

AUFSTIEG UND NIEDERGANG
DER RÖMISCHEN WELT
(ANRW)

RISE AND DECLINE
OF THE ROMAN WORLD

HERAUSGEGEBEN VON / EDITED BY

WOLFGANG HAASE
UND / AND
HILDEGARD TEMPORINI

TEIL II: PRINCIPAT
BAND 36.3

PART II: PRINCIPATE
VOLUME 36.3



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK 1989

AUFSTIEG UND NIEDERGANG
DER RÖMISCHEN WELT
(ANRW)

GESCHICHTE UND KULTUR ROMS
IM SPIEGEL DER NEUEREN FORSCHUNG

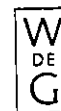
TEIL II: PRINCIPAT

BAND 36:

PHILOSOPHIE, WISSENSCHAFTEN, TECHNIK
3. TEILBAND:
PHILOSOPHIE
(STOIZISMUS)

HERAUSGEGEBEN
VON

WOLFGANG HAASE



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK 1989

Les désillusions de Sénèque devant l'évolution de la politique néronienne et l'aspiration à la retraite: le 'De uita beata' et le 'De beneficiis'

par F.-R. CHAUMARTIN, Paris

Table des matières

I. Le 'De uita beata'	1686
1. La date du traité et son lien avec l'affaire Suillius	1686
2. L'autojustification	1690
3. La démarche philosophique	1692
4. La vertu chemin de la liberté intérieure	1697
II. Le 'De beneficiis'	1698
1. Structure et sources	1698
2. Date et circonstances historiques: Sénèque et Néron	1702
3. Un combat politique et social	1712
a) Patrons et clients	1712
b) Maîtres et affranchis	1717
c) Maîtres et esclaves	1719
4. Cité idéale et cité réelle	1723

Le 'De uita beata' et le 'De beneficiis' ont, dès l'abord, deux points communs: d'une part, ils ont été composés à peu près sûrement sous Néron et, selon toute vraisemblance, à une période déjà assez avancée de ce règne et, d'autre part, la question des bienfaits, envisagée à grands traits dans un chapitre du premier, est développée tout au long des sept livres du second, ce qui permet de conclure avec une grande probabilité que celui-ci est postérieur à celui-là. Mais, à l'étude, bien d'autres parentés se laissent discerner.

I. Le 'De uita beata'

1. La date du traité et son lien avec l'affaire Suillius

Depuis fort longtemps, les savants estiment que le 'De uita beata' occupe une place privilégiée dans la production philosophique de Sénèque: c'est

l'œuvre où la référence à sa situation personnelle dans l'Empire et aux difficultés qu'elle lui suscitait auprès d'une partie de l'opinion publique romaine est la plus directe. Aux yeux de J. LIPSE déjà, Sénèque y répond ouvertement aux critiques dont il était l'objet et avec plus d'insistance à la principale d'entre elles: comment pouvait-il sans une contradiction insupportable faire profession de philosophie et, en même temps, posséder et accroître d'immenses richesses liées à sa position de premier conseiller du prince? Dans un passage du texte, il donne en effet la parole à un détracteur de la philosophie, qui dresse contre lui un long réquisitoire (17, 1-2) et il lui répond à la première personne (17, 3). L'écrit est, sans nul doute possible, un ouvrage d'autojustification.

A. GERCKE, qui s'en tient à cet aspect des choses, va jusqu'à prétendre qu'il n'a aucun titre à l'appellation de traité philosophique. Sénèque ne ferait qu'y donner une réplique aux accusations de Suillius et la date du libelle serait ainsi établie avec certitude: il se situerait au moment où allait s'ouvrir le procès que, selon Tacite, Sénèque a fait en 58 intenter au délateur, en réponse à la campagne de dénigrement que ce dernier avait provoquée contre lui, pour le punir d'avoir aidé à la remise en vigueur de sanctions judiciaires à l'encontre de ceux qui acceptaient une rémunération pour leurs plaidoiries. L'effet escompté n'aurait au demeurant pas été obtenu, puisque Suillius ne fut condamné qu'à une peine assez légère¹.

Ces vues, un peu trop simples, ont été mises en question de deux manières. D'une part, M. POHLENZ, tout en affirmant vigoureusement son lien avec l'expérience vécue, insiste avec juste raison sur le contenu philosophique de l'œuvre, sur son insertion dans la doctrine stoïcienne²; P. GRIMAL, allant dans le même sens, précise le genre auquel elle appartient, un traité du souverain bien et une comparaison minutieuse avec le 'De finibus' cicéronien lui permet d'en pousser l'analyse plus loin que ses devanciers en une démarche, à certains égards tout à fait nouvelle, mais à laquelle il n'est pas toujours possible de donner une entière adhésion³. D'autre part, F. GIANCOTTI souligne le fait que l'autodéfense s'accompagne d'une autocritique et il cherche à montrer que le 'De uita beata' n'est pas lié aussi clairement que le voulait GERCKE au procès de Suillius. Cela le conduit à relancer le débat sur la date proposée et généralement acceptée à quelques nuances près, certains jugeant préférable de placer le traité après le procès de Suillius, dont la condamnation a pu entraîner une recrudescence des attaques dirigées contre Sénèque.

Mais, le fondement essentiel de l'argumentation demeure les rapports établis par GERCKE entre, d'un côté, certains passages du 'De uita beata' et,

¹ A. GERCKE, *Seneca-Studien*, *Fleckeisens Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. 22, 1896, 301-310.

² M. POHLENZ *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, in: *Id.*, *Kleine Schriften*, I, hrsg. v. H. DOERRIE, Hildesheim, 1965, *De uita beata* 384-410 = *NGG*, NF, Fachgr. 1, Bd. 4, 1941, 3, 55-81.

³ P. GRIMAL, *La critique de l'aristotélisme dans le De uita beata*, *REL*, 45, 1967, 386-419.

de l'autre, les chapitres de Tacite, Ann. XIII, 42–43, relatifs au procès de Suillius et un texte de Dion Cassius (LXI, 10). Or, ce sont précisément ces rapports que conteste GIANCOTTI: Dion ne puise pas à la même source que Tacite pour en donner une version altérée et mal comprise, mais il rapporte d'autres accusations portées contre le philosophe, qui n'ont rien à voir avec l'affaire Suillius et auxquelles Sénèque répond dans le *'De uita beata'*. Le texte permet seulement d'affirmer que, lorsqu'il l'écrivit, Sénèque possédait richesse et puissance et l'on sait qu'en 62 il proposa à Néron de lui rendre tous les biens qu'il tenait de lui: ces données indubitables fixent comme limites pour la composition de l'œuvre les années 54–62. Mais, puisque c'est dès le début du règne de Néron que des reproches ont été formulés à l'endroit de Sénèque sur une fortune et une puissance dues au prince, qu'en l'année 62 ces reproches n'avaient rien perdu de leur vivacité et qu'à chacun d'eux il est possible de trouver quelque écho dans le *'De uita beata'*, GIANCOTTI estime arbitraire d'isoler, à l'intérieur de la période envisagée, un moment précis où Sénèque aurait éprouvé, plus particulièrement qu'à un autre, le besoin de se justifier, tout en s'adressant à lui-même certains reproches⁴.

Cette critique a été diversement appréciée: P. GRIMAL l'approuve⁵, M. T. GRIFFIN la rejette. Selon elle, Dion use bien de la même source que Tacite et, si son récit est différent, ce n'est pas parce qu'il l'a mal entendue mais déformée volontairement par malveillance envers le philosophe romain. Il y a donc lieu de croire qu'une source proche des événements et mise à contribution par les deux historiens évoquait, à propos de l'affaire Suillius, des charges contre Sénèque auxquelles réponse est donnée dans le *'De uita beata'*: richesse: 17, 1–2 et 21 et vices sexuels: 27, 5 (Tacite, Ann., XIII, 42, 3–4; Dion LXI, 10, 2), mobilier somptueux: 17, 2 (Dion LXI, 10, 5), soumission aux puissants: 17, 1 (Dion LXI, 10, 2). Et, puisque Sénèque emploie souvent la première personne et parle, selon toute apparence, en son propre nom par la bouche de Socrate (27, 3) ou du sage (26, 5), il aurait bien eu en vue Suillius à travers l'accusateur anonyme mis en scène, de même que Cicéron a visé, sans le nommer, Clodius dans son quatrième *'Paradoxe'*. Mais, comme le souligne fort justement M. T. GRIFFIN, même si on l'admet, le problème ne perd rien de sa complexité. Sénèque nie, en effet, expressément que la première personne soit à référer à lui-même (17, 4) dans un débat placé d'emblée sur un terrain très général, celui des critiques faites depuis toujours aux philosophes. Et, si Suillius est bien visé dans le *'De uita beata'*, cela ne veut pas dire qu'il s'agisse d'une réplique immédiate à ses propos. Des attaques ultérieures ont pu rappeler à Sénèque celles du délateur et lui inspirer le désir d'y répondre. Ainsi, l'affaire Suillius ne peut fournir un repère sûr pour fixer la date du traité⁶.

D'autres savants ont exploré une autre voie susceptible de conduire vers plus de lumière. P. GRIMAL observe que, dans la dernière partie conservée du texte, quelques phrases correspondent trop bien aux événements des années 58–59, tels que les décrit Tacite, pour que, sans exclure de manière absolue cette possibilité, on n'envisage difficilement la coïncidence comme fortuite. Selon l'historien, c'est dès le début de sa liaison avec Poppée que Néron cessa de mettre un frein quelconque à ses débordements et à ses crimes (Ann. XIII, 45–47). Ce furent d'abord les escapades nocturnes à travers les rues de Rome. Puis en 59, après le meurtre de sa mère auquel sa nouvelle maîtresse finit par le déterminer, il se produisit comme citharède et comme auge; malgré leurs efforts, Sénèque et Burrus ne purent empêcher que la foule fût admise à venir applaudir le prince. Ce dernier fit même monter sur scène, en les y incitant par des largesses, des descendants de familles nobles ruinées (Ann. XIV, 14). Lorsque, après avoir flétri la sortise malveillante d'une foule attentive à relever la moindre discordance entre la conduite des philosophes et leurs principes mais incapable d'apercevoir elle-même ses propres rares morales, Sénèque la compare à cette masse de gens restant assis au cirque ou au théâtre sans connaître les malheurs qui sont en train de frapper leurs maisons (28), il y beaucoup d'apparence qu'il veuille appeler l'attention de Gallion sur l'inconscience de leurs contemporains glorifiant les extravagances de leur monarque sans prendre garde aux dangers qui les menacent. La phrase suivante va dans le même sens: usant de la première personne, Sénèque oppose à l'aveuglement général sa lucidité de philosophe apte à voir les choses d'assez haut et capable de pressentir de très prochains orages⁷.

Comme, d'après l'indication formelle de Tacite, c'est à la suite du meurtre d'Agrippine que Néron donna libre cours à sa passion pour les courses de chars et le théâtre et se mit à soudoyer la participation de jeunes nobles, on est amené, si une relation doit être effectivement établie entre ces événements et les passages évoqués du *'De uita beata'*, à situer vers cette date la composition du traité. Faut-il croire qu'il était alors difficile à Sénèque de se faire le héraut de la vertu sans heurter trop fortement l'opinion publique et qu'il a plutôt écrit son ouvrage quelques mois auparavant, inspiré par la crainte d'un avenir qu'il voyait se dessiner? Quoi qu'il en soit de ce point, sur lequel on ne saurait se prononcer, le *'De uita beata'* se trouve ainsi placé dans un espace chronologique tout proche de l'affaire Suillius. Cela étant, il demeure, à tout le moins fort possible, qu'il ait été une réponse à la campagne de dénigrement contre Sénèque, déclanchée ou ravivée par la condamnation du délateur, car l'objet principal des rumeurs médisantes était malgré tout l'immense fortune du philosophe. Or, dans le *'De uita beata'*, il s'applique à montrer, comme il ne l'a fait nulle part ailleurs, que la possession de grandes richesses se justifie aussi bien pour le sage que pour l'aspirant à la sagesse.

⁴ F. GIANCOTTI, *Cronologia dei 'Dialoghi' di Seneca*, Torino, 1957, 310–362.

⁵ P. GRIMAL, *L. Annaei Senecae De uita beata*, édition, introduction et commentaire, Paris, 1969, 19.

⁶ M. T. GRIFFIN, *Seneca, a philosopher in politics*, Oxford, 1976, 18–20; Appendix C 4, 431 n. 2.

⁷ P. GRIMAL, *L. Annaei Senecae De uita beata*, 19–21.

2. L'autojustification

Cette justification est conduite, au moins pour une large part, dans une perspective d'autodéfense parfois mâtinée d'autocritique, certains aspects du texte le montrent à l'évidence.

Il y a, en premier lieu, le caractère étrange de sa structure avec des éléments d'unité, qui se laissent percevoir sous une apparente solution de continuité. La division est indiquée dès le tout début: nature du bonheur, moyens pratiques de l'atteindre (1, 1). De fait, deux parties sont aisément discernables: 1-15; 17-28, le chapitre 16 ménageant la transition de l'une à l'autre.

Le dessin global de la première est transparent. Avant de définir le souverain bien, dont la perception claire est la condition nécessaire et suffisante du bonheur, Sénèque adresse au dedicataire une sévère mise en garde: les faux biens recherchés par le plus grand nombre conduisent inévitablement au malheur (1; 2). Le philosophe appuie son propos sur sa propre expérience, en une critique de lui-même: les paroles, les actes et les ambitions de sa vie publique ont été pour lui une source d'amertume, richesse et puissance l'ont exposé à l'envie, la flatterie a toujours dissimulé la haine (2, 3 & 4). Ainsi se trouve posé un thème, qui est un fil conducteur de l'œuvre, repris avec un accent bien plus véhément, une fois précisée la nature exacte de la fin des biens: à la sottise la masse des hommes joint la malveillance.

Puis, après avoir proclamé son allégeance stoïcienne sans attachement exclusif à un maître et en revendiquant sa liberté de jugement (3, 1 & 2), Sénèque conduit son exposé selon la *Chrysippea diuisio*. Il y a selon Chrysippe trois manières possibles de concevoir le souverain bien: l'honnête, le plaisir, l'union de l'honnête et du plaisir. Sénèque propose plusieurs variantes autour de la formule stoïcienne de l'*honestum* (3-5), avant d'engager des polémiques contre ceux qui placent le *summum bonum* dans la *uoluptas* (5, 4-14) et ceux qui le mettent dans l'*honestum* et la *uoluptas* (15). Le chapitre 16 est d'abord une conclusion d'ensemble de la première partie: il répond à la première question posée, la nature du bonheur, en mettant un fort accent sur ce qui en est l'élément primordial, la liberté intérieure garantie par la vertu. Mais ce chapitre se présente aussi comme une introduction à la seconde partie. La vertu, précise Sénèque, suffit au bonheur du sage, qui en a la pleine possession. Mais il n'en va pas de même pour les aspirants à la sagesse, qui ont besoin des faveurs de la fortune, car ils ne sont pas totalement détachés des avantages corporels ou extérieurs. On s'attend donc à apprendre dans la seconde partie l'usage qu'ils doivent faire de ce qu'ils considèrent à tort comme des biens et surtout les moyens qu'ils ont à mettre en œuvre pour s'en détacher progressivement. Réponse serait ainsi donnée à la seconde question posée.

Or, les chapitres 17-20 constituent une rupture dans le développement de la matière; en outre, le ton change, il devient beaucoup plus direct, incisif. Au lieu d'amorcer la parénèse attendue, Sénèque met en scène un roquet, un de ces accusateurs, qui depuis toujours se répandent en invectives contre les philosophes. Mais, si parmi les griefs retenus, il en est un qui s'applique

certainement à sa propre personne, c'est bien la possession de richesses excessives, pièce maîtresse du procès intenté par l'opinion commune aux aspirants à la sagesse. Sénèque réplique en contre-attaquant vigoureusement avec une impatience non dissimulée. Sa réaction est de refuser le débat dans l'immédiat et de se borner à dire qu'il n'est pas touché par de tels griefs, puisqu'il n'est pas un sage (17, 3 & 4). Humilité sincère de philosophe ou hypocrisie facile lui permettant d'esquiver une question embarrassante?⁸ On pourrait se le demander. Mais lui-même révèle son véritable motif de ne pas accepter la discussion. A leurs détracteurs, ignorants et malveillants, il oppose en un vibrant éloge les philosophes, qui essaient de traduire dans leurs actes un idéal de vie. Le refus d'accorder un quelconque crédit aux ennemis de la philosophie rappelle bien évidemment le conseil de défiance envers la conception vulgaire du bonheur donné plus haut à Gallion: celui qui ne possède pas un jugement correct n'a pas le droit de condamner⁹.

Au chapitre 21, le cours de l'exposé reprend, le ton redevient celui de la controverse philosophique. Le débat porte du moins sur l'un des points évoqués à la fin du chapitre 16, l'usage que l'aspirant à la sagesse peut faire des avantages corporels ou extérieurs, les préférables du Stoïcisme. Mais ce débat est conduit selon l'orientation autobiographique fixée par les chapitres 17-20: d'une part, la leçon s'applique aux philosophes avec référence constante à leur modèle qu'est le sage et, d'autre part, allusion rapide faite aux autres préférables (21, 3), seules les richesses font l'objet d'une véritable étude, à la fois comme préférables d'action et comme valeur relative par rapport à la valeur absolue qu'est le bien moral, elles sont la matière d'une parénétique et d'une axiologie. Donc, même s'il dédaigne des attaques inspirées par la malveillance et récuse pour incompetence le tribunal de la foule, le philosophe ne se dérobe pas sur le fond aux critiques dont il est la cible: il y répond en montrant, par le biais d'un exposé général, comment le *proficiens* qu'il reconnaît être doit user de sa fortune pour progresser vers la sagesse par une pratique avisée de la bienfaisance. Des témoignages antiques montrent que sur ce point il y avait accord entre son enseignement et sa conduite¹⁰. A propos des richesses, le contraste est encore souligné entre le sage, dont elles n'entravent pas l'autonomie, et l'homme du commun, qui en est l'esclave (22, 5). Socrate proclame enfin dans sa prosopopée que le sage ne saurait être atteint par les coups d'une foule aveugle sur ses propres maux (27, 6). Ce thème est donc bien une ligne de force contribuant à assurer l'unité du texte.

En second lieu, d'après la doctrine stoïcienne, comme tous les autres préférables, les richesses peuvent avoir un aspect positif ou négatif. Une analyse de Posidonius, rapportée dans la Lettre 87, 28 et suiv. le montre bien. Les préférables comportent plus d'avantage que désagrément. Toutefois, puisqu'ils

⁸ A. MARASTONI, Lucio Anneo Seneca, I Dialoghi, Introduzione, traduzione, prefazioni e note, Milano, 1979, 328.

⁹ K. ABEL, Seneca. Leben und Leistung, ANRW, II, 32, 2, hrsg. v. W. HAASE, Berlin - New York, 1985, 733.

¹⁰ Juvénal, Satires, V, 108-113; Martial, XII, 36.

sont aussi l'affaire des êtres imparfaits et des non-sages, un élément non-préférable peut s'y mêler. Il arrive ainsi que les richesses deviennent la cause prédisposante de certains maux. Elles font naître des passions, telles que l'orgueil, la témérité, l'arrogance et exposent à l'envie. Dans l'ensemble de l'œuvre de Sénèque, c'est de cette manière que sont considérées presque toujours les richesses: comme une cause de mal, comme un aliment aux passions. Le 'De uita beata', tout au contraire, met en relief leur aspect positif: matière à l'exercice de la générosité, elles contribuent à l'épanouissement de l'âme vers autrui, comme ne saurait le faire la pauvreté (22); pour le sage, elles peuvent même ajouter un supplément de gaieté à la joie qu'il trouve dans la pratique de la vertu (22, 3)¹¹.

3. La démarche philosophique

Lorsqu'il se réfère à la doctrine des préférables, Sénèque rend le grec προηγμένα par un mot apparemment assez vague *potiora*, alors que, dans la Lettre 74, il emploie l'équivalent précis *producta*, dont Cicéron a déjà usé dans le 'De finibus'¹². Toutefois, le recours à une métaphore nouvelle n'est pas une trahison de la doctrine. Il en évoque seulement un autre aspect: non plus la position des indifférents par rapport au souverain bien, mais le choix à effectuer parmi eux. Le rejet d'un langage trop technique ne se fait pas au détriment de la rigueur. Sénèque s'adresse à un dedicataire et à un public, qui ont une connaissance suffisante du Stoïcisme et des autres philosophies venues de la Grèce pour saisir immédiatement la portée de son propos. Les notions n'ont pas besoin d'être, à chaque fois, définies et rapportées à leur origine. Il s'agit moins d'en pousser à fond l'analyse que de faire pénétrer dans l'esprit des lecteurs quelques idées-force, destinées à avoir une application immédiate, à fournir une réponse adaptée aux menaces du temps présent.

En indiquant une première fois la nature du vrai bonheur, Sénèque passe sans autre forme de procès du *naturae assentior* de Zénon au *conueniens naturae suae* de Chrysippe (3, 3). Mais, s'il n'estime pas nécessaire de préciser que favoriser en soi l'épanouissement de la raison c'est travailler à la mettre à l'unisson avec le principe rationnel dirigeant l'univers, il décrit bien, en revanche, la discipline rigoureuse indispensable pour y parvenir. Elle consiste à préserver santé et force de l'âme, à résister aux maux, à dominer les circonstances, à ne pas prendre trop soin du corps et à savoir user des choses extérieures. Gallion apprend aussi que cette culture de la raison procure trois éléments essentiels au bonheur: la sérénité, l'autonomie intérieure, une grandeur d'âme génératrice de bienveillance envers autrui. Ainsi, le dedicataire

connaît d'emblée les efforts qu'il est appelé à déployer et les résultats qu'il peut espérer pour la conduite de sa vie. Le chapitre 4 le lui redit.

Une nouvelle formulation du *summum bonum* s'achève sur une condamnation du plaisir ouvrant la polémique avec les Epicuriens. Placer la fin des biens dans le plaisir, c'est la soumettre à des mouvements affectifs, qui ont leur origine dans le corps et rendent impossible l'autarcie. Cela ne signifie pas que pour les Stoïciens la fin à rechercher soit l'insensibilité, mais ils soutiennent que la raison doit imposer une discipline aux mouvements affectifs, de même qu'il faut qu'elle domine les circonstances. Le seul bien c'est, en définitive, le bon usage constant de la raison, source de joie permanente et d'expansion de l'âme vers autrui¹³.

Une objection prêtée à un Epicurien est le premier élément d'une discussion occupant dix chapitres (6 à 15). Elle est conduite d'une manière radicalement différente de celle adoptée par Cicéron dans le 'De finibus'. Prenant lui-même la parole aux livres II et IV, l'Arpinate dévoile, selon une méthode héritée de Platon et de la Nouvelle Académie, les contradictions et le mauvais usage de la langue, qui d'après lui rendent inacceptables les conceptions d'Epicure et de Zénon respectivement exposées aux livres I et III par Torquatus et Caton, avant de développer au livre V sa propre conception d'inspiration académico-péripatéticienne par la bouche de Pison¹⁴. Mais ses réfutations n'ont convaincu ni Torquatus ni Caton et si le premier souhaite passer les armes à plus compétent que lui, le second se déclare prêt à reprendre la lutte. L'adversaire de Sénèque est, au contraire, acculé à prendre des positions de repli successives jusqu'à la déroute finale¹⁵. En outre, le philosophe, qui s'adresse à un public bien informé, s'exprime souvent par allusion ou use de prétéritions et il n'est pas toujours aisé de saisir le contenu de débats, dissimulés sous les termes de l'exposé.

— 1° Première objection: les Epicuriens connaissaient aussi les plaisirs de l'âme. Réfutation: ces plaisirs ne sont que le souvenir de plaisirs passés ou l'attente de plaisirs futurs (6). Par cette réponse, Sénèque place le problème du temps au cœur de l'opposition entre Stoïciens et Epicuriens. L'accord avec Plutarque affirmant aussi que pour les Epicuriens eux-mêmes l'âme est le témoin des plaisirs du corps, s'en souvient, les anticipe, cet accord montre qu'il s'agit d'une polémique très ancienne qui a surgi au sein de l'Ecole platonicienne. Sénèque dénonce la discordance entre la position d'Epicure et les prémisses de son système. Epicure veut chasser de l'âme l'espoir, la crainte et d'une manière générale, tout engagement dans le temps comme contraire à l'ataraxie; jusque là, comme tous les Stoïciens, Sénèque l'approuve et il a beaucoup emprunté à ses analyses dans le 'De breuitate uitae'. Mais, en affirmant que l'âme tourne les yeux vers le passé, s'exalte au souvenir des

¹¹ M. POHLENZ, Philosophie ..., 401; 72. M. T. GRIFFIN, Seneca ..., 306-309; cf. D. E. HAHM, Posidonius's Theory of Historical Causation, dans ce même volume (ANRW II, 36,3), supra, 1351-1352.

¹² A. MICHEL, A propos du bonheur: pensée latine et tradition philosophique, REL, 56, 1978, 359.

¹³ P. GRIMAL, L. Annaei Senecae De uita beata, 39.

¹⁴ C. LÉVY, La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus*, REL, 62, 1984, 111-127.

¹⁵ P. GRIMAL, La critique de l'aristotélisme ..., 401.

voluptés évanouies, anticipe sur celles qui seront et met en ordre ces espérances, le maître du Jardin retombe dans l'ornière d'où il voulait sortir¹⁶.

— 2° Nouvelle objection: pour Epicure, il n'y a pas de plaisir sans vertu, pas de vertu sans plaisir. Réfutation: — vertu et plaisir sont incompatibles; — la vertu s'acquiert le plus souvent au prix de la douleur; — la vertu consiste dans la stabilité du jugement, tandis que le plaisir est mouvement (7); — l'*honestum* ne peut être subordonné à la *uoluptas*; — la raison doit garder une maîtrise ininterrompue des sens; — le souverain bien est dans l'accord de la raison avec elle-même (8). Toute cette partie du débat est sous-tendue par le postulat métaphysique des Stoïciens que tout ce qui participe au devenir ne peut constituer un absolu.

— 3° Autre objection: pour les Stoïciens la fin est aussi dans le plaisir, la vertu n'est que le moyen d'y parvenir. Réfutation: — la vertu n'a pas d'autre fin qu'elle-même. Le plaisir n'est pas un bien digne de l'être humain (9).

— 4° Réplique des Epicuriens: — reprise de l'argument que, pour eux, le plaisir ne va pas sans la vertu. Réfutation: — les Epicuriens sont obligés de concéder qu'il y a de mauvais plaisirs. Et, en reconnaissant qu'il faut faire un choix parmi les plaisirs, ils enlèvent à leur souverain bien son authenticité (10); — aucun Epicurien n'a droit au titre de sage, parce que l'Ecole se trompe sur la nature du bien suprême: de ce qui est soumis au contrôle de la raison elle fait un absolu (11, 1 & 2); — l'expérience vécue prouve qu'il y a des cas où l'abondance de plaisirs ne conduit pas au bonheur (11, 3 & 4).

— 5° Les Epicuriens reconnaissent que des troubles de l'âme peuvent affecter ceux qui n'ont pas la sagesse et les rendre malheureux même s'ils sont comblés de plaisirs. Réfutation: — ces troubles apparaissent peut-être lorsqu'ils se mettent à éprouver des remords sur leur conduite. Mais, dans l'instant où ils goûtent aux plaisirs, ils connaissent un calme intérieur et sont donc en possession du bien suprême défini par les Epicuriens. Un tel bien, compatible avec la déraison, est sans valeur et n'a rien de commun avec la joie du sage stoïcien (12); — mettre le souverain bien dans le plaisir, c'est, quoi qu'en aient les Epicuriens, amener ceux qui s'abandonnent aux mauvais plaisirs à chercher une justification dans la philosophie.

— 6° Conclusion: le bien suprême ne peut résider ailleurs que dans la vertu, c'est la seule façon de préserver la liberté intérieure (14).

En combattant la conception du souverain bien comme *uoluptas*, Sénèque désigne la doctrine, dont l'adversaire est le porte-parole, l'Epicurisme. Mais il ne fait pas de même, lorsque ce dernier tente une nouvelle et ultime escarmouche en évoquant ceux qui unissent dans un même tout l'*honestum* et la *uoluptas* (15), selon le troisième point de la division chrysippienne. Quels sont ces philosophes? Leur position paraît, à vrai dire, dès l'abord bien fragile, car Sénèque a déjà dit et répété que le souverain bien était un absolu et a opposé une fin de non-recevoir vigoureuse à la prétention des Epicuriens de ne pas

séparer, dans la réalité de leur conduite, le plaisir et la vertu. Pour P. GRIMAL, il s'agit des Péripatéticiens; plus précisément, Sénèque semble avoir en vue la théorie du plaisir présentée dans l'*'Ethique à Nicomaque'*¹⁷. Selon Aristote, le bonheur consiste dans l'action. Est spécifiquement humaine l'action conforme au bien, librement choisie. Cette action produit un plaisir qui en est l'achèvement et sans lui elle ne saurait atteindre à la perfection. Le plaisir est donc une fin désirable pour elle-même. La qualité du plaisir dépend de la qualité de l'action accomplie. Il y a une hiérarchie des plaisirs, au sommet de laquelle se trouve le plaisir issu de la contemplation. Le souverain bien consiste à la fois dans l'action vertueuse et dans le plaisir qui en est le résultat.

On pourrait trouver à cette théorie, ainsi résumée d'après les grandes lignes que paraît en avoir retenues P. GRIMAL, plusieurs éléments de réponse dans notre chapitre. L'*honestum* et la *uoluptas* sont deux essences distinctes, qui ne sauraient entrer dans un mélange. La joie que produit la vertu en est la conséquence, comme une sorte d'épiphénomène, et non l'achèvement; sans elle, l'action morale conserverait toute sa perfection et elle ne peut, à aucun titre, être considérée comme une partie constitutive du bien suprême. En outre, faire du plaisir un élément du *summum bonum*, c'est reconnaître la nécessité des biens extérieurs et donc se placer sous la dépendance de la fortune, s'interdire l'autarcie.

Diverses expressions semblent suggérer un contact direct avec le texte aristotélicien. Ainsi, *sunt enim ista bona sed consequentia summum bonum non consummantia* pourrait être une réplique directe à τελιοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονήν ... ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος. Cette interprétation est séduisante, mais elle ne s'impose pas avec une totale évidence. M. POHLLENZ en a proposé une autre: *consummare* renverrait au débat passionné entre les Stoïciens, Antiochus d'Ascalon et les Péripatéticiens sur la question de savoir si le souverain bien est un συμπλήρωμα pouvant admettre dans sa composition, avec divers degrés d'importance, les biens de l'âme, les biens extérieurs et les biens du corps. Sénèque se bornerait à marquer au passage, à l'intention du lecteur averti, son opposition à Antiochus¹⁸.

Mais, le principe même de l'hypothèse émise par P. GRIMAL soulève une grave objection: Aristote, dans l'*'Ethique à Nicomaque'*, se refuse à prendre position sur le problème de la fin dernière et, par conséquent, de préciser lui-même quelle place il fait au plaisir par rapport au souverain bien. Les textes sont-ils suffisamment clairs pour qu'on puisse considérer qu'à ses yeux le plaisir fait réellement partie intégrante de ce souverain bien, que sa morale est non seulement un eudémonisme, mais un hédonisme? Telle ne semble pas avoir été l'opinion des Anciens. Cicéron est, à cet égard, un témoin de choix.

Au livre II du *'De finibus'*, reprochant à Epicure d'avoir admis deux souverains biens, le plaisir et l'absence de douleur, il fait la critique des philosophies, qui ont également posé une double fin. A cette occasion, Aristote

¹⁶ P. GRIMAL, Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque, REA, 70, 1968, 105 – 107. Plut., Contra Ep. beat., 4 p. 1088, 2; 14 p. 1096 c.

¹⁷ P. GRIMAL, La critique de l'aristotélisme ..., 405 – 419.

¹⁸ M. POHLLENZ, Philosophie ..., 391; 62.

est formellement distingué de ceux qui ont associé le bien moral au plaisir, tel que Calliphon, ou à l'absence de douleur, tel que Diodore: ... *Aristoteles uirtutis usum cum uitae perfectae prosperitate coniunxit, Callipho adiunxit ad honestatem uoluptatem, Diodorus ... uacuitatem doloris* (II, 19). Un passage situé un peu plus loin permet de comprendre que *uitae perfectae prosperitas* implique la satisfaction des premières inclinations naturelles, la conservation de l'être dans son intégrité (II, 33). Suit la formule académico-péripatéticienne du *telos*: *secundum naturam uiuere, id est uirtute adhibita frui primis a natura datis* (II, 34). A cet endroit, Calliphon et Diodore sont de nouveau mentionnés à part avec un rappel de leurs formules.

Au livre IV, Aristote est encore séparé avec une netteté absolue de ceux qui unissent le plaisir à la vertu. Est en discussion le syllogisme attribué aux Stoïciens: « Tout ce qui est bon est méritoire; or tout ce qui est méritoire est moral; donc tout ce qui est bon est moral ». Aristote et Xénocrate refusent sa majeure: *quippe qui ualeudinem, uires, gloriam, multa alia bona esse dicant, laudabilia non dicant*. Mais l'Arpinate apporte aussitôt une précision: pour les Académico-péripatéticiens, la vertu est le seul véritable souverain bien, les autres sont des biens au second degré: ... *Et hi quidem ita non sola uirtute finem bonorum contineri putant, ut rebus tamen omnibus uirtutem antepontant* (IV, 49). Fait très révélateur, Calliphon est placé après les Epicuriens, comme un épigone des philosophes du plaisir. Avec eux, il rejettera avec encore plus de force la majeure du syllogisme stoïcien: *Iam aut Callipho aut Diodorus quo modo poterunt tibi istud concedere, qui ad honestatem aliud adiungant, quod ex eodem genere non sit* (IV, 50).

Le livre V apporte une nouvelle confirmation. Cicéron fait mention de trois théories du souverain bien double et Aristote ne figure pas avec ceux pour qui il est à la fois plaisir et beauté morale:

- *uoluptas* – *honestas*: Calliphon, Dinomaque
- *doloris uacuitas* – *honestas*: Diodore
- *prima naturae* – *honestas*: Académiciens et Péripatéticiens.

En commentant la formule de Calliphon, Cicéron estime – De fin. II, 74 – que lui-même et ses disciples ont d'abord considéré la vertu comme un moyen d'acquérir le plaisir, puis, dans un second temps, ils l'ont appréciée en elle-même et lui ont donné valeur de fin. Un passage des *Stromates* de Clément d'Alexandrie va exactement dans le même sens. A ce propos, M. GIUSTA¹⁹ observe très justement que cette attitude est à rapprocher de celle des *Annicerii* dans le domaine de l'amitié: ils partent d'un point de vue strictement utilitariste, mais ils admettent que, par l'effet de l'eüvoia dérivée du rapport amical, ce critère utilitariste peut être dépassé. Diogène Laërce – II, 96 –, Cicéron et Clément d'Alexandrie s'accordent encore pour ranger

Calliphon et Dinomaque parmi les philosophes du plaisir (en De fin. II, 74, où Calliphon est seul nommé, ils sont appelés *uoluptarii*).

Pour Cicéron, si Aristote avait accepté de faire du plaisir une partie du souverain bien, il aurait cessé sans nul doute possible d'être péripatéticien, puisque ce titre est contesté à Hiéronyme, qui le voit dans l'absence de douleur, et à Diodore, qui dans sa définition joint à la beauté morale cette absence de douleur (De fin. V, 14).

L'aversion de Cicéron pour les philosophies du plaisir est bien connue. Elle s'exprime, avec une particulière virulence, précisément au sujet de Calliphon dans le De officiis, III, 119: *Nam ut utilitatem nullam esse docuimus quae honestati esset contraria, sic omnem uoluptatem dicimus honestati esse contrariam. Quo magis reprehendendos Calliphontem et Dinomachum iudico qui se dirempturos controuersiam putauerunt si cum honestate uoluptatem tanquam cum homine pecudem copulauissent. Non recipit istam coniunctionem honestas, aspernatur, repellit*. Celle de Sénèque n'était pas moindre. A défaut d'autres textes, la polémique menée contre les Epicuriens dans le 'De uita beata' suffirait à le prouver. Si donc un philosophe de la taille d'Aristote avait réellement à ses yeux accepté d'intégrer le plaisir à la définition du souverain bien, se serait-il limité à en traiter par préterition, n'aurait-il pas éprouvé le besoin de l'interpeller directement?

Cela étant, l'opinion traditionnelle paraît en définitive la plus vraisemblable: après avoir longuement réfuté la conception épicurienne du souverain bien, Sénèque a consacré un développement beaucoup plus court à une autre doctrine du plaisir qu'on avait coutume de mentionner après l'Epicurisme et il l'a fait en reprenant malgré tout pour une large part contre celle-là les arguments avancés contre celle-ci. C'est notamment le cas pour les biens extérieurs. Leur recherche, fût-elle poussée à un faible degré, est commune à toutes les doctrines du plaisir et inconciliable avec l'exigence de liberté intérieure proclamée par le Portique. Aucun des tenants de ces doctrines ne peut acquiescer à la volonté de Dieu, tel que l'entendent les Stoïciens, et qui est à leurs yeux la vraie liberté.

4. La vertu chemin de la liberté intérieure

Car c'est bien dans la revendication de cette liberté que se manifeste, au plus profond, le lien du traité avec l'expérience vécue. L'autocritique côtoie à plusieurs reprises, nous l'avons dit, l'autojustification. Les richesses et le pouvoir apparaissent, à travers les reproches que Sénèque s'adresse à lui-même ou les regrets qu'il laisse deviner, comme autant de chaînes acceptées par fidélité à l'engagement d'aller aussi loin que possible dans le service d'autrui. Mais le philosophe aspire, de route évidence, à s'en défaire. Certes, sur le plan de l'idéal un bon usage des richesses est une source de joies et d'épanouissement. Mais Sénèque sait bien tout ce qui peut y faire obstacle, toute la distance qui sépare idéal et réalité. Il le dit et le redit dans le 'De beneficiis'.

¹⁹ M. GIUSTA, I dossografi di etica, I, Torino, 1964, 257. Notre critique doit beaucoup au travail de M. GIUSTA, il cite la plupart des textes invoqués ici. Clément d'Alexandrie, Stromates, II, 21, 127; voir aussi M. GIUSTA, I dossografi ..., II, Torino, 1967, 501.

C'est tout juste après avoir exposé, dans la seconde partie, l'emploi que le sage peut faire de ses richesses, qu'il insiste sur sa capacité à s'en détacher, sur leur inaptitude à porter atteinte à son autarcie. Là se trouve l'élément d'unité le plus fondamental de l'œuvre²⁰.

II. Le 'De beneficiis'

1. Structure et sources

Le 'De beneficiis' comprend sept livres. Sénèque en indique lui-même la répartition en deux groupes, puisqu'il révèle, au tout début du livre V, que, la matière de l'œuvre ayant été épuisée dans les quatre premiers, les compléments désormais apportés sont purs exercices de virtuosité intellectuelle. Le sixième n'aurait été écrit que pour satisfaire à la demande du dédicataire Aebutius Libéralis, grand amateur de jeux d'esprit, et le septième se présente comme un appendice de même nature que les deux précédents²¹. En réalité, à partir du livre V, Sénèque poursuit l'examen de questions de casuistique, entrepris depuis la seconde partie du livre IV. S'il semble les déprécier est-ce seulement par coquetterie littéraire ou pour couvrir des intentions qu'il ne pouvait exprimer?

Les deux premiers livres constituent une approche globale du sujet précisé au début du livre I: dénoncer les pratiques ayant cours dans la société du temps en matière de bienfaisance et enseigner, par opposition à celles-ci, la bonne manière de donner (I à II, 17) et de recevoir (II, 18 à 35). Les cinq premiers chapitres du livre III, écrits pour répondre à une question d'Aebutius Libéralis, complètent la définition de la reconnaissance donnée à partir de II, 26²². Le thème essentiel de ce premier ensemble est une sévère critique des relations entre patrons et clients sous le Haut-Empire. Puis sont étudiés les rapports entre patrons et affranchis (III, 6 à 17), entre maîtres et esclaves (III, 18 à 28), entre pères et fils (III, 29 à 38). Autrement dit, les trois premiers livres offrent une étude méthodique de la question sociale, telle qu'elle se posait à l'époque néronienne, envisagée dans la perspective des rapports entre supérieurs et inférieurs. Le livre IV est un débat, mené sous la forme d'une polémique avec les Epicuriens, sur un point de doctrine sous-jacent à toutes les discussions conduites précédemment: «Le bienfait et la reconnaissance sont, comme toutes les vertus, à rechercher pour leur seule beauté morale, sans l'espoir d'aucun profit» (1). La structure est très claire. La question

théorique est traitée en deux parties, marquées par une division nette, dans les vingt-cinq premiers chapitres: – 1° «Le bienfait doit être à lui-même sa propre fin» (1 à 15); – 2° «La reconnaissance doit être à elle-même sa propre fin» (16 à 25). En 26 commence l'examen de questions de casuistique appelées par le problème théorique étudié dans le premier ensemble: «Faut-il donner à l'ingrat reconnu comme tel?» (26 à 34); «Les promesses doivent-elles toujours être tenues?» (35 à 39); «Faut-il toujours rendre un bienfait?» (40). Le livre V commence par un éloge de la générosité de Libéralis, prélude à une casuistique où l'on peut distinguer sept thèmes essentiels. Le premier «Est-il honteux d'être vaincu dans un échange de bienfaits?» se situe dans le prolongement immédiat de la question discutée au dernier chapitre du livre IV. Le livre VI s'ouvre sur une nouvelle dédicace à Libéralis et d'autres questions de casuistique sont orientées autour de quatre thèmes principaux. Au début du livre VII, Sénèque s'adresse encore une fois à Libéralis, puis loue un principe de Démétrius, selon lequel le meilleur guide de notre conduite est un petit nombre de préceptes bien assimilés. Des quatre thèmes de la casuistique, les deux derniers ont une importance majeure et apportent une conclusion au traité: «Il ne faut pas prendre trop à la lettre le conseil d'oublier totalement le bienfait.» (22 à 25); «Comment devons-nous en user avec les ingrats?» (26 à 32).

Il y a donc dans le traité des lignes de force aisément saisissables. Mais, dans le détail, le plan n'est pas d'une totale rigueur. L'analyse sommaire qui vient d'être donnée laisse apparaître, à elle seule, des chevauchements de thèmes d'un livre sur l'autre. M. SONNTAG suppose que Sénèque aurait rompu l'accord entre le fond et la division en livres qui aurait existé dans le 'Περὶ χάριτος' d'Hécaton, source du 'De beneficiis', en séparant les questions de casuistique des questions théoriques. Une telle hypothèse qui n'a, en elle-même, rien d'in vraisemblable ne peut malheureusement être vérifiée.

Du moins, est-on sûr qu'une source du 'De beneficiis' est bien un ouvrage d'Hécaton²³. La manière dont est cité le philosophe grec en un passage de l'œuvre impose cette conclusion: *praeter ista, quae Hecato transcribit ... Chrysippus ait* (I, 3, 9). Contrairement à ce que pense M. GIUSTA, il s'agit plus probablement d'un ouvrage particulier sur les bienfaits ('Περὶ χάριτος' ou 'Περὶ χαρίτων') que d'un 'Περὶ καθήκοντος', connu par une allusion de Cicéron (De off. III, 63). Le silence de Diogène Laërce et des autres doxographes, qui ont rapporté des titres d'ouvrages d'Hécaton, n'est pas un argument contre l'existence d'un tel traité. En outre, Cicéron étudie sans doute la bienfaisance dans son 'De officiis', I, 42 et suiv., mais précisément, dans son exposé sur cette vertu, mise en relation très étroite avec la justice, l'Arpinate, largement tributaire de Panétius, réunit les *beneficia*, actions impliquant la volonté libre de celui qui les accomplit, et les *officia*, actions imposées par les liens qui

²⁰ P. GRIMAL, Sénèque: du traité *Sur la vie heureuse* aux *Lettres à Lucilius*, VI, 69, 1978, 2–11.

²¹ De ben. VI, 1, 1; VII, 1, 1–2.

²² G. MAZZOLI, *Restauri testuali nel De beneficiis di Seneca*, Bollettino del comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini, Roma, Acc. naz. dei Lincei, XXII, 1974, 71.

²³ Sur le problème des sources: M. SONNTAG, *De beneficiis libri explanantur*, Leipzig, 1913; M. GIUSTA, *I dossografi di etica*, II, Torino, 1967, 448–456; F.-R. CHAUMARTIN, *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris, 1985, 21–154.

unissent l'individu à sa patrie, à ses parents, à ses enfants et à l'ensemble de ses proches. Sénèque, au contraire, distingue avec soin le *beneficium* de l'*officium* dans un passage du 'De beneficiis', qui suit immédiatement une référence directe à Hécaton (III, 18, 1). Qui plus est, il insiste sur le fait que le *beneficium* ne peut exister sans volonté libre (VI, 7 à 11) et dans les critères de la *dignitas* de l'obligé il ne prend pas en compte, comme le fait Cicéron, les liens de parenté à côté des qualités morales²⁴. Selon toute probabilité, Hécaton n'a donc pas comme son maître Panétius mêlé l'exposé sur les bienfaits à celui des devoirs sociaux, qui devaient faire partie de son 'Περὶ καθήκοντος', mais il en a fait l'objet d'un traité particulier 'Περὶ χάριτος'.

Il est un autre point sur lequel les vues de M. GIUSTA ne paraissent pas admissibles. Selon lui, Hécaton n'est la source probable que de parties bien limitées du traité de Sénèque. Il estime que les problèmes discutés, mettant en question l'existence du bienfait, en fonction de la personne qui le reçoit ou de celle qui le confère, peuvent avoir une provenance diverse mais il reconnaît que leur source la plus probable est le traité d'Hécaton sur le devoir, en raison de leur analogie avec ceux qui sont traités à la fin du livre III (18 à 38) et de la tendance du philosophe grec, indiquée par Cicéron (De off. III, 89 et suiv.) à s'attarder sur l'étude des cas difficiles. Les 'Vetusta placita' d'Arius Didyme serait la source principale, sinon exclusive, de tout le reste.

Sans vouloir rappeler ici toutes les objections qui peuvent être opposées au principe de cette thèse, on se bornera à envisager deux arguments essentiels. Le premier est que de nombreux éléments du 'De beneficiis' sont conformes aux divisions fondées sur les catégories d'Aristote, bases des exposés doxographiques, tant dans la partie théorique, notamment la structure globale du livre IV, que dans celle qui est consacrée à la casuistique. Mais, une présentation des questions, orientée selon les catégories d'Aristote, n'est que peu instructive pour le problème des sources. Car, d'une part, c'est avec Panétius, dont Hécaton est le disciple, qu'une présentation de ce type a commencé à s'élaborer et, d'autre part, à l'époque de Sénèque, elle avait été largement diffusée par les œuvres des philosophes du I^{er} siècle avant J. C.

Le second argument n'est pas moins fragile. GIUSTA note que, conformément au schéma doxographique ordinaire, Sénèque a traité du *beneficium* comme *medium officium* aussi bien que comme *perfectum officium*, tout en insérant assez curieusement le second point à l'intérieur du premier (de I, 11 à III, 18, 1). Mais, là encore, il y a tout lieu de penser qu'Hécaton, comme disciple de Panétius, s'est intéressé aux *imperfecti homines*, autant sinon davantage qu'aux *sapientes*. De plus, dans une partie du traité qui, à en croire GIUSTA, ne viendrait pas d'Hécaton (II, 21, 4), ce philosophe est cité d'une manière telle qu'elle semble traduire un emprunt assez large, comme l'a déjà reconnu FOWLER²⁵; et, inversement, en IV, 26, 1, où Sénèque n'envisagerait le

beneficium que comme κατόρθωμα, la *materia beneficii* est néanmoins en question.

En définitive, l'argumentation de GIUSTA, loin de rendre caduque la thèse selon laquelle le 'Περὶ χάριτος' d'Hécaton est la source principale du 'De beneficiis', a contribué largement à la rendre plus solide. On peut y ajouter d'autres raisons. En faveur d'une origine hécatonienne, plaident également les emprunts à d'autres écoles philosophiques, ordinaires dans la période moyenne du Stoïcisme. Il en va ainsi probablement: — pour les derniers chapitres du livre II et les premiers du livre III, car leur unité thématique et leur tonalité épicurienne inclinent fortement à penser qu'ils ont appartenu dans la source à un même ensemble; — pour la polémique anti-épicurienne du livre IV, où sont avancés des arguments appartenant à l'Ecole épicurienne elle-même; — pour IV, 33, où sont mis à contribution une manière de raisonner et des exemples, dont les Académiciens avaient fait usage dans leur polémique contre les Stoïciens; — pour tous les conseils d'inspiration aristotélicienne, donnés sur l'obligation de prendre en compte la *dignitas* de l'obligé, sa capacité à accueillir don ou service, sur la juste mesure à tenir entre l'avarice et la prodigalité.

La dette de Sénèque envers Hécaton est évidemment très difficile à déterminer avec précision. Quelques faits portent à croire que son indépendance a dû être assez large: — sur les deux-cent vingt-sept chapitres, il y en a quarante pour lesquels la chronologie exclut sans aucun doute un emprunt à la source; — Sénèque adopte volontiers une attitude critique envers Hécaton, comme il le fait à l'égard d'autres auteurs qu'il admire et juge importants, ce qui laisse supposer qu'il a pris une assez grande distance par rapport à une œuvre qui a fourni le point de départ et le cadre général de sa réflexion et à laquelle il a emprunté de nombreux éléments; — enfin et surtout, en raison de la situation politique et sociale dans la Rome du I^{er} siècle avant J. C., du rôle des relations de bienfaisance dans les compétitions électorales, dont le 'De officiis' de Cicéron est un témoin, on peut conclure qu'Hécaton a donné dans son traité beaucoup de place à des questions que Sénèque a négligées, parce qu'à son époque elles n'offraient plus le même intérêt, pour accorder une attention sinon exclusive, du moins prépondérante aux relations interpersonnelles.

En dehors de cette source principale, Sénèque n'a probablement usé que de quelques sources secondaires, limitées à un emploi restreint. Du côté des sources écrites, il a certainement pris quelques renseignements complémentaires sur les Charites dans un traité de Chrysippe, mais plutôt emprunté ses références à Cléanthe au traité d'Hécaton. Contrairement à l'hypothèse de POHLENZ²⁶, aucun ouvrage de Panétius n'a probablement été mis à contribution. En revanche, certains passages du livre IV (6 à 8) ont une couleur posidonienne indéniable. L'éloge des techniques et des avantages qu'elles

²⁴ De ben., IV, 11, 1; De off., I, 45.

²⁵ H. N. FOWLER, The sources of Seneca de Beneficiis, Transactions of the American philological Association, 17, 1886, 24–33.

²⁶ M. POHLENZ Philosophie ..., NGG, 1941, 102–103; pour le détail de la discussion sur ce point et les suivants: F.-R. CHAUMARTIN, Le De beneficiis ..., 108–152.

procurent à l'homme est nettement théocentrique: leur invention est considérée non comme le produit du travail humain, mais comme le trait le plus saillant de la générosité divine. Et le principe régissant l'univers, dispensateur de ces biens, est nature aussi bien que destin et, à ce titre, la cause première dont dépendent toutes les choses ou, comme il est dit de façon imagée, leur père. Un détail du texte va dans le même sens: la facilité d'accès aux métaux précieux donnée à l'homme. Mais on ne peut dire quel traité de Posidonius Sénèque a consulté ou même s'il en a consulté un. Il n'est donc pas possible, en l'état actuel de nos connaissances, de considérer cet auteur comme une source véritable du 'De beneficiis'. En dehors de ces sources écrites, une source orale est facile à identifier: dans les douze premiers chapitres du livre VII, Sénèque fait référence à l'enseignement de Démétrius le Cynique et le cite largement. Il est probable que l'influence de Démétrius et, d'une manière générale, celle de la diatribe cynique est présente en beaucoup d'autres endroits de l'œuvre. Mais, dans ces cas, on ne peut parler de source au sens propre du terme.

2. Date et circonstances historiques: Sénèque et Néron

Si l'on s'en tient à la méthode préconisée par F. GIANCOTTI dans son étude sur la chronologie des 'Dialogues' de Sénèque²⁷, deux points seulement peuvent être établis avec certitude: — 1° Le 'De beneficiis' est postérieur à la mort de Claude, au 13 octobre 54. Comme l'a bien vu K. ABEL, en I, 5, 6, l'emploi de l'imparfait et le franc-parler ne laissent, à cet égard, aucune place au doute²⁸; 2° Les six premiers livres sont antérieurs à la Lettre 81, où Sénèque remet sur le métier une question qu'il estime ne pas avoir suffisamment approfondie dans les livres intitulés 'De beneficiis': *an is qui profuit nobis, si postea nocuit, paria fecerit et nos debito soluerit*; or, cette question a été effectivement abordée en III, 12, 4 et reprise, de façon plus étendue, en VI, 5 & 6. La Lettre 81 est datée, à peu près sûrement, du printemps de l'année 64²⁹.

Mais, ainsi que le remarque P. GRIMAL³⁰, il est licite, à défaut d'évidences rationnelles, de recourir selon l'exemple des mathématiciens aux nuances et aux probabilités en s'efforçant d'observer dans l'utilisation des arguments la leçon de prudence qui nous est donnée. A propos du *terminus post quem*, cette voie conduit à une précision immédiate: c'est encore K. ABEL qui note avec raison que la manière très directe dont Sénèque évoque une perversion sexuelle du consulaire Rebilus donne à penser, avec un fort degré de probabilité, que ce dernier est mort. Or Tacite rapporte qu'il s'est suicidé en 56. Il est permis d'aller plus loin. La conjoncture la plus vraisemblable pour la composi-

tion de l'œuvre se situe après le meurtre d'Agrippine, lorsque Néron, d'après les témoignages de Suétone et de Dion Cassius, se mit à distribuer au peuple les cadeaux les plus variés et, parmi eux, des objets de grande valeur³¹. On est également fondé à croire que le 'De beneficiis' est postérieur au 'De uita beata', puisque Sénèque semble bien donner ici une première esquisse des problèmes qu'il a largement développés là.

Au sujet du *terminus ante quem*, on doit s'interroger sur une postériorité éventuelle du livre VII par rapport à la Lettre 81. De nombreux savants l'admettent, parce que Sénèque revient une nouvelle fois sur la question débattue, en ne la traitant plus comme un cas général mais en la rapportant à l'exemple particulier du sage: *an quod beneficium quis a sapiente accepit reddere debet, si ille desiit esse sapiens et in malum uersus est*³². Il convient, pour commencer, d'écarter une hypothèse de PRÉCHAC, ayant rencontré une certaine faveur, d'après laquelle le livre VII faisait partie de la 'Philosophia moralis', œuvre en cours d'élaboration à l'époque des dernières 'Lettres'. Des objections décisives peuvent, en effet, lui être opposées: — la 'Philosophie morale' n'était pas un recueil d'écrits existants, mais une œuvre nouvelle; — c'était une étude théorique des fondements de la morale; or, dans le 'De beneficiis', les problèmes sont envisagés dans une optique particulière au sujet et, en VII, 5, 1, lorsque Sénèque annonce qu'il traitera la question ailleurs dans une perspective plus large, il fait, selon toute vraisemblance, allusion à cette 'Philosophie morale', dont la rédaction est en projet: *tempus istius probandae rei ueniet*. Il est remarquable que, dans le livre VII, le futur est employé pour faire référence à la 'Philosophia moralis', comme c'est le cas dans les livres précédents, alors que les 'Lettres' la présentent comme un ouvrage en train d'être rédigé. Le livre VII ne saurait donc être contemporain du dernier quart des 'Lettres à Lucilius'³³.

Ensuite, si l'on accepte de se départir d'une attitude hypercritique, si l'on se refuse à voir, de façon systématique, dans toute allusion une illusion et à tenir pour négligeables les dispositions psychologiques pouvant être raisonnablement attribuées à Sénèque, bref si l'on veut garder un juste équilibre entre un excès d'audace et une certaine forme de myopie intellectuelle, tout porte à croire que, faute de pouvoir le faire directement, le philosophe s'est adressé à l'empereur par le biais d'allusions. On ne peut, en effet, guère douter qu'il ait conçu son œuvre comme un instrument de combat politique, puisque, dans un traité destiné à un simple particulier, Aebutius Libéralis, et présenté comme une étude sur la manière de donner et de recevoir, il se réfère aux empereurs. Or, les quatre premiers Julio-Claudiens sont cités quinze fois en tout et, la plupart du temps, ce n'est pas d'une manière neutre: un jugement précis sur

²⁷ F. GIANCOTTI, *Cronologia* ..., 42–43.

²⁸ K. ABEL, *Bauformen in Senecas Dialogen. Fünf Strukturanalysen: dial. 6, 11, 12, 1 und 2, Bibl. klass. Alt.wiss., NF., 2. Reihe, 18, Heidelberg, 1967, 165.*

²⁹ P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, 1978, 441–456.

³⁰ P. GRIMAL, c. r. de F. GIANCOTTI, *Cronologia* ..., Erasmus, 12, 1959, 492–495.

³¹ P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience* ..., 304–305.

³² I. LANA, *Lucio Anneo Seneca*, Torino, 1955, 49–50.

³³ Sur le problème des rapports entre le 'De beneficiis' et la 'Philosophia moralis', M. LAUSBERG, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 7, Berlin, 1970, 185–186; cf. EAD., Senecae operum fragmenta: Überblick und Forschungsbericht, dans ce même volume (ANRW II, 36,3), infra, 1880.*

leur personne ou sur leur action est exprimé ouvertement ou suggéré. Mais, Néron n'est jamais nommé. Il est vraiment difficile de n'attribuer aucune signification à ce silence, lorsqu'on examine et la manière dont Sénèque a parlé de lui dans l'Apocoloquintose, le 'De clementia' ou les 'Questions naturelles' et l'usage que le prince a fait de la libéralité comme moyen de gouvernement³⁴. Comment le philosophe a-t-il cherché à se faire entendre?

La référence à Caligula est, à cet égard, révélatrice. Ce prince est stigmatisé avec une virulence particulière dans les 'Consolations', mais surtout dans le 'De ira', où sont évoquées sa mégalomanie et sa volonté d'humilier: Caius assiste en sandales à l'exécution de sénateurs et de chevaliers qu'il fait frapper à mort pour son plaisir. Sans doute, on doit l'admettre avec P. GRIMAL, les allusions sont-elles moins fréquentes dans le 'De beneficiis' que dans les œuvres composées sous le règne de Claude. Mais le ton n'est pas « nettement différent »³⁵. En VI, 31, Caligula est présenté comme une exception monstrueuse dans la lignée de Germanicus; il semble être une véritable aberration de la Providence pour qui ignore ses desseins. Et surtout, en II, 12, un acte de clémence bien étrange n'est rapporté que pour mettre en lumière cette volonté d'humilier qui est, aux yeux de Sénèque, un des caractères fondamentaux de la personnalité de Caius; sa conduite est assimilée à celle d'un tyran oriental et l'accent est mis sur son désir de bafouer la liberté de l'Etat en la personne d'un de ses représentants. D'après Suétone, Néron, 30, le domaine où Néron revendiquait avec le plus de force le patronage de Caligula c'était une prodigalité qui se manifestait dans la somptuosité de son train de vie mais aussi dans l'abondance et la splendeur de ses dons aux personnalités les plus douteux: *laudabat mirabaturque auunculum Gaium nullo magis nomine quam quod ingentis a Tiberio relictas opes in breui spatio prodegisset*. Il se trouve que, dans le 'De beneficiis' (I, 15, 3); Sénèque rejette une bienfaisance qui tourne à la dissipation. Or, selon un témoignage de Dion Cassius (LXI, 5, 1), Néron a voulu se faire l'émule de Caligula, à partir du moment où il a commencé à refuser et à dédaigner les conseils de Burrus et de Sénèque. Est-il gratuit de supposer qu'en condamnant avec une telle sévérité la conduite de Caius, Sénèque a eu l'intention de donner un avertissement à Néron sous la forme d'un contre-exemple?

Il y a plus, le prince se plaçait dans le sillage de Caligula, pour se dérober à des tutelles qui lui semblaient trop pesantes. Or, Caius admirait Alexandre qui, dans le traité, est interpellé à plusieurs reprises sans ménagement. Et, dans deux cas au moins, le philosophe semble bien se référer à ses propres relations avec l'empereur. La première fois, au cours d'un développement inspiré d'Aristote par l'intermédiaire d'Hécaton sur la juste mesure à observer en matière de bienfaisance, avec l'exemple d'une ville offerte à un simple particulier (II, 16, 1), il s'agit du caractère excessif et uniquement égocentrique

de dons accomplis sans égards pour la personne qui les reçoit et contre sa volonté. Faut-il rappeler les maisons et les jardins donnés à Sénèque après la mort de Britannicus dans l'unique objet de l'humilier et de l'enchaîner? La seconde fois (V, 4, 4), en affirmant l'incapacité d'Alexandre à l'emporter sur Diogène dans un échange de bienfaits, Sénèque proclame que les dons matériels ne sauraient avoir de prise sur celui qui a atteint à la liberté intérieure et au détachement par rapport aux richesses, attitudes morales vivement exaltées, on s'en souvient, dans le 'De vita beata'. Ici, Sénèque redit à Néron que son indépendance spirituelle est à l'abri de toute atteinte.

Mais, comme Alexandre et sans doute par la médiation de Marc-Antoine, dont sa grand-mère Antonia lui avait célébré le souvenir, Caligula avait pris pour héros Hercule et Dionysos. A son tour, Néron voulait à la fois marcher sur les traces du grand conquérant et être le rival des deux héros: celui-ci nourrissait son rêve de faire voler en éclat toutes les normes et toutes les valeurs pour établir un ordre nouveau d'inspiration esthétique où les passions eussent pu s'épanouir librement, celui-là guidait sa volonté d'abattre les obstacles s'opposant à son dessein d'apporter le bonheur à l'humanité³⁶. Des peintures murales de Pompéi, représentant Hercule vainqueur de Nessus, la délivrance de Prométhée ou celle d'Hésione, attestent la large diffusion parmi les Romains de sa légende. Dans l'«Hercule furieux», il est le héros de la vie, qui lors de sa descente aux Enfers a triomphé des puissances de la mort; il est aussi le *terrae pacis auctor*, voulant apporter sur terre un nouvel âge d'or par l'établissement d'une paix universelle. «Hercule sur l'«Ceta» le montre comme le symbole de la constance dans l'effort, celui qui par sa capacité à supporter la souffrance a mérité sa naissance divine³⁷. La force avec laquelle Sénèque dénonce l'illusion d'Alexandre prétendant assimiler sa geste à celle du héros bienfaiteur (I, 13, 3) exprime très vraisemblablement son refus du projet caressé par Néron de substituer un ordre nouveau à celui voulu par la Raison universelle, auquel doit se soumettre le prince, selon la doctrine exposée dans le 'De clementia'. Dans le même passage, sont aussi dévoilées certaines tares morales du conquérant, singulièrement sa volonté de régner par la terreur, qui le rend semblable aux bêtes les plus féroces et les plus lâches. Ce lien établi entre couardise et cruauté peut difficilement être dû au hasard, puisqu'on sait que la crainte a été un des traits dominants du caractère de Néron. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ce comportement d'Alexandre constitue une aberration par rapport à la conduite idéale du prince décrite dans le traité «Sur la clémence»: n'être le plus grand que pour être le meilleur, pour travailler efficacement au service d'autrui, c'est la garantie de sa sécurité, bien plus sûre que toute la haine qu'il pourrait inspirer.

L'évocation de ce dernier traité permet de mettre l'accent sur un fait très significatif: tandis que, dans le 'De beneficiis', Sénèque semble bien assimiler Néron à Alexandre pour lui adresser une admonestation et l'arrêter sur la

³⁴ P. GRIMAL, Sénèque ou la conscience ..., 304.

³⁵ P. GRIMAL, L'exil du roi Ptolémée et la date du *De tranquillitate animi*, REL, 50, 1972, 216; cf. J.-M. ANDRÉ, Sénèque: 'De breuitate uitae', 'De constantia sapientis', 'De tranquillitate animi', 'De otio', dans ce même volume (ANRW II, 36,3), infra, 1728 - 1729.

³⁶ G. CHARLES-PICARD, Auguste et Néron, Paris, 1962; P. GRENADE, Un exploit de Néron, REA, 50, 1948, 278.

³⁷ M. PIOT, Hercule chez les poètes du I^{er} siècle après J. C., REL, 43, 1965, 342 - 358.

voie de la démesure, le Macédonien fait figure, dans le *'De clementia'*, d'une sorte d'Anti-Néron; aux derniers chapitres (25 & 26), il est pris comme l'exemple du prince cruel et sanguinaire dans le tableau des excès de la tyrannie, destiné à faire contraste avec celui de la clémence de Néron (1)³⁸. Si donc l'on admet que, dans le *'De beneficiis'*, Néron est bien visé à travers les références à Alexandre, on doit en tirer une double conséquence: — 1° le traité ne saurait avoir été composé dans le même espace chronologique que le *'De clementia'* — confirmation est ainsi donnée aux présomptions en faveur d'une date sensiblement plus tardive —; — 2° les avertissements ainsi dispensés, même sous la couverture d'un thème diatribique rebattu risquaient de paraître offensants.

L'observation s'impose encore davantage, et cette fois c'est d'outrage qu'il faut parler si l'on accepte que, par le biais de Phalaris, Néron est visé au livre VII. On se rappelle qu'au livre VI Sénèque pose une question qui, même si elle figurait déjà dans la source, s'appliquait de façon très directe à ses relations avec Néron: « Devons-nous être reconnaissant au bienfaiteur qui nous a ensuite porté tort? ». Une intervention de Libéralis interrompt la solution du problème. Elle est reprise dans la Lettre 81 d'une manière favorable à Néron, puisque la conclusion est que le sage doit accorder plus d'importance au bienfait qu'à l'offense. Tout au contraire, au livre VII, où est traité une question voisine: « Doit-on montrer de la reconnaissance à un bienfaiteur qui de sage est devenu méchant? », le ton devient beaucoup plus dur et offensant: aucun lien n'est possible avec le tyran et, si tout espoir est perdu de tempérer sa cruauté, il ne faut pas hésiter, ce sera pour son propre bien, à éliminer ce fléau de la communauté humaine. D'après certains auteurs³⁹, le philosophe n'aurait jamais cru que cette description du tyran et de la conduite à tenir envers lui pût jamais être rapportée à Néron. Phalaris serait ici Caligula qui est expressément assimilé à lui dans le *'De tranquillitate animi'*, 14. Cette remarque, même si on l'admet, n'ôte pas leur caractère blessant aux propos de Sénèque, puisque Caius était le maître et le modèle reconnu de son neveu.

La prise en considération de la nature désobligeante pour Néron des références à Alexandre et à Phalaris est un des principaux arguments mis en avant par PRÉCHAC pour placer les six premiers livres du *'De beneficiis'* dans la période de la retraite définitive du philosophe en 64 et le septième à une date encore plus tardive que les précédents dans les tous derniers mois de sa vie⁴⁰. Mais, cette conjecture s'accorde mal avec ce que Tacite rapporte de sa participation possible à la conjuration de Pison et surtout des sentiments de Néron à son endroit. Lorsque, menacé de torture, Natalis se met à parler, il nomme Sénèque immédiatement après Pison. L'historien s'interroge sur les

raisons de cette conduite: Sénèque a-t-il assuré une liaison entre Pison et Natalis ou ce dernier a-t-il voulu se concilier les faveurs de Néron, qui à ce moment-là nourrissait contre son ancien maître une haine particulièrement vive⁴¹? C'eût été de sa part, il faut en convenir, une assez mauvaise politique d'appeler sur lui l'attention d'un prince animé d'une telle prévention à son égard.

Il ne semble pas qu'on puisse raisonnablement prêter à Sénèque des dispositions psychologiques très différentes dans les deux années antérieures où se situe la composition de la plus grande partie des *'Lettres à Lucilius'*. Il y manifeste, en effet, à plusieurs reprises, la plus grande circonspection envers un pouvoir dont il sent gronder les menaces. Dans la Lettre 14, après avoir évoqué tous les sévices que peut exercer un tyran, le philosophe conseille à Lucilius d'éviter sa colère avec l'adresse que déploie un navigateur pour se soustraire à la tempête: il ne doit surtout pas laisser deviner sa conduite pour que son éloignement n'ait pas l'apparence d'une condamnation et le succès de toutes ces précautions n'est pas du tout certain. Un tel langage montre à quel point Sénèque est conscient des dangers qu'il court. La Lettre 73 est un chef d'œuvre d'habileté. L'attitude des philosophes envers le régime exerçant le pouvoir est opposée à celle des courtisans ambitieux: ceux-ci n'ayant en vue que leur propre intérêt se disputent ses faveurs avec une avidité insatiable, ceux-là, loin de donner dans l'opposition, lui gardent une profonde reconnaissance de maintenir la sécurité publique indispensable à leurs études. Le propos s'adresse de toute évidence à Néron: Sénèque retourne contre les flatteurs de son entourage les accusations que ces derniers lançaient contre lui. Dans l'éloge du prince, dispensateur de loisirs fructueux pour les philosophes, il va si loin que par son évocation de la première *'Bucolique'* il le met au-dessus d'Auguste et lui accorde plus de titres à la divinité. PRÉCHAC a lui-même nettement perçu que le témoignage de ces *'Lettres'* constituait une objection grave à son hypothèse de placer le *'De beneficiis'* dans la période de la retraite définitive de Sénèque. Il écrit en effet: « Si le traité contient de si grandes hardiesses, il ne serait pas étonnant que dans les *'Lettres à Lucilius'* contemporaines, il y eût des précautions propres à en atténuer le danger: Sénèque ne prêche-t-il pas la prudence à Lucilius? » La faiblesse de ce raisonnement est évidente, car il prête à Sénèque une inconséquence singulière. Si tel avait été le cas, Néron aurait-il pu voir dans les propos de la Lettre 73 autre chose qu'une hypocrisie ou une ironie intolérables? Les *'Questions naturelles'*, contemporaines des *'Lettres à Lucilius'*, fournissent un témoignage concordant. Bien que le sujet n'appelât pas en lui-même de référence à l'actualité politique, on y trouve plusieurs éloges appuyés de Néron, auquel sont attribuées des qualités multiples: talent poétique, amour pour toutes les vertus, passion de la vérité, heureux gouvernement⁴². De telles flatteries pourraient passer pour de la basse flagornerie si Sénèque n'avait pas l'excuse de chercher par ce

³⁸ B. MORTUREUX, *Recherches sur le De clementia de Sénèque*, Bruxelles, 1973, 21–22; cf. ID., *Les idéaux stoïciens et les premières responsabilités politiques: le 'De Clementia'*, dans ce même volume (ANRW II, 36,3), supra, 1656–1670.

³⁹ Par exemple, K. MÜNSCHER, *Senecas Werke, Untersuchungen zu Abfassungszeit und Echtheit*, Philologus, Suppl.-Bd. 16, 1, Leipzig, 1922, 68.

⁴⁰ F. PRÉCHAC, éd. du *'De beneficiis'*, Paris, 1961, Intr. VII & X, XXVI, suivi par S. GUGLIELMINO, *L. Anneo Seneca, I beneficii*, Bologna, 1971, Intr. IX.

⁴¹ Tacite, *Annales*, XV, 56.

⁴² *Nat. quaest.*, I, 5, 6; VI, 8, 3; VII, 21, 3; II, 43, 2.

moyen à esquiver des dangers qu'il sentait de plus en plus proches. Il lui arrive même – nous sommes bien près de la Lettre 73! – de tenter d'inspirer à Néron quelque remords, en proclamant que les plus hautes puissances ont elles aussi besoin de conseils. Une allusion au meurtre de Callisthène pourrait bien avoir une application très directe: montrer l'infamie qu'est pour un souverain la mise à mort d'un homme de haute valeur.

La circonspection, que montre Sénèque à partir de 62, ses ménagements avec le prince trouvent leur explication dans le durcissement de la politique néronienne et la campagne de dénigrement, de plus en plus intense, dont le philosophe était l'objet. Après sa mort, suspecte, Burrus est remplacé par Tigellin qui a l'oreille de l'empereur et exècre Sénèque, Octavie est mise à mort et, dans la crainte d'un complot nourrie par le nouveau conseiller, Sulla et Plautus sont exécutés, Pallas et Doryphore peut-être empoisonnés. Un certain Romanus accuse Sénèque d'intelligence avec Pison. Le philosophe réussit à retourner la charge contre son auteur et à obtenir sa condamnation. Cependant les accusations, lancées depuis longtemps contre Sénèque prennent un regain de violence et sont orientées de manière à éveiller à son endroit de redoutables soupçons: prétention à surpasser le prince par le charme de ses jardins et la magnificence de ses villas, à rivaliser avec lui en poésie, contestation de ses talents d'aurige et de chanteur, efforts pour se concilier la sympathie des citoyens⁴³.

C'est alors que, pour mettre sa conduite en accord avec le précepte stoïcien préconisant la retraite, lorsque les obstacles sont tels qu'ils empêchent toute action efficace, Sénèque demande une audience à Néron, au cours de laquelle il exprime son souhait de rendre tous les biens qu'il tenait de lui et revendique son droit au repos, en s'appuyant sur les exemples d'Agrippa et de Mécène. Pour seule justification, le philosophe invoque son devoir qui lui a interdit de résister aux libéralités de son ancien élève: *Una defensio occurrit quod muneribus tuis obniti non debui*. C'est dire que les présents n'ont pas été reçus de plein gré mais par contrainte. Or, on sait toute l'insistance, mise par Sénèque dans le 'De beneficiis' sur le libre exercice de la volonté dans l'établissement de rapports de bienfaisance authentiques, générateurs d'amitié vraie, exigence résumée dans la formule: *Non refert quid sit quod datur, nisi a uolente, nisi uolenti datur* (II, 18, 8). Faut-il donc croire que l'idée d'écrire un traité sur les bienfaits a été inspirée à Sénèque par sa situation au moment où il prend la décision de se défaire de biens qu'il ne supporte plus d'avoir en sa possession? Mais un motif de convenance, bien mis en lumière par P. GRIMAL, permet d'écarter cette conjecture: les textes évoqués, si Néron les avait lus, après avoir décliné l'offre de reprendre les biens dont il avait saisi son maître eussent été, à son regard, de véritables insultes⁴⁴. C'est une nouvelle et pressante raison de placer la composition du 'De beneficiis' à une date antérieure.

⁴³ Tacite, Ann., XV, 48 – 65.

⁴⁴ P. GRIMAL Sénèque ou la conscience ..., 304.

Finalement, de tout ce qui vient d'être dit on peut conclure, non pas avec certitude mais avec un fort degré de probabilité, que le traité a été écrit dans les années 59 – 61. C'est le temps où, selon Dion Cassius (LXI, 16, 1 à 3), Néron pouvait encore accepter une remontrance habilement administrée.

Au chapitre 20 du livre II, dans l'étude de la question « De qui devons-nous recevoir des bienfaits? », Sénèque introduit un sujet couramment débattu dans les écoles de rhétorique: « Brutus aurait-il dû accepter la vie du Divin Jules, alors qu'il estimait devoir le mettre à mort? ». Mais le philosophe laisse de côté le problème moral sous-tendu, pour développer diverses considérations qui reflètent son opinion sur le régime impérial: – 1° Comme l'enseigne l'Ecole stoïcienne, le meilleur régime est une royauté juste; – 2° Un retour au régime républicain est rendu impossible par la décadence des mœurs romaines; – 3° La victoire de Pompée aurait conduit à la servitude, comme l'a fait celle de César; – 4° Le meurtre du tyran est inutile, car il trouve un successeur: c'est une donnée de la nature humaine, dont l'histoire de Rome est le témoin.

Ainsi, d'une part, Sénèque attribue à l'ensemble de l'Ecole stoïcienne, mais c'est de sa période ancienne qu'il s'agit, car Panétius était un partisan de la constitution mixte, une théorie de la royauté juste, comme une doctrine politique et non comme un élément de son éthique et, d'autre part, selon la tradition qui a transmis les titres de leurs ouvrages, des maîtres tels que Persée ou Sphairos ont écrit sur le sujet. Ces deux faits ruinent la thèse de W. W. TARN, d'après laquelle le terme de royauté n'avait dans le Portique qu'une valeur métaphorique et pour seul champ d'application le domaine moral, et montrent que les Stoïciens ont effectivement participé au débat de l'époque hellénistique sur la fonction de roi⁴⁵.

Les éléments essentiels de leur doctrine peuvent être aperçus grâce à des témoignages postérieurs, notamment ceux de Musonius Rufus, Plutarque et Dion Chrysostome. Le bon roi est nécessairement un philosophe et le philosophe a vocation à être roi, car seule la philosophie permet au souverain de connaître la loi immanente à l'univers et d'élaborer une législation garantissant à ses sujets l'ordre et la concorde, par laquelle s'exprime son amour pour les hommes et sa capacité à leur faire du bien. C'est son unique moyen de devenir le représentant de Dieu gouvernant l'univers: comme le soleil est dans le ciel une image de la beauté divine, le roi l'est dans la cité, s'il agit selon la justice de Zeus. L'éducation philosophique, propédeutique indispensable à la fonction royale, suppose une ouverture au conseil d'autrui, non moins nécessaire dans l'exercice de cette fonction. La définition de la royauté, prônée par Elie de Antigon Gonatas, comme « servitude honorifique », apporte, si elle est authentique, une confirmation opportune aux témoignages ultérieurs⁴⁶. Elle

⁴⁵ W. W. TARN, Alexander the Great, Cambridge, 1948, II, Sources and Studies, Appendix 25, IV, 424 – 426.

⁴⁶ H. VOLKMAN, "Ενδοξος δουλεία als ehrenvoller Knechtsdienst gegenüber dem Gesetz, Philologus, 100, 1956, 52 – 61 (= Id., Endoxos Duleia. Kleine Schriften zur Alten Geschichte, Berlin, 1975, 65 – 73); F.-R. CHAUMARTIN, Le De beneficiis, ..., 208 – 225.

contribue à distinguer radicalement la physionomie du roi, ainsi conçue, de celle du tyran.

Dans le 'De clementia', Sénèque lui-même s'est appuyé sur la doctrine du *rex iustus* pour donner un fondement idéologique au principat. Alors qu'en plusieurs passages de son œuvre le mot *rex* a la connotation péjorative qu'il présente d'ordinaire dans la littérature latine, il en va ici tout autrement: le *rex* et le *princeps* sont mis sur le même plan, Néron est assimilé implicitement à un roi dans l'image idéale que le philosophe lui propose de lui-même pour l'inviter à s'y conformer. Le bon roi selon la doctrine stoïcienne a, de toute évidence, servi de référence principale. *Deorum uice fungi*: l'obéissance aux desseins de la Raison universelle, dont chaque dieu représente une fonction particulière, est la limitation essentielle du pouvoir du roi. D'une manière très révélatrice, la royauté solaire de Néron, dont l'origine égyptienne est indiquée par certains traits de vocabulaire et de syntaxe, est évoquée dans la perspective stoïcienne. Elle n'est pas envisagée dans son aspect charismatique comme une source de bienfaits, mais comme une illustration de la *nobilis seruitus* pour souligner les contraintes essentielles pesant sur celui qui se trouve au sommet de la grandeur: présence constante de tout un appareil civil et militaire, requise par sa sécurité et son prestige, vigilance permanente envers lui-même. Déjà dans la 'Consolation à Polybe', Sénèque avait usé de la comparaison astrale dans le même sens, afin de suggérer que l'empereur doit être de façon continue au service de ses sujets, que la plus haute grandeur implique de multiples servitudes et le pouvoir, en apparence le plus absolu, d'étroites restrictions⁴⁷.

Après avoir rappelé son attachement à cette théorie du *rex iustus*, héritée des anciens maîtres, dont il s'est lui-même inspiré, Sénèque révèle, dans notre chapitre, qu'à ses yeux la décadence des mœurs romaines est un obstacle insurmontable à un retour au régime républicain. Souvent, mais à deux reprises plus largement qu'ailleurs, les mœurs du siècle sont vivement prises à partie dans le traité: adultères, excès de table, ivresse, goût du luxe, cupidité⁴⁸. Ces critiques se retrouvent dans la 'Pharsale', mais Lucain met en évidence des conséquences politiques de cette dépravation morale: la servilité honteuse du peuple, très aisément corruptible, son incapacité ou, ce qui est pire, son indifférence à exercer des fonctions électorales. Le poète a certainement en vue des usages contemporains, lorsqu'il flétrit les mesures prises par César à son retour de Brindes pour se concilier la faveur populaire. Et il condamne, avec non moins de sévérité, la veulerie et la soumission du Sénat en face de César⁴⁹. C'est évidemment ce même état de choses qui inspire à Sénèque sa réflexion sur le geste de Brutus, puisqu'il en explique l'inutilité par les avanta-

ges que le peuple trouvait désormais dans la servitude. Pour lui, comme il l'affirme ailleurs, l'échec de Caton dans sa lutte contre la dégénérescence de la cité et son suicide ont signé l'arrêt de mort de la République: *aduersus uitia ciuitatis degenerantis ... stetit solus ... donec ... extincta sunt quae nefas diuidi: neque enim Cato post libertatem uixit nec libertas post Catonem*⁵⁰.

Sénèque continue à se placer, sans sentir le besoin de le dire ouvertement, sous les mêmes enseignes que Caton, quand il exprime aussitôt après son pessimisme sur les intentions réelles des deux protagonistes de la guerre civile et dévoile leur aspiration exclusive au pouvoir personnel. Dans la Lettre 104, il prête, en effet, au héros d'Utique ce jugement sur César et Pompée et ce projet de conduite en cas de victoire de l'un ou de l'autre: ... *utrumque ... improbat, utrumque exarmat. Hanc fert de utroque sententiam: ait 'se, si Caesar uicerit, moriturum, si Pompeius, exulaturum'*. Et bien d'autres passages de l'œuvre confirment ce jugement⁵¹. Dans le 'De beneficiis', Sénèque évoque rarement les figures de César et de Pompée, mais, lorsqu'il le fait, c'est ou bien d'une manière assez neutre, comme pourraient l'être d'autres personnages célèbres de l'histoire romaine, ou bien dans un sens franchement défavorable. Pompée est cité (IV, 30, 2) comme un de ces grands hommes, dont les descendants ne doivent leurs charges qu'au prestige de leurs ancêtres. Deux anecdotes font allusion à la clémence de César et à son esprit de gratitude, mais les qualités vraiment mises en relief sont, d'un côté, l'affection d'un esclave pour son maître et, de l'autre, l'adresse d'un vétéran à rappeler un bienfait à la mémoire de son maître (III, 24; V, 24). Mais, en V, 16, 4 & 5, la politique des deux adversaires fait de nouveau l'objet d'une condamnation très sévère et leur passion exclusive du pouvoir personnel est stigmatisée comme une marque d'ingratitude envers l'Etat romain. Des références précises sont faites à leurs manœuvres pour atteindre leurs fins: la constitution par Pompée du premier triumvirat et son mariage avec la fille de César, son acharnement à créer une situation telle que le peuple romain ne pût trouver son salut que dans la perte de la liberté et la remise de tous les pouvoirs à un seul homme; l'appui hypocrite pris par César sur la plèbe et sa marche sur Rome comme sur une cité ennemie.

Tout bien considéré, dans le 'De beneficiis', même si le nom de Caton n'est pas prononcé aux endroits les plus significatifs, il y a accord total entre les vues de Sénèque et les siennes sur la corruption des mœurs, cause de la chute de la République et sur les vrais mobiles de César et de Pompée. Cette référence implicite à des thèmes fondamentaux de la pensée catonienne, qui sont développés dans les 'Lettres à Lucilius', indique très vraisemblablement une évolution de l'attitude de Sénèque envers Néron et envers le principat, car, dans le 'De clementia', où le conseiller écouté du prince tente, nous l'avons

⁴⁷ Ad Pol. de cons., 7, 2.

⁴⁸ De ben. I, 9-10; VII, 9-10.

⁴⁹ Pharsale, IV, 373-378; III, 54 et suiv.; 108 et suiv. V, 385 et suiv.; J. BRISSET, Les idées politiques de Lucain, Paris, 1964, 43; 127-128; 194 et, plus généralement, E. NARDUCCI, Ideologia e tecnica allusiva nella 'Pharsalia', ANRW II, 32,3, éd. par W. HAASE, Berlin - New York, 1985, 1538-1564; W. RUTZ, Lucans 'Pharsalia' im Lichte der neuesten Forschung, ib. 1481-1490.

⁵⁰ De const. sap., 2, 2. Cf. J.-M. ANDRÉ, Sénèque: 'De breuitate uitae', 'De constantia sapientis', ..., infra, 1758-1760.

⁵¹ P. PECCHIURA, La figura di Catone Uticense nella letteratura latina, Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, 16,3, Torino, 1965, 59-71; M. T. GRIFFIN, Seneca ..., 184-194.

rappelé, en mettant sous les yeux de Néron une image idéale de lui-même, de donner une base idéologique au principat, on ne trouve nulle part une telle référence. C'est qu'à ce moment-là le philosophe n'a aucun enseignement à demander au héros d'Utrique. Dans le 'De beneficiis', au contraire, il donne, à mots couverts, une réponse à la question: « Quelle est la conduite à tenir, lorsque la monarchie cesse d'être juste, lorsqu'elle menace de se transformer en tyrannie? ». Et, puisque la dépravation des mœurs interdit le retour à la République et que l'avisement des esprits rend inévitable la perpétuation de la tyrannie, il n'y a pas d'autre issue que le repliement vers la vie spirituelle. Par là s'expriment toutes les désillusions de Sénèque depuis le temps du 'De clementia'.

3. Un combat politique et social

Certains aspects de sa situation vis-à-vis du prince et sa volonté de dénoncer les aberrations de conduite du monarque, rendues redoutables par le pouvoir absolu qu'il possédait, ont sans aucun doute, pour une bonne part, inspiré à Sénèque le choix du sujet. Mais son engagement dans les problèmes de l'actualité contemporaine ne se manifeste pas avec une évidence moindre au plan des rapports sociaux, dont l'étude constitue la matière première du traité. A un moment où la volonté d'un seul peut transformer le régime en la pire tyrannie, où les délateurs, dont il s'assure le concours, font peser des menaces sur la vie et la liberté de tous les citoyens, Sénèque se propose de restaurer la confiance dans les relations humaines et il souligne l'importance de cet objectif en raillant la désinvolture avec laquelle Chrysippe a traité selon lui la question des bienfaits: *At qui ingenia sanare et fidem in rebus humanis retinere ... uolunt serio loquantur et magnis uiribus agant* (I, 4, 6).

a) Patrons et clients

Au tout début du livre I, la première cause d'ingratitude mentionnée, l'inaptitude à effectuer un choix parmi les obligés, montre que le domaine où le philosophe exerce d'abord sa critique est celui des rapports de clientèle, tels qu'ils existaient de son temps. Un passage de la Lettre 19 l'indique clairement: *... errat autem qui amicum in atrio quaerit ... Nullum habet maius malum occupatus homo ... quam ... quod beneficia sua efficacia iudicat ad conciliandos animos ... Quid ergo? beneficia non parant amicitias? Parant si accepturos licuit eligere, si conlata, non sparsa sint* (11–12). Il n'est pas du tout facile de définir exactement les groupes sociaux auxquels appartenaient les patrons et les clients et de préciser exactement la nature des prestations dispensées de part et d'autre. Dans certains cas, des passages de l'œuvre sénèqueienne sont des sources importantes, voire uniques.

Les patrons sont des personnages riches et puissants. D'après la 'Consolation à Marcia', avoir dans son vestibule de si nombreux clients que certains d'entre eux se voient refuser l'entrée est l'un des privilèges de ceux qui ont de

la fortune et un nom illustre: *... exclusorum clientium turba referta uestibula, clarum nomen ... alieni ... apparatus sunt* (10, 1). Le 'De beneficiis' décrit l'entrée des clients dans de grandes maisons: leur nombre fait qu'on doit les répartir en deux groupes: *Non sunt isti amici ... qui in primas et secundas admissiones digeruntur* (VI, 33, 4). Dans la 'Consolation à Polybe', cette présence envahissante apparaît comme l'une des misères attachées à une position sociale élevée: *... alium fauor torquet, alium semper uestibulum obsidens turba* (4, 2); il en va de même dans la Lettre 84: *... relinque diuitias, aut periculum possidentium aut onus ... Intueris illas potentium domos, illa tumultuosa rixa salutantium limina?* (11).

Parmi ces patrons, il faut d'abord compter les conseillers du prince et les hauts dignitaires d'origine équestre. Sénèque en est le plus bel exemple. Les témoignages sur l'immensité de sa fortune, l'importance de ses clientèles, sa générosité de patron sont clairs et bien connus. Selon Tacite, Ann. XIV, 56, après le refus par Néron de la remise de ses biens, il n'accepta plus qu'on vint le saluer en grand nombre: *Seneca ... instituta prioris potentiae commutat, prohibet coetus salutantium ...* Martial et Juvénal, porte-parole des plébéiens sans fortune, évoquent en la regrettant amèrement sa libéralité⁵². Il y a aussi les grands affranchis impériaux. Leur richesse est attestée, parmi de nombreuses autres sources, par le discours que Tacite prête à Néron en réponse à celui de Sénèque en 62: *Pudet referre libertinos qui ditiores spectantur ...* (Ann. XIV, 63). Mais, d'autres affranchis ont pu s'enrichir par le commerce et les affaires et s'attacher des clients. L'épithète d'une riche affranchie porte la mention: *clientes multos habui*⁵³. Il y a lieu, bien entendu, de prendre en considération les parvenus devant leur montée dans l'échelle sociale et l'acquisition de nombreux clients à deux activités, qui paraissent avoir été étroitement associées: l'éloquence et la délation. Ce fut du moins le cas de Q. Vibius Priscus et d'Eprius Marcellus évoqués par Aper dans le 'Dialogue des orateurs' (9). Sur ce point, deux faits mis en évidence par Tacite méritent d'être fortement soulignés: le climat d'envie, de terreur et de haine que les délateurs faisaient régner: *Nec minus praemia delatorum inuisa quam scelera, cum ... agerent uerterent cuncta odio et terrore* (Hist. I, 2, 5) et l'angoisse permanente dans laquelle ils vivaient eux-mêmes: *... Nec minus sibi anxiam talem amicitiam quam aliis exilium*, dit Marcellus à propos de ses relations avec Néron dans sa réponse au discours d'Helvidius Priscus qui tentait, au début du règne de Vespasien, de faire éliminer les anciens délateurs (Hist. IV, 8, 6). Proches de cette catégorie par la rapidité avec laquelle ils pouvaient passer d'un pôle à l'autre de la hiérarchie sociale, il y a ceux qui flattaient les passions du prince tels que Tigellin et Vatinius. Mais, parmi les patrons les plus en vue, les membres des grandes familles de la noblesse romaine, qui avaient échappé à la ruine consécutive aux guerres civiles, occupaient une

⁵² Martial, XII, 36; Juvénal, Satires V, 108–109: *Nemo petit, modicis quae mittebantur amicis / a Seneca...*

⁵³ CIL, VI, 21975; P. VEYNE, Vie de Trimalcion, Annales (Economies, Sociétés, Civilisations), 2, 1961, 241, note 3.

place de choix. A preuve, la mention faite par Juvénal, à côté de Sénèque, comme patrons généreux de l'époque néronienne, de Pison et de Cotta, très probablement identifiables l'un avec Calpurnius Piso, l'autre avec Aurelius Cotta, figures décrites par Tacite⁵⁴.

Quant aux clients, la description sénéquienne de la *salutatio* matinale fait apparaître qu'ils étaient divisés en deux groupes, admis successivement à pénétrer chez le patron, dont l'abord était encore protégé par de nombreuses portes. Seuls les clients du premier groupe pouvaient être reçus en audience privée ou en petit comité; les autres ne l'étaient que collectivement: ils demeuraient rassemblés dans l'atrium et prononçaient la formule de salutation la plus banale. Le premier groupe comprenait, pour l'essentiel sinon exclusivement, des membres des deux ordres, comme l'atteste le classement hiérarchique des dons et des services exposé en I, 11: dans une deuxième catégorie de bienfaits, appelés utiles, sont rangés les appuis procurés pour obtenir une charge publique ou une promotion dans une carrière qui, dans ce contexte, ne peut être que politique ou administrative. En ce domaine, il n'y a pas solution de continuité entre les usages de l'époque républicaine et ceux du Haut-Empire: la peinture faite par Martial du sénateur Laetorius courant dès l'aube à travers la Ville pour saluer de nombreux collègues, susceptibles de soutenir sa candidature à un gouvernement dans une riche province, dont il prévoit tous les bénéfices (XII, 29, 26), trouve un écho précis dans le texte de Sénèque — ... *provincias spoliari ... non mirum, quoniam, quae emeris, uendere gentium ius est* (I, 9, 5). Comme prestations possibles, il y avait encore la défense en justice, notamment l'assistance à ceux qui étaient poursuivis par des délateurs (III, 9, 2 & IV, 12, 2), les prêts et les dons en argent (I, 11, 5 & III, 5, 2). Pour leur part, les clients de seconde entrée faisaient chaque matin leur tournée dans les maisons de certains grands personnages; contrairement à ce qui a été prétendu malgré le témoignage formel de textes⁵⁵, ils réclamaient d'abord une sportule, puis sollicitaient, le cas échéant, d'autres cadeaux ou d'autres services. Ils appartenaient sans doute, comme ceux de Martial et de Juvénal, à la classe moyenne romaine, car Sénèque cite parmi les bienfaits l'appoint donné à quelqu'un pour lui permettre d'atteindre le cens équestre — *Beneficium uocas ... in quattuordecim deduxisse* (III, 9, 2). Leurs revenus étaient, selon toute vraisemblance, très limités et la sportule était pour eux un complément bien nécessaire; ils visitaient, en effet, chaque jour plusieurs demeures afin de toucher plusieurs sportules et Sénèque insiste avec force sur la rapacité des clients de son temps — ... *amicitia olim petebatur, nunc praeda* (Ep. 19, 5). Par leur situation économique, la nature de leurs revendications et la forme de leurs démarches, ils préfiguraient donc, dans une très large mesure, ceux de l'époque des Antonins.

Dans les deux premiers livres, Sénèque prend les rapports de clientèle, qui avaient cours de son temps, comme une sorte de repoussoir, lorsqu'il précise, en une esquisse globale de sa doctrine, la nature de relations de bienfaisance, génératrices de vraie reconnaissance et d'amitié entre les hommes. Cette perspective est sensible dès l'indication du sujet (I, 1): il est nécessaire d'enseigner la bonne manière de donner et de recevoir, puisque chacun contribue à développer l'ingratitude générale, dont tout le monde se plaint. La première cause d'ingratitude avancée, l'inaptitude à choisir ses obligés, montre, nous l'avons dit, que Sénèque vise ses contemporains dans leurs attitudes envers leurs clients. Puis plusieurs thèmes sont proposés à la réflexion dans un réquisitoire où les contemporains du philosophe sont mis en bloc sur la sellette. Mais l'emploi de la première personne montre que lui-même ne se considère pas comme exempt de ces reproches. Une part égale de responsabilité dans l'ingratitude semble d'abord être donnée à l'obligé et au bienfaiteur: le premier ignore que la conscience de la dette est reconnaissance, le second insiste trop pour être payé de retour. Mais la suite montre que les torts sont bien plus grands de son côté: sa manière de donner rend impossible la reconnaissance. Enfin, trois conseils mettent en lumière l'idée qu'on ne peut espérer de gratitude sans une volonté active de faire le bien. Deux d'entre eux — la nécessité d'une attention vigilante envers l'obligé et d'une application constante à éviter toute attitude outrageante — sont une condamnation indirecte des relations de clientèle, marquées par l'indifférence et le mépris. Ils sont l'exact contre-pied des conduites décrites au chapitre 14 du 'De breuitate vitae'. Selon un procédé usuel dans la parénèse, deux vers sont cités (I, 2, 1), qui sont un écho de l'opinion commune; les prestations dispensées aux clients et plus particulièrement la sportule ne sont en effet rien d'autre qu'une *largitio in uolus*. En 4, 1, Sénèque révèle, en termes directs, la véritable fonction de la bienfaisance, suggérée par l'allégorie des Charites: être le ciment de la société humaine. Pour être efficace, elle ne doit être ni trop chiche ni débordante, mais cette prescription n'est pas à interpréter de façon trop étroite: il s'agit de faire comprendre qu'un lien ne peut être établi par la bienfaisance que s'il y a adhésion des cœurs et volonté de créer une émulation entre bienfaiteurs et obligés dans l'abondance des dons et des services, en incitant les uns au désintéressement, les autres à la gratitude. En 14, 1, une flèche est décochée contre les banquets, offerts à un grand nombre d'invités, presque inconnus du patron. Cette nouvelle critique des rapports de clientèle est amenée par la justification psychologique du conseil donné au chapitre 12 de choisir des cadeaux adaptés à la personne de leur destinataire: chacun veut être l'objet d'une attention particulière. En devançant l'objection de vouloir mettre par là un frein à la générosité, le philosophe éclaire sur le sens de son invective contre la *largitio* au chapitre 2: elle est condamnable parce qu'elle est un signe d'indifférence envers les obligés, auprès desquels des dons ou des services dispensés de cette manière ne suscitent que rancune et animosité. C'est ce qui explique l'importance attachée aux dispositions morales devant nimer les prestations: les dix-sept premiers chapitres du livre II leur sont consacrés, alors que trois chapitres seulement l'ont été à la nature du don ou du service

⁵⁴ U. KNOCH, Juvenal, Satiren, übertragen und mit Anmerkungen versehen, München, 1951, ad locum.

⁵⁵ J. LE GALL, 'La nouvelle plèbe' et la sportule quotidienne, Mélanges Piganiol, Paris, 1966, 1449–1453; J. GÉRARD, Juvénal et la réalité contemporaine, Paris, 1976, 182.

(I, 11 à 13). Mais, pour créer la reconnaissance et l'amitié, il ne suffit pas d'avoir donné ou rendu service, fût-ce avec délicatesse, il faut, par toutes sortes d'égards, donner des preuves d'affection. Cet impératif est illustré par un retour de l'image des semailles, prise cette fois dans un sens différent. Une violente diatribe contre l'orgueil des grands est une péroration à tous les thèmes développés depuis le début du livre. Comme on peut s'y attendre, la nécessité d'une volonté libre et d'un respect attentif d'autrui est également affirmée dans les conseils dispensés à l'obligé (I, 17 et suiv.). Le paradoxe stoïcien, *qui libenter accipit, beneficium reddidisse*, permet, en affirmant la primauté de la reconnaissance morale, de créer un rapport d'égalité par delà la diversité des conditions sociales.

Les relations de clientèle, qu'il observait autour de lui, offraient à Sénèque une image tout opposée à l'idéal vers lequel ses convictions stoïciennes le faisaient tendre, puisqu'à l'arrogance et au mépris des patrons répondaient la cupidité et la malveillance des clients. Un lien précis est établi entre ces attitudes et la corruption des mœurs, qui affectait, surtout dans les classes élevées, la société du Haut-Empire. En I, 9, après avoir déclaré que, pour chaque présent, « doit être prise en considération non pas son importance mais la qualité de celui qui le fait », Sénèque met en scène des bienfaiteurs de piètre valeur. Malgré les difficultés soulevées par l'état du texte, il est sans doute possible d'y voir des allusions à la conduite de Néron et aux scandales de sa cour⁵⁶. C'est peut-être pour en atténuer l'effet qu'au chapitre suivant sont proclamées l'universalité et la permanence des vices dans l'espèce humaine, encore que l'attention soit appelée sur ceux qui sont le plus répandus dans le siècle. À la fin, la longue digression est justifiée: l'origine de tous ces vices est rapportée à l'ingratitude, la première des perversions morales. tout progrès des rapports sociaux vers l'idéal envisagé passe donc nécessairement par une réforme morale.

Elle-même suppose une réforme politique. En dénonçant comme causes majeures de l'ingratitude l'arrogance et le mépris et en les liant étroitement à l'expansion des vices dans la société du temps, Sénèque vise, non certes exclusivement mais au premier chef, les personnages douteux qui devaient à l'empereur influence et prestige, en tirant profit de ses libéralités. C'est une critique de la politique sociale des princes. Ceux-ci ne sont, au demeurant, pas épargnés. Tibère et Caligula sont interpellés ouvertement, Néron l'est par le moyen de l'allusion. Puisque les présents ne leur servent qu'à faire ostentation de leur puissance et à humilier, ils donnent à leurs contemporains l'exemple d'un usage pervers de la bienfaisance. La fonction impériale joue donc un rôle diamétralement opposé à celui qui lui était dévolu dans le *De clementia*: elle est un véritable contre-modèle. Un fragment transmis par Lactance confirme la sévérité du jugement porté en II, 20 sur un régime qui ne garantit pas la paix sociale et favorise la corruption morale. Au moyen d'une image biologique, reprise dans un sens différent par Florus et Ammien Marcellin⁵⁷,

Sénèque suggère qu'après la première vieillesse que sont les guerres civiles, le régime impérial représente le retour à une seconde enfance, où la puissance romaine au bout de l'usure a besoin de l'autorité de monarques. Le principat est donc la traduction sur le plan politique de la dégénérescence morale de Rome, excluant tout espoir de retour au régime républicain, que les Romains se donnèrent lorsqu'ils étaient dans la plénitude de leur force. Cette conscience du pourrissement d'un régime, exprimant et accentuant la déliquescence de la société romaine, rend bien improbable qu'au temps où il écrivait le *De beneficiis* Sénèque ait nourri des illusions sur la possibilité de promouvoir, dans la cité réelle, des relations de bienfaisance qui eussent répondu à son idéal.

b) Maîtres et affranchis

En III, 6, 17, est discutée la question: « Doit-on promulguer dans l'Etat des lois autorisant des poursuites judiciaires contre les ingrats? » D'après Sénèque, ses contemporains y sont favorables par référence à l'histoire universelle: les cités réclament à d'autres cités le prix des avantages qu'elles leur ont accordés au-delà même de la première génération. Valère Maxime confirme ce sentiment de la haute société romaine: par deux fois, il approuve la loi athénienne stipulant des poursuites contre l'ingratitude. Mais, à Rome, selon d'autres témoignages, la reconnaissance de l'ingratitude comme chef d'accusation n'était en réalité demandée que pour les affranchis coupables envers leurs patrons. Selon Suétone, Claude décida leur remise en esclavage. Un passage du jurisconsulte Marcien et un récit de Dion Cassius montrent qu'il s'agit en fait des affranchis qui, sous Tibère et Caius, avaient fourni à des délateurs des renseignements sur leurs maîtres. L'examen en 56, au Sénat puis au Conseil du prince, d'une proposition de loi sur la révocation de la liberté des affranchis ingrats donne la certitude que, si dans le *De beneficiis* Sénèque envisage sur un plan tout à fait général l'opportunité d'une législation contre l'ingratitude, c'est au sujet des affranchis que le problème fut discuté de son temps à l'instigation de l'aristocratie romaine⁵⁸.

Pour cette affaire, la source unique est un texte de Tacite très corrompu et difficile à interpréter. La phrase d'introduction confirme que l'acte d'ingratitude visé est, à peu près sûrement, cette forme particulière de trahison qu'était sous le Haut-Empire la délation. Vient ensuite cette précision: bien que les sénateurs eussent été massivement favorables à la révocation, les consuls n'osèrent pas ouvrir le débat à l'insu de l'empereur, mais lui transmirent l'avis du Sénat. Le Conseil du prince, appelé en consultation, se partagea en deux camps. Les uns appuyaient la proposition des sénateurs. Leur principal argument était que, pour réprimer les attitudes de plus en plus insolentes des affranchis, il fallait renforcer les pouvoirs de sanction des patrons et, dans le

⁵⁶ En sens contraire, G. MAZZOLI, *Restauri testuali* ..., 57.

⁵⁷ G. SABBAGH *Rome éternelle et Rome temporelle dans les Res gestae d'Ammien Marcellin*, VL, 1979, 22-31.

⁵⁸ Valère Maxime, V, 3, 3; Suétone, Claude, 25; P. DE FRANCISCI, *La revocatio in servitutem del liberto ingrato*, in: *Mélanges de droit romain dédiés à G. Cornil*, Gand-Paris, 1926, 297-323.

cas où ils auraient été victimes d'une délation, les autoriser à révoquer les affranchissements. Cette mesure devait avoir, dans l'esprit de ses promoteurs, un effet dissuasif. Les autres s'opposaient à cette proposition. Le texte où l'historien exprime leur opinion est assez déconcertant: la couleur sénéquienne de certains arguments est indéniable, mais ils sont sans force et en porte-à-faux. Il est dit, par exemple, que la ségrégation des affranchis contribuerait à mettre au grand jour le petit nombre des hommes nés libres. Or, selon Sénèque, des sanctions judiciaires pour ingratitude auraient pour seul effet de révéler la multitude des ingrats. Mais l'argument ne convenait nullement au débat, car, si haut placés qu'eussent été certains d'entre eux, les affranchis n'étaient jamais mis exactement sur le même pied que les hommes libres. Le plus vraisemblable est qu'une source employée par Tacite mentionnait la participation du philosophe à ce débat et qu'à partir de là, grâce à ses réminiscences de l'œuvre, l'historien a développé une argumentation volontairement maladroite et inefficace, puisqu'il était sur le fond d'un avis contraire. Un point, en tous cas, est certain: à aucun moment il n'est possible de reconnaître la question sous-tendant tout l'exposé du 'De beneficiis': «Peut-on reprendre la liberté à un homme à qui on l'a accordée?» Car la révocation de cette liberté, loin d'être exclue par principe, est implicitement réclamée; ce qu'on refuse aux patrons c'est seulement le droit d'y procéder eux-mêmes. La réponse écrite, donnée par l'empereur au Sénat d'après cet avis, le confirme et le précise. A la différence de Claude, Néron confie aux sénateurs le soin d'examiner, cas par cas, la cause des affranchis accusés par leurs patrons, sans écarter l'éventualité de leur remise en esclavage mais sans accorder aux patrons le privilège juridique de l'effectuer. C'est une raison supplémentaire de voir dans cette mesure la main de Sénèque, car, d'une part, elle répondait aux promesses formulées dans le 'Discours du trône' et, d'autre part, elle conservait la portée dissuasive voulue par le camp opposé⁵⁹.

Si donc il y a une discordance entre l'attitude qui semble avoir été celle de Sénèque dans le débat de 56 et la pensée conductrice de nos chapitres du 'De beneficiis', c'est sans doute qu'à ce moment-là l'attention du philosophe était sollicitée par un aspect différent des relations entre maîtres et affranchis. A cet égard, on ne doit pas oublier qu'il y avait à la tête de l'Empire romain un patron, beaucoup plus puissant et plus riche que tous les autres, entouré de nombreux affranchis que lui-même ou ses prédécesseurs avaient doté de la liberté et parfois d'une immense fortune. Dans le cas où les finances publiques connaissaient des difficultés, il pouvait être tenté d'user du délit d'ingratitude pour s'emparer de leurs biens. Caligula avait déjà agi de cette façon, en annulant les testaments des centurions primipilaires, morts depuis le début du principat de Tibère, qui n'avaient fait aucun legs ni à cet empereur ni à lui-

⁵⁹ J.-M. ANDRÉ, L'esclavage sous Néron: statut juridique et condition réelle, in: *Neronia*, 1977, Actes du 2^e Colloque de la Société Internationale d'Etudes Néroniennes (Clermont-Ferrand, 27-28 mai 1977). Publ. par P.-M. CROISILLE et P.-M. FAUCHÈRE, Clermont-Ferrand, 1982, 15; F.-R. CHAUMARTIN, Autour de Sénèque, attitudes morales et action politique, REL, 62, 1984, I, A propos de Sénèque et des affranchis, 26-29.

même. Néron devait suivre son exemple après la construction de la Maison d'or, lorsqu'il fit attribuer au fisc la succession des personnes considérées comme ingrates envers le prince. Sans doute le traité 'Sur les bienfaits' est-il, sinon certainement du moins très probablement, antérieur à une telle mesure, mais Néron n'a pas attendu les dernières années de son règne pour prendre son oncle comme modèle. C'est dès 58 qu'il s'est engagé dans cette voie, en même temps qu'il commençait à dénouer ses liens de tutelle avec ses anciens maîtres. Le texte du 'De beneficiis' pourrait bien être une tentative pour mettre en garde Néron contre le désir de prendre, à l'instar de Caius, le délit d'ingratitude comme une couverture à sa cupidité, les affranchis impériaux étant de ce point de vue une cible privilégiée, comme le laissent supposer les empoisonnements ultérieurs de Doryphore ou de Pallas, qu'ils aient été réels ou imaginés par une opinion consciente des sentiments du prince à leur égard. S'il en est bien ainsi, ces chapitres sont une contribution au dessein fondamental du traité. La perspective nouvelle a permis à Sénèque d'élever le débat et d'énoncer des principes qui ne triompheront qu'au V^e siècle où la révocation des affranchissements pour ingratitude a été définitivement abolie⁶⁰.

c) Maîtres et esclaves

Aux chapitres 18 à 28 du livre III vient la question: «Un esclave peut-il être le bienfaiteur de son maître?» Malgré les arguments invoqués en sens contraire, la lacune supposée par JUSTE LIPSE après 18,1 est probable. Elle implique la disparition d'un premier argument après *superiori*, auquel celui introduit par *praeterea* ferait suite. Si on l'admet, la démonstration s'articule ainsi: A) Thèse des adversaires de Sénèque, très vraisemblablement empruntée à la source, le traité d'Hécaton. Elle suppose un syllogisme: le bienfait est par nature une action volontaire que l'on peut refuser d'accomplir; or, sa condition interdit à l'esclave de refuser quoi que ce soit à son maître; donc, il ne peut lui conférer de bienfait (18,1). B) Réfutation: a) Premier argument (disparu à cette place en l'état actuel du texte) — appui pris sur des faits d'observation courante (méthode inductive): l'esclave est capable d'accomplir en faveur de son maître des actions bienfaisantes (*beneficia*), allant bien au-delà des services imposés par sa condition (*ministeria*); b) Second argument (introduit par *praeterea*) — référence aux dogmes stoïciens —: la vertu est accessible à tous les êtres humains; l'esclave est capable de toutes les actions morales, y compris les actions bienfaisantes; devant son maître il est dans la situation de tout inférieur devant un supérieur (18,2 à 4). L'hypothèse de la lacune trouve un argument favorable dans le fait que ce type de raisonnement est repris aux chapitres 19 & 20: A) Nouvelle formulation de la thèse adverse sous la forme d'un syllogisme: un bienfait, c'est ce que quelqu'un a donné, alors qu'il avait aussi la possibilité de ne pas le donner; or, cette possibilité l'esclave ne l'a pas,

⁶⁰ A propos du rôle de Sénèque dans l'histoire de la pensée politique, P. GRIMAL, Sénèque et la vie politique au temps de Néron, *Ktéma*, 1, 1976, 177. Cf. Id., Sénèque et le stoïcisme romain, dans ce même volume (ANRW II, 36,3), infra, 1975-1988.

donc, l'esclave ne peut donner, il ne fait qu'exécuter des ordres (19, 1). B) Réfutation: a) Premier argument — appui pris sur des faits d'observation courante (méthode inductive): exemples d'actions accomplies par des esclaves pour le salut de leur maître; b) Second argument — référence aux dogmes stoïciens —: l'esprit de l'esclave échappe à la servitude à laquelle est soumis son corps; il est donc capable d'actions morales.

Les points principaux de l'argumentation sont ensuite les suivants: — des relations de bienfaisance peuvent exister entre maîtres et esclaves: c'est le cas toutes les fois qu'un esclave accomplit pour son maître une action dépassant les limites des tâches imposées; et réciproquement, toutes les fois qu'un maître, de son propre gré, fait un don à un esclave ou lui rend service (21); — comme tout mercenaire, l'esclave est capable d'actions volontaires; s'il peut subir des torts de la part de son maître, il peut aussi lui conférer des bienfaits (22); nombreux exemples cités d'esclaves bienfaiteurs de leur maître (23 à 27); conclusion: tous les hommes naissent égaux; seule la vertu fait la vraie noblesse; elle est accessible à tous; le véritable esclavage est celui des passions. Suit une diatribe contre les mœurs contemporaines, rappelant de très près la critique des relations de clientèle aux livres I et II. La dysharmonie des rapports entre maîtres et esclaves est expliquée de la même manière par la perversion de leur sens moral. Le seul remède est un retour au sens des valeurs, à une hiérarchie prenant pour base exclusive les qualités morales. L'harmonie ne peut s'instaurer dans la société que si les maîtres deviennent capables d'entretenir avec leurs esclaves de véritables relations de bienfaisance fondées sur le respect de l'autre, la reconnaissance de son humanité, de sa capacité à faire le bien. Ils serviraient ainsi leur intérêt correctement entendu, puisque s'aboliraient d'elles-mêmes les aspirations des esclaves à un bouleversement social recherché par la violence. La plupart des thèmes examinés dans le traité sont repris dans la Lettre 47 mais souvent formulés avec une ampleur et une vigueur accrues. Un accent plus fort est placé sur la responsabilité des maîtres dans les sentiments hostiles qu'ils inspirent aux esclaves et un lien encore plus direct est établi entre leur dépravation morale et leur inaptitude à la convivialité. Comme pour les relations de clientèle, le présent est mis en contraste avec un passé où une affection mutuelle existait entre maîtres et esclaves.

D'après la division d'Eudore, les préceptes sur la manière d'en user avec les esclaves faisait l'objet d'un double traitement: d'abord assez sommaire dans l'ὑποθετικὸς, section introductive à la partie pratique de la philosophie, puis plus détaillé dans la section περὶ βίωv⁶¹. Une allusion de la Lettre 47 donne à penser que Sénèque connaissait bien les exposés de ce type. Mais on sait aussi par le 'De beneficiis' qu'Hécaton avait étudié dans son 'Περὶ χάριτος' la question traditionnelle de savoir si un esclave peut être le bienfaiteur de son maître (III, 18, 1).

Un dogme essentiel du Stoïcisme, affirmé dès les origines de l'Ecole, est que parmi les vivants l'être humain est le seul à posséder dès sa naissance les

germes d'une raison qui devient capable, si elle atteint un développement optimal, de comprendre et de traduire en actes les desseins du principe rationnel dirigeant l'univers. Dans l'ordre naturel, la barrière de la condition sociale n'existe pas⁶². Des relations de bienfaisance entre maîtres et esclaves sont donc possibles. On ne trouve cette conséquence exprimée dans aucun texte de l'Ancien Stoïcisme, ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'elle ne l'ait pas été. Dans la seconde moitié du II^e siècle avant J.-C., Blossius de Cumes voulut, en participant à une révolte servile, promouvoir dans la réalité l'idéal égalitaire qui était pour son maître Antipater l'exigence première de la philosophie du Portique. Blossius se situe toutefois en marge de l'Ecole et le scholarque vénéré du temps Panétius, suivant Diogène de Babylone, l'adversaire d'Antipater, cherchait à découvrir, dans un retour à Platon et à Aristote, un fondement à l'esclavage: ceux qui ont le plein usage de la raison ont aptitude aux fonctions dirigeantes, ceux qui sont à peine distincts des animaux, parce que la raison est demeurée en eux embryonnaire, leur doivent soumission et service. Panétius reste cependant fidèle à l'Ancien Stoïcisme en considérant la bipartition fonctionnelle entre maîtres et esclaves comme une donnée du réel, mais non comme l'expression de l'ordre naturel. Il n'y a pas d'esclaves par nature, mais, puisque des événements historiques ont fait les uns maîtres et les autres esclaves, cette hiérarchie doit être respectée. Posidonius est resté strictement fidèle aux vues de Panétius, comme l'atteste notamment la Lettre 90: ... omnia ... haec sapiens quidem inuenit sed minora quam ut ipse tractaret et sordidioribus ministris dedit. En admettant qu'on puisse s'abstenir en cas de disette de nourrir sa domesticité ou préférer sauver au cours d'un naufrage un cheval d'un grand prix plutôt qu'un esclave de peu de valeur, Hécaton semble en régression par rapport à Aristote qui, tout en fondant l'esclavage en nature, reconnaît à l'esclave une part d'humanité en vertu de laquelle le maître peut entretenir avec lui une certaine forme d'amitié. Mais il est en accord total avec le Stagirite, lorsqu'il affirme qu'un esclave ne peut être le bienfaiteur de son maître. La réfutation de cette thèse est présentée par Sénèque comme une sorte de retour à Chrysippe, l'esclave étant assimilé à un *perpetuus mercennarius*. Le philosophe romain n'envisage donc aucun bouleversement social. Il proteste seulement, avec plus de force qu'Aristote et les auteurs du Moyen Portique qui l'ont suivi, contre la réduction de l'esclave à sa fonction sociale⁶³.

Ce propos allait à l'encontre des attitudes mentales courantes à l'époque, comme l'attestent de nombreux passages de l'œuvre sénèqueenne. Les esclaves, mis sur le même plan que les autres possessions (De ben. VI, 2, 3) et assimilés à des animaux (Ep. 77, 8), comptent d'abord au même titre que les clients parmi les désagréments les plus pénibles de la richesse (Ep. 17, 3; Ad Pol. de cons., 4, 2). Mais il y a bien pire: on doit redouter d'eux toutes sortes de méfaits, vols, dénonciations, trahisons, meurtres (Ep. 107, 5). N'ayant rien

⁶² M. T. GRIFFIN, Seneca ..., 459–460.

⁶³ J. C. FRAISSE, Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique, Paris, 1974, 206.

d'autre à perdre que leur vie, ils ont un pouvoir absolu sur celle du maître (Ep. 4, 8). De là vient la crainte permanente dans laquelle vivent les membres des classes possédantes qui ont sous leur toit une très grande masse d'esclaves. D'une manière générale, cette terreur les pousse à des traitements cruels et vexatoires, à un surcroît de dureté dans les sanctions. Parfois, certains cherchent une garantie de sécurité dans de bons traitements et des punitions modérées. Ceux qui, comme Lucilius, veulent entretenir avec leurs esclaves des rapports francs et amicaux sont l'exception. La 'Lettre' que lui adresse à ce sujet Sénèque le prouve. En ce qui concerne la *familia rustica*, il est possible que Columelle ait retenu de l'enseignement sénèqueien l'exclusion totale des coups admis en dernier recours par Varron. L'agronome demande, en tous cas, à l'intendant une juste mesure dans les châtimens et l'association des esclaves aux décisions à prendre sur la marche de l'exploitation et l'organisation du travail⁶⁴.

La législation relative à l'esclavage sous le Haut Empire, d'Auguste aux Antonins, reflète exactement, comme on peut s'y attendre, les manières d'agir des particuliers avec une alternance de mesures répressives destinées à briser les aspirations des esclaves au soulèvement et de dispositions visant à les protéger contre un excès de cruauté, qui eût pu accroître en eux l'esprit de révolte. Le meilleur exemple de la première tendance est lié à l'assassinat du Préfet de la Ville Pédanius Secundus: Néron fit exécuter une décision du Sénat, mettant en application une disposition juridique ancienne, selon laquelle tous les esclaves qui se trouvaient dans la maison au moment du meurtre devaient être exécutés. En sens contraire, un édit de Claude proclama la libération des esclaves vieux et malades; il stipulait aussi que des poursuites seraient engagées contre les maîtres, qui préféreraient mettre à mort leurs esclaves âgés plutôt que de les exposer, mesure portant atteinte à l'antique *ius uitae necisque*; une loi Petronia, de l'époque néronienne ou peut-être même antérieure, complétée par la suite de sénatus-consultes et de rescrits impériaux, interdit aux maîtres de faire combattre leurs esclaves dans l'arène sans y être autorisés par un magistrat. L'essentiel est que plusieurs rescrits de l'époque des Antonins semblent directement inspirés de la doctrine sénèqueienne⁶⁵. On ne peut dire si nos chapitres du 'De beneficiis' ont une relation quelconque avec une initiative politique de Sénèque ou même un événement précis du règne de Néron, mais en affirmant, comme aucun penseur semble ne l'avoir fait avant lui, qu'un esclave peut être le bienfaiteur de son maître et répondre ainsi aux exigences éthiques les plus hautes, le philosophe romain lui confère une plénitude humaine, incompatible avec le système esclavagiste qui le frappait de toutes les incapacités.

⁶⁴ F.-R. CHAUMARTIN, Autour de Sénèque ..., II, Senecae comitas, REL, 1984, 31.

⁶⁵ R. VILLERS, Rome et le droit privé, Paris, 1977, 186. G. GILBERTI, Beneficium e iniuria nei rapporti col servo. Etica e prassi giuridica in Seneca, in: Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino, Napoli, 1984, IV, 1856-1860. P. GRIMAL, Sénèque et le stoïcisme romain ..., infra, 1986-1987. (Cf., en général, G. BOULVERT - M. MORABITO, Le droit de l'esclavage sous le Haut-Empire, ANRW II, 14, éd. par H. TEMPORINI, Berlin-New York, 1982, 116-118: 'La protection', sans référence à Sénèque.)

4. Cité idéale et cité réelle

Le 'De beneficiis' oppose constamment ce qui devrait être à ce qui est. Sénèque y dénonce le chaos engendré dans la société de son temps par les pratiques ayant cours dans les rapports sociaux et surtout dans les relations entre supérieurs et inférieurs. D'un côté arrogance et plaisir d'humilier, de l'autre flagornerie et cupidité; partout haine et mépris d'autrui. Ces attitudes sont liées à une corruption morale, marquée par une course effrénée vers toutes les jouissances. La déchéance nourrit le mépris de l'autre, le besoin de l'entraîner vers cette déchéance. Par un jeu de miroirs, l'empereur envoie son image à la société, qui lui renvoie la sienne en retour. Celui qui aurait dû être un guide vers l'idéal peut ainsi mesurer l'ampleur de son échec. Lui-même ne peut plus guère suivre les avertissements qui lui sont donnés et le philosophe est bien près du moment où il devra renoncer à toute action. Mais la postérité retiendra du traité des règles de vie en commun, dont l'actualité montre hélas! qu'on ne peut les méconnaître sans dangers redoutables.