristote reconnaissait la nécessité pour le souverain bien, ne saurait être acquise si l'on fait la moindre place au plaisir dans la notion même de « bien » ; elle ne peut l'être que dans la soumission à Dieu, c'est-à-dire, en d'autres termes, l'accord total de l'homme avec sa propre nature, et non cette dualité, cette scission profonde acceptée par Aristote.

Les arguments apportés par Sénèque contre la doctrine exposée par l'adversaire au début du chapitre XV du *De uita beata* portent donc contre les thèses d'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, et cela si exactement, avec une si grande persistance, que le doute n'est pas permis : ce n'est pas à Calliphon que pense Sénèque, mais à Aristote ; ce n'est pas contre un obscur théoricien qu'il polémique, mais contre le philosophe dont la pensée domine celle de nombreux épigones.

Mais, à ce point, une question se pose : Sénèque utilise-t-il directement le texte de l'*Éthique à Nicomaque*, ou ne le connaît-il, comme on le suppose le plus souvent, qu'à travers des « manuels », des résumés scolaires ? Certes, il nous a semblé déceler des rappels du texte d'Aristote ; certaines expressions (la comparaison de la sagesse avec une citadelle, par exemple), certains termes caractéristiques, comme *varietas*, nous ont paru devoir être rapprochés ; la suite des idées elle-même ne s'éclaire, avons-nous dit, dans ce passage du *De uita beata*, que si l'on se réfère à l'*Éthique à Nicomaque*, mais ces coïncidences, si elles ne sauraient être fortuites, peuvent fort bien être médiates, c'est-à-dire que les arguments présentés

⁶¹ *Éthique à Nicomaque*, III, 12, 1117 b, 7 et suiv. : ὁ μὲν θάνατος καὶ τὰ τραύματα λυπηρὰ τῷ ἀνδρὶ καὶ ἄκοντι ἔσται, ὑπομένει δὲ αὐτὰ ὅτι καλὸν ἢ ὅτι αἰσχρὸν τὸ μὴ.

ici contre Aristote peuvent fort bien provenir d'un philosophe antérieur à Sénèque, qui connaissait directement le texte du Stagirite. Et l'on peut, si on le veut, imaginer une série indéfinie de tels intermédiaires, au terme de laquelle se trouverait Sénèque.

Supposons d'abord que Sénèque ne s'inspire pas directement de l'exposé aristotélécien lui-même. Il faudra donc admettre qu'il reproduit, avec une fidélité plus ou moins grande, les critiques adressées par un stoïcien à la doctrine d'Aristote, puisque certaines au moins de ces critiques supposent chez celui qui les formule (et, par conséquent, les considère comme des arguments valables) l'acceptation des thèses fondamentales du Portique⁶². Et, certes, nous avons le choix parmi les nombreux auteurs stoïciens de traités περὶ τελῶν (sur les fins). Le premier d'entre eux est évidemment Chrysippe. Et, dès l'abord, nous constatons que Chrysippe avait lui aussi – ce qui ne saurait nous étonner – critiqué la conception aristotélécienne du souverain bien. Ce renseignement nous est fourni par Plutarque. Nous apprenons ainsi que Chrysippe s'était attaqué, comme le fera Sénèque, au passage de l'*Éthique à Nicomaque* traitant du « problème de Solon » : « Après avoir, écrit Plutarque de Chrysippe, dit en plusieurs endroits que les hommes qui ont été longtemps heureux ne le sont pas plus que ceux qui n'ont joui que d'un instant de bonheur⁶³... » – cela signifie que Chrysippe refuse l'idée énoncée par Aristote, dans la définition qu'il donne du bonheur dans l'*Éthique* : « Qu'est-ce qui nous empêche d'appeler heureux l'homme qui agit selon une vertu achevée, qui est entouré, suffisamment, du cortège des biens extérieurs, non pas à un moment quelconque, mais dans sa vie complète⁶⁴ ? » Chrysippe, comme Sénèque, refuse d'engager le bonheur dans le temps, « lieu de l'hétéronomie⁶⁵ » ; il oppose à la conception de l'*Éthique* la notion d'un bonheur indépendant du devenir, non soumis aux vicissitudes de la condition humaine. L'idée est identique chez Chrysippe et chez Sénèque, mais, chez celui-ci, elle est exprimée en d'autres termes, mieux, elle est seulement implicite. Il est difficile de penser que Sénèque s'est borné à reprendre le développement de Chrysippe, tout au moins sur ce point.

Mais il y a plus, et un autre témoignage de Plutarque nous oblige à penser que la thèse défendue par Sénèque ne se confond nullement avec

⁶² Ci-dessus, p. 610.

⁶³ *Contradictions des Stoïciens* XXIV, p. 1046 a et suiv. (trad. Ricard, Paris 1844).

⁶⁴ *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1101 a 14 et suiv.

⁶⁵ P. Aubenque, *op. cit.* p. 81.

celle de Chrysippe dans sa polémique contre le système d'Aristote, qu'elle en diffère même très sensiblement. Plutarque nous apprend en effet que, dans son traité de la Justice, Chrysippe reprenait Aristote d'avoir soutenu qu'en faisant du plaisir le souverain bien on supprimait toutes les vertus; peut-être, disait Chrysippe, en est-il bien ainsi pour la justice, mais ce n'est point vrai pour le courage, le discernement, la tempérance, la patience et les vertus de cette sorte. En d'autres termes, Chrysippe admettait que ces vertus pouvaient demeurer «bonnes» si elles étaient exercées en vue du plaisir qu'elles procurent⁶⁶.

En revanche, non seulement ce témoignage de Plutarque, mais un témoignage de Cicéron nous confirment que Chrysippe considérait que la poursuite du plaisir détruisait «la société entre les hommes, l'amitié, la justice et les autres vertus» (entendez, de cette sorte)⁶⁷. Il établissait donc une distinction profonde entre les vertus «personnelles» (courage, discernement, connaissance) et la vertu sociale par excellence, la justice, avec ses espèce diverses.

Telle n'est pas du tout la position de Sénèque dans le *De uita beata*, puisque le débat est porté sur le terrain de la vertu de courage – l'un de ceux où Chrysippe donnait partie gagnée à l'adversaire. Bien plus, Chrysippe accordait à Aristote que, si l'on ne voulait pas faire du plaisir le souverain bien, mais seulement une «chose bonne», on pouvait aussi sauver la vertu de justice, en montrant que le plaisir était surpassé par le bien et le juste⁶⁸. Il semble donc que Chrysippe se soit montré beaucoup moins catégorique à l'égard de l'aristotélisme que ne le fait Sénèque⁶⁹.

⁶⁶ Plutarque, *Contradictions des stoïciens* XV, 1040 e et suiv.

⁶⁷ Cicéron, *Acad. pr.* II, XLVI, 140: *alteram* (sc. *uoluptatem*) *si sequere, multa ruunt et maxime communitas cum hominum genere, caritas, amicitia, iustitia, reliquae uirtutes; quarum esse nulla potest nisi erit gratuita.*

⁶⁸ Plutarque, *Contradictions des stoïciens* XV, 1040 c. (Von Arnim, *Stoic. ueter.* fr. III, p. 8, n° 23).

⁶⁹ L'une des premières *Lettres à Lucilius* (9,13) fournit un indice supplémentaire en faveur de cette hypothèse. Dans ce texte, nous voyons Sénèque commenter la formule exprimant l'*αὐτάρκεια* du sage (*se contentus est sapiens*) et prendre parti contre ceux qui réduisent le sage à une solitude totale et le retranchent du monde (*sapientem undique submouent et intra cutem suam cogunt*). Pour cela, il évoque la distinction établie par Chrysippe entre *δεῖσθαι* et *ἐνδεῖσθαι*: *ait sapientem nulla re agere et tamen multis illi rebus opus esse*. L'authenticité de cette distinction chez Chrysippe nous est garantie par Plutarque (*Contradictions des stoïciens* XX, 1038 b). Chrysippe, pour éviter de tomber dans la subordination du sage aux choses, mais pour sauvegarder, aussi, les exigences du bon sens – qui sont celles sur lesquelles l'aristotélisme mettait l'accent – oppose la conduite pratique et la situation théorique du sage à l'égard du monde. – Sénèque donc, dans le *De uita beata*,

Celui-ci va plus loin; il s'attaque aux postulats fondamentaux d'Aristote, à la méthode suivie par celui-ci, refuse les «tempéraments» avec le réel et demeure obstinément dans le domaine des essences.

Sans doute cette rigueur dans l'orthodoxie – plus grande que celle dont pouvait faire preuve Chrysippe – a-t-elle pu être inspirée à Sénèque par quelque penseur postérieur dont les œuvres nous sont inconnues. Mais il est, dans le texte de Sénèque, un point qui nous fait hésiter à la croire.

Sénèque soutient que quiconque unit dans le souverain bien vertu et plaisir rend impossible l'acceptation libre de la condition humaine et compromet la liberté du sage. Une liberté qui consiste à «suivre Dieu». Cette formule, *deum sequere*, est qualifiée par Sénèque de *uetus praeceptum*, à juste titre, puisqu'elle est déjà souvent répétée avant les stoïciens, mais ici il n'est pas douteux que Sénèque pense à l'*Hymne à Zeus*, composé, on le sait, par Cléanthe. Or, cet hymne, Sénèque le connaît bien, et d'une connaissance directe, qui ne doit rien à un manuel, puisqu'il en donne, dans une lettre à Lucilius, une traduction partielle: «Conduis-moi, père, et maître absolu de la voûte éthérée, où bon t'aura semblé. Je ne tarderai point dans mon obéissance. Me voici, sans regrets. Mettons que je refuse – je te suivrais en gémissant et je supporterais, rétif, ce que j'aurais pu supporter de bon cœur. Le destin, à qui l'accepte, est un guide, à qui le refuse un bourreau⁷⁰.»

Ce texte illustre très précisément le développement du *De uita beata*: *quae autem dementia est potius trahi quam sequi*... Il est évident que Sénèque, ici, se souvient de Cléanthe, qu'il trouve dans cet hymne un aliment à sa propre vie intérieure, à sa méditation personnelle. A ce moment, la critique de l'aristotélisme cesse d'être une querelle de dialectique, une lutte où les armes sont fournies par la logique. Sénèque s'élève infiniment plus haut, jusqu'à l'expérience de Dieu. Et il le fait en prenant appui sur le poème mystique de Cléanthe.

Pourquoi, dans ces conditions, si l'un des piliers de sa propre doctrine est emprunté par lui directement à Cléanthe, ne peut-on raisonnable-

va beaucoup plus loin que Chrysippe. Y aurait-il donc contradiction entre sa position dans ce dialogue et ce qu'il écrit à Lucilius dans la lettre citée? La contradiction apparente se résoud aisément si l'on veut bien reconnaître que, dans la lettre, il donne un conseil pratique à son ami, tandis que dans le *De uita beata* il définit une essence. Même si le sage, dans son incarnation charnelle, ne peut être réduit à une solitude rigoureuse, la notion de vertu, ou de sagesse, ou de bonheur, doit être maintenue rigoureusement autonome.

⁷⁰ *Ad Luc.* 107, 11.

ment penser que, cette doctrine, il ne l'a pas trouvée toute faite dans un manuel qui aurait servi d'intermédiaire entre Aristote et lui? L'œuvre d'Aristote est connue à Rome par plusieurs éditions. Elle avait aussi, il est vrai, suscité des commentateurs, et l'on peut se demander si Sénèque ne les a pas utilisés, mais cela importe peu – et n'est d'ailleurs pas vérifiable. Ce qui importe, c'est de constater que Sénèque ne procède pas comme les philosophes professionnels, les historiens de la philosophie qui – Varron en est le type, presque la caricature – se préoccupaient surtout de classer les doctrines, imaginant toutes les solutions possibles et mettant sur chacune d'elles un nom. C'est ainsi que Calliphon était «celui qui avait uni vertu et plaisir» dans le souverain bien. La bonne règle scolaire eût voulu que Sénèque polémiquât contre Calliphon. Or, nous l'avons constaté, il ne le fait pas. Il va au delà, aux sources mêmes où celui-ci a puisé l'idée de sa synthèse personnelle, il s'en prend à Aristote. Et non pas à Aristote comme philosophe historique, il ne le nomme même pas, mais à l'aristotélisme en tant que position typique, comme représentant de toutes les philosophies qui hésitent à poser la seule vertu comme bien absolu. Pour lui, l'histoire des doctrines n'est pas abordée pour elle-même, mais seulement parce qu'elle procure le moyen de rencontrer, une à une, les différentes positions possibles en face d'un problème déterminé. Et nous espérons avoir montré que Sénèque, au moins dans ce traité *De la vie heureuse*, ne s'est pas borné à orner de couleurs plus ou moins brillantes des thèmes rebattus, qu'il ne s'est pas non plus laissé guider, comme le veut une thèse célèbre, par de simples associations d'idées, mais que, connaissant parfaitement, et sans doute directement, les thèses classiques, il s'efforce d'en pénétrer l'esprit, de les revivre de l'intérieur, en les confrontant à ses propres exigences spirituelles.

LE DE CLEMENTIA ET LA ROYAUTE SOLAIRE DE NÉRON

L'histoire de Néron présente encore bien des énigmes. Les sources littéraires – Tacite, Suétone, Dion Cassius – n'expliquent rien; elles se bornent à constater et, suivies bien souvent par les historiens modernes, qualifient de bizarreries des actes du jeune empereur dont la raison profonde ne leur apparaît pas, peut-être parce qu'elles se refusent à dépasser le niveau de l'événement et celui des jugements sommaires. Mais on a commencé, depuis longtemps déjà, à entrevoir que les étranges conduites de Néron pouvaient répondre à une politique calculée. Franz Cumont a montré la voie, dans cette direction, avec un article célèbre, paru en 1933, et soulignant que l'ambassade de Tiridate, survenue au cours de l'année 66, suivait l'initiation du prince à la religion de Mithra. Ce qui explique, ainsi que le fait observer Fr. Cumont, bien des traits du Néron-Hélios que mentionnent les inscriptions¹.

Les observations de Fr. Cumont n'ont rien perdu de leur valeur. Mais elles sont loin d'expliquer totalement le culte solaire dont Néron s'entourait. Il est certain en effet que les témoignages que nous possédons sur ce culte montrent qu'il existait bien avant l'ambassade de 66. Cela commence avec l'*Apocoloquintose*, où Sénèque compare le jeune prince au soleil levant². Amplification littéraire, dira-t-on. Peut-être. Et l'on pourrait en dire autant des vers de Lucain (antérieurs, évidemment à 65) promettant à l'empereur qu'il montera au ciel sur le char du Soleil³, si d'autres témoignages, qui, eux, ne sauraient être taxés d'exagération poétique, ne présentaient la même image : monnaies frappées par Néron⁴ et, surtout, le colosse placé devant la Domus Aurea. Même si ce colosse, à la couron-

¹ Fr. Cumont, *L'iniziazione di Nerone*, dans *Riv. di Filol.*, 1933, p. 145 sq.

² IV, 1, vers 27 sq.

³ *Pharsale* I, 47-48 (v. ci-dessus, p. 125 et suiv.).

⁴ H.-P. L'Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture*. Oslo, 1947, p. 61 sq.