

Stefano MASO

# LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*Cinq études sur Sénèque*

OUVERTURE PHILOSOPHIQUE



L'Harmattan

# LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Cet ouvrage, structuré en cinq parties, a pour intention d'illustrer le concept de *sagesse*, tel que le conçut Sénèque. La thèse est que le penseur latin a fondé la *sagesse* sur l'*autoréférentialité* de l'homme vertueux et que c'est justement pour cette raison que l'homme vertueux constitue un vivant témoignage des traits caractéristiques de la *sagesse*.

L'individu sage est apte à saisir le sens du destin dont il est l'expression et à juger ainsi sa propre action et les motifs pour lesquels il convient d'agir. Symétriquement, à travers Sénèque, le destin se manifeste et *regarde* la réalité dans son développement : la réalité devient quelque chose d'irréfutable et de *vrai*. Maître de sa propre compétence technico-rhétorique, Sénèque manie ce *regard* rationnel porteur de vérité ; il y est inévitablement engagé, mais il revendique cependant jusqu'au bout la valeur que conserve de fait son *point de vue partiel*.

En somme, Sénèque *regarde* la vérité (= s'en rapproche) tout comme la vérité *regarde* (= considère) sa propre manifestation.

*Stefano MASO*, pendant longtemps professeur de Philosophie en lycée, est chercheur de Philosophie Ancienne à l'Université Ca' Foscari de Venise. Il est membre du comité de rédaction de la revue internationale « Lexis », publiée chez Hakkert (Amsterdam). Il s'est occupé de la Sophistique et d'Épicure. Il a édité avec Carlo Natali des ouvrages collectifs sur l'Antiaristotélisme, sur le Timée de Platon et sur le Déterminisme. Maintenant, ses intérêts s'orientent vers la Philosophie latine.



9 782296 008984

20,50 €

ISBN : 2-296-00898-4

OUVERTURE PHILOSOPHIQUE

**Le regard de la vérité**  
**Cinq études sur Sénèque**



**Stefano Maso**

**Le regard de la vérité**  
**Cinq études sur Sénèque**

### *Ouvrages du même auteur*

- Stefano MASO, *Risquer. Fondation du risque et rôle du sujet dans la réalité sociale*, Paris : L'Harmattan 2006
- Carlo NATALI – Stefano MASO (edd.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert 2005
- Carlo NATALI – Stefano MASO (edd.), *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam : Hakkert 2003
- Carlo NATALI – Stefano MASO (edd.), *Antiaristotelismo*, Amsterdam : Hakkert 1999
- Stefano MASO – Carlo FRANCO, *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Lógoi. Una reinterpretazione dei testi* (a cura di), Bologna : Zanichelli 1995

## INTRODUCTION

τυγχάνουσι δὲ καὶ ἀνεξέλεκτοι ὄντες οἱ ἀγαθοί  
FDS 88 : Pap. Herc. 1020, col. IIIIn=Ox Mc 13-15

Cet ouvrage, structuré en cinq parties, a pour intention d'illustrer le concept de *sagesse*, tel que le conçut Sénèque. Notre thèse est que le penseur latin a fondé la *sagesse* sur l'*auto-référentialité* de l'homme vertueux et que c'est justement pour cette raison que l'homme vertueux constitue un vivant témoignage des traits caractéristiques de la *sagesse*.

Il convient de prendre pour point de départ la doctrine stoïcienne. Pour Zénon et pour l'Ancienne Stoa, la *sagesse* représente la façon par laquelle agit et s'exprime la *rationalité* du Tout ; et en conséquence, c'est aussi dans l'individu singulier – qui appartient de fait au Tout – qu'il sera possible d'entrevoir la trace concrète d'une telle activité *rationnelle*. Le sage sera l'homme capable de déchiffrer en lui-même les traits de cette *rationalité* et de comprendre le lien nécessaire entre son individualité et le cosmos naturel.

De plus, si l'on adopte une perspective symétrique, la *sagesse* représente la façon dont se manifeste l'homme singulier dans sa propre action individuelle : une cohérence qui sera ver-

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

tueuse dans la mesure où elle apparaîtra comme insérée dans la dynamique logique dans laquelle le Tout se soutient.

Si, aux yeux des Stoïciens en général, la connexion de ces deux perspectives n'est prise en considération que de façon implicite, Sénèque en fait le trait saillant de sa pensée et de son action. Et de fait, pour Sénèque, « vertueux » est le sage dans la mesure où il sait décider avec précision ce qui est juste et correct du point de vue universel, en prenant appui sur le présupposé qu'il aura su trouver en lui la trame même de cette universalité. C'est dans le dévoilement de cette trame que résidera son devoir moral et son mérite. L'exercice intelligent de la maîtrise de soi et la *constance* dans la décision et dans l'action lui permettront de tirer jusqu'au bout les conséquences d'un tel fait.

Comme on peut facilement le comprendre, nous sommes face à l'*auto-référentialité* du sage. Il en résulte que le sage lui-même sera par définition capable de juger ce qu'il est juste et ce qu'il n'est pas juste d'accomplir, ce qui est vrai et ce qui n'est pas vrai (et donc aussi ce que selon la vérité, il est juste d'accomplir et ce qu'il n'est pas juste d'accomplir). Mais un tel renvoi à l'*auto-référentialité* du *sage* signifie avancer l'hypothèse selon laquelle l'unique voie de salut réside dans une décision qui se renforce en réfutant l'hypothèse d'un abandon au hasard et aux aléas extérieurs pour au contraire adhérer à la nécessité qui fait de l'individu une expression du Tout.

L'individu sage est donc apte à savoir ce qu'il doit faire pour être inséré de façon cohérente dans le parcours universel le long duquel se réalise le destin ; et pas seulement : l'individu sage est apte à saisir le sens du destin et à juger ainsi sa propre action et les motifs pour lesquels il convient d'agir. Il faudrait certainement thématiquer ici la notion de cause dont disposaient les Stoïciens et, dans le même temps, la notion de responsabilité. De fait, d'un côté, l'action de l'individu et les valeurs de référence sur lesquelles il s'appuie dans sa décision à propos de ce qu'il doit faire doivent être recherchées dans la rationalité ; mieux, c'est dans la rationalité universelle qu'elles trouvent leur

## INTRODUCTION

explication et leur justification ; c'est pourquoi l'on comprend l'impératif de Sénèque *subice rationi* accompagné de la constatation que *turpe est non ire sed ferri*. D'un autre côté, la façon dont cette rationalité s'explique est décisive pour fixer la possibilité ou l'impossibilité de *consentir* ou de se *soustraire*.

Justement, aux yeux des Stoïciens, parler de cause signifie parler de la chaîne des rapports cause-effet déterminés et, à un autre niveau, de responsabilité : l'individu est responsable de ses propres choix et de ses actions parce qu'elles peuvent être/ne pas être motivées rationnellement, c'est-à-dire, assumées de façon cohérente par rapport à la chaîne causale reconnue rationnellement. Telle est en pratique la valeur active du concept de cause dans le Stoïcisme. En conséquence, il y a une motivation rationnelle d'effets tels que l'intervention sur la scène publique ou la prédication rhétorique d'orientation pédagogique et morale.

Dans ce cas pourquoi est-il incontournable d'assumer la responsabilité lorsqu'il s'agit de décider une chose ou une autre ?

Il faut à nouveau évoquer le concept de *logos* qui pénètre tout : il s'exprime clairement dans des formes qui obligent à une action déterminée ou à un choix déterminé, mais dans le même temps, le fait que, malgré tout, le domaine de l'arbitre et du risque demeure toujours une pièce maîtresse dans l'auto-affirmation de la rationalité n'est pas évacué. Sénèque ne s'avance pas dans cette dernière série de considérations qui auront beaucoup de poids dans le développement de la pensée moderne, mais je crois possible de tirer de son expérience historique (telle qu'elle transparaît à travers ses écrits à l'allure si peu systématique) les prémices d'une position de ce problème.

A travers Sénèque, le *logos* des Stoïciens se manifeste et *regarde* la réalité dans son développement : ce faisant, le *logos* fait de la réalité quelque chose d'irréfutable et de *vrai*. La réalité acquiert sa signification. Maître de sa propre compétence technico-rhétorique, Sénèque manie ce *regard* rationnel porteur de vérité ; il y est inévitablement engagé, il revendique cependant jusqu'au

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

bout la valeur que conserve de fait son *point de vue partiel* (et le suicide représente un éventuel et extrême ajustement destiné à combattre les possibles dyscrasies entre la perspective partielle de l'individu et celle globale de la nature qui est le Tout). D'autre part, il faut aussi *regarder* la vérité, c'est-à-dire mettre au point une technique d'investigation qui n'en trahisse pas la complexité, mais qui, ce faisant, ne se réduise pas pour autant à un pur moment intuitif<sup>1</sup>. En ce sens, on a intérêt à poursuivre dans une direction de recherche qui prenne mieux la mesure du lien entre la rhétorique et la logique : il ne peut s'agir d'un hasard, on ne peut donc aborder de façon simplificatrice le fait que Sénèque privilégie la première de des deux ; en conséquence, il faudra analyser à fond le travail de réélaboration théorique auquel doivent être soumis les mécanismes de la technique syllogistique pour qu'il soit possible d'en retrouver les traces dans les formes de l'argumentation : cette argumentation propre à Sénèque, hautement structurée où l'artifice langagier n'est pas un accessoire mais est constitutif de la réalité même dans sa manifestation.

Il est désormais démontré que durant la période plus mûre de la latinité, la procédure argumentative, fondée sur une prise de conscience sérieuse de l'instrument linguistique, joue un rôle fondamental : il s'agit d'en saisir complètement la particularité et la fonctionnalité qui semblent pour bien des aspects diverger des procédures rigides fixées par l'école stoïcienne ou péripatéticienne. En d'autres mots, même derrière les solutions stylistiquement novatrices de Sénèque, il faut retrouver une instance très sérieuse, un authentique exercice pour affiner la complexité et les nuances d'une réalité qui prétend « être véritablement comprise ».

---

<sup>1</sup> Voici le but d'une vie complète : a) *in prima aetate contemplationi veritatis se tradere* (ot. 2, 1) ; b) *nec desiit veritatem in ipso fine scrutari* (tranq. an. 14, 8). Cette conception est sous-tendue par la conviction que le vrai homme (ἀγαθός) soit irréfutable (ἀνεξέλεκτος).

## INTRODUCTION

En somme, Sénèque *regarde* la vérité (= s'en rapproche) tout comme la vérité *regarde* (= considère) sa propre manifestation.

Il est clair qu'un tel parcours de recherche fait table rase de beaucoup de lectures de Sénèque, lectures édifiantes ou qui ne sont que partiellement contextualisées : nous voulons aborder le philosophe comme un interlocuteur averti au niveau théorique, comme un homme pleinement inséré dans son temps et, dans le même temps, dans la dimension du *logos*.

Dans le détail cela signifie :

- (*chapitre premier*) la thématization du concept de vérité en tant qu'arrière-fond rationnel de l'interprétation de la vie propre à Sénèque ; il ne faut pas négliger qu'objectivement ce fait a des conséquences importantes sur le plan de son expérience d'homme et d'écrivain au point de favoriser la reprise du thème tragique : issue raffinée et inévitable théoriquement, éthiquement et pédagogiquement ;

- (*chapitre second*) la vérification de la façon dont la conscience authentique de sa propre identité (= la vérité) est recherchée au moyen d'une prise de distance par rapport au monde et à la mentalité des *maiores* ;

- (*chapitre troisième*) une plus grande clarté par rapport au concept d'orthodoxie ; chez Sénèque, cette dernière se définit parallèlement à une attitude de grande curiosité et ouverture face aux différentes écoles : c'est pourquoi la question de l'Épicurisme doit être interprétée et considérée comme fondamentale précisément au moment où la détermination de l'orthodoxie (= de la vérité) semblerait vaciller chez Sénèque ;

- (*chapitre quatrième*) l'affirmation, sur le plan de l'action, de valeurs telles que la constance et l'imperturbabilité : cela suppose un ancrage solide sur le « lieu » de la confiance en soi, puisque par son moyen, on est pleinement inséré dans le « lieu » de la confiance en la réalité rationnelle du Tout. Plus encore : on voit s'exprimer une nette priorité du délicat moment médita-

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

tif (= *otium*) sur lequel s'appuie toute opinion ou engagement dans l'œuvre ;

- (*chapitre cinquième*) la référence, induite par le « mécanisme de la vérité », tant à un projet de recherche qui promette des résultats techniquement efficaces qu'à la perspective originaire qui consent de traduire en acte la recherche elle-même.

Cette présente recherche est le fruit d'une longue gestation qui s'est d'abord concrétisée dans des résultats provisoires ou partiels parus dans les revues suivantes :

- a) *Maiores in Seneca*, « Atti dell'Istituto Veneto di Lettere Scienze e Arti », 136 (1977-78), pp. 445-61 ;
- b) *Seneca e la tradizione storica romana*, « AIV », 137 (1978-79), pp. 33-50 ;
- c) *Il problema dell'Epicureismo nell'epistola 33 di Seneca*, « AIV », 138 (1979-80), pp. 573-89 ;
- d) *Il giardino/porcile di Epicuro*, « Lexis », 11 (1993), pp. 135-50.

Les discussions tenues avec des amis et collègues tels que Paolo Mastandrea, Dante Nardo, Carlo Natali, Arnaldo Petterlini furent importantes et déterminantes pour la parution du volume *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*, Padova : Il Poligrafo 1999.

Elles furent suivies par d'ultérieurs approfondissements tant auprès du Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze de Venise que de l'Université Pierre Mendès-France de Grenoble. Je dois à Michel Fattal la décision de proposer directement aux chercheurs français ce travail, avec les nécessaires ajustements. Je dois à Evelyne Buissière un travail précis et soigneux de traduction d'un texte original complexe et dense par la double approche, historico-philosophique et en même temps théorique qui le caractérise. Avec tous deux, j'ai eu l'occasion d'analyser certains aspects structurels du volume et de très nombreux passages ponctuels. Je les remercie chaleureusement pour leurs

## INTRODUCTION

suggestions et propositions ; bien évidemment, la responsabilité des choix effectués au final demeure toute entière mienne.

Pour conclure : mon intention est de proposer une approche particulière du *philosophe* Sénèque, approche qui naturellement tient compte de tout ce qu'ont apporté les études monographiques qui lui ont été consacrées : Marchesi (1920), Knoche (1933), Martinazzoli (1945), De Bovis (1948), Lana (1955), Griffin (1976), Rozelaar (1976), Grimal (1978), Abel (1985), Sørensen (1988), Maurach (1991), Inwood (2005). Une approche qui se fonde tant sur des recherches spécifiques souvent de haut niveau telles que celles sur la « langue » de Bourgery (1922), Albertini (1923), Castiglioni (1924), Traina (1974), Hijmans (1976), Setaioli (1985), Armisen-Marchetti (1989), Hillen (1989), Lausberg (1991) ; ou bien celles sur la « logique » de Mau (1957), Mates (1961), Mignucci (1965), Egli (1967), Frede (1974), Brunschwig (1978) ; ou celles concernant l'« éthique » : Voelke (1973), Forschner (1981), Bellincioni (1984), Inwood (1985), Zöller (2003) ; ou encore celles dédiées à l'« otium » de Grilli (1953) et de André (1966), ou celles sur la « poésie » de Mazzoli (1970), Dingel (1974), Billerbeck (1988). Mon approche tient aussi compte des études plus globales qui ont pour but de saisir Sénèque dans le contexte du Stoïcisme : Pohlenz (1959), Edelstein (1966), Rist (1969), Sandbach (1975), Colish (1985), Barnes-Griffin (1997) ; ou encore des recueils d'essais, parmi lesquels ressortent ceux de Long (1971), Costa (1974), Maurach (1975), Traina (1976), Motto-Clark (1993) et Motto (2001) ; ou des analyses consacrées à des œuvres précises de Sénèque : Giancotti (1957), Scarpato (1965), Abel (1967), Cancik (1967), Maurach (1970), Dionigi (1983), Zwierlein (1986), Mazzoli (1989), Veyne (1993), Viansino (1995).

Cette approche a l'intention de synthétiser en *une unité* les divers parcours à propos de l'idée de « vérité », dans l'acception qu'elle avait pour le stoïcien Sénèque : en d'autres mots, *une vérité rationnelle qui est dans le même temps une vérité qui*

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*émerge de l'action.* L'affirmation de cette vérité correspond à l'affirmation du *sapiens* qui, comme on le disait, représente l'homme vertueux. Et l'affirmation du *sapiens* ne peut que conditionner l'affirmation de la vérité.

Un jeu spéculaire qui dévoile inévitablement son « auto-référentialité ».

# I

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

Interroger les pages de Sénèque, et par ce biais s'interroger sur l'histoire spéculative et éthique de l'Occident, constitue une expérience qui s'est consolidée durant les deux mille ans qui nous séparent de l'époque de Tibère, de Caligula, de Claude et de Néron ; à tel point qu'elle aurait pu, et pourrait encore aujourd'hui, nous conduire à accepter une fois pour toutes la doctrine stoïcienne comme fondement de notre perception et de la maîtrise de soi. La raison en saute aux yeux à peine met-on en rapport le contexte historique qui est le nôtre (et l'analyse théorico-philosophique de celui-ci) avec celui de la Rome Impériale : « confrontation » qui sera marquée par l'exigence explicite de salut à laquelle il se réfère<sup>1</sup>. Sauver – c'est-à-dire conserver, ga-

---

<sup>1</sup> S'adresser à la philosophie – et donc au savoir – comme à ce qui indique la voie du salut a toujours fondamentalement caractérisé l'Occident. C'est pourquoi la conséquence prévisible est de se faire guide moral pour résoudre difficultés et contradictions, pour vaincre la douleur et la mort en mettant au premier plan la thématique éthique ; et on distingue à l'origine une inégalable exigence première : « Les Stoïciens disent que la première tendance de l'être

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

rantir son propre équilibre dans le domaine économique et dans le domaine des idées et des attentes – signifie aujourd’hui faire un usage rationnel de tous les moyens pour éloigner la chute, ou bien, armé de confiance, pour s’ouvrir à l’éternité ; c’est ainsi que le stoïcisme tardif usa de tout moyen rationnel pour nier le néant (en d’autres termes, pour suggérer la centralité de l’individu dans l’horizon d’un tout matériel et en devenir).

Aujourd’hui, nous sommes disposés à admettre les limites d’un salut de ce type. Cependant, les indices d’un effectif dépassement sont « pratiquement » absents ; l’unique indice indiscutable étant précisément notre propension à admettre une telle assertion ; du coup, sa force libératrice fait signe vers le territoire vierge de l’utopie, tout en se traduisant tout de même – jour après jour – dans la gestion de l’existant.

Affirmer que Sénèque se présente en tant que transparence de la vérité signifie tout d’abord prendre en compte la proximité avec notre modernité (voire l’identité substantielle ?) du cadre contextuel dans lequel un quelconque sujet humain – en l’espèce Sénèque – manifeste véritablement les caractères du destin : à

---

vivant est le droit à la conservation de lui-même, puisque depuis le début, la nature l’a fait ami de lui-même » (D.L. 7, 85). Mais à partir de cette capacité de « se maintenir » en vie – τὸ τηρεῖν ἑαυτό – il devient inévitable de théoriser une doctrine du salut par laquelle le *sapiens* est dans le même temps *sibi innixus* (epist. 92, 2) – c’est-à-dire que *secundum naturam* il est capable de *servare animum* (epist. 66, 38) – et *generis humani paedagogus* (epist. 89, 13). Il ne semble pas qu’aujourd’hui, malgré l’avènement de la science moderne et l’effort pour le masquer, on se soit beaucoup éloigné d’une telle condition et d’un tel projet qui voudrait gérer la vie en faisant coïncider conservation et salut. En fin de comptes, même Nietzsche le révèle dans son projet moral : « Vivre dans une immense, une orgueilleuse *sérénité* ... Se passionner pour ou contre à sa guise, ou ne pas se passionner, condescendre à ses passions pour quelques heures, *monter* ses passions comme des chevaux, souvent comme des ânes car on doit savoir utiliser leur sottise aussi bien que leur fougue. *Conserver* ses trois cents avant-scènes, conserver aussi ses lunettes noires, car il est des cas où personne ne doit pouvoir nous regarder dans les yeux, encore moins scruter notre ‘fond’ », *Par delà le Bien et le Mal*, § 284 (Nietzsche [2004], p. 202 ; les italiques sont miennes).

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

condition d'accepter, sous le terme de destin, ce même élément fondateur et constructif mis en évidence par le rationalisme stoïcien<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Sur la base du témoignage de Diogène Laërce, déjà avec Zénon le destin est défini comme « loi rationnelle qui régit le cosmos » : λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται (D.L. 7, 149 = SVF 1, 175). De façon plus général Chrysippe résume (SVF 2, 913) : εἰμαρμένη ἔστιν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, « le destin est le *logos* du cosmos ». D'un côté cela suppose qu'il est l'« enchaînement causal de ce qui advient », αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη (D.L. 7, 149 = SVF 1, 175), *sempiterna quaedam series rerum et catena* (Gell. 7, 2) : de façon plus précise l'« ordre naturel de tous les éléments selon lequel de l'éternité ils procèdent les uns des autres et se détruisent se trouvant dans un inévitable entrelacement », φυσικὴν τινα σύνταξιν τῶν ὄλων ἐξ αἰδίου τῶν ἐτέρων τοῖς ἐτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς, SVF 2, 1000 ; cf. Isnardi Parente [1989], I, p. 387. D'un autre côté, le sens total de cet ordre et son explicitation est ressenti comme πρόνοια, comme une force divine qui façonne et conserve l'univers selon la raison (cf. Pohlenz [1990], I, pp. 98-106). Sénèque lui aussi note la connexion entre destin, nécessité et providence quand, en simplifiant, il emploiera le terme de Dieu ; Dieu sera, du point de vue mécaniste « la cause première et la plus générale ... simple », *prima et generalis causa ... simplex* (*epist.* 65, 2), il sera « ce sans quoi rien n'existe », *hoc sine quo nihil est* (*nat.* 7, 30, 4). Par ailleurs, dans une perspective orthodoxe (cf. Dragona-Monachou [1994], pp. 4436-43), il s'interroge et conclut que l'on pourrait donner n'importe quel nom à cette entité : « Tu veux la nommer destin ? Tu ne te tromperas pas : elle est ce dont toute chose dépend, elle est la cause des causes. Tu veux la nommer providence ? tu parleras bien : elle est ce qui, par son conseil, pourvoit à l'existence de ce monde afin qu'il atteigne sans inconvénients son terme portant à l'achèvement ce qui est en son pouvoir. Tu veux la nommer nature ? Tu ne te tromperas pas : elle est ce dont toutes les choses ont été engendrées, elle est ce qui les vivifie par son souffle. Tu veux la nommer monde ? tu ne te tromperas pas : elle est tout ce que tu vois, immanente à chacune de ses parties, capable de se conserver par elle-même et de conserver ce qui lui appartient », *vis illum fatum vocare, non errabis: hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. vis illum providentiam dicere? recte dic<es>: is est enim cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. vis illum naturam vocare? non peccabis: hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus. vis illum vocare mundum? non falleris: ipse est enim hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua* (*nat.* 2, 45, 1-3).

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Le « transparaître » maintient solidement ensemble l'être et son apparaître au sens où ces deux modalités ne sont pas – en principe – exclusives l'une de l'autre<sup>3</sup>. Si ce qui apparaît finit par être dissimulé par les apparences qui devraient le révéler et si, par définition, les apparences, ne peuvent qu'être autres de ce qu'elles veulent présenter (elles semblent et elles sont donc différentes) ; si, de surcroît, les apparences sont ces apparences et non d'autres uniquement lorsqu'elles sont l'apparence nécessaire d'une substance bien définie, et si l'être, dont l'apparaître est le signe indispensable mais trompeur, est l'origine non « équivoque » ou « générique » de ce qui prétend le révéler : et bien, le « transparaître » fait signe vers la condition d'un être qui laisse disponible l'ouverture pour saisir l'être. La transparence suggère la clarté mais aussi une certaine indétermination qu'il faut réduire par la compréhension ; elle ne fait pas fond sur l'opposition et sur la trahison de l'apparaître, elle conduit plutôt à achever – c'est-à-dire à comprendre immédiatement – ce dont à grands traits elle a déjà témoigné. Ainsi, la transparence vit de la vérité, c'est-à-dire du dévoilement<sup>4</sup>. Ce qui se

---

<sup>3</sup> Cf., par exemple, *epist.* 124, 7 : « nous définissons comme heureuses les choses qui existent selon la nature ; si une chose existe selon la nature, cela apparaît immédiatement, exactement comme le fait qu'une chose soit complète », *dicimus beata esse quae secundum naturam sint; quid autem secundum naturam sit palam et protinus apparet, sicut quid sit integrum*. Toutefois, plus souvent il y a un contraste et il faut décider « si même parmi ces choses, ce qui apparaît est vrai » *an in illis quoque verum sit quod apparet* (*nat.* 1, 15, 6).

<sup>4</sup> Entre l'apparence et la véritable essence il y a pour Hegel une scission où s'insère le jeu de *l'esprit fini et temporel* : « Et nous avons le tableau confus de toutes sortes d'habileté, de passions, d'opinions, de buts et de talents, qui se cherchent et se fuient, tantôt s'accordent, tantôt se contredisent et s'opposent, le hasard intervenant sous les formes les plus variées dans l'orientation du vouloir et des aspirations, dans les directions que prennent les opinions et les pensées, soit en les favorisant soit en les troublant », Hegel [1979], p. 141. Au delà, on entrevoit cependant l'unité et la satisfaction de la raison : « Aussi le regard, la conscience, le vouloir et la pensée s'élèvent-ils au dessus de cette sphère, cherchent et trouvent ailleurs l'universalité vraie, l'accord et la satisfaction : dans l'infinie de la vérité. Cet accord et cette satisfaction vers les-

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

dévoile laisse transparaître, tandis que ce qui se cache apparaît encore voilé et trompe, il fait signe en trahissant. En résumé, ce qui caractérise le transparaître c'est l'extrême tension vers le renoncement à tout voile, vers la nudité ; c'est pourquoi le fait d'être transparent suppose la perte de l'inessentiel et – dans le même temps – l'acquisition d'un nouveau rôle, un rôle qui

---

quelles la rationalité dynamique de l'esprit élève la matière de sa finitude constitue la véritable révélation de ce qu'est le monde du phénomène envisagé du point de vue de son concept ». En d'autres mots c'est alors « la véritable révélation (*die wahre Enthüllung*) de ce qu'est le monde du phénomène envisagé du point de vue de son concept », *ibid.* Sur le fait qu'il soit essentiel à l'être d'apparaître cf. Hegel [1986], pp. 223-30. Sur le « dévoilement » – exprimé comme *Entbergung* (= l'opération à travers laquelle se récupère ce qui a été occulté) qui présuppose la possibilité du « dévoilement » (= *Unverborgenheit*) – se penche à nouveau Heidegger, quand il souligne le caractère de manifestation de l'être s'il est compris comme ἀλήθεια mais que pour Heidegger ce dévoilement soit problématique au vu de l'homme et de sa rationalité, on s'en rend compte par des remarques telles que celle-ci : « Vérité signifie ce voilement s'éclaircissant (*lichtendes Bergen*) qui est le trait fondamental de l'être (*Sein*) », Heidegger [1976], p. 201, *L'Essence de la Vérité* (trad. Buissonnière); cf., de façon plus générale Heidegger [2001], pp. 24-36. Que de telles interprétations orientées théoriquement soient importantes et lourdes de conséquences, c'est ce que met en évidence Galimberti [1984], en particulier pp. 258-83. La perspective ouverte de nos jours par la recherche glottologique est intéressante : elle fournit des bases documentées scientifiquement pour nombre d'intuitions ou de conjectures qui n'étaient pas encore sûres. En exploitant au mieux les témoignages du domaine mésopotamien en langue akkadienne – qui nous obligent à poser en de nouveaux termes la question de l'indo-européen – voici que le « dévoilement » se configure immédiatement à l'image de l'ἑρμηνεύς : il est « celui qui lève l'occulte » (akkad. **ermu** = ce qui cache, couvre ; **erēmu** = couvrir ; akkad. **nē'u**, **ne'û** = plier, éloigner, éliminer). Et le dieu Hermès, plus qu'exprimer la fonction de « médiateur », « messager », trouverait confirmation de son aspect de chthonien (Hermès < akkad. **ermu**). Cf. Semerano [1994], II, 1, p. LXXVI. D'un autre côté, la découverte du fait que le *pareo* de transparaître peut correspondre au akkad. **bārum** / **buārum** (= se faire voir, émerger), dont **bāru** (= *vērūs* > *verum* / être certain), fait comprendre que la transparence fait signe vers l'aller et le venir (*trans* < akkad. **tarsi** / **fāru nesû**) au-delà de ce qui est certain : elle suggère la dépendance de fait de ce qu'est le vrai.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

consiste à devenir « intermédiaire ». La transparence n'est donc pas immédiatement identification avec l'absolu dévoilement de l'être : elle est plutôt la condition par laquelle la tromperie de l'apparaître a été dévoilée et l'être fait un pas en avant de lui-même – non pas sous une impulsion extérieure – et se montre sans perdre de sa nudité authentique.

La transparence est une condition passive car qui est transparent laisse venir ce qui autrement serait voilé<sup>5</sup> ; mais elle est aussi le fruit d'une intentionnalité et elle conserve ainsi une face active : il arrive que l'on décide, que l'on agisse de façon à être transparent. Il arrive que l'on donne son « consentement » à l'advenir de ce qui autrement serait resté voilé, en restant de ce fait ouverts à d'éventuelles surprises ; voici un exemple négatif extrait de *ira* 2, 36, 2 : « Si l'âme pouvait se manifester et disparaître dans une quelconque matière, elle confondrait qui le regarde, noir, tâché, agité, distordu et bouffi d'orgueil qu'il est », *animus si ostendi et si in ulla materia perlucere posset, intuentis confunderet ater maculosusque et aestuans et distortus et tumidus*.

La volonté qui consent est « *virtus* ». Cette formule vise sans nul doute au cœur de l'enseignement et de la structure éthique du stoïcisme. L'antique Stoa – mais cela vaut pour bien des aspects aussi à l'époque de Sénèque – fait de la « *virtus* » le *télos*. Le but de la vie, c'est-à-dire de l'agir et du connaître, n'a pas pour ambition de dépasser le trait essentiel du « *vir* » : elle entend plutôt le porter à sa vérité. « *Virtus* » en tant que manifestation essentielle du « *vir* »<sup>6</sup>. L'effet produit par l'antique

---

<sup>5</sup> Cf. *epist.* 79, 18 : « La tromperie n'a pas de consistance : la vérité transparait si tu la recherches avec diligence », *Tenue est mendacium: perlucet si diligenter inspexeris*.

<sup>6</sup> Pour la co-radicalité de *virtus* et *vir* cf. Ernout-Meillet [1967], *ad loc.* ; Walde-Hofmann [1982], *ad loc.* Mais quelle est l'authentique valeur de *vir* ? Semerano [1994], II, 2, *ad loc.*, cite d'une part akkad. **hāwīru** (= marito), sumér. **ir** ; de l'autre, il rappelle les parallélisme sémantiques de l'akkadien. **abāru**, **habāru**, **kabāru** (= l'être solide, compact, fort, puissant). La solidité-résistance est donc la *virtus*, et trouvent ainsi confirmation les recherches qui

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

Stoa dans le contexte de la vie et du milieu romain pourra de ce fait se lire comme une modulation et une mise à jour des phases et des formes dans lesquelles la « virtus » propose la transparence de l'être comme *télos*. Et puisque c'est le « vir » l'acteur central, le protagoniste conscient destiné à représenter l'être (puisque'il l'est d'une certaine façon déterminée) et à le comprendre (étant doté de rationalité), voici que le *télos* de l'homme sera d'être transparent à lui-même puisqu'il est le lieu de la transparence de la nature.

En un certain sens, Sénèque est « homo novus » dans l'histoire de la Rome Impériale<sup>7</sup>. Il ne s'appuie pas sur une tradition aristocratique. Son père – nommé lui aussi Lucius Annaeus Seneca – était d'origine espagnole : un intellectuel qui s'était occupé d'histoire romaine et de rhétorique et qui avait vu en Rome le point d'appui idéal des ambitions qu'il nourrissait pour lui-même et pour ses trois fils<sup>8</sup>. Cordoue, la capitale de la pro-

---

rapprochent *virtus* et *constantia* (p.e. Curtius [1964], pp. 23-27, in Oppermann [1974], pp. 370-75), ou qui firent de l'homme public romain le *vir gravis* (Hiltbrunner [1954], pp. 195-207, in Oppermann [1974], pp. 402-19). *Vir* est celui qui exprime la force et la volonté de « demeurer » ce qu'il est, reposant ce qui tend à en nier l'essence et l'existence.

<sup>7</sup> A l'époque républicaine ce fut de fait pour Cicéron un problème de gérer de façon favorable politiquement sa « nouveauté » ; après la valorisation abstraite (p.e. *Verr.* 2, 3, 7-8; *Sest.* 136), voici la revendication tactique : « Je suis un homme nouveau, je postule pour le consulat, Rome existe », *Novus sum, consulatum peto, Roma est* (*pet.* 1, 2) ; « c'est une grande aide pour ton statut d'*homo novus* que des nobles de ce genre soient en concurrence avec toi, car il n'y a personne qui ose dire que la noblesse lui est plus utile que la vertu ne l'est pour toi », *ac multum etiam novitatem tuam adiuvat quod eiusmodi nobiles tecum petunt ut nemo sit qui audeat dicere plus illis nobilitatem quam tibi virtutem prodesse oportere* (*pet.* 2, 7) ; cf. Nardo [1970], pp. 57-63 ; Hellegouarc'h [1963], pp. 472-83. A l'époque de Sénèque, le contexte a changé parce que la relation avec les valeurs du passé, avec les *maiores* (cf. *infra* chap. II) a changé.

<sup>8</sup>Le fait que la famille de Sénèque ait été aisée et liée aux rangs de l'ordre équestre favorisa ses ambitions de carrière selon les étapes de la hiérarchie traditionnelle : Grimal [1979], pp. 46-55.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

vince de Bétique, leur donna le jour. Le philosophe y naquit autour de l'an un avant Jésus-Christ<sup>9</sup> et, encore enfant, il se transféra à Rome avec toute sa famille pour y entreprendre des études. Ainsi, dès son jeune âge, il put entrer en contact avec le milieu le plus cultivé : ce fut par la rhétorique et sa formation à l'art oratoire qu'il fit ses premiers pas dans la société et se fit connaître d'un public « moyennement cultivé »<sup>10</sup>, c'est-à-dire de ceux qui admiraient les disputes au forum et qui se familiarisaient ainsi avec le monde de la culture littéraire et de l'éloquence.

Cicéron, lui aussi fut un « homo novus » et pour lui aussi, la rhétorique et l'art oratoire furent les instruments de sa carrière politique et de son accession à une position de pouvoir qui lui aurait été autrement prohibée. Mais si, pour être précis, sa « novitas » représente une « rupture conservatrice » dans le cadre de l'histoire républicaine liée à César, la « novitas » de Sénèque n'a aucunement la prétention d'opérer une quelconque « rupture » dans le cadre du système impérial : elle est la conséquence logique d'une forme d'intégration entre les différents rôles et les différentes fonctions sociales qui laisse plutôt entrevoir le bouleversement révolutionnaire de la relation extériorité/public et intériorité/privé. Cicéron et Sénèque représentent, en des moments différents et avec des modalités différentes, la « novitas », le moment de la transition, liés qu'ils sont tous deux au pouvoir, tout en lui adressant des critiques constructives, conscients d'avoir un rôle à jouer<sup>11</sup>, même si pour le second, son ancrage est

---

<sup>9</sup> La date de 1 av. J.C. – plutôt que celle traditionnelle de 4 av. J.C. – est désormais considérée comme plus vraisemblable par Abel [1985], p. 656 n. 8. Idem pour Grimal [1979], et Viansino [1995], I, pp. XI-XV, dans une rapide mais pertinente introduction aux dialogues de Sénèque.

<sup>10</sup> Guillemin [1937], pp. 62-63 ; sur le soin et la finalité de sa formation rhétorique, Abel [1985], pp. 660-61. Les résultats en seront sensibles à brève échéance : « à l'époque, il n'y avait pratiquement que lui qui circulait entre les mains des adolescents » *tum autem solus hic fere in manibus adolescentium fuit*, Quint., *inst.* 10, 1, 125.

<sup>11</sup> Une comparaison entre les façons différentes de Cicéron et de Sénèque, de

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

destiné à ouvrir l'espace vraiment révolutionnaire de la subjectivité. La biographie, aussi bien de Cicéron que de Sénèque, met en évidence leur relation directe et spontanée avec leur contexte historique et politique respectif ; plus encore : ils deviennent le miroir des dynamiques individuelles, des décisions formelles, des échecs ou des succès montrés comme moments nécessaires pour définir un rôle plein de péripéties, un espace de pouvoir expérimenté et assumé comme un but. Non seulement : chez les deux, on retrouve clairement l'ambition de dépasser les limites de leur propre « entourage »<sup>12</sup> et de leur propre époque. Traverser les aléas et l'histoire de Rome en ayant conscience de témoigner d'un parcours valable pour l'homme dans l'absolu : tel est le programme intérieur cultivé avec ténacité et illustré non seulement dans les occasions concrètes qui constituent la factualité de la « vie visible » – jusqu'au moment de la mort tragique que l'un comme l'autre connurent – : aussi bien Cicéron que Sénèque firent de leurs œuvres, et surtout de leurs lettres, l'instrument destiné à éclaircir le travail, les grandes lignes, les attentes d'un projet politique, culturel et pédagogique valant pour l'humanité. C'est une recherche encore toute à mener que de confronter à l'aide des techniques d'analyse littéraire modernes ces « deux moments de la conscience antique ». Pour l'instant, il nous suffit de nous accorder sur le fait que la forme de l'essai, la forme du dialogue, la technique épistolaire, caractérisent – évidemment selon des modalités différentes – le besoin de s'« exposer » soi-même<sup>13</sup>.

---

se présenter sur le terrain politique nous est proposée par Müller [1987], pp. 336-49. Quelle furent les différences des fonctions et contributions que, selon les deux penseurs, la philosophie devait apporter dans le domaine politique, c'est l'objet des études de Griffin [1988], pp. 133-50.

<sup>12</sup> *En français dans le texte.*

<sup>13</sup> L'exigence d'une analyse comparée sérieuse a été récemment mise en évidence par Lausberg [1991], pp. 82-100. Pour définir de façon correcte le problème du genre épistolaire, l'analyse de Cugusi [1983] se révèle très utile. Pour l'épistolaire sénèque, après l'étude novatrice de Bourgerie [1911], pp.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Sénèque met particulièrement l'accent sur le sens de cette infériorité, arrivant jusqu'à en faire le territoire de l'authenticité, de la vérité. Et voici que « transparait l'expérimentation » dans les mailles d'un colloque intérieur développé selon les règles d'une rhétorique indispensable à la communication et dans le même temps, génialement innovatrice. Il est important de remarquer que la « façon » rhétorique dont transparait l'expérimentation représente plus que la simple fonction d'un contenu et de ce fait une variable secondaire ; elle constitue le trait décisif et de ce fait incontournable de l'être et de l'agir de Sénèque.

Telle est sa « vertu ». C'est uniquement en saisissant parfaitement le sens de cette synthèse que l'on pourra découvrir l'étroitesse de la perspective et les limites objectives de tant d'interprétations, y compris modernes, toujours disposées à apprécier le rhéteur mais non le penseur, le politique mais non le pédagogue, le maître de vie mais non le théoricien, le sophiste habitué à se montrer mais non celui qui sonde sincèrement l'âme et que l'on peut proposer comme « exemple ».

L'essence de la vertu selon Sénèque est la « résistance ».

« Je ré-siste » : le demeurer (*ἵστασθαι*) est au premier plan<sup>14</sup>.

---

40-55, voir Cancik [1967], pp. 58-88 ; Maurach [1970], pp. 20-24, 198-206, et la synthèse du *status quaestionis* mise au point par Mazzoli [1989], en particulier pp. 1846-77. Pour Cicéron, il faut surtout se référer à Albrecht [1973], coll. 1271-1286 ; et donc à Cugusi [1983], pp. 159-76.

<sup>14</sup> Proche de la « résistance » est la « con-stance » ; pour cette dernière, on peut voir plus loin, au chapitre IV. « Je ré-siste », qui trahit immédiatement son origine militaire, est fréquent dans Tite-Live et dans César. Sénèque en fait un usage différent : surtout dans le domaine physique et naturel pour indiquer, dans le ciel, sur terre ou dans l'eau, l'opposition à des éléments contraires (*nat.* 1 *praef.* 13, 6 ; 2, 26, 3 ; 3, 26, 2 ; 6, 23, 4). On passe dans le domaine de la métaphore maritime (*Marc.* 17, 6 : « ou navigue ou reste immobile », *aut naviga aut resiste* ; *epist.* 95, 7 : « maintenant, bouge le timon, maintenant baisse les voiles, maintenant profite du vent qui t'est favorable, maintenant lutte contre celui qui t'est contraire », *sic move gubernaculum, sic vela summitte, sic secundo vento utere, sic adverso resiste*) et au simple fait de tenir bon (*benef.* 1, 13, 2 ; *Helv.* 6, 7). Plus intéressantes sont les nuances que le

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

C'est un demeurer qui n'est pas simplement donné : c'est un demeurer parcouru d'oppositions à ce qui peut ou qui veut s'opposer à lui. On imagine le sage stoïcien comme un modèle de la « stabilité » qui supporte, inébranlable, le poids de n'im-

---

terme prend dans le domaine éthique et psychologique : on ne peut peut-être pas résister aux passions mais nous pouvons certainement leur mettre une limite (« même s'il n'est pas possible de résister à ses propres passions, on peut tout de même leur imposer une limite », *etiam si resistere contra adfectus suos non licet, at certe adfectibus ipsis licet stare*, *ira* 3, 1, 4; cf. *vit. b.* 13, 4) ; pour l'homme en général, c'est une invitation à s'opposer à la souffrance (*epist.* 98, 18), à lutter contre le mal ( *Clem.* 1, 17, 2; *tranq. an.* 17, 12), à être solide face à ce qui vient de l'extérieur (*benef.* 2, 14, 3; *epist.* 72, 3; *ira* 2, 21, 6). Il faut surtout que « notre esprit, agité par de vaines pensées, leur résiste et soit ferme », *vagis cogitationibus agitata mens tandem resistat et certa sit* (*epist.* 32, 5) ; c'est-à-dire que, parvenu au faite indépassable du bien, « que notre volonté reste ferme », *resistat voluntas nostra* (*epist.* 74, 11). Il est donc décisif d'éclaircir l'usage du verbe que Sénèque fait dans la tragédie, où en sont revisitées – tendues à leur limites extrêmes – les diverses acceptions. Face aux aléas décidés par le destin Andromaque s'exclame : « Je résisterai, je poserais mes mains nues face à vos armes : la colère m'en donnera la force », *resistam, inermis offeram armatis manus, / dabit ira vires* (*Tro.* 671-72) ; voici la poignante invocation d'Antigone : « Change ta pensée, évoque l'antique courage et domine les peines qui t'affligent par une grande force d'âme ; résiste ; en des maux aussi grands, la mort est une défaite », *flecte mentem, pectus antiquum advoca / victasque magno robore aerumnas doma; / resiste: tantis in malis vinci mori est* (*Phoen.* 77-79). Ne manque pas non plus la référence directe à la réalité matérielle dans les paroles de la nourrice d'Hyppolite : « Comme un promontoire solide résiste de tous côtés, inaccessible aux ondes et repousse au loin les flux qui le tourmentent, ainsi il méprise mes paroles », *Vt dura cautes undique intractabilis / resistit undis et lacessentes aquas / longe remittit, verba sic spernit mea* (*Phaedr.* 580-82) ; et encore la nourrice, cette fois de Médée, intervient en synthétisant cette fois plusieurs acceptions : « Ma fille, où portes-tu tes pas rapides loin de la maison ? Arrête-toi, arrête ta colère et retiens ta fureur », *Alumna, celerem quo rapis tectis pedem? / resiste et iras comprime ac retine impetum* (*Med.* 380-81). En somme, le problème est de « demeurer ferme et résister héroïquement dans la *virtus* ». Il manque une étude spécifique de ce terme (des raisons de son passage de la prose à la poésie de façon toute naturelle) dans Traina [1974], dans Billerbeck [1988], dans Hillen [1989]. Seulement une allusion dans l'étude par ailleurs bien documentée de Busch [1975], en particulier p. 70 n. 47.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

porte quelle adversité et de tout *vitium*, c'est-à-dire de n'importe quel supposé « défaut » de soi-même.

« *Stabilitas* » vaut en même temps comme une condition (absence de mouvement) et une valeur (absence de trouble, apathie<sup>15</sup>, et donc *tranquillitas*). C'est ce qui permet au sage – et de façon plus générale à l'homme – de vivre et c'est ce pour quoi on vit : « il ne peut survenir aucun accident au sage : il reste debout sous n'importe quel poids..., de fait, quand le bien est parfait, l'âme possède une stabilité immuable », *nihil sapienti viro potest evenire: stat rectus sub quolibet pondere...; cum vero perfectum (scil. bonum) est, inmota illi stabilitas*<sup>16</sup>.

Comment est-ce possible ?

Le fait même de se poser cette question signifie que l'on regarde sous un jour problématique la figure du « sage » ; mieux, cela revient à supposer qu'il y a un véritable litige à gérer. Et il est logique de supposer que, dans ce cas particulier, cela nous renvoie à la dimension du contexte historique dans lequel se situe l'expérience humaine de Sénèque.

Il y a un écart net entre le versant public, social et l'attente personnelle ; à l'époque de la formation de Sénèque et de sa participation directe au gouvernement de Rome – le quinquennat d'or de Néron – l'espoir d'un rôle efficace pour l'homme n'est pas encore totalement perdu<sup>17</sup>. Il est possible – et c'est

---

<sup>15</sup> Il n'existe aucune traduction littérale en latin de ἀπάθεια. Tout d'abord Cicéron (p.e. *Tusc.* 4, 4, 8: « être libre de tout trouble », *omni animi perturbatione ... vacare*) puis Sénèque ont recours à des périphrases pour indiquer l'âme *inperturbata* (*epist.* 66, 6; 85, 2), *sine perturbatione* (*epist.* 66, 45), *omni perturbatione libera* (*ira* 1, 19, 8). Cf. Spanneut [1994], pp. 4677-79.

<sup>16</sup> *Epist.* 71, 26-27; cf. *vit. b.* 5, 3: « la vie heureuse est donc liée de façon immuable au jugement droit et sûr », *beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis*.

<sup>17</sup> Sur le *quinquennium Neronis* cf. Murray [1965], pp. 41-61. Tous les témoignages antiques, de Tacite à Cassius Dion, concordent à propos des attentes suscitées – au moins jusqu'à la mort d'Agrippine en 59 – par la présence de

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

même en pratique un devoir pour le « sapiens » – d’offrir sa contribution à l’évolution de la société dans l’optique d’un projet « par nature » orienté en destin. Mais c’est précisément dans l’exercice de ce qui devrait sembler le plus en accord avec son « essence » (c’est-à-dire avec son « être » en tant qu’être naturel inclus dans l’ordre naturel du tout) que l’homme est contraint de rappeler sa « vertu » pour trouver force et stabilité : et de ce fait, saisir le sens authentique du destin, c’est-à-dire s’interroger « subjectivement » sur la présence ou non dans les trames de ce que le temps produit, de développements problématiques et d’un espace pour la responsabilité des individus, c’est un événement de grande importance historique et contextuelle. Faut-il admettre une coupure, une dissension et, peut-être, des errements ?

Le cadre qui en découle permet de formaliser la dissension originaire entre l’être et l’apparaître : d’un côté nous retrouvons le destin qui détermine le sens de la vérité et qui, dans l’homme, se signale par un langage interrogateur, ouvert, riche de stimulations, tendu pour éprouver la structure logique de l’existant ; d’un autre côté, la décision et l’action éthique, pédagogique, politique, qui, en fait ou en perspective, met en jeu l’engagement du sens de la vérité : et bien sûr, cela se signale par des manifestations linguistiques bien structurées par rapport à un but construit artificiellement.

Étant donné les présupposées théoriques des Stoïciens, résoudre une telle dissension, signifie aborder la « transparence » qu’il faut comprendre comme « cohérence » de l’agir et de la décision par rapport à la vérité.

Nous reviendrons plus loin sur la valeur d’une telle « cohé-

---

Sénèque en tant que conseiller, guide et *amicus principis*. Cf. Trillitzsch [1971], I, pp. 75-119 ; Griffin [1976], pp. 66 ss. et 421-27. Rawson [1989], pp. 247-48, manifeste cependant quelques doutes sur le fait que l’on puisse vraiment retrouver des traces de la doctrine stoïcienne dans la contribution de Sénèque en tant que conseiller de Néron.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

rence »<sup>18</sup>. Maintenant, il importe surtout d'en noter le rôle coercitif : elle contraint ensemble l'être et les formes de l'apparaître en proposant l'exclusion de la « *variatio* », surtout dans ses modalités les plus évidentes; il faut garder en tête le fait que « un changement dans la volonté signifie que l'homme erre, qu'il se manifeste tantôt de-ci, tantôt de-là, là où le pousse le vent. Ce qui possède un fondement fixe n'ondeie pas », *mutatio voluntatis indicat animum natate, aliubi atque aliubi apparere, prout tulit ventus. Non vagatur quod fixum atque fundatum est*<sup>19</sup>. En ce sens, c'est la foule qui est le lieu de l'abandon de soi, l'appel désespéré à une disponibilité mal comprise qui ne craint pas – cas extrême de vanité et de narcissisme – la perte de l'orientation, voire même la négation de « l'essence » de l'homme. Sénèque en est conscient au point de faire de la célébrité et du consentement la mesure objective pour évaluer la distance qui nous sépare de la vraie béatitude : « Ce n'est pas parce que les solutions plaisent au plus grand nombre que les affaires de l'homme vont mieux : l'approbation de la foule est signe que tout va mal », *Non tam bene cum rebus humanis agitur ut meliora pluribus placeant: argumentum pessimi turba est (vit. b. 2, 1)*.

---

<sup>18</sup> Cf. Inwood [1985], pp. 42-101, pour ce qui concerne la doctrine de l'action sociale pour l'antique Stoa.

<sup>19</sup> *Epist.* 35, 4. Déjà Platon., *leg.* 797b-c, s'était préoccupé des incidences sur la société et la structure de l'Etat des comportements superficiels de qui n'est sensible qu'aux nouveautés et se fait héraut de la mode en méprisant la tradition. Il faut donc être attentif à maintenir ses distances d'avec la foule (ainsi Sen., *epist.* 7, cf. *infra* pp. 140-47) et conserver clarté et autonomie dans la prise de décision : « vouloir toujours la même chose et refuser toujours la même chose », *semper idem velle atque idem nolle ...*; au contraire il arrive souvent que « les hommes ne savent ce qu'ils veulent qu'au moment où ils le veulent ; personne ne décide une fois pour toutes ce qu'il veut et ce qu'il ne veut pas ; notre pensée se modifie tous les jours, change complètement d'orientation, et la plupart considère la vie comme un jeu », *nesciunt ergo homines quid velint nisi illo momento quo volunt; in totum nulli velle aut nolle decretum est; variatur cotidie iudicium et in contrarium vertitur ac plerisque agitur vita per lusum (epist. 20, 5-6)*.

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

Postulons donc que le destin du Tout ne puisse pas ne pas être éclairci et qu'ainsi le sort de chaque homme « tend » à sa réalisation de façon cohérente avec la structure du cosmos : ce qui revient à dire, postulons que la vérité transparait dans toutes ses facettes. Dans un cadre de ce type, le concept de « tension » qui fait référence à une « distance » non comblée, à une « différence d'état » à aplanir, pose problème. Dans le territoire qui s'est ainsi ouvert, règne la *fortuna* : par ce terme, Sénèque signifie le « hasard », ce qui échappe à la loi qui domine tout.

*Fortuna* semble quelque chose d'objectif et d'incontournable : elle définit l'explicite et extrême situation ou condition qui s'oppose à l'ordre absolu de l'univers. Mais alors, pour cette raison même, elle ne devrait pas être admise, si comme nous l'avons montré, c'est l'ordre de l'univers qui est réellement extrême. On peut peut-être résoudre la difficulté en attribuant aux caractéristiques de l'individu humain l'interprétation imparfaite de la réalité selon laquelle on fait dépendre de la *fortuna* ce qui au contraire – et plus justement – est expression du *fatum* ?

Sénèque et le stoïcisme romain se dirigent précisément dans cette direction, cherchant à dépasser les difficultés incluses dans l'édifice théorique de l'antique Stoa grâce à une réelle mutation de son barycentre. Ce n'est plus le Tout qui s'éclaircit de manière nécessaire, inévitable et pure, de façon à « comprendre » ainsi n'importe quel évènement : c'est la Nature (c'est-à-dire le tout dans la multiplicité concrète de ses facettes) qui devient elle-même en vertu d'un élément qui lui appartient : l'individu humain. Bien sûr, ce dernier ne possède pas les caractères du Tout : il lui appartient, mais il en est distinct ; il saisit cette distinction immédiate comme une détermination inévitable et accidentelle. D'un côté, toute détermination singulière répond au fait d'être telle par rapport à la loi du Tout (c'est-à-dire d'être comprise dans le Tout) ; d'un autre côté, elle dépend de la reconnaissance *non-immédiate* de la part de l'homme de son appartenance au Tout : en d'autres mots, du « hasard » qui règne

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

dans les temps et les modes de la reconnaissance de l'appartenance au Tout.

*Sapiens* est celui pour lequel la *non-immédiateté* est réduite à son minimum, celui par qui les traits du destin sont lus sans ambiguïté. D'un autre côté, l'homme qui vise la sagesse est celui qui, face à la *fortuna* réagit, celui qui lutte pour en réduire la présence. L'homme auquel s'adresse Sénèque est précisément le *proficiscens*, celui qui fait des progrès, celui qui a l'intention de saisir la manifestation rationnelle du Tout, c'est-à-dire de reconnaître la présence mais aussi la fragilité de la *fortuna* dans l'intention de la combattre et de l'annuler : « il est indispensable à celui qui tend vers la vertu, même s'il a beaucoup progressé, d'avoir une certaine part de fortune, étant donné qu'il se débat encore dans les contingences humaines : tant qu'il ne dénouera pas un tel nœud et tous les nœuds liés à sa condition de mortel », *ei qui ad virtutem tendit, etiam si multum processit, opus est aliqua fortunae indulgentia adhuc inter humana luctanti, dum nodum illum exsolvit et omne vinculum mortale* (*vit. b.* 16, 3).

Ainsi, si la connaissance du *fatum* n'est pas immédiate, c'est chaque homme qui, en toute autonomie, peut (hasard) et doit (nécessité) y pourvoir. En pratique, cela signifie pour le stoïcien Sénèque lutter contre la *fortuna* en accueillant le destin.

*Adgredi* indique le moment où une action s'entreprend ; le terme signifie le début d'une tâche : « Il nous faudra tout d'abord nous examiner nous-mêmes et en second lieu examiner les activités que nous voulons entreprendre, en troisième lieu, il nous faudra examiner les raisons pour les quelles et les moyens avec lesquels nous les affrontons », *Inspicere autem debebimus primum nosmet ipsos, deinde ea quae adgrediemur negotia, deinde eos quorum causa aut cum quibus* (*tranq. an.* 6, 1). Il s'agit d'un *adgredi* qui, d'un côté, demande à être placé dans le cadre d'un rassurant projet rationnel et qui, d'un autre côté, ne peut, par définition, renoncer à *incurrere in fortunam*. Le *sapiens* devrait se trouver ainsi en parfait équilibre, conscient de son rôle et de sa place dans le monde : « Va d'un pas assuré. Si

tu veux t'assujettir toute chose, **assujettis-toi à la raison** ; tu guideras beaucoup d'hommes si la raison te guide. Tu apprendras d'elle ce que tu dois faire et comment tu dois **commencer à le faire**, tu ne succomberas pas aux événements. Tu ne pourras m'indiquer personne qui sache comment il a commencé à vouloir ce qu'il veut ; il n'y a pas été conduit par un raisonnement mais par une impulsion irrationnelle. **Le sort** vient à nos devants tout aussi souvent que c'est nous qui allons aux siens. C'est une honte de ne pas le diriger mais de se laisser traîner par lui, et de se demander, stupéfaits, lorsque nous nous trouvons au cœur de la tourmente : « Comment ai-je pu en arriver là ? » , *vade certo gradu. Si vis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges, si ratio te rexerit. Ab illa disces quid et quemadmodum adgredi debeas; non incidet rebus. Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu in tactus est. Non minus saepe fortuna in nos incurrit quam nos in illam. Turpe est non ire sed ferri, et subito in medio turbine rerum stupentem quaerere, 'huc ego quemadmodum veni?' (epist. 37, 5)<sup>20</sup>.*

On ne peut pas sous-évaluer les aspect émotifs (*impetu in tactus est*) et logiques (*subice rationi*) de ce « commencer ». Au contraire d'Aristote – qui distinguait nettement le domaine éthique de « l'agir » du domaine « logique » du connaître<sup>21</sup> – dans l'homme, c'est l'unité de la raison et de la pratique, de la raison et de la passion qui règne<sup>22</sup>. Ainsi *adgredi* signifie « se confronter » avec le destin en étant conscient de la situation

<sup>20</sup> *Fortuna* et *adgredi* sont également rapprochés dans *epist.* 91, 4; *Helv.* 4, 1; *prov.* 3, 4.

<sup>21</sup> Cf. Aristote, *Eth. Nic.* 1, 13, 1102a 27-28: « (de l'âme) une partie est irrationnelle, une autre est rationnelle », τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. Cf. *De anima* II, 2, 413b 14; III, 4, 429a 10-12; III, 9, 432a 19 - b 7.

<sup>22</sup> *Ira* 1, 8, 2-3: « en fait, comme je l'ai dit, elles n'ont pas deux sièges distincts et autonomes, mais passion et rationalité ne sont autre que le changement en mieux ou en pire de l'âme », *non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas ductasque habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est.*

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

dans laquelle on se trouve, en étant prêt à mettre en œuvre la réduction progressive de tout espace attribué à la *fortuna*.

D'un autre côté, la *consolatio* peut être considérée comme une forme rationnelle de « limitation » face au déploiement du *fatum*, étant donné qu'elle est ordinairement préconisée comme remède face aux aléas de la *fortuna*, comme une autre façon de se préparer<sup>23</sup> à l'*adgredi*.

A ce point, il est inutile de noter le rôle de l'éducation : « donne-moi un adolescent qui ne soit pas corrompu et qui soit vif d'esprit : il dira que, selon lui, le plus fortuné est celui qui sait supporter tout le poids de l'adversité, celui qui sait s'élever au dessus du sort », *da mihi adulescentem incorruptum et ingenio vegetum: dicet fortunatiorem sibi videri qui omnia rerum adversarum onera rigida cervice sustollat, qui supra fortunam extet* (*epist.* 71, 25). Mieux vaut prendre conscience du fait qu'une telle orientation interprétative conduit en droite ligne au choix d'une « intervention politique », étant donné que dans le Stoïcisme est toujours en vigueur le traditionnel impératif de considérer l'engagement dans la vie publique comme le lieu où se manifeste et se vérifie la morale individuelle<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Foucault [2001], dans l'essai *L'écriture de soi* (II, pp. 1234-49), met brillamment en évidence le lien qui lie ensembles le destinataire et le locuteur dans l'exercice rhétorique de la *consolatio* : « L'écriture qui aide le destinataire arme le scripteur – et éventuellement les tiers qui la lisent » (p. 1243). Pour Sgalambro [1995] il est inévitable que le fait de consoler implique celui d'édifier ; plus encore « édifier ... est l'unique consolation », p. 98. Pour les caractères spécifiques du genre de la consolation dans la Stoa, on peut voir Kassel [1958], pp. 17-29. Pour Sénèque, en plus de Manning [1974], pp. 71-81, et de Abel [1984], pp. 653-775, cf. Traina [1987], pp. 9-28, qui tout en esquissant une analyse stylistique note la présence de l'accent rhétorique.

<sup>24</sup> Parmi les penseurs qui ont surtout concentré leur attention sur cette question, il faut compter Panétius. Cf. maintenant Alesse [1994]. Bien sûr, le concept de *καθηκον* est central : cf. Pohlenz [1990], I, pp. 201-07. A propos de la réalisation de l'homme comme homme public – toujours en référence à Panétius mais à travers la médiation de Cicéron – cf. la toujours stimulante sinon toujours convaincante étude de Pohlenz [1967], en particulier pp. 17-24

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

C'est pourquoi il est très réducteur de soutenir que Sénèque a été « contraint » de se montrer sur la scène publique et politique, ne serait-ce que pour acquitter une dette de reconnaissance envers Agrippine qui avait exigé qu'on le rappelle de son exil en Corse<sup>25</sup> : Sénèque devait s'engager dans son rôle d'éducateur et de représentant du pouvoir politique parce que c'était ce que le destin, conçu dans la perspective stoïcienne, exigeait : « Qui nie le fait que la vertu doive inscrire ses progrès dans la pratique et non seulement méditer sur ce qu'il convient de faire mais parfois aussi agir et conduire à terme ce qui a été précédemment objet de réflexion? », *Quis negat illam (scil. virtutem) debere profectus suos in opere temptare, nec tantum quid faciendum sit cogitare sed etiam aliquando manum exercere et ea quae meditata est ad verum perducere?* (ot. 6, 3).

Passer d'une dimension purement théorique et spéculative à une dimension pratique et active correspondra toujours plus à cette *conversio in naturam* grâce à laquelle, à partir de la présence statique d'une théorie construite autour du concept de *clementia* et de l'impératif de *non nocere*, naîtra une action tendue vers le *prodesse*, le *bene facere*<sup>26</sup>. En somme, dans le cas de Sénèque – mais aussi d'autres stoïciens dont Marc-Aurèle est emblématique – le pouvoir finit par représenter la modalité spécifi-

---

et pp. 113-24. En particulier la position de Sénèque telle qu'elle émerge par exemple dans le *de beneficiis* et dans les lettres 94-95, se ressent de la pensée d'Ariston ; on peut voir entre autres Bellincioni [1984], pp. 101-09 et 115-24. Pour Ariston cf. Ioppolo [1980].

<sup>25</sup> Une supposition de ce type peut se déduire de la reconstruction de Tacite, *ann.* 12, 8: « parce que l'on estimait que Sénèque était dévoué à Agrippine en souvenir de ses faveurs et hostile à Claude à cause du ressentiment suivant les offenses reçues », ... *quia Seneca fidus in Agrippinam memoria beneficii et infensus Claudio dolore iniuriae credebatur*. Cf. Sørensen [1988], pp. 140-43 ; Maurach [1991], pp. 34-35.

<sup>26</sup> Telle est l'importante thèse soutenue par Bellincioni [1984], et acceptée et reprise de façon plus récente par Citroni Marchetti [1994], en particulier p. 4566 n. 41.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

que de leur façon de se conformer aux lois de la nature<sup>27</sup>. A ce point, le cercle se referme parfaitement, parce que, quoi qu'il arrive au *sapiens*, non seulement cet événement relève domaine de la *fortuna* qui tend à se rabattre sur l'horizon nécessitant du *fatum*, mais plus encore, se présente comme une occasion de manifester perfection et exemplarité : « Pourquoi les sages doivent-ils supporter de telles adversités ? pour enseigner aux autres à les supporter ; ils sont nés pour servir d'exemples », *Quare quaedam* [scil. *viris bonis*] *dura patiuntur? ut alios pati doceant; nati sunt in exemplar* (*prov.* 6, 3). Il n'y a rien à ajouter : une conception éthique du pouvoir politique et de l'histoire qui se clôt sur elle-même en se représentant à l'infini ; une conception qui est donc défensive et à laquelle fait défaut d'une part un projet transcendant et d'autre part une réflexion spécifique – c'est-à-dire qui ne soit pas marquée éthiquement – sur « l'agir » politique.

La tâche de l'homme est de demeurer les pieds sur terre, c'est-à-dire d'être lui-même à l'intérieur d'un cadre général qui lui apparaît progressivement de mieux en mieux défini, de plus en plus « transparent » et, pour finir, de plus en plus « vrai ». C'est précisément parce que son point de départ est l'intériorité que le Stoïcisme peut s'adresser à tous en tant que stratégie, au sens où il pourra non seulement prétendre devenir un projet idéologiquement fort auquel l'homme politique/l'homme de pouvoir se réfèrera, mais aussi – à l'extrême opposé – il permet-

---

<sup>27</sup> On remarque que plus le pouvoir sera grand, mieux les qualités pourront efficacement se manifester (en particulier la *clementia*) chez celui qui les incarne, une fois établi que le pouvoir se règle en fonction de la loi naturelle : « Naturellement, nous dirons que la clémence sera une qualité d'autant plus belle et royale que sera élevé le pouvoir qui la met en œuvre ; et il ne pourra s'agir d'un pouvoir mauvais s'il est fondé sur une loi naturelle. En fait, la nature a inventé la monarchie », *Eo scilicet formosius id esse magnificentiusque fatebimur, quo in maiore praestabitur potestate, quam non oportet noxiam esse, si ad naturae legem conponitur. Natura enim commenta est regem* (*clem.* 1, 19, 1-2).

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

tra à l'esclave de sauver sa propre identité d'homme, il permettra à celui qui est en marge de la société, à l'opposant ou au persécuté, d'assumer définitivement son rôle. Il suffit de réfléchir sur l'étrange coexistence chez Sénèque de l'attention portée au pouvoir en même temps qu'à la condition sociale de l'esclave<sup>28</sup> ; de réfléchir aussi à l'usage qui est fait de Sénèque en tant que représentant d'une pensée laïque interne au système et en tant, d'autre part, qu'auteur témoignant d'une sensibilité « religieuse » susceptible d'être reprise dans le cadre du projet chrétien<sup>29</sup>, si l'on ne va pas jusqu'à définitivement le mettre au rang des saints<sup>30</sup>. Ulérieur objet de réflexion : la cohabitation de personnalités philosophiques d'origines aussi diverses que par exemple Sénèque et Marc-Aurèle d'une part et d'autre part Musonius Rufus et Épictète de l'autre.

L'acceptation de sa propre existence atteint la perfection par la reconnaissance de son propre rôle : elle se réalise surtout en renforçant la volonté dans l'intention de « demeurer »

---

<sup>28</sup> La proposition selon laquelle il n'y a pas d'esclave par nature et que donc l'esclave a une égale dignité morale est attestée dans la lettre-traité 47. Cf. Richter [1958], pp. 196-98, qui, entre autre, en reconstruit une rapide histoire en remontant aux sophistes. A voir dans le contexte de la politique sénèqueienne Griffin [1976], pp. 256-85 ; Colish [1985], I, pp. 36-38.

<sup>29</sup> Il suffit de renvoyer ici à la correspondance apocryphe entre Sénèque et Saint Paul, cf. Bocciolini Palagi [1978]. Il manque cependant un travail exhaustif sur le climat intellectuel d'inspiration syncrétiste à l'intérieur duquel mûrit un tel écrit apocryphe et de façon plus générale, à propos de la reprise chrétienne de Sénèque. On trouve une approche provisoire chez Fredouille [1991], pp. 132-37.

<sup>30</sup> La tentative est explicite chez Saint Jérôme : « Je ne le placerais pas dans la liste des saints si ne m'y poussait pas cette correspondance très lue entre Sénèque et Saint Paul, dans laquelle il affirme, à l'époque durant laquelle il était le maître de Néron et doté d'un très grand pouvoir, accomplir le même rôle que celui de Saint Paul parmi les Romains », *Quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum, in quibus, cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus, optare se dicit eius esse loci apud suos cuius sit Paulus apud Christianos* (*vir. ill.* 12, 1-2). Cf. Mastandrea [1988], pp. 51-58.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

ferme. « Vouloir toujours la même chose et refuser toujours la même chose », *Semper idem velle atque idem nolle* (epist. 20, 5) : le parcours en direction de la sagesse ne se fait pas en se disposant « par hasard » à accueillir le destin, il advient plutôt en renforçant la conscience de sa propre force et de sa propre personnalité<sup>31</sup>. Qu'une telle montée en force ne s'oppose pas à l'affirmation progressive de la réalité naturelle, tel est l'enseignement fondamental du Stoïcisme ; mais que par ailleurs l'individu singulier ait toujours clairement le sens concret de sa propre « tendance » par rapport au Tout, et bien cela n'est pas – selon Sénèque – une affaire réglée : « personne ne décide une fois pour toutes ce qu'il veut et ce qu'il ne veut pas », *in totum nulli velle aut nolle decretum est* (epist. 20, 6)<sup>32</sup>.

Du coup, la volonté semble revêtir ce caractère de formalisme que nous attribuons aujourd'hui à l'éthique kantienne : en d'autres mots – au-delà de ses manifestations concrètes par rapports à des projets déterminés – elle exprime pour l'individu l'urgence absolue d'exister. En ce sens, la volonté ne peut changer, sinon elle ne serait pas volonté authentique : elle serait une volonté qui vacille face au fait même d'exister (et d'exister d'une façon adéquate à la raison universelle). Et du fait que ce type d'existence fait l'objet pour l'homme d'une évidence permanente (et donc véritable), voici que l'authentique et immua-

---

<sup>31</sup> Epist. 80, 3: « L'âme grandit par elle-même, croît par elle-même, se nourrit d'elle-même, s'exerce par elle-même », *animus ex se crescit, se ipse alit, se exercet*.

<sup>32</sup> De là quelques failles à l'intransigeance de la volonté : « Qu'est-ce que cette force qui s'oppose à notre âme et qui ne nous permet pas d'être cohérents ? Nous ondoyons entre des intentions diverses mais nous ne choisissons ni librement ni de façon absolue et définitive », *Quid conluctatur cum animo nostro nec permittit nobis quicquam semel velle? Fluctuamur inter varia consilia; nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper* (epist. 52, 1) ; « Nous voulons faire croire que nous voulons beaucoup de choses, mais en réalité il n'en est pas ainsi ... souvent nous avons un désir mais nous en exprimons un autre », *Multa videri volumus velle, sed nolumus ... saepe aliud volumus, aliud optamus* (epist. 95, 2).

ble volonté retrouve l'immuable vérité : « si tu veux une volonté constante, il faut que tu veuilles la vérité », *si vis eadem semper velle, vera oportet velis* (epist. 95, 58)<sup>33</sup>.

La volonté qui ne change pas (c'est-à-dire la volonté en sa « présence formelle », dans la mesure où elle fait reposer sa finalité non pas en un but subjectif et déterminé mais exclusivement en la raison<sup>34</sup>) trouve sa représentation empirique dans la capacité à « demeurer », dans la figure de l'individu qui « reste », qui résiste debout sur ses pieds, inébranlable<sup>35</sup>. L'éventuel af-

---

<sup>33</sup> Voelke [1973], p. 174, souligne comment, au moins de ce point de vue, Sénèque prolonge la tradition intellectualiste de l'antique Stoa. Il explique ensuite (pp. 175-79) qu'en d'autres occasions, Sénèque témoigne de l'irréductibilité de la volonté au savoir, surtout lorsqu'il s'oriente vers une conception exaltant l'homme faillible et libre qui dans son choix « veut » son propre cheminement. Sur le problème de la tension interne à la volonté, voir plus avant pp. 67-70. A voir aussi Inwood [2000], pp. 44-60, et Zöller [2003], pp. 108-15, qui souligne l'étroit rapport entre « der Wille zum Leben » et « der Wille zum Gutsein ».

<sup>34</sup> « La volonté (*Der Wille*) est conçue comme une faculté (*ein Vermögen*) de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois (*der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß*) ... Ce qui sert comme principe objectif à la volonté (*zum objectiven Grunde*) pour se déterminer elle-même est la représentation de la fin (*der Zweck*), et celle-ci, quand elle est donnée par la pure raison, doit valoir également pour tous les êtres raisonnables (*muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten*) », Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Kant [1983], IV, p. 59.

<sup>35</sup> L'exaltation extrême de cette volonté se manifeste de façon hyperbolique dans le modèle héroïque : « Debout parmi les vapeurs, immobile entre les flammes menaçantes, inébranlable et sans tordre d'aucune part ses membres touchés par le feu, (Hercule) continue à exhorter, à donner des conseils, il contrôle la situation tout en brûlant. Il renforce le courage de tous ses serviteurs : le croirais-tu que lui, en train de brûler, enflamme les autres », *Inter vapores positus et flammae minas / immotus, inconcussus, in neutrum latus / correpta torquens membra adhortatur, monet, / gerit aliquid ardens. Omnibus fortem addidit / animum ministris; urere ardentem putes* (*Herc. O.* 1740-44). Si, comme il est désormais établi par Zwierlein [1986], pp. 313-43, l'attribution de la tragédie à Sénèque proposée par D. Heinsius ne peut plus être soutenue, dans ses vers l'auteur anonyme a cependant parfaitement « photographié », en exploitant des thèmes sénéquiens, l'idée du *sapiens* stoïcien qui s'était imposée. A voir aussi Walde [1992], pp. 265-66.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

faiblissement de la volonté – l'éventuelle diminution de la confiance en soi qui induit une soumission à l'adversité et aux souffrances physiques – est exclu dans le cas de l'homme parfait, du « sapiens » : « Voici qui doit t'étonner : qu'un homme se dresse alors que tous inclinent la tête, qu'il soit droit là où tous gisent abattus. Qu'y a-t-il de mauvais dans les tourments, dans tout ce que nous estimons nous être contraire ? Je suppose ceci : le fait d'y perdre son âme, de se plier et de succomber. Mais rien de ceci ne peut survenir au sage : il demeure droit sous n'importe quelle charge », *illud mirare, ibi extolli aliquem ubi omnes deprimuntur, ibi stare ubi omnes iacent. Quid est in tormentis, quid est in aliis quae adversa appellamus mali? hoc, ut opinor, succidere mentem et incurvari et subcumbere. Quorum nihil sapienti viro potest evenire: stat rectus sub quolibet pondere* (epist. 71, 25-26).

Cette volonté, qui est une volonté de résister, nous conduit à concevoir le plaisir non pas tant comme la conclusion de la souffrance ou – de façon plus radicale – comme l'élimination de l'adversité qui peut engendrer la souffrance, mais plutôt comme 'rigidité' : « Que l'homme demeure incorruptible et invincible face aux choses extérieures, qu'il sache ne regarder qu'en lui-même, qu'il se fie à son âme entraînée à affronter tous les événements, qu'il soit l'artisan de sa propre vie. Que sa confiance ne soit pas scindée de sa science et que sa science ne soit pas dénuée de fermeté ; qu'une fois établis, ses principes restent immuables et qu'aucune de ses décisions ne soient incertaine ; ... telle est la sûreté de la raison qui ne connaît pas les contradictions et qui n'hésite pas au sein des opinions, des points de vues et de tout ce qui relève de la persuasion ; raison qui, lorsqu'elle s'est organisée et a donné un sens à ses parties et s'est – pour ainsi dire – harmonisée, a atteint le bien suprême », *incorruptus vir sit externis et insuperabilis miratorque tantum sui, fidens animo atque in utrumque paratus, artifex vitae; fiducia eius non sine scientia sit, scientia non sine constantia; maneat illi semel placita nec ulla decretis eius litura sit; ... [eius] ratio ... certa ... non dissidens nec haesitans in opinionibus compren-*

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

*sionibusque nec in persuasione, quae cum se disposuit et partibus suis consensit et, ut ita dicam, concinuit, summum bonum tetigit* (vit. b. 8, 3 et 5).

Demeure cependant une question : pourrait-on confondre la volonté du saviens avec une « obstination » stupide et infructueuse?<sup>36</sup> Le caractère formel de l'agir peut-il vraiment être « considéré en lui-même » sans qu'il soit possible de vérifier concrètement les résultats de sa validité ?

Proposer une telle hypothèse serait contraire à la sensibilité et à l'engagement politique de Sénèque ; cependant, dans la perspective de la finitude qui est celle de l'être humain, il n'est pas garanti (c'est-à-dire que ce n'est pas automatique) que le sens du destin transparaisse toujours immédiatement sur le fond du sens du soi de l'individu. Tel est le risque si l'on ne comprend pas son propre rôle, le risque d'une lutte sans but précis ni valide, et puis l'éventualité de la désillusion et du regret. Bien qu'il soit muni de rassurantes structures qui permettent l'évitement et la défense, l'homme est cependant sensible à l'insatisfaction et à l'angoisse<sup>37</sup>. Et surtout l'homme qui n'a pas fait de la « résistance » – c'est-à-dire de la maîtrise de soi – seulement un moyen mais aussi un but, puisque, ce faisant, il s'est interdit d'accéder à l'espace d'une confrontation constructive et de la dialectique de la vie sociale.

Cet homme considère avec hauteur ce qui se produit autour

---

<sup>36</sup> Sénèque réprimande Lucilius : « Rends-toi compte du peu de préoccupation que tu as avec ton insatisfaction personnelle par rapport à ceux qui – esclaves d'une profession en vue et contraints de se dépenser pour maintenir un nom grandiose – sont prisonniers d'une telle simulation plus du fait d'une vanité obstinée que de leur volonté », *Intelleges quanto minus negotii habeas cum fastidio tui quam ii quos ad professionem speciosam alligatos et sub ingenti titulo laborantis in sua simulatione pudor magis quam voluntas tenet* (*tranq. an. 2, 5*).

<sup>37</sup> In *tranq. an. 2, 10* le philosophe fait allusion au *taedium*, à la *displacentia sui*, à l'*aegra patientia* qui peuvent affliger celui qui est en proie à la *volutatio animi* (§ 10) et à *frustra voluisse* (§ 7).

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

de lui tout en en subissant le pouvoir d'attraction ; par ailleurs, aussi bien le fait de se mettre à l'écart que la solitude perdent leur efficacité et ne sont plus en mesure de susciter en lui une tension adéquate à la *virtus*. C'est un homme qui, en se montrant, éprouve cependant de l'envie pour les succès et la *fortuna* des autres et qui reste – au plus profond de lui-même – sans confiance en soi : « l'âme se met en colère face à son propre sort par dépit devant le succès des autres et l'échec de sa propre vie ; elle se lamente de son époque, se met à l'écart et rumine sa propre souffrance tout en s'ennuyant et en ayant honte d'elle-même », *ex hac deinde aversatione alienorum processuum et suorum desperatione obirascens fortunae animus et de saeculo querens et in angulos se retrahens et poenae incubans suae, dum illum taedet sui pigetque* (*tranq. an.* 2, 11). Se dessine la nausée de l'apparaître qui se traduit en un jeu de masques à revêtir pour le monde extérieur mais aussi, plus profondément, par rapport à soi-même<sup>38</sup>. En d'autres termes le fait de se tromper soi-même.

Cependant, l'engagement de Sénèque n'admet pas de trop grandes hésitations ni une analyse aussi radicale ; au péril d'une obstination vide fait efficacement contreponds la confiance en l'ascèse de la doctrine stoïcienne jusqu'au bout, jusqu'à la mort. Ce n'est pas par hasard que le suicide est thématiqué et intériorisé au point d'être ressenti non comme un échec (c'est-à-dire comme

---

<sup>38</sup> Sørensen [1988], pp. 193-94, croit saisir une attitude proche de la *nausée* sartrienne. Les vaines *occupationes*, comme Sénèque le sait bien, sont assumées pour donner un sens publiquement respectable à sa vie, et cependant, elles deviennent des obsessions ; ce n'est que lorsque la vieillesse viendra que se posera le problème : « la vieillesse nous pousse par derrière et nous reproche les années perdues à de vaines études », *premit a tergo senectus et obicit annos inter vana studia consumptos* (*nat. 3 praef.* 2). Alors, il faudra se tourner vers soi de façon toute différente, en opérant un réexamen authentique de notre propre condition : « que l'âme s'occupe totalement d'elle-même et qu'au moins au moment ultime elle se consacre à son propre l'examen », *sibi totus animus vacet, et ad contemplationem sui saltem in ipso fine respiciat* (*ibid.*).

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

une ferme conséquence, une conviction abstraite d'être dans la raison) mais comme une libération de l'échec des autres (c'est-à-dire comme une éventuelle confirmation d'une cohérence absolument saine). L'acte héroïque du suicide se mûrit en s'habituant progressivement à la pensée de la mort qui, même si elle ne se fait pas remarquer, est de fait une éventualité toujours présente ; d'où la prière-invitation : « fais que ce ne soit pas moi qui fuis la mort et fais aussi que ce ne soit pas la vie qui me fuit », *effice ut ego mortem non fugiam, vita me non effugiat*<sup>39</sup>. Et c'est une mort qui coïncide par définition avec la négation de toute possibilité ultérieure ; qui entraîne la disparition physique aussi bien que spirituelle (« la mort est indivisible : un mal pour le corps qui n'épargne pas l'âme », *mors individua est, noxia corpori / nec parcens animae, Tro. 401-02*), de façon telle que – comme du reste cela se produit aussi chez Épicure – elle finit par être l'ineffable point d'arrivée, l'extrémité égale à zéro d'un « espace » aussi exigü que rapide : « Après la mort, il n'y a rien et la mort elle-même n'est rien, la limite ultime d'un très rapide espace de temps », *post mortem nihil est ipsaque mors nihil, / velocis spatii meta novissima (ibid. 397-98)*.

Dans les longs monologues d'Oedipe, tel qu'il est présenté dans la première partie des Phéniciennes, désormais aveugle et conduit pas à pas par Antigone, le suicide est effectivement au centre de la réflexion et semble s'élever au statut d'un inévitable point d'arrivée pour l'homme qui a vécu à la première personne le poids d'un destin néfaste. Et pourtant, un regard plus attentif nous montre qu'il ne s'agit pas non plus en une telle oc-

---

<sup>39</sup> *Epist. 49, 10* ; de la mort « la distance est partout brève. La mort ne se montre pas en tous lieux aussi proche : elle est partout aussi proche », *in omni loco aeque tenue intervallum est. Non ubique se mors tam prope ostendit: ubique tam prope est* (§ 11). Sur la maîtrise tant de la vie que de la mort – objectif concret à atteindre selon Sénèque – intervient Leeman [1971], pp. 329-33.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

casation de fuir la vie<sup>40</sup> ; mais c'est bien plutôt une invitation à déchiffrer en elle les signes du destin de façon que ce qui était conçu dès le début – mais qui n'était pas apparu clairement – puisse librement transparaître : « Déjà à peine né, la mort m'a été décrétée. Qui a jamais subi un sort aussi triste ? Je n'avais pas encore vu le jour, je n'avais pas encore franchi l'obstacle de l'utérus qui m'enfermait que déjà j'étais envahi par la peur... Lorsque j'étais enfermé, caché et dans l'incertitude de ma naissance, un dieu m'a chargé de la faute d'un crime monstrueux », ... *infanti quoque / decreta mors est. fata quis tam tristia / sortitus umquam? videram nondum diem / uterique nondum solveram clausi moras, / et iam timebar (...) / abstrusum, abditum / dubiumque an essem sceleris infandi reum / deus egit* (*Phoen.* 243-47; 251-53).

L'anéantissement de soi dans la mort (« En cette âme réside l'intention d'exhaler ce souffle de vie qui lutte depuis trop longtemps contre la mort pour rejoindre les ténèbres », *hoc animo sedet / effundere hanc cum morte luctantem diu / animam et tenebras petere*, vv. 141-43) signifie donc la fuite *consciente* du « masque » de soi qui *inconsciemment* avait été jusqu'ici montré dans la vie et qui est apparu tout d'un coup pour ce qu'il était : « C'est moi qui fuis, je fuis mon sein conscient de tous les délits, je fuis cette main et ce ciel, et les dieux et les cruels délits, qu'innocente, j'ai accomplis », *me fugio, fugio consciuum scelerum omnium / pectus, manumque hanc fugio et hoc caelum et deos / et dira fugio scelera quae feci innocens* (vv. 216-18). C'est pour cette raison – c'est-à-dire pour une adhésion héroï-

---

<sup>40</sup> A un certain moment, les questions d'Antigone se font pressantes : « Tu fuis tes enfants et ta mère ? ... Le tumulte du pouvoir ? Le peuple qui t'entourait lorsque le sort était favorable s'est éloigné par ta volonté. Qui est-ce que tu fuis, mon père ? », *natos fugis matremque? ... / regni tumultus? turba fortunae prior / abscessit a te iussa. quem, genitor, fugis?* (*Phoen.* 211-15). Sur le problème du suicide en tant que projet stoïcien – problème central dans la perspective des *Phoenissae* – l'analyse développée par Frank [1995], pp. 29-32, reste encore limitée.

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

que et consciente au destin – que l’homme dispose de la possibilité du suicide. Et il est très grave de faire obstacle à sa réalisation, plus grave encore que de donner la mort : « Qui contraint quelqu’un à mourir se situe sur le même plan que qui empêche quelqu’un de se hâter vers la mort ; interdire la mort à quelqu’un c’est comme le tuer, mieux, celui qui le tente n’est même pas sur le même plan : il est plus coupable que dans le cas précédent. Je préfère qu’il me soit ordonné de mourir plutôt que l’on m’en empêche », *qui cogit mori / nolentem in aequo est quique properantem impedit; / occidere est vetare cupientem mori*<sup>41</sup> / *nec tamen in aequo est: alterum gravius reor: / malo imperari quam eripi mortem mihi* (vv. 98-102).

L’héroïsme que Sénèque propose donc – à travers la réélaboration de la tragédie d’Œdipe – se présente comme une extrême adhésion au destin cueilli dans son essence-même, c’est-à-dire porté jusqu’à l’annulation de cet apparaître qui voudrait adoucir la vérité, à défaut de la cacher, mais ainsi la trahir. La possibilité de se suicider ne fait qu’un avec l’authentique disponibilité à être soi, à être « héroïquement » soi.

La certitude de se trouver dans la vérité et le besoin de fixer de façon définitive l’image officielle du héros stoïcien se concrétisèrent à l’occasion du réel suicide de Sénèque en 65 après J.C.<sup>42</sup> Le récit qu’en fit Tacite dans ses *Annales* 15 semble rédigé tout exprès pour renforcer l’image que Sénèque voulut donner de sa propre vie. Le lecteur moderne, plus critique, ne pourra laisser échapper quelque trait d’ironie, à commencer par le dialogue entre Sénèque et Néron à propos des richesses que le philosophe souhaitait restituer à l’empereur pour qu’il ne les utilise pas comme moyen de pression sur lui (14, 53-56) ; pour finir avec la scène dans laquelle le centurion lui ordonne de

---

<sup>41</sup> Il v. 100 est relevé par Zwierlein [1993], *ad loc.*, qui suit en ce cas Leo. Frank [1995], pp. 108-09 prend son parti.

<sup>42</sup> Pour la date cf. Treves [1970], pp. 507-24.

mourir et lui interdit d'écrire son testament : alors Sénèque s'adressant à ses amis « il laisse la seule chose qui lui reste, quelque chose de très beau : l'image de sa vie », *quod unum iam et tamen pulcherrimum habeat, imaginem vitae suae relinquere testatur* (ann. 15, 62)<sup>43</sup>. De la même façon, on pourra noter le grotesque derrière la théâtralité de ce moment crucial<sup>44</sup> ; mais l'on verra aussi parfaitement concorder la dimension héroïco-dramatique et la dimension rhétorique : « et même dans cette circonstance extrême, grâce aux secours de son éloquence, il continua à dicter aux scribes qu'il avait convoqués nombre de réflexions que je néglige de rapporter ici parce qu'elles sont déjà bien connues de tous à travers ses propres paroles », *et novissimo quoque momento suppeditante eloquentia advocatis scriptoribus pleraque tradidit, quae in vulgus edita eius verbis invertere supersedeo* (ann. 15, 63).

---

<sup>43</sup> Il semble indiscutable que la mise en scène de Tacite soit théâtralement reconstruite à l'imitation du récit de la mort de Socrate, et qu'elle s'enrichisse donc de toutes les implications de ce cas : cf. Griffin [1976], pp. 369-74. Sur la figure rhétorique-édifiante de l'εὐλογος ἐξαγωγή (la belle mort), s'arrêtait déjà Benz [1929], pp. 69-71.

<sup>44</sup> Ann. 15, 63: « Comme de son corps déjà vieux et épuisé par le peu de nourriture le sang sortait lentement, Sénèque se fit tailler aussi les veines des jambes et des chevilles ; puis, épuisé par de cruels tourments, pour qu'à la vue de ses souffrances le cœur de sa femme ne se brise pas et que lui-même – voyant sa douleur – ne se laisse pas gagner par la faiblesse, il la convainquit d'aller dans une autre pièce. Et même dans cette circonstance extrême, grâce aux secours de son éloquence, il continua à dicter aux scribes qu'il avait convoqués nombre de réflexions que je néglige de rapporter ici parce qu'elles sont déjà bien connues de tous à travers ses propres paroles », *Seneca, quoniam senile corpus et parco victu tenuatum lenta effugia sanguini praebebat, crurum quoque et poplitum venas abrumpit; saevisque cruciatibus defessus, ne dolore suo animum uxoris infringeret atque ipse visendo eius tormenta ad impatientiam delaberetur, suadet in aliud cubiculum abscedere. et novissimo quoque momento suppeditante eloquentia advocatis scriptoribus pleraque tradidit, quae in vulgus edita eius verbis invertere supersedeo*. Tout le poids sur le verdict de Tacite qu'a eu soupçon d'une hypocrisie de fond décelable dans l'attitude de Sénèque est mis en évidence par Griffin [1974], pp. 24-30.

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

Grâce à Tacite, est scellée l'aspiration du philosophe à se proposer comme modèle du stoïcisme, comme « lieu » où transparait le sens de soi en même temps que le sens du destin. C'est dans le fait d'assumer ce lien que résidera l'héroïsme.

La vie du philosophe Sénèque témoigne cependant du tragique inscrit dans ce « processus d'engagement » : surtout, il n'est pas immédiat et il n'est pas donné à tous d'apprendre, simplement au moyen de l'étude de la *physis*, le *sens du destin* puisqu'il faut avoir dépassé la contradiction qui naît inévitablement entre la raison qui cherche et réélabore et la pure sensibilité.

On peut certainement découvrir dans cette dimension, qui ouvre déjà en soi un espace aux décisions autonomes et à l'agir subjectif, la convergence de la *tension à la maîtrise de soi* (= la « résistance » en vertu de limites rationnelles) et de la *passion* (= l'abandon de tout frein rationnel).

La « transparence » de Sénèque devient évidente une fois que l'on a théorisé – et surtout expérimenté – la rationalité du destin à l'intérieur duquel il se trouvait situé : une « transparence » qui nous parle aussi de son opacité et de son ambiguïté, de sa tendance à trouver une médiation dans les moments décisifs du choix éthique et politique. Sénèque est transparent parce qu'il est *vraiment* homme, parce qu'il est effrontément convaincu de la construction/édification (*Bildung*) de soi que lui-même porte à son terme.

Cette conscience est formidable et presque effrayante : même quand Sénèque cherche à en atténuer l'impact, il est constamment possible de retrouver trace de la préoccupation née du fait « d'être regardé » et la tension due à cette sur-exposition aux regards : « un autre motif de préoccupation non négligeable réside dans le fait de devoir assumer une contenance officielle et de ne pouvoir se montrer comme on est : telle est la conduite de vie de beaucoup, hypocrite et prête à s'exhiber ; il en coûte en effet de maintenir un contrôle de soi continu et on a peur d'être

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

surpris dans des attitudes différentes de celles habituelles », *est et illa sollicitudinum non mediocris materia, si te anxie componas nec ullis simpliciter ostendas, qualis multorum vita est, ficta, ostentationi parata; torquet enim adsidua observatio sui et deprendi aliter ac solet metuit* (*tranq. an.* 17, 1). L'homme Sénèque décide d'être pleinement lui-même – et donc d'être véritablement transparent – au moment où il accepte comme point de référence suprême sa propre « simplicité austère qui ne fait rien passer avant ses propres habitudes », *inornata simplicitas, nihil obtendens moribus suis* (§ 2). C'est donc un laborieux parcours pour ne pas se « détacher » du destin. L'homme qui décide « se détache » par définition ; et pourtant ici – comme cela se produira dans un contexte théorique similaire pour certains aspects chez Baruch Spinoza – le « détachement » prévoit paradoxalement l'annulation de la séparation. Ce qui revient à dire : la liberté du sage stoïcien (cette liberté-même qui théorise la possibilité de choisir le suicide) repose de façon surprenante sur l'actualisation nécessaire du destin.

Le tour subjectif que revêtent alors les pages de Sénèque ne nous étonne plus ; le héros tragique, prototype de la cohérence faite sujet, devient, à tous les effets, la marque propre à Sénèque de la *transparence du destin*. Que l'on contrôle le sens de soi-même que le héros possède ou conquiert de façon dramatique et que, d'autre part, l'on considère comment, au-delà de chaque risque singulier que l'on court jour après jour dans la vie, la tension fondamentale de la vie revient inévitablement mettre l'accent sur la *prise de conscience* face au risque en soi : voici que le héros n'est pas un homme irréfléchi mais un homme conscient de soi, en face de la « prise de risque » qui – en vertu d'une telle conscience – devient dans le même temps authentique et extrême. Encore une fois, Oedipe est, dans l'interprétation qu'en donne Sénèque, l'exemple parfait de celui qui comprend jusqu'au bout que le savoir est un risque et combien il est lourd de conséquences qui peuvent être décisives. Oedipe « décide » ce qui est décisif au sens où, une fois qu'il sait, il ne

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

renonce pas à connaître toute l'ampleur de ce que sera sa chute : « Je suis ébranlé par l'horreur, craignant la direction dans laquelle penche le destin, et mon cœur tremblant cède sous un double sentiment : lorsque de bonnes nouvelles sont mêlées de façon ambiguë à de mauvaises, l'âme incertaine craint d'apprendre ce qu'elle désire », *horrore quatiior, fata quo vergant timens, / trepidumque gemino pectus affectu labat: / ubi laeta duris mixta in ambiguo iacent, / incertus animus scire cum cupiat timet* (*Oed.* 206-09)<sup>45</sup>. Soulignant qu'il revient à lui, Oedipe, de résoudre les énigmes, le voici ordonnant à Créon et prêt à assumer n'importe quelle conséquence : « Parle si l'incertitude te le permet : au seul Œdipe il est donné de résoudre les énigmes », *fare, sit dubium licet: / ambigua soli noscere Oedipodae datur* (vv. 215-16). Un peu plus loin, s'adressant à Tirésias qui le met en garde contre le savoir, il réitère sa propre décision : « Fais-moi apprendre la seule chose que les dieux veulent que j'apprenne : le nom de celui qui ensanglanta ses mains par le meurtre du roi », *memora quod unum scire caelicolae volunt, / contaminarit rege qui caeso manus* (vv. 388-89). La tension s'accumule jusqu'à l'extrême limite logique lorsque, selon Sénèque, Oedipe reconnaît la contradiction de sa propre situation : ce que les dieux savent de lui et de son destin ne correspond pas à ce que lui en sait : « Les dieux du ciel et des enfers attestent que Laius mourut assassiné par nous, mais au con-

---

<sup>45</sup> Sur le tragique chez Sénèque, il faut voir pour finir Mazzoli [1997], pp. 79-91 ; il ramène avec force le barycentre de la dramaturgie sénèqueenne à la question éthique dans la perspective d'une parfaite structuration et cohérence de l'ensemble des écrits du philosophe. En conséquence, il serait donc utile de réévaluer l'Oedipe de Sénèque, souvent diminué par sa confrontation avec le modèle constitué par celui de Sophocle. Motto-Clark [1988], pp. 143-62, suggèrent que l'extrême *violence* du destin est le thème dominant et que c'est en rapport à elle que se mesure le héros ; leur conclusion : « Oedipus may be perceived as a coherent exercise in fatality » (p. 161), laisse timidement entrevoir la voie pour une inévitable reconsidération / réinterprétation. Peu efficace également Pratt [1983], pp. 96-103.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

traire, l'âme, non coupable, qui se connaît elle-même mieux que ne la connaissent les dieux, le nie », *Obisse nostro Laius scelere autumant / superi inferique, sed animus contra innocens / sibi-que melius quam deis notus negat* (vv. 765-67).

Dépasser une telle expérience contradictoire : tel est le véritable devoir du héros sage. Il ne s'agit pas de renoncer à la contradiction et on ne peut donc accepter le souhait du chœur : « S'il m'était donné de choisir selon mon bon plaisir le destin, je caresserais les voiles d'un doux Zéphyr pour que les antennes des voiles ne tremblent pas en étant gonflées par un vent trop puissant », *Fata si liceat mihi / fingere arbitrio meo, / temperem Zephyro levi / vela, ne pressae gravi / spiritu antennae tremant* (vv. 882-86). Bien plutôt, faire fond sur un savoir contradictoire (un savoir qui mette en discussion l'identification première et naïve de l'homme et de la nature) constitue la prémisse du transparent de l'homme qui l'emporte sur la souffrance, sur la faiblesse et sur l'anéantissement. Peut-être que la parabole du jeune Phaéton<sup>46</sup> illustre bien le caractère dramatique d'une « prise de décision » qui représente par ailleurs la véritable vertu<sup>47</sup> : « Après avoir écouté ces paroles, ce généreux jeune homme s'exclama : "C'est un chemin qui m'attire, je saute : c'est une grande entreprise de cheminer où je cours le risque de tomber". Après quoi il

---

<sup>46</sup> Sénèque cite Ovide, *met.* 2, 63-69; 74 et 79-81.

<sup>47</sup> *Prov.* 5, 9-10: « Pour faire un homme qui exige le respect, il est nécessaire qu'il soit plus fort que le destin. Il n'aura pas un parcours facile : il devra monter et descendre, être battu par les ondes et manœuvrer son navire dans la tempête. Il doit savoir tenir la route dans les moments de mauvais sort : il lui arrivera des choses dures, âpres, qu'il saura pourtant adoucir et aplanir par lui-même. Le feu met l'or à l'épreuve, la misère fait de même pour les hommes forts. Vise à quelle hauteur doit s'élever la vertu : sache que l'on passera par des lieux peu sûrs », *Ut efficiatur vir cum cura dicendus, fortiore fato opus est. Non erit illi planum iter: sursum oportet ac deorsum eat, fluctuetur ac navigium in turbido regat. Contra fortunam illi tenendus est cursus; multa accident dura, aspera, sed quae molliat et conplanet ipse. Ignis aurum probat, miseria fortes viros. Vide quam alte escendere debeat virtus: scies illi non per secura vadendum.*

## LA TRANSPARENCE DE LA VÉRITÉ

ordonna : “Attelle le char que l’on m’a confié : ce qui selon toi devrait m’effrayer, en fait, m’excite ; j’aime rester ferme sur mes pieds là où même le Soleil hésite”. C’est le propre de l’homme vil et faible de s’acheminer sur un sentier protégé : la vertu monte vers les sommets », *Haec cum audisset ille generosus adulescens, ‘placet’ inquit ‘via, escendo; est tanti per ista ire casuro.’ (...) Post haec ait: ‘iunge datos currus: his quibus deterreri me putas incitor; libet illic stare ubi ipse Sol trepidat.’ Humilis et inertis est tuta sectari: per alta virtus it (prov. 5, 11)*. Comme le mythe le raconte, l’histoire trouve sa conclusion emblématique dans le feu<sup>48</sup>. Pour ainsi dire : l’ἐκπύρωσις stoïcienne<sup>49</sup> se révèle comme un lieu surhumain où est dépassée la contradiction entre l’homme et le destin, entre le savoir et l’être, entre la nécessité et la fortune, entre l’abandon de soi et la prise de responsabilité, entre le suicide et la dimension du projet politique et social.

---

<sup>48</sup> Cf. Ovide, *met.* 2, 227 ss. On trouve une analyse du mythe de Phaéon sur le fond de la thématique du risque chez Maso [2006], chap. II.

<sup>49</sup> Cf. les passages repris dans SFV 2, 596-632. Lactance, *inst.* 2, 10 (= SVF 2, 588), parmi les divers cas de destruction simultanée de toute chose et de tout être, citera l’histoire de Phaéon : « (la destruction) à cause d’un incendie envoyé pour détruire la terre, comme on dit que c’est déjà arrivé avec Phaéon », *incendio in orbem misso, quale iam fuisse sub Phaëtonte dicitur*.



## II SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

Que peut-on trouver de plus problématique, voire même de plus contradictoire qu'une confrontation avec le passé ?

L'histoire et les valeurs qui s'expriment en elle et par elle, pèsent de tout leur poids sur la façon dont se forme le soi, c'est-à-dire le caractère de l'individu dans la *Weltanschauung* et dans les attentes qu'il fait reposer sur son futur. Dans l'analyse de la pensée morale de Sénèque, on a rarement pris en compte avec justesse la présence et le poids de la situation historique – en particulier romaine – et la façon dont il s'est rapporté aux *maiores*<sup>1</sup>. Les mythes et les valeurs du passé, devenus *tradition*, con-

---

<sup>1</sup> L'exception la plus importante est représentée par Knoche [1933] ; retraçant une rapide esquisse de la personnalité philosophique de Sénèque à la page 10, il reconnaît que ce dernier « refusait tout caractère d'obligation (*die Verbindlichkeit*) aux valeurs sociales établies et acceptées, que de plus il niait tout droit à la société de fixer de façon autoritaire les fins et les valeurs ; il donnait ainsi à son activité philosophique deux buts prioritaires : la critique et le fondement (*Kritik und Setzung*)... Prenons d'abord en considération le domaine de la philosophie critique et de façon plus précise ce qui constitue son but spé-

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

stituèrent le modèle incontournable auquel se référer en assumant toute sa force ou, à l'opposé, le modèle dont il fallait s'éloigner à ses risques et périls : on peut même aller jusqu'à faire l'hypothèse que la conscience du passé et la conscience d'un soi présent qui se projette dans le futur ait été – et apparaisse donc encore aujourd'hui – comme l'aspect le plus vivant de l'œuvre de Sénèque. C'est pourquoi il semble, d'une part, opportun de préciser le « jugement » qu'il porta sur le passé ; et il faut, d'autre part, mettre en relief la cohérence et la rationalité d'une méthode critique qui révèle une prédisposition naturelle à la critique systématique et à la synthèse constructive.

En se référant à la tradition critique romaine, Max Pohlenz écrit : « Les Romains avancèrent pendant des siècles sur leur chemin, fidèles à la tradition, pleins de sûreté en eux-mêmes et sans être rongés par le doute de la pensée. Puis le destin voulut qu'ils entrent en contact avec la Grèce »<sup>2</sup>. En d'autres mots, le monde grec et plus spécialement la pensée et la philosophie des Grecs auraient « inévitablement » contribué à faire s'élever les premières incertitudes et les premières perplexités qui troublèrent les Romains : elles leur auraient permis « d'identifier » progressivement ce qui dans leur conception était lié à la tradition

---

cifique : la critique historique. Bien que Sénèque appartienne à l'école stoïcienne il était parfaitement libre par rapport aux préoccupations romantiques typiques de la Stoa romaine qui voyait dans le passé un âge d'or et qui refusait sa propre époque en la considérant comme dégénérée ». A la page 12 on lit cette intéressante conclusion : « Le fait d'avoir limité la philosophie à ce qui concerne directement les hommes, c'est-à-dire à l'éthique, nous éclaire à propos de la tension entre la conscience du présent (*Gegenwartsbewußtsein*) et la conscience de l'idéal (*idealem Bewußtsein*). De là naît la volonté que l'humanité s'engage en accord avec sa propre époque. Et dans le même temps, cette limitation de la philosophie permet une immense ouverture : en vertu de la présence (*Einbeziehung*) en elle de l'histoire de la culture et, en dernière instance, des valeurs éducatives et plus particulièrement éthiques ». A ce propos, les observations de Marchesi [1944], pp. 221-23, et de Lana [1955], p. 227 restent plus générales.

<sup>2</sup> Pohlenz [1990], I, p. 258.

et imposait au comportement de l'individu un programme codifié. Un tel processus – qui débuta au second siècle avant J.C. mais qui culmine au moment de la fondation de l'empire – aurait dû inciter à sérieusement réexaminer le développement historique et social et il aurait dû inévitablement permettre de distinguer dans le *présent* les présupposés positifs ou négatifs nécessaires à une confrontation avec le *passé*, et plus précisément, avec les éléments survivants de la tradition. En un certain sens, il aurait été nécessaire que l'individu de la classe moyenne, éloigné malgré lui de la politique et toujours plus tourné vers lui-même, conquiert une claire conscience du *présent* sans être inhibé par les souvenirs du *passé*.

Justement, dans les pages de Sénèque, on voit poindre un jugement net sur le *présent* – jugement qui est en partie le fruit de sa formation philosophique, en partie celui de son expérience politique et sociale<sup>3</sup> – et dans lequel l'habitude d'une analyse réaliste des faits se traduit par la volonté de démystifier ou de relativiser le concept de crise de la collectivité et de l'individu caractéristique de l'ère Julio-Claudienne<sup>4</sup>.

Mais surtout, Sénèque propose de contextualiser le présent

---

<sup>3</sup> Si pour ce qui est du social, la valeur et la complétude de l'analyse proposée par Sénèque ne fait aucun doute, il est pratiquement impossible de retracer l'évolution diachronique de la pensée du philosophe en restant conscient des problèmes liés à la définition des caractéristiques stylistiques et artistiques de ses écrits ; cf. Griffin [1976], p. 315. Giancotti [1953], p. 52, s'était déjà intéressé au problème et avait mis en évidence la pertinence d'une reconstruction biographique de la période qui s'étend de l'exil au *Ludus de morte Claudii*. Quoi qu'il en soit, il ne fait aucun doute que le jugement que porte Sénèque sur le *présent* et de façon plus large sur le drame de la société de son époque, se ressent avant tout de l'éducation reçue par le philosophe durant ses jeunes années ; on peut se référer à Martinazzoli [1945], pp. 5-102 ; Grimal [1979], pp. 58-66, 247-62.

<sup>4</sup> Pour ce qui est du domaine politique, Cicéron avait fait coïncider la décadence et la corruption des mœurs avec la crise de la *res publica*, même si antérieurement il en avait déjà noté des symptômes plus précis : à ce propos Roloff [1974], en particulier pp. 301 et 322, où il cite *rep.* 5, 1 ss.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

sans se laisser aller à de faciles comparaisons avec le passé et sans non plus manifester d'angoisse démesurée par rapport au futur : *Calamitosus est animus futuri anxius et ante miserias miser, qui sollicitus est ut ea quibus delectatur ad extremum usque permaneant; nullo enim tempore conquiescet et expectatione venturi praesentia, quibus frui poterat, amittet (epist. 98, 6)<sup>5</sup>* ; l'avenir ne dépend pas directement du sujet humain : *Maximum vivendi impedimentum est expectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum. Quod in manu fortunae positum est disponis, quod in tua dimittis. Quo spectas? quo te extendis? Omnia quae ventura sunt in incerto iacent: protinus vive (brev. 9, 1)<sup>6</sup>*. Et

---

<sup>5</sup> « Ce qu'il faut vraiment plaindre c'est l'âme angoissée par le futur et malheureuse avant même de plonger dans le malheur : une âme toute inquiète du fait de ne pouvoir conserver jusqu'au dernier moment ce qui lui donne du plaisir. Elle ne trouve jamais le repos et dans l'attente du futur, elle perd de vue le présent dont elle aurait pourtant pu profiter ». Cf. *brev.* 7, 8: « Chacun consume sa propre vie et s'épuise par le désir du futur et l'ennui du présent », *Praecipitat quisque vitam suam et futuri desiderio laborat, praesentium taedio* ; 16, 1: « La vie de ceux qui oublie le passé est bien trop rapide et pleine de tourments, ils sont mal disposés par rapport au présent et ils craignent le futur : quand ils auront atteint leur dernière heure, ils comprendront trop tard, les misérables, tout le temps qu'ils ont passé à ne rien faire », *Illorum brevissima ac sollicitissima aetas est qui praeteritorum obliviscuntur, praesentia negligunt, de futuro timent: cum ad extrema venerunt, sero intellegunt miseri tam diu se, dum nihil agunt, occupatos fuisse*. Au sujet de l'imprévoyance on peut lire *ira* 3, 26, 4.

<sup>6</sup> « Le plus grand obstacle à la vie est l'attente : elle dépend du demain et perd de vue l'aujourd'hui. Voilà que tu disposes de ce qui est entre les mains de la fortune et que tu négliges ce qui est dans les tiennes. Où regardes-tu ? Jusqu'où t'avances-tu ? Tout ce qui doit arriver repose dans l'incertitude : et tu vis dès l'instant présent ! ». Cf. *epist.* 24, 1-2: « Il faut être vraiment stupides pour être malheureux dès maintenant si l'on pense être malheureux dans l'avenir », *Est sine dubio stultum, quia quandoque sis futurus miser, esse iam miserum. Sed ego alia te ad securitatem via ducam*. La tranquillité dans le présent s'atteint en faisant usage d'une raison droitement éduquée : cf. *epist.* 84, 10-11. C'est pourquoi l'avenir, s'il n'est pas exorcisé, sera en tous cas affronté à l'intérieur d'une vision d'ensemble sérieuse et rationnelle : *epist.* 101, 9 ; cf. anche 13, 4-5 et 7-8; 32, 4; 45, 12-13; 78, 14. Pour finir, il est important de

même cette prise de position par rapport au futur fait problème si elle n'est pas interprétée comme une volonté de définir avec précision le présent : d'un côté, peut se présenter la morale épicurienne<sup>7</sup>, et de l'autre, voici qu'apparaît le risque de méconnaître la possibilité d'un progrès scientifique et culturel ou d'une perspective ouverte à la recherche – du fait de l'importance prise par le *fatum*<sup>8</sup>.

C'est pour cette raison que dans *epist.* 90, en s'opposant à Posidonius<sup>9</sup>, Sénèque pose comme préalable la distinction né-

ne pas oublier que « les choses passées et les choses futures sont absentes : nous ne percevons aucune des deux », *quae praeterierunt et quae futura sunt absunt: neutra sentimus* (*epist.* 74, 34).

<sup>7</sup> A propos de la déjà citée *epist.* 98, dans laquelle la doctrine épicurienne peut sembler prendre le dessus (cf. idem dans *epist.* 13, 4-11), Manning [1976], p. 303, met en évidence la façon dont elle renvoie à l'attitude cirénaïque qui s'exprime dans la *praemeditatio futuri mali* ; une attitude qui confine à la passivité, souligne Newman [1989], p. 1477. On trouve chez Grilli [1992], pp. 179-92, des éclaircissements sur le problème du temps et des rapports particuliers entre la doctrine stoïcienne et la doctrine épicurienne.

<sup>8</sup> A comprendre au sens d'une raison régulatrice qui a déjà tout ordonné : *benef.* 3, 7, 1-2. Pour ce qui est de l'ambivalence entre *fatum* et *deus* on peut se référer à *nat.* 2, 36; 45, 1-3.

<sup>9</sup> *Epist.* 90, 7: « Jusqu'ici je suis d'accord avec Posidonius : par contre, je ne lui concède pas que les techniques de l'usage quotidien aient été inventées par la philosophie et je ne lui attribuerais pas la gloire pour les métiers artisanaux. Il dit qu'elle a enseigné la construction d'une maison aux hommes dispersés ça et là qui se protégeaient dans des cabanes ou dans une sape au pied d'un rocher ou dans le creux d'un tronc d'arbre », *Hactenus Posidonio adsentior: artes quidem a philosophia inventas quibus in cotidiano vita utitur non concesserim, nec illi fabricae adseram gloriam. 'Illa' inquit 'sparsos et aut casis tectos aut aliqua rupe suffossa aut exesae arboris trunco docuit tecta moliri'*. L'opposition à Posidonius est soulignée dans toutes les autres argumentations de la lettre et en particulier aux §§ 11, 13, 20. Le problème est analysé par Kidd [1978], pp. 7-15, chez Pani [1985], pp. 141-50, et discuté chez Setaioli [1988], pp. 322-36, dans le but de reconstruire la position authentique de Posidonius. Sur le problème plus général de l'orthodoxie de Sénèque, cf. Rist [1989], pp. 1993-2012 ; que l'exigence manifeste d'objectivité propre à Sénèque puisse conduire à l'éclectisme, c'est ce que soutiennent Arnold [1911], pp. 106-07, et, avec une certaine prudence Grimal [1970], p. 16.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

cessaire entre les exigences naturelles et les besoins secondaires. La nature<sup>10</sup> (ou les dieux immortels<sup>11</sup>) a déjà pensé à pourvoir aux premiers et le but de cet essai est justement d'en mettre en évidence le rôle, de montrer les lois de la nature et d'en favoriser une meilleure réalisation (c'est-à-dire un progrès)<sup>12</sup> ; quant

---

<sup>10</sup> *Epist.* 90, 18: « La nature, qui a donné à tous les autres animaux une vie facile, n'a pas été injuste au point que seul l'homme ne puisse vivre sans le secours de tant d'arts ; elle ne nous a rien imposé de pesant, rien qu'il ne faille rechercher avec fatigue pour nous maintenir en vie. Dès la naissance, nous avons tout eu à portée de main : malgré cela, nous avons tout rendu plus difficile par notre répugnance envers les choses aisées. Les maisons, les vêtements, les médicaments, la nourriture et tout ce qui est devenu aujourd'hui le résultat de tant de peine, étaient à portée de main, gratuits et on pouvait les obtenir avec peu de fatigue ; la mesure de tout était fixée par la nécessité ; nous avons rendu ces choses précieuses, extraordinaires, et résultats d'arts nombreux et importants », *Non fuit tam iniqua natura ut, cum omnibus aliis animalibus facilem actum vitae daret, homo solus non posset sine tot artibus vivere; nihil durum ab illa nobis imperatum est, nihil aegre quaerendum, ut possit vita produci. Ad parata nati sumus: nos omnia nobis difficilia facilius fastidio fecimus. Tecta tegimenta que et fomenta corporum et cibi et quae nunc ingens negotium facta sunt obvia erant et gratuita et opera levi parabilia; modus enim omnium prout necessitas erat: nos ista pretiosa, nos mira, nos magnis multisque conquirenda artibus fecimus.*

<sup>11</sup> *Epist.* 90, 1: « Mon Lucilius qui peut mettre en doute que le fait que nous vivions soit un don des immortels et que ce soit un don de la philosophie si nous vivons bien ? », *Quis dubitare, mi Lucili, potest quin deorum immortalium munus sit quod vivimus, philosophiae quod bene vivimus?* Derrière la dichotomie proposée par Sénèque, il est possible de retrouver ce que Protagoras avait déjà mis en évidence avec le mythe de Prométhée au sujet de la théorie des origines de la civilisation ; cf. Maso-Franco [1995], pp. 98-101 et 230-32.

<sup>12</sup> *Epist.* 90, 34: « Veux-tu connaître les recherches et les découvertes du sage ? En premier lieu, il a étudié la vérité et la nature qu'il n'a pas considéré avec des yeux lents à saisir la réalité divine comme les autres êtres animés ; puis il a étudié la loi de l'existence qu'il a réglé selon l'ordre universel. Et il a enseigné non seulement à connaître les dieux mais aussi à leur obéir et à accueillir les événements de la vie comme ils l'ordonnent », *Quid sapiens investigaverit, quid in lucem protraxerit, quaeris? Primum verum naturamque, quam non ut cetera animalia oculis secutus est, tardis ad divina; deinde vitae legem, quam ad universa dederit, nec nosse tantum sed sequi deos docuit et accidentia non aliter excipere quam imperata.*

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

aux seconds, auxquels se rattache la notion de faux progrès, les hommes y ont pensé par eux-mêmes en s'abandonnant à une pure recherche utilitariste inspirée par le corps<sup>13</sup> et non pas par l'esprit<sup>14</sup>.

Le progrès, entendu dans la perspective acceptée par le philosophe de Cordoue, doit être retrouvé dans le présent sous l'aspect d'une conquête qui se réalise au jour le jour<sup>15</sup>, conquête

---

<sup>13</sup> *Epist.* 90, 8-9: « Crois-moi : ce fut une heureuse époque que celle qui précéda les architectes et les décorateurs. Ces habitudes sont apparues au contraire avec la naissance du luxe : tailler les axes de façon parfaitement carrée, scier les poutres avec dextérité selon les lignes tracées ; en fait, les premiers hommes brisaient avec des coins le bois qui cédaient facilement », *Mihi crede, felix illud saeculum ante architectos fuit, ante tectores. Ista nata sunt iam nascente luxuria, in quadratum tigna decidere et serra per designata currente certa trabem scindere; nam primi cuneis scindebant fissile lignum*; cf. §§ 19-20, 24, 28. L'utilitarisme va avec l'avarice et le désir de posséder plus que le nécessaire ; c'est la raison pour laquelle on en vient à la guerre : pour satisfaire la volonté de posséder et le désir de pouvoir §§ 40-41. – A propos du concept de faux progrès cf. Morgante [1974], pp. 19-30.

<sup>14</sup> Le travail du sage se consacre d'ailleurs au bien de l'âme et non du corps : de fait, la sagesse « nous montre les vrais maux et les maux apparents ; elle libère l'esprit de la vanité, elle confère une grandeur authentique et réprime la grandeur boursouflée, faite de fausses apparences, elle ne nous laisse pas ignorer la différence entre grandeur et orgueil, elle nous fait connaître la totalité de la nature elle-même », *quae sint mala, quae videantur ostendit; vanitatem exuit mentibus, dat magnitudinem solidam, inflatam vero et ex inani speciosam reprimit, nec ignorari sinit inter magna quid intersit et tumida; totius naturae notitiam ac sui tradit* (*epist.* 90, 28). A propos du lien entre le vrai progrès scientifique et l'esprit humain cf. Morgante [1974], pp. 31-33, Edelstein [1967], pp. 169-76.

<sup>15</sup> Avancer jour après jour, moment par moment est une conséquence de la division du temps selon la théorie des *minima* ; cf. Grilli [1992], 187-89. Chez Sénèque la définition technique du présent est la suivante : « Les jours se présentent un par un et moments par moments (...) Le temps présent est très bref, au point qu'il semble inexistant pour certains ; il est toujours en mouvement, il court et s'enfuit ; il finit avant d'arriver », *Singuli tantum dies, et hi per momenta, praesentes sunt (...)* *Praesens tempus brevissimum est, adeo quidem ut quibusdam nullum videatur; in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur; ante desinit esse quam venit*, (*brev.* 10, 4 et 6).

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

qui a mobilisé nos ancêtres et qui mobilisera nos descendants : *at mehercule si hoc totis membris premeremus, si in hoc iuventus sobria incumberet, hoc maiores docerent, hoc minores ad-discerent, vix ad fundum veniretur in quo veritas posita est; quam nunc in summa terra et levi manu quaerimus* (*nat.* 7, 32, 4)<sup>16</sup>. Il ne faut pourtant pas conclure trop rapidement à un optimisme de Sénèque : l'analyse des faits qui lui sont contemporains ne l'incite certainement pas à un diagnostic positif. Quatre maladies chroniques affectent l'âme humaine : l'avarice, l'ambition, la cruauté, l'intempérance ; ce sont des vices qui ne se laissent pas aisément dévoiler : *Omnia enim vitia in aperto leniora sunt; morbi quoque tunc ad sanitatem inclinant cum ex abdito erumpunt ac vim sui proferunt. Et avaritiam itaque et ambitionem et cetera mala mentis humanae tunc perniciosissima scias esse cum simulata sanitate subsidunt* (*epist.* 56, 10) ; *... morbi sunt inveterata vitia et dura, ut avaritia, ut ambitio; nimio artius haec animum implicuerunt et perpetua eius mala esse coeperunt* (*epist.* 75, 11)<sup>17</sup>. On ne peut pas mesurer la gra-

---

<sup>16</sup> « Par les dieux, si nous nous appliquions de toutes nos forces, si notre jeunesse assagie s'y consacrait, si nos ancêtres nous guidaient et si les jeunes les suivaient, nous réussirions à grande fatigue à atteindre cette profondeur où gît la vérité : vérité que nous cherchons aujourd'hui d'une main légère en superficie ». Cf. *epist.* 64, 7-8. Déjà Mondolfo [1958], pp. 721-34, avait remarqué, en insistant sur ce fait, que pour Sénèque le progrès concerne avant tout l'esprit ; de plus, à propos de la polémique entre Sénèque et Posidonius dans *epist.* 90, il précisait qu'elle « ne représentait pas la totalité de l'orientation spirituelle de Sénèque. Sénèque est bien éloigné de considérer la sagesse – dans le culte de laquelle réside pour lui l'unique activité qui peut conférer une dignité à l'existence humaine – avec le bonheur origininaire et hypothétique d'un état de nature primordial » (pp. 722-23).

<sup>17</sup> *Epist.* 56, 10: « Tous les vices sont plus faibles quand ils sont à la superficie ; même les maladies sont en voie de guérison quand se produit l'irruption au dehors et qu'elles manifestent toute leur virulence. Sache donc que l'avarice, l'ambition et toutes les autres maladies de l'âme humaine sont particulièrement pernicieuses quand elles se cachent sous l'apparence de la santé ». *Epist.* 75, 11: « Les vices enracinés et persistants comme l'avarice ou l'ambition sont des maladies ; elles sont trop fortement enracinées dans l'âme humaine et elles sont devenues des maux incurables ».

vité de ces vices selon un étalon : et même *facilius sustuleris illa* (i.e. *vitia*) *quam rexeris. Numquid dubium est quin vitia mentis humanae inveterata et dura, quae morbos vocamus, inmoderata sint, ut avaritia, ut crudelitas, ut inpotentia [impietas]? ... Quare? quia extra nos sunt quibus inritantur, (epist. 85, 10-11)<sup>18</sup> ; la cruauté<sup>19</sup> est peut-être le plus détestable d'entre tous parce qu'elle fait servir à ses fins la fantaisie, le libre pouvoir d'invention des hommes : *maxime abominanda sit saevitia, quod excedit fines primum solitos, deinde humanos, nova supplicia conquirunt, ingenium advocat, ut instrumenta excogitet per quae varietur atque extendatur dolor, delectatur malis hominum ... (clem. 1, 25, 2)<sup>20</sup>.**

<sup>18</sup> « Je pourrais plus aisément extirper ces vices que les contrôler. Pouvons-nous douter que ces vices invétérés et persistants de l'âme que nous nommons des maladies – tels par exemple l'avarice, la cruauté, l'impuissance [l'impiété] ne soient sans mesure ? Pour quel motif ? ... Parce que ces vices qui peuvent nous affecter sont hors de nous ».

<sup>19</sup> Le supplice de Phalaris est emblématique : *ira* 2, 5, 1; *tranq. an.* 14, 4; *clem.* 2, 4, 3; *benef.* 7, 19, 5 et 7; *epist.* 66, 18. Cf. Murray [1992], pp. 47-60, pour ce qui concerne le fondement historique du mythe tel que le reprit le monde romain. D'un certain point de vue, il est hors de doute que le mythe du sage stoïcien (mais aussi épicurien) se construit autour de la capacité à se confronter à la cruauté et aux souffrances qui en découlent : Vegetti [1989], pp. 277-80.

<sup>20</sup> « La cruauté semble particulièrement abominable, surtout celle qui dépasse les limites habituelles, les limites humaines : elle met au point de nouveaux supplices, elle fait appel à l'ingéniosité pour inventer de nouveaux instruments afin de diversifier et de prolonger la douleur : elle éprouve du plaisir à faire souffrir les êtres humains ». – Au-delà de tels exemples, on peut voir aussi *epist.* 106, 6 : « Si les sentiments sont des corps, les maux de l'âme – comme l'avarice, la cruauté, les vices enracinés et désormais incorrigibles – le seront aussi », *Si adfectus corpora sunt, et morbi animorum, ut avaritia, crudelitas, indurata vitia et in statum inemendabilem adducta*. Sénèque a montré du doigt de tels vices au cours de toute son œuvre : on en trouve confirmation dans ses tragédies. Par exemple, l'opposition de *ratio* à *furor* se trouve dans *Thy.* 27, *Herc. O.* 233, *Med.* 52 et 392, *Phaedr.* 178-184 ; à propos de la torture comme menace, on peut voir *Oed.* 852 ; en ce qui concerne la luxure, *Phaedr.* 648-657. Traina [1976], p. 19, réitère l'hypothèse selon laquelle « les tirades contre la

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Du point de vue des agissements sociaux, on en voit surtout les conséquences chez les jeunes qui semblent être esclaves des vices : *Quid enim, oro te, liberale habent isti ieiuni vomitores, quorum corpora in sagina, animi in macie et veterno sunt? An liberale studium istuc esse iuventuti nostrae credimus, quam maiores nostri rectam exercuerunt hastilia iacere, sudem torquere, equum agitare, arma tractare? Nihil liberos suos docebant quod discendum esset iacentibus (epist. 88, 19)*<sup>21</sup>.

Ce n'est qu'à la lumière de cette impitoyable analyse de son époque que Sénèque s'autorise une confrontation avec le passé, avec l'*aetas aurea*<sup>22</sup> : son objectif premier est de démontrer que

---

tyrannie pouvaient passer seulement si elles n'étaient pas tournées contre le pouvoir mais adressées au pouvoir en tant que paradigmes négatifs d'un discours parénétiq. Elles présupposent donc l'activité pédagogique de Sénèque ».

<sup>21</sup> « Dis-moi, qu'ont-ils d'humains ceux qui vomissent l'estomac vide, ceux dont les corps débordent de gras et dont les âmes sont stériles et apathiques ? Considérons-nous comme libérales les occupations de nos jeunes gens alors que nos ancêtres enseignaient à lancer le javelot, à essuyer la sueur, à guider les chevaux, à manier les armes ? Ils n'enseignaient rien à leurs fils de ce qui peut s'apprendre en restant assis ». Cf. *epist.* 15, 3 et 122, 6.

<sup>22</sup> On trouve quelques considérations utiles chez Sørensen [1988], pp. 7-13. Mais il convient de mettre en évidence le double sens du concept d'*aetas aurea* : il fait signe soit vers le mythe soit vers l'histoire. En même temps, d'un côté, on rencontre dans les textes de Sénèque une projection dans le fantastique qui fait référence aux versions greco-latines traditionnelles de style hésodien pour ce qui est du mythe des âges antiques ; d'autre part, le philosophe nous renvoie au III-II siècle avant J.C., à l'époque des guerres puniques et de Caton le Censeur : l'*aetas aurea* selon la tradition romaine. Entre les deux aspects s'établit une corrélation étroite et significative. – De façon plus précise, on trouve une tentative d'analyse structurale du mythe hésodique des races chez Vernant [1981], I, pp. 13-41 ; « Le chercheur semble pouvoir conclure que si selon toute apparence le mythe semble opposer à un monde d'or divin où l'ordre est fixé de façon immuable par Zeus, un monde humain au sein duquel peu à peu s'instaure le désordre et qui est destiné à basculer entièrement du côté de l'injustice, du malheur et de la mort » (p. 14), en réalité, « d'un règne à l'autre, la série des âges n'est pas le signe d'une décadence progressive. Plutôt qu'une succession temporelle continue, il faut voir des phases qui s'alternent selon des rapports d'opposition et de complémentarité. Le temps ne se déroule

les *vitia* (avarice, ambition, cruauté, indifférence) existent de tous les temps et que même les *maiores* – de façon certes différente et relative à la diversité des conditions historiques et sociales – en ont expérimenté toute la portée. Il affirme ainsi dans [A] *epist.* 97, 1: *Erras, mi Lucili, si existimas nostri saeculi esse vitium luxuriam et negligentiam boni moris et alia quae obiect suis quisque temporibus: hominum sunt ista, non temporum. Nulla aetas vacavit a culpa; et si aestimare licentiam cuiusque saeculi incipias, pudet dicere, numquam apertius quam coram Catone peccatum est*<sup>23</sup>.

Dans le même esprit : [B] *benef.* 1, 10, 1: *itaque sic finiamus, ne in nostro*<sup>24</sup> *saeculo culpa subsidat. Hoc maiores nostri*

---

pas selon une succession chronologique mais selon les relations dialectiques d'un système d'antinomies », pp. 19-20. Une fois établies les nécessaires distinctions, la conception sénèqueenne de l'*aetas aurea* nous semble justement refléter ce type de système antinomique : cf. plus spécialement l'*epist.* 90. L'article de Kurfess [1950], col. 144-150, est à réactualiser.

<sup>23</sup> « Tu te trompes Lucilius si tu considères que la luxure est un mal propre à notre temps, tout comme l'abandon d'un comportement moral et tout ce que l'on impute à notre époque : il y a des vices qui relèvent de l'homme en général et non de l'époque. Aucune époque ne fut sans tâche ; et si on commence à évaluer la corruption à travers les siècles, j'ai honte de le dire mais c'est à la même époque que Caton que l'on pêcha le plus effrontément ». Dans le reste de la lettre (§§ 2-7) Sénèque rapporte comme exemple de corruption, citant le livre I des *Lettres* de Cicéron à Atticus, l'épisode de Clodius qui pour être absout de l'accusation d'adultère n'avait pas hésité à corrompre les juges en favorisant leurs adultères ; et il conclut (§ 8) : « Cela se produisit durant les années de Pompée et de César, de Cicéron et de Caton, ce même Caton durant la magistrature duquel on dit que le peuple n'osa pas réclamer les spectacles de la déesse Flore qui incluaient des prostituées nues : si tu veux bien croire qu'alors il y avait plus de rigidité dans les spectacles que dans les verdicts », *Hoc inter Pompeium et Caesarem, inter Ciceronem Catonemque commissum est, Catonem inquam illum quo sedente populus negatur permisisse sibi postulare Florales iocos nudandarum meretricum, si credis spectasse tunc severius homines quam iudicasse.*

<sup>24</sup> On trouve une erreur typographique jamais signalée dans le texte critique de Préchac [1972<sup>3</sup>] qui comprend : *ne in nostra saeculo culpa subsidat*. Qu'il s'agisse d'une erreur typographique et non d'une variante au cod. Pal. Vat.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*questi sunt, hoc nos querimus, hoc posterius nostri querentur, eversos mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne nefas labi; at ista eodem stant loco stabuntque paulum dumtaxat ultra aut citra mota, ut fluctus, quos aestus accedens longius extulit, recedens interiore litorum vestigio tenuit. (§ 2) Nunc in adulteria magis quam in alia peccabitur, abrumpetque frenos pudicitia; nunc ...* Suit toute une énumération des fautes, suivie par cette conclusion : (§ 3) *Non expectant uno loco vitia, sed mobilia et inter se dissidentia tumultuantur, pellunt in vicem fuganturque; ceterum idem semper de nobis pronuntiare debemus, malos esse nos, malos fuisse, invitum adiciam, et futuros esse.*<sup>25</sup>

Nous pouvons aussi lire dans [C] *nat. 5, 15, 2: intellexi enim*

---

1547 (= *Nazarianus*) c'est ce dont semblent témoigner les éditions et les appareils critiques de Bouillet, Haase et Hosius. Guglielmino aussi, dans l'édition préparée pour Zanichelli, corrige l'édition Préchac mise en face de la traduction italienne : mais il ne signale rien et la raison de la rectification n'est pas justifiée. Une telle erreur typographique, banale en soi, a commencé à se transmettre dans la vulgate, cf. le CD *Aureae Latinitatis Bibliotheca*, Zanichelli 1991 (au contraire, on trouve le texte exact dans le CD américain du Packard Humanities Institute, PHI 5.3, dans lequel est pourtant reproduite la vieille édition Hosius 1900).

<sup>25</sup> « Concluons donc en soulignant que notre culpabilité ne se limite pas à l'époque actuelle. Voici ce dont nos ancêtres se lamentèrent, ce dont nous nous lamentons et dont nos descendants se lamenteront : l'abandon des bonnes mœurs, la victoire des mauvaises conduites, le fait que les conditions de la vie humaine empirent et que la méchanceté se diffuse ; mais à bien y regarder, ces maux sont toujours devant nos yeux et ils y seront toujours, au mieux animés d'un léger mouvement en avant ou en arrière comme les ondes de la mer que la marée montante a poussé un peu plus en avant et que la marée descendante a repoussé dans l'intérieur du littoral. (2) Désormais, l'adultère sera plus à la mode que les autres péchés et la pudeur abandonnera tout frein ; à un autre moment, il ne sera plus à la mode... (3) Les vices n'attendent pas dans l'immobilité mais ils changent constamment en se distinguant les uns des autres, ils s'agitent de façon tumultueuse, ils évincent d'autres vices et sont évincés à leur tour ; quoi qu'il en soit, nous devons toujours nous répéter cette maxime : nous sommes mauvais, nous l'avons été et – je suis désolé de le dire – nous le serons ».

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

*saeculum nostrum non novis vitiis sed iam inde antiquitus traditis laborare, nec nostra aetate primum avaritiam venas terrarum lapidumque rimatam in tenebris male abstrusa quaesisse. illi maiores nostri quos celebramus laudibus, quibus dissimiles esse nos querimus, spe ducti montes ceciderunt et supra lucrum sub ruina steterunt*<sup>26</sup>.

[A] *Epist.* 97, 1; [B] *benef.* 1, 10, 1-3; [C] *nat.* 5, 15, 2 constituent trois passages à mettre en parallèle : au début se situe l'assertion qui nie l'existence des *vitia* (ainsi [A] et [C]) dont le temps présent ([B]: *in saeculo*; [C]: *saeculum nostrum et nostra*

---

<sup>26</sup> « J'ai compris que notre époque n'est pas remise en question par de nouveaux types de maux mais par des maux qui ont perduré à travers les siècles : ce n'est pas la première fois aujourd'hui que la cupidité, après avoir exploré les rainures du terrain et des rochers, commence à rechercher dans l'obscurité des souterrains des richesses qui ne sont pas totalement dissimulées : nos fameux ancêtres, dont nous chantons les louanges et auxquels nous regrettons de ne pas ressembler, mus par l'espérance rompirent les roches et n'hésitèrent pas à demeurer sous des parois menaçant de s'écrouler à condition de prendre possession des richesses sur lesquelles elles s'élevaient ». – Il faut se souvenir que par ailleurs Sénèque sait reconnaître avec une même pertinence critique des exemples positifs à toutes les époques : « Il n'est pas difficile de trouver des exemples réconfortants : chaque époque en a. Remets-toi en mémoire n'importe quelle époque de l'histoire nationale ou étrangère : tu trouveras des hommes illustres par leurs grands progrès ou par la noblesse de leurs aspirations », *Nec diu exempla quibus confirmaris colligenda sunt: omnis illa aetas tulit. In quamcumque partem rerum vel civilium vel externarum memoriam miseris, occurrent tibi ingenia aut profectus aut impetus magni* (*epist.* 24, 3). Après avoir rappelé les exemples de Rutilius, de Metellus, de Socrate, de Mucius Scevola, de Caton d'Utique et de Scipion le gendre de Pompée, il conclut par ces mots : (§ 11) « Je ne te rappelle pas les événements historiques et je ne veux pas non plus rappeler durant toutes les époques ces hommes, et ils sont nombreux, qui ont méprisé la mort. Considère notre époque dont nous déplorons la mollesse et l'amour des plaisirs : elle te montre des personnes de toute origine sociale, de toute condition, de tous âges, qui ont mis fin à leur maux par la mort », *Non revoco te ad historias nec ex omnibus saeculis contemptores mortis, qui sunt plurimi, colligo; respice ad haec nostra tempora, de quorum languore ac delicis querimus: omnis ordinis homines suggerent, omnis fortunae, omnis aetatis, qui mala sua morte praeciderint.*

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*aetate*; [A]: *nostri saeculi et suis temporibus*) peut se considérer responsable ([B]: *culpa subsidat*; [A]: *culpa, peccatum est*). Aussi bien [A] (*neglegentiam boni moris*) que [B] (*eversos mores*) montrent l'unique fondement éthique dont l'homme est venu à manquer : la trahison de ce fondement est lié au désir ([A]: *luxuriam*; [B]: *adulteria et abrumpetque frenos pudicitia*) ou à la volonté de puissance ([C]: *avaritiam et supra lucrum*). Une fois établi cet énoncé, Sénèque continue par une comparaison – qui n'est cependant pas une opposition – avec les anciens ([B], [C]: *maiores nostri*; [A]: *Catone*); en résulte, pour une part, une continuité et un processus temporel ([C]: *iam inde antiquitus traditis laborare*; [B]: *in deterius res humanas et omne nefas labi*), et d'autre part, un état diffus d'insatisfaction ([B], [C]: *querimur*; [A]: *obiecit*).

Aussi bien en [C] que en [B] on retrouve l'usage de figures rhétoriques : en [C] c'est une métaphore (les anciens *spe ducti montes ceciderunt et supra lucrum sub ruina steterunt*) ; en [B] c'est une similitude (les *vitia* sont sujets à un mouvement d'oscillation *ut fluctus, quos aestus accedens longius extulit, recedens interiore litorum vestigio tenuit*). Pour finir, dans la conclusion on trouve pratiquement renversé le postulat de départ : [A]: *nulla aetas vacavit a culpa*; [B]: *malos esse nos, malos fuisse ... futuros esse* (cette tripartition est précédée par *maiores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posteri nostri querentur*).

Tous ces éléments s'équilibrent selon un schéma logique – constitué de dépendances, de connexions, de combinaisons – clos sur lui-même : il est ainsi hors de question de discuter l'énoncé de départ qui se donne comme définitif. Il prétend correspondre à la réalité, n'être en rien seulement probable ni pouvoir se confronter à d'éventuelles oppositions ou corrections. Du reste, les exemples que Sénèque propose à l'appui de sa thèse, dans la suite des passages en question, servent seulement de documents jouant un rôle exemplifiant et leur redon-

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

dance répond parfaitement aux caractéristiques d'une argumentation « quasiment logique »<sup>27</sup>.

Pour comprendre la signification historique de l'attitude de Sénèque, il convient de remarquer combien ses réflexions sont éloignées de celles de matrice cicéronienne pour lesquelles la décadence de la civilisation est imminente et, pour en revenir au problème de la crise politique, la cause de la crise politique est à rechercher dans une trahison des *instituta maiorum*<sup>28</sup>. Pour Sénèque, il ne fait aucun doute que le mal a une réalité tant au niveau physique qu'au niveau moral ; il est dû en partie aux inévitables limites qui sont celles de l'individu<sup>29</sup> et en partie au passage d'un « naturel instinct de conservation » à un « égoïsme mauvais »<sup>30</sup>.

Plus généralement, notre philosophe semble rejeter les interprétations évolutionnistes qui voyait dans le décours du temps

---

<sup>27</sup> Cf. Perelman Olbrechts-Tyteca [1958], I, pp. 259-61. A propos des figures rhétoriques de l'accumulation on peut voir Lausberg [1990], pp. 96-102.

<sup>28</sup> Cf. Roloff [1974], p. 301: « ... une telle décadence atteint aujourd'hui tous les secteurs de la vie politique. On trouve l'origine de cela dans le fait que les hommes politiques de premier plan ne se réfèrent plus aux *maiorum instituta* et en mettent ainsi en discussion la fondamentale honnêteté ». En tirant cette conclusion Roloff renvoie à *rep.* 5, 1-2, dans laquelle Cicéron présente la *res publica* comme une *pictura* héritée de *maiores nostri* : ses couleurs et son dessin sont désormais passés à cause du manque de volonté de les préserver des atteintes du temps et de les rénover. On peut voir aussi Meier [1966], pp. 301-06.

<sup>29</sup> Ainsi, De Bovis [1948], p. 192: « L'homme se plaint d'être limité dans sa nature physique, il en souffre et par conséquent il juge que le mal existe » ; cf. *benef.* 2, 29, 3: *Quidquid nobis negatum est, dari non potuit*. On peut voir aussi *ibid.* § 2.

<sup>30</sup> Ainsi Pohlenz [1990], I, p. 305: « La corruption des coutumes, la *diastrophe*, qui transforma l'instinct naturel de conservation en un égoïsme mauvais doit avoir commencé très tôt et aujourd'hui, déjà l'enfant est sujet à ces mauvaises influences au point que la mauvaise herbe prend le dessus sur le bon grain ». Au sujet de la *diastrophe* (κατήχησις τῶν πολλῶν) Pohlenz renvoie à *vit. b.* 1; *epist.* 115, 11-13; 123, 6-9. Grilli [1992], pp. 306-403 revient aussi sur ce problème.

et dans la succession des âges l'inévitable avènement de la vieillesse et la décadence de la nature : Sénèque oppose à la thèse d'Aristote, selon laquelle « Toutes les choses sont dans le temps ... et en subissent nécessairement les conséquences, ce en raison de quoi nous avons l'habitude de dire que le temps use, que toute chose vieillit à cause du temps et qu'à cause du temps on est sujet à l'oubli » (*Phys.* 4, 221a 28-32)<sup>31</sup>, le fait que l'histoire naturelle n'a aucun rapport avec la catégorie de la décadence. Les conditions extérieures peuvent sans doute varier : elles peuvent être plus ou moins favorables, plus ou moins altérées, mais on ne peut identifier une quelconque tendance dans leur succession ; de plus la nature humaine ne coïncide pas avec elles : elle réagit contre elles (ou mieux : elle a tout au moins le pouvoir de réagir) en vertu de la droite raison qui lui appartient.

Peut-être aux origines y a-t-il eu une période de paix, un mytique *âge d'or* où n'existaient ni distinctions de fortune ni de noblesse, où l'homme vivait sans besoins secondaires et où il trouvait la nature prête à le satisfaire : de fait, certains passages s'y réfèrent au moyen de reconstructions littéraires<sup>32</sup> ou fantas-

---

<sup>31</sup> Διὸ ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ... πάσχει δὴ τι ὑπὸ τοῦ χρόνου, καθάπερ καὶ λέγειν εἰώθαμεν ὅτι κατατῆκει ὁ χρόνος, καὶ γηράσκει πάνθ' ὑπὸ τοῦ χρόνου, καὶ ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον. Un tel présupposé laisse aussi sa marque chez Lucrèce : le paysan qui lance des imprécations contre la décadence de son époque regrette le passé : cela se produit, selon Lucrèce, parce que bêtement le paysan ne réfléchit pas sur l'inévitable caducité et ne comprend pas que toute chose s'achemine vers sa fin usée par le long espace de temps parcouru (*Nec tenet omnia paulatim tabescere et ire / ad capulum spatium aetatis defessa vetusto*, 2, 1173-74). Au contraire, selon la perspective de Sénèque, il serait plus grave que le paysan – ou n'importe quel homme – renonce à affronter la situation dans laquelle il vit et ne se propose pas de réagir, selon la raison, à des conditionnements qui se révèlent, en dernière analyse, totalement relatifs (= *indifferentia*).

<sup>32</sup> Dans *epist.* 90, 37 Sénèque cite Virgile, *georg.* 1, 125-28: « aucun colon ne travaillait les champs et on ne pouvait même pas marquer ou diviser le terrain par des lignes de frontière : la récolte était commune et c'était la terre qui offrait spontanément ses richesses sans que personne ne les recherche », ... *nulli subigebant arva coloni; / Ne signare quidem aut partiri limite campum / Fas*

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

tiques<sup>33</sup> ; par ce biais Sénèque veut présenter métaphoriquement un modèle de progrès, « ... l'âge d'or accompagné de la Justice et de la sainte Fidélité »<sup>34</sup>. Par ailleurs, durant les premières années de l'empire de Néron, son programme politique s'inspire d'un tel objectif idéal et il tente dans ce but de parcourir deux

---

*erat: in medium quaerebant, ipsaque tellus / Omnia liberius nullo poscente ferebat*; et il conclut : « En vérité on ne peut pas imaginer un situation plus admirable pour la race humaine ; quand Dieu permettrait à l'un de nous de façonner le monde terrestre et de régler les mœurs de ses habitants, il ne sanctionnerait pas d'autre état de choses que celui qui existait, à ce que l'on rapporte, chez eux (= en ce monde primitif) », *Statum quidem generis humani non alium quisquam suspexeris magis, nec si cui permittat deus terrena formare et dare gentibus mores, aliud probaverit quam quod apud illos fuisse memoratur*.

<sup>33</sup> Quand dans *nat.* 1, 17 le philosophe expose sa thèse sur l'usage originaire des miroirs (c'est-à-dire au § 4, *ut homo ipse se nosset*), il affirme (§ 5) : « Il y avait moins de problèmes durant cette époque qui vivait heureuse des dons de la fortune et qui ne dénaturait pas encore en instruments du vice les bonnes choses, qui ne s'appropriait pas les découvertes naturelles pour les mettre au service de la dissolution et du luxe », *aetas illa simplicior et fortuitis contenta nondum in vitium beneficia detorquebat nec inventa naturae in libidinem luxumque rapiebat* ; (§ 7) « Même alors, lorsque ces hommes antiques vivaient de façon rustique et se considéraient suffisamment propres lorsqu'ils lavaient dans l'eau du fleuve la saleté accumulée durant le travail, ils eurent soin de se peigner les cheveux et d'arranger leur barbe épaisse ; chacun assurait ce service pour lui-même et ne le confiait pas à d'autres. Même la femme ne touchait pas à cette chevelure que les hommes avaient autrefois l'habitude de laisser dénouée : c'est eux-mêmes, beaux sans les secours d'un coiffeur, qui la secouaient comme le font les nobles animaux avec leur crinière », *Tunc quoque cum antiqui illi viri incondite viverent, satis nitidi si squalorem opere collectum adverso flumine eluerant, cura comere capillum fuit ac prominentem barbam depectere; at in hac re sibi quisque, non alteri in vicem, operam dabat. <ne> coniugum quidem manu crinis ille quem effundere olim mos viris fuit adtrectabatur, sed illum sibi ipsi sine ullo artifice formosi quatiebant, non aliter quam iubam generosa animalia*.

<sup>34</sup> Lana [1955], p. 227 ; cf. puis ce qui suit : « ... bien qu'il ait reconnu l'échec de sa tentative, Sénèque continua à croire qu'il était possible d'assurer aux hommes des conditions de vie justes et satisfaisantes : et ... dans ce but, il œuvra jusqu'au terme de sa vie sans jamais céder au désespoir ».

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

routes parallèles : d'une part, au moyen de son activité de penseur, de moraliste et de directeur de conscience (qui ne se limite pas aux œuvres écrites<sup>35</sup>, mais qui se manifeste aussi dans ses interventions et dans les discours publics qu'il fait tenir éventuellement à l'empereur<sup>36</sup>) se manifeste une prise de conscience des valeurs originaires de l'individu, il combat cet *otium* qui ne favorise pas l'acquisition de la *sapientia*<sup>37</sup> ; d'autre part, grâce à l'appui du préfet Afranius Burrus<sup>38</sup>, il se fait promoteur de réformes législatives concrètes<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Selon Griffin [1976], pp. 395-411, avant l'année 58 – c'est-à-dire à la fin du *quinquennium Neronis* – Sénèque avait composé : la *Consolatio ad Marciam* (sous Gaius), la *Consolatio ad Polybium* et la *Consolatio ad Helviam matrem* (durant l'exil), le *De ira* (en 52), le *De brevitae vitae* (entre la moitié de 48 et la moitié de 55), l'*Apocolocyntosis* (Novembre ou Décembre de 54), le *De clementia* (entre le 15 Décembre 55 et le 14 décembre 56). Peut-être aussi : le *De constantia sapientis*, le *De tranquillitate animi*, le *De otio* (après 47), le *De vita beata* (avant le retrait de 62), le *De providentia* (après la mort de Tibère et sans doute pas durant la dernière période de l'exil ; en tous cas, on n'a pas de date précise). La chronologie de Griffin confirme dans ses grandes lignes ce qui avait été établi par Giancotti [1957], si on fait exception de la datation du *De brevitae vitae* : ce savant retenait, pp. 363-445, que ce dialogue avait été écrit après 62, c'est-à-dire après le retrait de Sénèque de la vie publique. On peut voir aussi Abel [1985], p. 704.

<sup>36</sup> On déduit cela de Tacite, *ann.* 13, 3, 1.

<sup>37</sup> Dans le *De brevitae vitae* le philosophe distingue nettement la *desidiosa occupatio* (12, 2) et l'*iners negotium* (12, 4) des *vera officia* (7, 4; 14, 3) référés à l'étude de la philosophie. Pour ce qui est de l'importance linguistique de cette antithèse cf. Griffin [1976], p. 318. Quant à l'importance pour la vie spirituelle d'une réflexion sur l'*otium*, cf. André [1962], pp. 70-81 ; on trouve des observations plus générales sur l'issue morale et intellectuelle de l'*otium* républicain dans la pensée sous l'Empire chez André [1966], pp. 531-41. Pour ce qui concerne le caractère positif et volontaire de l'*otium* chez Sénèque, on peut se référer à Dionigi [1983], pp. 66-77.

<sup>38</sup> L'entente entre les deux est confirmée par Tacite, *ann.* 13, 2, 1.

<sup>39</sup> Momigliano [1966], pp. 712-13, écrit : « The age of gold was not to be simply a dream of contemporary poets ; it was an aspiration of the statesmen as well. This is shown by the famous project for reform of the tribute which was brought before the Senate for discussion in 58, for, despite the words of Tacitus (*ann.* 13, 50), it seems improbable that this project originated with Nero

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

Il ne faut cependant pas se méprendre sur l'hypothèse de l' 'ae-tas aurea' ni la surévaluer. Elle n'est pas évoquée pour témoigner de l'inévitable décadence de la *physis* en général : elle vient plutôt confirmer l'adhésion de Sénèque à la thèse stoïcienne qui affirme une tendance originaire de l'homme vers le bien<sup>40</sup> au-delà des conditionnements de l'extériorité, que la corruption soit absente ou que son spectacle soit omniprésent.

Si l'on s'en tient à cet aspect, le sens à donner à : *hominum sunt ista* (scil. *vitia*) de *epist.* 97, 1, et à : *ceterum idem semper de nobis pronuntiare debemus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adiciam, et futuros esse de benef.* 1, 10, 3, ne semble pas très clair. Il semble même que surgisse une contradiction patente si l'on rapproche ces deux assertions d'autres passages du philosophe : il met ainsi en garde Lucilius dans *epist.* 94, 55-56: *erras enim si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt. Itaque monitionibus crebris opiniones quae nos circumsonant repellantur. Nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit. Nihil quo avaritiam nostram inritaret posuit in aperto: pedibus aurum argentumque subiecit calcan-*

---

rather than with his advisers, Seneca and Burrus. The proposal was to abolish all indirect taxes, that is the *portoria* and *vicesimae* that tended to hamper the economic life of Empire » ; cependant, à propos de ce dernier point, Gatti [1975], pp. 41-47, ne manque pas de relever le but de propagande subtilement calculé par Néron et donc aussi par Sénèque. De façon générale, sur le rôle du philosophe en tant que conseiller du prince cf. Rawson [1989], pp. 233-57.

<sup>40</sup> Ce point de la doctrine stoïcienne fut particulièrement développé par Musonius Rufus, contemporain de Sénèque ; Pohlenz [1990], I, p. 300, note que pour Musonius, en accord avec Chrysippe et en désaccord avec Posidonius, l'homme « ... porte en lui par nature uniquement la tendance au bien, et seulement dans un second temps et en partie à cause de l'influence négative du milieu, s'élève en lui la tendance au vice ». Ainsi Musonius, fr. II p. 6 Hense : Πάντες, ἔφη, φύσει πεφύκαμεν οὕτως, ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς οὐχ ὁ μὲν ἡμῶν ὁ δ' οὐ, et *ibid.* p. 7 : δηλον οὖν, ὡς οὐδὲν ἕτερον τούτου αἴτιον ἢ τὸ πρὸς ἀρετὴν γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον (« il dit que par nature nous sommes tous engendrés pour vivre droitement et sans faire le mal, et non seulement l'un et pas l'autre » ; « il est clair qu'il n'y a pas d'autre motif à cela que le fait que l'homme est né pour la vertu »).

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*dumque ac premendum dedit quidquid est propter quod calcamur ac premimur. Illa vultus nostros erexit ad caelum et quidquid magnificentum mirumque fecerat videri a suspicientibus voluit ...*<sup>41</sup>.

On peut résoudre la difficulté en prenant en considération les finalités éthiques que le philosophe poursuivait : dans le premier cas, le but était de dédramatiser la panique éprouvée face à la corruption croissante des mœurs : c'est pour cette raison qu'il a paradoxalement annulé la détermination spatio-temporelle et conclut que de tous temps les hommes – qu'ils aient vécu à l'âge d'or ou à une époque de décadence – sont sujets aux vices. Dans le second cas, Sénèque a réintroduit une dimension relationnelle en établissant de façon claire le *discretum* spatio-temporel (*supervenerunt*) qui caractérise la domination du mal

---

<sup>41</sup> « De fait, tu te trompes si tu estimes que les vices naissent avec nous : ils s'ajoutent ensuite, ils nous ont été inculqués. Par des avertissements insistants, que soient donc repoussées les opinions qui résonnent autour de nous. La nature ne nous prédispose à aucun vice : elle nous a engendrés purs et libres. Elle n'a mis sous nos yeux rien de ce qui pouvait éveiller notre cupidité : elle a mis l'or et l'argent sous nos pieds en nous faisant fouler et écraser ce à cause de quoi nous sommes foulés et écrasés. Elle a orienté notre visage vers le ciel et elle a voulu que nous regardions en levant les yeux tout ce qu'elle avait fait de magnifique et d'admirable ». Le passage continue avec la description des phénomènes célestes *digna miratu* et se termine par une métaphore aussi efficace que prévisible : (§ 57): « Tout cela, la nature l'a mis au-dessus de nous, mais l'or, l'argent et le fer, ces métaux pour lesquels on est toujours en guerre, elle les a cachés. C'est nous qui avons porté à la lumière ce pour quoi nous nous battons, nous avons fait sortir les causes et les instruments des dangers que nous courons en fendant le sein de la terre, nous avons mis nos disgrâces entre les mains de la fortune et nous n'avons pas honte d'accorder notre plus grande considération à des métaux qui étaient profondément enfouis sous terre », *haec supra nos natura disposuit, aurum quidem et argentum et propter ista numquam pacem agens ferrum ... abscondit. Nos in lucem propter quae pugnaremus extulimus, nos et causas periculorum nostrorum et instrumenta disiecto terrarum pondere eruimus, nos fortunae mala nostra tradidimus nec erubescimus summa apud nos haberi quae fuerant ima terrarum*. Le cadre coïncide avec celui cité plus haut (p. 63) dans *nat.* 5, 15, 2.

dans les divers contextes historiques. Le mal – et en cela Sénèque hérite du dualisme d'origine platonicienne qui caractérise le moyen stoïcisme<sup>42</sup> – vient de l'extérieur à partir du moment où se tissent des rapports inter-individuels entre les hommes. Du point de vue psychologique, il peut se produire des altérations de la *capacité potentielle* que chaque individu possède pour régler ses actions en harmonie avec la nature humaine<sup>43</sup>. Sénèque voulait souligner une telle distinction : d'un côté la nature humaine qui est en elle-même uniforme et immuable dans sa positivité (*nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit*) ; d'un autre côté, l'individu humain singulier inséré dans le tissu social mais que l'on peut cependant considérer en lui-même, « en tant qu'unité »<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> A ce propos, les observations de Edelstein [1966], pp. 51-53 sont intéressantes ; il tente de mettre en évidence, au-delà des différences individuelles entre les divers représentants de l'école, le sens de leur approche commune de la problématique stoïcienne qui met l'accent sur le concept de nature humaine (cf. *ibid.* pp. 35-44). En tous cas, la question est complexe ; plus spécialement sur la pensée de Posidonius, on peut voir Pohlenz [1990], I, pp. 224-29, et Sandbach [1975], pp. 135-39. Ce dernier met d'un côté l'accent sur l'évolution historique de l'homme toujours plus problématique (thème qui rapproche Sénèque de Posidonius) ; d'un autre côté, (et ce serait plus spécifique à Posidonius) il insiste sur la présence de l'irrationalité dans l'âme de l'individu : « To recognize these irrational capacities also allows us to explain how men can be bad and passionate. If reason is the sole factor its perversion is not intelligible » (p. 135).

<sup>43</sup> Cf. SVF 3, 188 = Cic. *fin.* 3, 20. La *capacité potentielle* de l'individu correspond à son auto-conscience, à sa rationalité : c'est de cela que dépend ensuite la façon dont se résoudra dans l'action l'antinomie entre le déterminisme et la liberté, Long [1971]b, pp. 173-99. Il n'est cependant pas facile de dépasser l'impression qu'il y a un cercle vicieux : à la question de savoir pourquoi il est en accord avec la nature de préférer la raison, les stoïciens répondraient de façon tautologique : « Since it is our true nature to be rational, they say, since we must naturally preserve our nature, since it is what we are, we must also love it and wish for it. Otherwise we feel that we are destroyed in our true being. The good is what by nature we accept as good for us », Edelstein [1966], p. 37.

<sup>44</sup> Edelstein [1966], pp. 54-55 : « The originally good nature of man – no concept is more characteristic of the basic optimism of the Stoa. By nature man is

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Cette situation dialectique engendre une forte tension morale : Sénèque se donne pour but de responsabiliser chaque homme singulier pour ce qui est d'une réalisation individuelle et cohérente du *logos*, de la tension positive qui le sous-tend par nature : cela relève de la responsabilité de chaque individu singulier de repousser ou d'accepter les *vitia*, parce que, étrangers à sa nature, ils coexistent cependant avec lui<sup>45</sup>. L'homme *pourra* avoir été, *pourra* être ou devenir méchant : *malos esse nos de benef.* 1, 10, 3 se réfère aux œuvres, au comportement, aux pensées des hommes et non à la nature humaine.

Effectivement c'est sur la générique positivité de la nature

---

dear to himself ; gradually he learns to love others as much as he loves his own self. Left to his own devices, that is, following his own nature, he will always act in the right way ». Cette dernière considération – comme l'observe le critique lui-même – nous conduit inévitablement à établir un parallèle avec la pensée de Rousseau.

<sup>45</sup> Pour ce qui est de la doctrine psychologique des affections, Sénèque affirme suivre directement Posidonius (cf. *epist.* 92, 1 et 8; 71, 27) pour lequel les instincts : « ... se développent librement dans l'*hegemonikon* et, en tant que fonctions autonomes de l'*alagon*, ils menacent durablement la domination du *logos* », Pohlenz [1990], I, p. 308. A propos du problème du mal chez Sénèque cf. Bellincioni [1978], pp. 15-41 ; Hine [1995], pp. 98-104, sur la base de passages tels *epist.* 50, 7, fait même l'hypothèse que la *virtus* exige pour être *virtus*, l'existence de son contraire, du mal. Pour continuer dans cette direction, on peut ajouter *prov.* 4, 4-6 : « La vertu est avide du danger et elle regarde droit à son but et non ce qu'elle doit endurer parce qu'elle sait que les souffrances aussi font partie de la gloire ; ... de la même façon, comment puis-je connaître ta fermeté face à l'infamie, au déshonneur et à la haine populaire si tu vieillit au milieu des applaudissements, si tu es toujours accompagné par un consentement inébranlable de tous parce qu'il est dû à un mouvement de sympathie spontanée envers toi ? .... La mésaventure est une occasion de manifester sa vertu », *Avida est periculi virtus et quo tendat, non quid passura sit cogitat, quoniam etiam quod passura est gloriae pars est; ... Vnde possum scire quantum adversus ignominiam et infamiam odiumque populare constantiae habeas, si inter plausus senescis, si te inexpugnabilis et inclinatione quadam mentium pronus favor sequitur? ... Calamitas virtutis occasio est.* Un tableau complet de l'orthodoxie stoïcienne dans le monde romain est tracé avec pertinence par Colish [1985], I, pp. 42-50.

que se fonde, en dernière instance, la *ratio*<sup>46</sup> qui régit le jugement juste et l'action droite ; et il s'agit d'une *ratio* qui responsabilise l'individu en portant à ses conséquences ultimes l'enseignement majeur des stoïciens dans le domaine éthique, celui selon lequel – au-delà des circonstances extérieures qui peuvent être attirantes ou contraignantes – la responsabilité de tout acte déterminé revient à l'individu qui l'accomplit<sup>47</sup>. Aux antipodes d'une telle *ratio* on trouve les *opinionones quae nos circumsonant* : leur influence peut jouer dans tous les domaines mais elle sévit surtout dans la masse anonyme plus exposée aux *vitia* et moins éduquée à la *ratio*<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Le fait que le rapport entre la nature et l'esprit rationnel ne soit en fin de compte pas parfaitement défini par Sénèque et comporte souvent des éléments conflictuels (par exemple, les sens et la raison) ne doit pas nous conduire à estimer que le philosophe ait – en privilégiant la *ratio* – implicitement rabaissé la nature. C'est pourquoi la conclusion de Martinazzoli [1945], p. 191, est hasardeuse quand il signale l'imaturité de Sénèque dont il suppose un mépris latent de la *physis*.

<sup>47</sup> Sandbach [1975], p. 104 : « The fact that could not help acting as he did in no way diminished the fact that it was he who so acted ». La sophistique put se permettre de défendre la thèse exactement à l'opposé, si on pense à la défense que fait Gorgias d'Hélène et l'auto-défense de Palamède (à propos du sens de la rationalité et de la responsabilité dans la sophistique cf. Maso-Franco [1995], pp. 41-48).

<sup>48</sup> A propos du danger de dispersion qui dérive de la foule, *epist.* 7, 1 : « Tu me demande ce que selon moi tu devrais surtout éviter ? La foule. Tu ne peux pas encore tranquillement te fier à elle », *Quid tibi vitandum praecipue existimes quaeris? turbam. Nondum illi tuto committeris*; § 3 : « Je reviens plus avare, plus ambitieux, plus cruel et inhumain du fait que j'ai séjourné parmi les hommes », *avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior? immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui*. Cf. aussi *nat.* 4a *pr.* 3 et le mot d'ordre épicurien rapporté dans *epist.* 25, 6 : « Renferme-toi en toi-même, surtout lorsque tu es obligé de te trouver au milieu de la foule », *Tunc praecipue in te ipse secede, cum esse cogeris in turba*. D'un autre côté, il y a le risque de l'isolement du *sapiens* : on peut se référer à Lana [1955], p. 142 et 179 ; Marchesi [1944], pp. 282-300 ; Citroni Marchetti [1994], pp. 4562-68. Martinazzoli [1945], p. 85, replace cette question dans le cadre d'une problématique politique : « Bien qu'elles soient très différentes l'une de l'autre, Sénèque

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Aujourd'hui, on pourrait se demander si Sénèque avait établi un critère objectif pour reconnaître les *malae opinioniones* et pour établir d'un autre côté l'identité des hommes droits qui interprètent parfaitement la *ratio*. En réalité, la question reste sans réponse parce que le philosophe en reste à une simple exposition ou dénonce des faits tout en ayant le grand mérite de les avoir remis dans leur contexte spatio-temporel, mais il n'a jamais la volonté, ou peut-être la possibilité, de parvenir à une définition théorique. La tentative aristotélicienne se situait en amont et elle était plus ciblée et adaptée dans ses outils théoriques pour résoudre l'opposition « vérité vs opinion » : et pourtant, même le Stagirite dût se résoudre à constater que, par rapport aux éléments vrais et premiers qui tirent leur vérité d'eux-mêmes, en ce qui concerne tout ce qui se fonde sur les opinions, il demeurait une marge d'indétermination que l'on aurait pu diminuer graduellement mais jamais complètement éliminer : ἔνδοξα δὲ (scil. ἐστὶν) τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις, « les idées admises par tous ou par la majorité ou par les savants et, parmi ces derniers, par tous ou par leur majorité ou par ceux qui sont les plus célèbres et connus, sont liées à l'opinion » (*Top.* I, 1, 100b, 21-23). Cette affirmation aristotélicienne réitérée en 10, 104a, 8-11; 14, 105a, 34-37 et 105b, 1-3, ouvrait le voie au débat dialectique et rhétorique<sup>49</sup>, mais elle laissait entendre que prioritairement c'est ce qui aurait été admis comme recevable par le sage qui apparaîtrait plus facilement acceptable et plus désirable : ... αἰρετώτερον (scil. ἐστὶ) ... ὃ μᾶλλον ἂν ἔλοιτο ὁ φρόνιμος ἢ ὁ

---

tente de concilier les deux maximes du πολιτεύεσθαι et du μὴ πολιτεύεσθαι ; tentatives tragiques dans lesquelles transparait douloureusement le caractère politique fondamental et incontournable du génie romain ».

<sup>49</sup> Campese [1993], pp. 123-33, souligne chez Aristote la continuité/contiguïté entre dialectique et rhétorique qui trouve confirmation dans la présence de la structure syllogistique tant dans la démonstration scientifique que dans l'enthymème.

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

ἀγαθὸς ἀνὴρ ἢ νόμος ὁ ὀρθὸς ἢ οἱ σπουδαῖοι περὶ ἕκαστα αἰρούμενοι ἢ τοιοῦτοί εἰσιν [ἢ οἱ ἐν ἑκάστῳ γένει ἐπιστήμονες] ἢ ὅσα οἱ πλείους ἢ πάντες, οἷον ἐν ἰατρικῇ ἢ τεκτονικῇ ἢ οἱ πλείους τῶν ἰατρῶν ἢ πάντες, ἢ ὅσα ὅλως οἱ πλείους ἢ πάντες ἢ πάντα, οἷον τὰγαθόν· πάντα γὰρ τὰγαθοῦ ἐφίεται, « le plus désirable c'est ce que choisirait le sage ou l'homme de bien ou la loi juste ou ceux qui sont compétents dans différents domaines au moment où ils remplissent leur rôle ... et parmi ces choses, les plus désirables sont celles que choisirait la majorité ou la totalité comme dans le cas de la médecine (ou de l'ébénisterie) où l'on trouve préférables les choses que choisirait la majorité ou la totalité des médecins ; en général, les choses les plus désirables sont celles que la majorité ou la totalité des hommes choisiraient comme un bien : en effet, toute chose tend au bien » (*Top.* 3, 1, 116a, 14-20). En réalité, le cercle vicieux qui liait vérité, *ratio* et sagesse n'a pas été brisé : c'est le sage ou l'expert qui construisent en tant que tels la certitude (cf. *ibid.* 6, 6, 145a, 26-27). De façon spécifique, c'est sur le front de la philosophie stoïcienne que le problème commença à se poser dans les termes de la recherche d'un « critère de vérité », à exploiter principalement comme base arrière de la prise de décision dans le domaine éthique. Bien entendu, la tension théorique n'en avait pas pour autant disparu<sup>50</sup>, puisque « identifier un critère » relevait toujours de la stratégie de l'enquête gnoséologique : et celle-ci devait définir le rapport entre l'être rationnel qui « donnait son consentement » au réel et le réel qui se caractérise comme objet de perception (αἴσθησις) et d'appréhension/compréhension (καταληπτικὴ φαντασία)<sup>51</sup>. Un tel rapport

<sup>50</sup> Striker [1974], pp. 36-44.

<sup>51</sup> On peut se référer à SVF 1, 55; 59; 60; 61; 67-69; 2, 60; 69; 90; 91; 97. Après Sandbach [1971], pp. 9-21, le récent réexamen effectué par Dumont [1994], pp. 4743-47, sert à situer dans une juste perspective historique la conception des Stoïciens ; Rist [1969], pp. 133-51, avait de son côté déjà relevé la particularité de l'*adsensio* en tant qu'élément déterminant dans le processus gnoséologique.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

n'était cependant pas égalitaire : l'accent était mis sur le sujet de l'activité de compréhension – lequel en décidait au bout du compte la qualité – tandis que l'objet était mis au second plan<sup>52</sup>.

Il faut cependant conclure à l'existence d'une dialectique interne à l'individu pris dans une perpétuelle tension entre le pôle de la *ratio* et celui de l'*opinio*. Dans une telle perspective, la tradition des pères, leurs usages, et leur *virtus*, les institutions politiques, religieuses, philosophiques, les *exempla* qu'ils constituèrent prirent une *valeur morale et pédagogique* riche de mutations culturelles innovatrices et très différente de la valeur qui leur avait été attribuée durant la période républicaine.

Ce qui saute d'abord aux yeux c'est que l'identité d'*antiquum* et *bonum* – indiscutable durant la période républicaine – semble abandonnée et en conséquence, toute action significative au niveau social ou politique n'acquiert une valeur que si elle est référée à son contexte spécifique. Pour ce faire, il faut entrer dans les détails, dans le *concretum* de quelques *exempla maiorum*, en acceptant comme une évidence le fait qu'au-delà de leur simple *signification formelle* ils doivent

---

<sup>52</sup> SVF 2, 90: τὴν μὲν ἐπιστήμην ἐν μόνοις ὑφίστασθαι λέγουσι (scil. *Zeno et Cleanthes*) τοῖς σοφοῖς, τὴν δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαύλοις, τὴν δὲ κατάληψιν κοινὴν ἀμφοτέρων εἶναι καὶ ταύτην κριτήριον ἀληθείας καθεστάναι, « Ceux-ci disent que le vrai savoir réside dans les savants et l'opinion dans les stupides tandis que l'appréhension est commune à tous : cette dernière est justement le critère de la vérité ». C'est sur ce privilège de l'activité rationnelle, que les Stoïciens – en introduisant une évidente discrimination éthique – fondent et proclament l'autorité du sage : « Zénon excluait de la vertu et de la sagesse l'erreur et la témérité, l'ignorance, l'opinion, le soupçon, et, en un mot, toutes les choses qui s'éloignent d'un assentiment convaincu et inébranlable », *Errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinionem et suspicionem et uno nomine omnia, quae essent aliena firmatae et constantis adhesionis* (= les *doxai* du grec), *a virtute sapientiaque removebat* (scil. *Zeno*), *Cic., acad.* 1, 42 = SVF 1, 53. Annas [1990], pp. 184-203, revient sur la différence entre κατάληψις (appréhension) et ἐπιστήμη (connaissance authentique).

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

obéir à une logique unitaire et *substantiellement significative* en tant que telle<sup>53</sup>.

Comme on le sait, l'avènement de l'empire a réalisé une évolution déterminante, en particulier en ce qui concerne les valeurs sociales : la situation a historiquement évolué depuis l'époque où la *virtus* était considérée dans sa concrétude<sup>54</sup> et non en fonction d'une définition théorique ; durant toute la période républicaine le terme *consilium* prenait sens surtout dans le domaine politique et exprimait « ... la faculté de décider, après mûre réflexion, ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire »<sup>55</sup> ; la *prudentia* permettait de diriger avec sûreté ses propres actes et ceux des autres<sup>56</sup> ; de la même façon, la *temperantia*<sup>57</sup> et la *clementia* (cette dernière étant manifeste surtout dans l'attitude de César envers ses ennemis<sup>58</sup>)

---

<sup>53</sup> Déjà Griffin [1976], p. 210, a admis implicitement cette possibilité, lorsqu'en se référant aux portraits des *principes* chez Sénèque, il déclare : « Anecdotes about the Caesars do, it is true, fit the context in Seneca, but that does not prevent them from indicating Seneca's opinions. If they are not contradictory or unrelated to each other, but reveal a consistent point of view, we may fairly regard them as conveying the philosopher's judgment ». Kühnen [1962], p. 75, restait au contraire très perplexe à ce sujet.

<sup>54</sup> Cic., *rep.* 1, 2: *Virtus in usu sui tota posita est*; *off.* 1, 19: *Virtutis enim laus omnis in actione constitit*. Selon Hellegouarc'h [1963], p. 245, il en découle une division du concept *virtus* en conséquence de son aspect exécutif (*facere*) et de son aspect décisionnel (*sentire*) ; il faut aussi ajouter la *virtus* propre à l'*ordo senatorius* (liée à la *fides* et à la *gravitas*) dont font partie de façon plus directe des éléments de caractère social et moral.

<sup>55</sup> Hellegouarc'h [1963], p. 254.

<sup>56</sup> Hellegouarc'h [1963], p. 258 : « ... est la capacité en quelque sorte naturelle qui permet, dans une situation donnée, d'apporter un conseil efficace ou de prendre une décision sage » ; parmi les exemples de *prudentissimi viri* Cicéron plaçait Caton le Censeur (*Lael.* 5; *Brut.* 294) : l'optique dans laquelle ce jugement était exprimé est très différente de celle de Sénèque (cf. plus avant p. 81 ss.).

<sup>57</sup> Vertu typiquement romaine que l'on rencontre chez les *maiores* : Cic., *imp. Pomp.* 41; *Phil.* 9, 13.

<sup>58</sup> Cic., *Marcell.* 12 : « De fait, en conséquence de sa victoire, nous autres les vaincus, nous aurions dû tous être exécutés ; nous avons été au contraire épar-

trouvaient leur fondement effectif au sein d'une structure sociale bien définie.

Pour Cicéron, c'était *princeps omnium virtutum illa sapientia quam σοφίαν Graeci vocant, prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia; illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos* (*off.* 1, 153). Il s'agissait cependant d'une *sapientia* utilisée dans un sens bien précis : elle devait servir à l'élévation dans la société, à la recherche de la *gloria* : et on pouvait conquérir cette dernière au moyen de la valeur militaire ou de l'éloquence : *Nominis novitatem dicendi gloria maxime sublevabis* (Q. Cic., *pet.* 2)<sup>59</sup>. Pour finir, la *gloria* incluait le souvenir qu'on laisse de soi dans la postérité avec la nuance d'immortalité qui l'accompagne<sup>60</sup>.

---

gnés grâce à ta clémence », *Nam, cum ipsius victoriae iure omnes victi occidissimus, clementiae tuae (i.e. Caesaris) iudicio conservati sumus*. Sur la *clementia Caesaris*, au-delà de Dahlmann [1970], pp. 116-31, on peut se référer à Canali [1977], pp. 67-74. A propos de l'évolution du concept de *clementia* en lien avec Sénèque, cf. Griffin [1976], pp. 148-71.

<sup>59</sup> Cf. Nardo [1970], pp. 57-61.

<sup>60</sup> Cic., *Tusc.* 1, 32 : « Ici, dans notre république, quelle croyons-nous qu'ait été l'intention pour laquelle tant et tant d'hommes moururent pour la patrie ? que leur réputation finisse en même temps que leur vie ? Personne n'affronterait la mort pour la patrie sans une grande espérance en l'immortalité », *Quid in hac re publica tot tantosque viros ob rem publicam interfectos cogitasse arbitramur? isdemne ut finibus nomen suum, quibus vita terminaretur? Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem*. Sénèque prévoit aussi l'*immortalitas* auprès des descendants mais elle est directement liée à la vertu morale et à la sagesse : il en découle un usage différent des exemples fournis par les *antistites bonarum artium*. De fait « il y a des familles de très grands esprits : choisis celle dans laquelle tu veux être accueilli ; non seulement tu seras adopté pour le nom mais aussi pour les biens qui ne devront être conservés ni avec avarice ni avec grossièreté : ils deviendront d'autant plus grands que tu les distribueras à un plus grand nombre. Ceux-ci t'indiqueront le chemin vers l'éternité et t'élèveront vers ce lieu dont

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

Si l'on garde à l'esprit ces considérations, elles sont propres à éclairer le milieu culturel et social dans lequel Sénèque a élaboré ses propres jugements sur certains *exempla* canoniques qui structuraient l'opinion publique de son époque. On a globalement l'impression qu'en les formulant, le philosophe s'était suffisamment libéré des préoccupations d'ordre historique et nationaliste, qu'à ses yeux les critères de type cicéronien<sup>61</sup> n'avaient plus de validité, et que le recours aux *maiores* n'était plus ni automatique ni plus ou moins inévitable<sup>62</sup>. L'examen

---

personne n'est chassé. C'est le seul moyen d'amplifier notre état de mortel, mieux de le transformer en un état immortel », *Nobilissimorum ingeniorum familiae sunt: elige in quam adscisci velis; non in nomen tantum adoptaberis, sed in ipsa bona, quae non erunt sordide nec maligne custodienda: maiora fient quo illa pluribus diviseris. Hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum ex quo nemo deicitur sublevabunt. Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem vertendae* (brev. 15, 3-4).

<sup>61</sup> Tout d'abord, la discrimination qui avait conduit Cicéron à proclamer la suprématie effective des *maiores* fondateurs de l'Etat républicain tombe : « Je parle ainsi, j'en suis convaincu et je l'affirme : parmi toutes les formes de gouvernement, aucune ne peut être comparée du point de vue de la constitution, de l'organisation ou de la discipline avec celle que nos pères nous ont laissée après l'avoir reçue de leurs ancêtres », *sic enim decerno, sic sentio, sic adfirmo, nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut descriptione aut disciplina conferendam esse cum ea quam patres nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt* (*rep.* 1, 70) ; « de loin la constitution la meilleure est celle que nous ont laissée nos ancêtres », *optimum longe statum civitatis esse eum quem maiores nostri nobis reliquissent* (*rep.* 1, 34). Cf. Roloff [1974], pp. 274-94, qui fait noter, entre autres, l'inévitable série de généralisations et d'exagérations auxquelles parvient Cicéron en se référant aux notions de *consilium, diligentia, prudentia, sapientia* : en somme « hierher gehört die Vorstellung, dass das Alte gleich dem Guten sei », p. 305. Il faut voir aussi Bellincioni [1970], pp. 147-77.

<sup>62</sup> Cicéron n'hésitait pas à évoquer les *maiores* en n'importe quelle occasion dont il fallait garantir le sérieux et la validité cf. Roloff [1974], pp. 305-06 ; à titre d'exemples indicatifs : *Verr.* 2, 2, 13 ; 2, 159 ; 3, 11 ; 3, 15 ; *Font.* 46. Naturellement, cette utilisation des *maiores* n'était pas limitée à Cicéron : on peut voir entre autres Cornélius Nepos (p.e. *Att.* 1, 1 ; 18, 1) et Salluste (p.e. *Jug.* 85, 23 ; *Catil.* 5, 9 ; 52, 37 ; *or. Macri* 1). César semble même admettre que le droit de se référer aux *maiores* n'est pas spécifique aux romains : il reconnaissait donc implicitement la « valeur objective » de telles références (p.e. *Gall.* 3, 8,

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

qu'il fait de la tradition semble se traduire en une série d'observations de caractères et de réflexions mûries de façon personnelle et critique le cas échéant. Prenons par exemple le jugement porté sur Brutus, un *exemplum* par ailleurs relativement récent qui n'était pas encore formalisé mais déjà admiré, comme on le voit d'après Plutarque, qui tentera une réhabilitation du personnage en louant sans relâche ses qualités morales et en rappelant le fait que toutes ses tentatives avait été uniquement animées par un profond amour pour la collectivité, en accord avec la plus authentique tradition des *maiores* (cf. *Brutus* 29-35; 54-58). Sénèque le mentionne 6 fois en tout ; il rappelle qu'il fut ami de Cicéron, et que peut-être sous l'influence de Panétius il écrivit un *Περὶ καθήκοντος* (ainsi *epist.* 95, 45). Par ailleurs, il le critique âprement pour avoir assassiné César : *Disputari de M. Bruto solet, an debuerit accipere ab divo Iulio vitam, cum occidendum eum iudicaret (...) mihi enim, cum vir magnus in aliis fuerit, in hac re videtur vehementer errasse nec ex institutione Stoica se egisse* (*benef.* 2, 20, 1-2)<sup>63</sup>.

---

4; 4, 7, 3; 7, 1, 8). On a la sensation que la valeur objective du présent consiste dans la « tradition », dans le fait de se conformer au comportement des *maiores*, de se conformer à leur *virtus*, à leur exigence de *libertas*.

<sup>63</sup> « A propos de M. Brutus, on a l'habitude de se demander s'il aurait dû accepter la vie de César alors qu'il estimait devoir le tuer... Bien qu'il ait été pour d'autres aspects un grand homme, il me semble qu'il ait commis une grave erreur sur ce point et qu'il ne se soit pas comporté conformément à l'enseignement stoïcien ». Déjà Kühnen [1962], pp. 66-67, rappelant comment ce sujet avait été souvent discutée dans les écoles de rhétorique, a souligné la pertinence de l'analyse par laquelle Sénèque imputait à Brutus une évaluation de la situation politique erronée : « Brutus pensait que la cité pouvait être ramenée à sa constitution primitive *bien que les mœurs antiques aient disparus*, que l'on verrait l'égalité des droits entre les citoyens et que les lois demeureraient inviolées là où il avait vu tant de milliers d'hommes se faire la guerre 'non pas pour savoir s'ils devaient vivre dans la servitude mais à qui ils devaient se soumettre' », *existimavit* (scil. *Brutus*) *civitatem in priorem formam posse revocari* amissis *pristinis moribus futuramque ibi aequalitatem civilis iuris et staturas suo loco leges, ubi viderat tot milia hominum pugnancia*, non an servirent, sed utri (*benef.* 2, 20, 2). Toujours à propos du Brutus de Sénèque Griffin [1976], p. 188.

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

Si on peut cependant trouver dans ces analyses une appréciable cohérence interne qui nous induirait à en accepter les conclusions au niveau historiographique et, de ce fait, le jugement moral exprimé sur le passé, il faut réaffirmer avec force l'engagement éthique et philosophique que Sénèque a assumé vis-à-vis de son époque et plus généralement de l'humanité<sup>64</sup>.

Ce qui apparaît, c'est la fonction du « destinataire » et une situation antinomique très significative en découle : une réalité historique contextualisée vs une intention éthique (ou plus précisément parénétiq ue) sous-jacente.

Dans les portraits précis des *maiores* cette opposition apparaît au niveau formel : le philosophe trace ainsi le portrait de Caton le censeur<sup>65</sup> dans le plus long passage qu'il lui consacre :

*M. Cato Censorius, quem tam e re publica fuit nasci quam Scipionem (alter enim cum hostibus nostris bellum, alter cum moribus gessit), cantherio vehebatur et hippoperis quidem inpositis, ut secum utilia portaret. O quam cuperem illi nunc occurrere aliquem ex his trossulis, in via divitibus, cursores et Numidas et multum ante se pulveris agentem! Hic sine dubio*

---

<sup>64</sup> Sur ce point, je suis tout à fait d'accord avec Kühnen [1962], p. 39, pour lequel l'utilisation des *exempla* historiques est fonctionnel dans la stratégie de l'écriture sénèqueenne : il ne s'agit pas d'enquêtes historiographiques mais d'élaborations philosophiques ou, dans certains cas, de divulgation scientifique. Kühnen ne relève cependant pas la signification inédite que les *exempla* historiques prennent chez Sénèque par rapport à Cicéron et à l'historiographie romaine en général : en simplifiant, il tend à confondre les différentes perspectives en se référant indifféremment à l'anapodictique *auctoritas* du *mos maiorum* et au rôle illimité de la rhétorique (pp. 39-43).

<sup>65</sup> Le Censeur fut toujours mis au rang des plus illustres *maiores* pour la force d'âme, l'éloquence et l'esprit nationaliste : on peut voir le petit *Caton* de Cornélius Nepos, le portrait de Tite-Live 39, 40, 4-12, et la *Vie* de Plutarque ; plus particulièrement à propos de l'éloquence cf. Marmorale [1949], pp. 199-200 et 206. On trouve un témoignage exemplaire de son esprit nationaliste dans le passage bien connu au cours duquel Caton en arrive à repousser la culture des Grecs : Caton, *ad fil.* frg. 1 p. 77 Jordan = Plin., *nat.* 29, 7, 14 (cf. Plut., *Cato* 23, 2-3).

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*cultior comitatorque quam M. Cato videretur, hic qui inter illos apparatus delicatos cum maxime dubitat utrum se ad gladium locet an ad cultrum. O quantum erat saeculi decus, imperatorem, triumphalem, censorium, quod super omnia haec est, Catonem, uno caballo esse contentum et ne toto quidem; partem enim sarcinae ab utroque latere dependentes occupabant. Ita non omnibus obesis mannis et asturconibus et tolutariis praeferre unicum illum equum ab ipso Catone defricum?*

« M. Caton le Censeur dont la vie fut aussi importante pour la République que celle de Scipion (ce dernier lutta contre les ennemis de l'État et Caton contre la décadence des coutumes) montait un de ces chevaux de trait castré et l'avait chargé aussi de ses besaces pour avoir avec lui tout ce qui lui était nécessaire. Comme j'aimerais qu'il rencontre un de ces bellâtres qui font parade sur les routes de toutes leurs richesses et se font précéder dans un nuage de poussière par des courriers et des serviteurs noirs ! Ils sembleraient sans doute plus à la mode et avec une suite plus consistante que celle de Caton ces gens qui, au sein d'un luxe aussi raffiné, seraient dans les affres à la pensée de devoir user l'épée ou le poignard. Combien était grande la splendeur de cette époque durant laquelle un commandant habitué aux triomphes et qui avait été censeur, un Caton, (ce qui est le maximum) se contentait d'un canasson et même pas entier (puisque qu'il le partageait avec les besaces qui pendaient de chaque côté) ! Ce cheval étrillé par Caton en personne ne vaut-il pas mieux que tous les chevaux bien nourris, les destriers et les trotteurs ? », (*epist.* 87, 9-10).

On voit comment Sénèque fait fond sur des détails de moindre importance (le type de cheval et la façon de monter de Caton) que l'on peut historiquement admettre sans difficulté en vertu de l'extrême précision terminologique<sup>66</sup> qu'il adopte dans

---

<sup>66</sup> On note *cantherius* par opposition à *obesus mannus*, à *asturco* et à *tolutarius* ; l'emploi des synonymes *equus* et *caballus*, *hipperae* et *sarcina*; l'accent approprié mis sur l'activité de fumage : *defricare*. Le fait de faire appel à cette acrobologie linguistique s'explique sans doute par le désir de rivali-

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

sa description. Et pourtant, dans ce même portrait, deux propositions exclamatives introduites anaphoriquement (*O quam / O quantum*) et habilement disloquées en vue de l'interrogative rhétorique qui conclut, attirent l'attention sur les effectifs destinataires de ce rappel historique<sup>67</sup> et précisent l'unique vertu que Sénèque entendait attribuer à Caton : l'*austeritas*. On en trouve confirmation à travers d'autres mentions de Caton<sup>68</sup>, dans lesquelles le philosophe exprimant un jugement toujours positif – parfois au détriment de l'objectivité historique – sur la personne et les actions du vieux républicain<sup>69</sup>, décèle son but qui est de

---

ser avec les vers de Virgile (*Aen.* 7, 277-79) cités juste avant à titre de comparaison (§ 8) : « Voici les rapides coursiers couverts de pourpre et avec des couvertures multicolores ; couverts d'or, ils mastiquent sous leurs dents de l'or fauve », *Instratos ostro alipedes pictisque tapetis, / aurea pectoribus demissa monilia pendent, / tecti auro fulvum mandunt sub dentibus aurum*. *A instratos ostro alipedes pictisque tapetis* correspond *cantherio vehebatur et hippoperis quidem inpositis*; à *monilia* correspond *utilia*; à *aurea pectoribus demissa monilia pendent* correspond *partem enim sarcinae ab utroque latere dependentes occupabant*.

<sup>67</sup> Ce sont les hommes de tous les temps, selon ce que Sénèque avait déclaré dans le préambule introductif (§ 5) : « Il aurait fallu s'élever contre l'opinion de tout le genre humain », *Contra totius generis humani opiniones mittenda vox erat ...*; la référence à son époque est plus spécifique : et peut-être de façon voilée au comportement de Néron cf. Svet., *Nero* 30, 3 : « On dit qu'il ne partait jamais en voyage sans un millier de chariots ; les sabots des mules étaient en argent, les palefreniers portaient des vêtements en laine de Canousium, la tourbe des chevaliers de Mazaque et des courriers avait des bracelets et des colliers », *Numquam minus mille carrucis fecisse iter traditur, soleis mularum argenteis, canusinatis mulionibus, armillata phalerataque Mazacum turba atque cursorum*.

<sup>68</sup> En tout, Sénèque fait allusion à Caton 20 fois : *epist.* 7, 6; 11, 10; 25, 6; 64, 10; 70, 22; 86, 9-10; 87, 9-11; 94, 27; 95, 72; 97, 10; 104, 21-22; 118, 4; 119, 2; 120, 19; 122, 2; *Marc.* 25, 2; *vit. b.* 21, 3; *benef.* 5, 7, 5; *rem. fort.* 7, 1; *frg.* 65 Haase.

<sup>69</sup> Au contraire, Plutarque souligne à de nombreuses reprises aussi les aspects négatifs de la personnalité de Caton : il parle expressément de son comportement mesquin (*Cato* 5, 1) ; il affirme qu'il pratiqua l'usure (21, 6-7) ; il le considère comme un homme infatué de lui-même et donc pas parfaitement vertueux (32, 3).

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

proposer le personnage comme guide symbolique d'un comportement moralement valide. Cette intention éthique apparaît de façon explicite dans *epist.* 11, lorsque devant actualiser une maxime d'Épicure (§ 8), Sénèque conseille à Lucilius : (§10) *elige itaque Catonem; si hic tibi videtur nimis rigidus, elige remissioris animi virum Laelium. Elige eum cuius tibi placuit et vita et oratio et ipse animum ante se ferens vultus; illum tibi semper ostende vel custodem vel exemplum*<sup>70</sup>.

Il adopte la même méthode lorsqu'il s'agit de Scipion l'Africain<sup>71</sup>. Il est significatif que plutôt que faire revivre le mythe et la gloire militaire de ce dernier, Sénèque admire ses mœurs simples pour les opposer à celles de son temps : c'est ce

---

<sup>70</sup> « Prends pour modèle Caton ; s'il te semble trop rigide, adopte un modèle d'un caractère plus doux : Lélius. Prends pour modèle un homme dont la façon de vivre et de parler, dont le visage qui exprime directement l'âme, t'a plu. Garde-le toujours devant toi, comme protecteur ou comme exemple ». Déjà Cicéron avait saisi la possibilité d'utiliser le personnage de Caton pour le proposer surtout dans le *De senectute*, en tant qu'exemple de sagesse pratique immédiatement évident et facile à mettre en œuvre (cf. aussi *Lael.* 21 et *off.* 3, 16) : pour Cicéron, Caton représente le *sapiens* qui emprunte un enseignement au style de vie de tous les jours des *maiores* : « Ce qui en réalité me plaît (dit Caton en s'adressant à Scipion et à Lélius) ce sont soit les règles établies par les ancêtres soit la conversation qui, suivant la coutume antique, est proposée à l'hôte le plus important en tenant à la main un verre », *Me vero et magisteria delectant, a maioribus instituta, et is sermo qui more maiorum a summo magistro adhibetur in poculo ... (Cato 46)*. Sur la déformation historique intentionnelle que le personnage subit de la part de Cicéron, on peut voir Della Corte [1969], pp. 174-84. Du reste, Cicéron lui-même reconnaît que c'est lui qui parle à travers la bouche de Caton : « Désormais le discours de Caton lui-même illustrera parfaitement ma pensée à propos de la vieillesse », *Iam enim ipsius Catonis sermo explicabit nostram omnem de senectute sententiam (Cato 3)*.

<sup>71</sup> Scipion est expressément associé à Caton dans *epist.* 25, 6; 70, 22; 86, 8 et 10; 87, 9; *Marc.* 25, 2; *rem. fort.* 7, 1; cf. précédemment *Cic., off.* 3, 1; *rep.* 1, 27. En tout, l'Africain est cité par Sénèque 20 fois ; en plus des passages cités, v. : *epist.* 24, 10; 51, 11; 108, 33; *ira* 1, 11, 6; *brev.* 17, 6; *Marc.* 16, 3; 16, 5; *Helv.* 12, 6; *Pol.* 14, 4; *tranq. an.* 17, 4; *benef.* 3, 33, 1-3; 5, 17, 2; 6, 36, 2; *nat.* 1, 17, 8-9.

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

qu'on trouve – de façon ironique et provocatrice – dans *epist.* 86, quand le philosophe dénonce la mode des bains chauds :

*Non in multa luce decoquebatur (scil. Scipio) et expectabat ut in balneo concoqueret! O hominem calamitosum! nesciit vivere. (...) Hoc loco dicet aliquis: 'liquet mihi immundissimos fuisse'. Quid putas illos oluisse? militiam, laborem, virum. Postquam munda balnea inventa sunt, spurciores sunt.*

« Scipion ne se prélassait pas au soleil et ne prenait pas le temps de sa digestion dans le bain. Quel homme misérable qui ne savait pas vivre ! (...) A ce point, quelqu'un dira : 'il me semble qu'à l'époque on était vraiment sale'. Quelle était selon toi leur odeur ? Leur odeur était celle des activités militaires, de la fatigue, des vrais hommes. Après l'invention des bains, ces hommes si propres sont moins purs », (§§ 11-12).

On retrouve la même idée – mais cette fois de façon moins mordante et rhétoriquement moins élaborée – dans *tranq. an.* 17, 4-11, lorsque Sénèque en bon pédagogue, enseigne à alterner divertissement et travail physique et spirituel :

*Scipio triumphale illud ac militare corpus movebat ad numeros, non molliter se infringens, ut nunc mos est etiam incessu ipso ultra muliebrem mollitiam fluentibus, sed ut antiqui illi viri solebant inter lusum ac festa tempora virilem in modum tripudiare, non facturi detrimentum, etiam si ab hostibus suis spectarentur.*

« Scipion se mouvait en suivant le rythme de son corps de soldat habitué aux triomphes, ne s'abandonnant jamais à la mollesse comme cela arrive si souvent à ceux qui glissent devant toi d'un pas plus ondoyant que celui des femmes : il ressemblait plutôt à nos ancêtres qui, lors des divertissements et des fêtes, avaient l'habitude de danser de façon virile sans se préoccuper de leur propre image, même s'ils étaient observés par leurs adversaires », (§ 4).

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Si l'on reconnaît l'opportunité et la prégnance de la distinction établie par Sénèque (distinction pour laquelle *antiquum* ≠ *bonum*) à cause et en fonction d'un contexte social différent du contexte républicain, il est désormais possible d'entrevoir en quel sens elle peut éclaircir de façon plus générale la façon dont le passé et l'expérience du passé sont pris en considération chez Sénèque.

Il s'interroge en *vit. b.* 8, 1: *Quid quod tam bonis quam malis voluptas inest nec minus turpes dedecus suum quam honestos egregia delectant? Ideoque praeceperunt veteres optimam sequi vitam, non iucundissimam, ut rectae ac bonae voluntatis non dux sed comes sit voluptas. Natura enim duce utendum est; hanc ratio observat, hanc consulit*<sup>72</sup>.

Le philosophe aborde le délicat problème de la *voluptas* et tente de prendre ses distances par rapport à la doctrine épicurienne qui est souvent mal comprise<sup>73</sup>. Il en appelle aux prédispositions naturelles<sup>74</sup> et, à ce niveau, la référence à l'enseignement des anciens (*praeceperunt veteres*) contribue à fonder la ligne de conduite qu'il explique par la suite en détails et qui re-

---

<sup>72</sup> « Que signifie le fait que le plaisir existe aussi bien parmi les bons que parmi les méchants et que les méchants jouissent de leur infamie autant que les bons de leur honnêteté ? C'est pour cette raison que les anciens nous ont enseigné à suivre la voie la plus belle et non la plus agréable : ainsi, le plaisir accompagne la volonté droite et bonne, il ne lui dicte pas ses ordres. Il faut prendre pour guide la nature : la raison lui obéit et l'interroge ».

<sup>73</sup> La critique cicéronienne de la pensée d'Épicure représente un exemple des confusions possibles ; v. Bellincioni [1970], pp. 147-77. Pałcińska [1965], pp. 414-29, met en relief la lecture attentive des textes épicuriens et la polémique de Sénèque contre ceux qui interprétaient de façon incorrecte la doctrine du philosophe grec.

<sup>74</sup> Peu avant (*vit. b.* 5, 4) Sénèque avait introduit le concept de dignité humaine : « Il y a peut-être un être vivant en lequel subsiste encore une trace d'humanité qui souhaite s'amuser jour et nuit et qui, négligeant l'esprit, ne veuille se consacrer qu'au seul corps ? », *Quis mortalium, cui ullum superest hominis vestigium, per diem noctemque titillari velit et deserto animo corpori operam dare?*

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

pose sur le principe : *idem est ergo beate vivere et secundum naturam* (§ 2).

Certes, les conditions de vie des *miores* étaient différentes :

*Furcae utrimque suspensae fulciebant casam; spissatis ramalibus ac fronde congesta et in proclive disposita decursus imbribus quamvis magnis erat. Sub his tectis habitavere [sed] securi (epist. 90, 10) ;*

*Illi quos aliquod nemus densum a sole protexerat, qui adversus saevitiam hiemis aut imbris vili receptaculo tuti sub fronde vivebant, placidas transigebant sine suspirio noctes, (§ 41) ;*

*Non inpendebant caelata laquearia, sed in aperto iacentis sidera superlabebantur et, insigne spectaculum noctium, mundus in praeceps agebatur, silentio tantum opus ducens, (§ 42)<sup>75</sup>.*

« Quelques fourches posées à la verticale étayaient chaque côté de la cabane ; le flux de l'eau de pluie, même quand elle était abondante, était assuré par une épaisse couche pentue de rameaux et de branchages. Ils habitaient paisiblement sous des toits de ce type ».

« Ceux que l'ombre épaisse du bois avait protégé du soleil et qui vivaient en sûreté dans un humble abri, protégés de la rigidité du climat et du mauvais temps, coulaient des nuits calmes et sans soupirs sous les branchages ».

« Sur leurs têtes, il n'y avait pas des plafonds marquetés mais les étoiles défilaient au-dessus d'eux qui dormaient à la belle

---

<sup>75</sup> L'état de nature préfiguré ici se ressent profondément de la double orientation du concept d'*aetas aurea* que nous avons déjà mentionné p. 60 n. 22 : l'aspect mythique et l'aspect historique ; mais il faut noter que Sénèque ne laisse pas libre cours à son imagination pour tomber de façon incontrôlée dans le fantastique et l'élégiaque : en général, des comparaisons ponctuelles avec le « présent » s'accompagnent de telles reconstructions et servent à les situer dans une perspective historique.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

étoile et – superbe spectacle de la nuit – la voûte céleste tournait autour d’eux opérant en silence son œuvre ».

De telles conditions laissent peu de place à la *luxuria* et à la *voluptas*: *Corpora opere ac vero labore durabant, aut cursu defatigati aut venatu aut tellure versanda; excipiebat illos cibus qui nisi esurientibus placere non posset (epist. 95, 18)*<sup>76</sup>.

Pendant, entre eux, la valeur, et donc la suprématie de certains individus sur d’autres, est établie non sur la base du cens, du niveau social (*nobilitas*), de l’éloquence (*gloria dicendi*), mais sur la base d’une échelle de valeurs authentiquement naturelles : *Primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio; natura est enim potioribus deteriora summittere (...) inter homines pro maximo est optimum. Animo itaque rector eligebatur, ideoque summa felicitas erat gentium in quibus non poterat potentior esse nisi melior (epist. 90, 4)*<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> « Ils rendaient leurs corps plus robustes avec le travail et la vraie fatigue, en se fatiguant à la course, à la chasse, en labourant la terre ; les attendait une nourriture qui ne plaît qu’aux ventres affamés ». L’exemple de Scipion l’Africain vaut encore : « J’ai éprouvé un grand plaisir à confronter les mœurs de Scipion avec les nôtres : c’est dans ce petit bain, que ‘la terreur de Carthage’, à qui Rome doit de n’avoir été envahie qu’une seule fois, lavait son corps fatigué par les travaux des champs. Il se dédiait effectivement aux travaux agricoles et il labourait la terre de ses mains comme c’était la coutume chez les anciens », *Magna ergo me voluptas subiit contemplantem mores Scipionis ac nostros: in hoc angulo (i.e. balneolo angusto) ille ‘Carthaginis horror’, cui Roma debet quod tantum semel capta est, abluerat corpus laboribus rusticis fessum. Exercebat enim opere se terramque (ut mos fuit priscis) ipse subigebat (epist. 86, 5)*.

<sup>77</sup> « Les premiers mortels et les premiers fils des mortels suivaient la nature exempts de vices et, se fiant aux ordres du meilleur, ils le considéraient comme leur chef et leurs lois ; c’est un fait naturel de soumettre qui vaut moins à qui vaut plus... Parmi les hommes, ce qui compte le plus, c’est la supériorité morale. C’est donc pour ses qualités morales que le chef était choisi et la joie était immense parmi les populations au sein desquelles seul le meilleur pouvait détenir le pouvoir ». Cf. aussi *benef.* 7, 8, 1, dans lequel Sénèque

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

Il est logique que Sénèque, suivant ses premiers maîtres stoïciens, conclut en remarquant tout de suite que durant l'âge d'or le pouvoir était aux mains des hommes sages : *Illo ergo saeculo quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Hi continebant manus et infirmiozem a validioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant; horum prudentia ne quid deesset suis providebat, fortitudo pericula arcebat, beneficentia augebat ornabatque subiectos. Officium erat imperare, non regnum (epist. 90,5)<sup>78</sup>.*

Le sage – en ce sens, celui qui est lié à la *ratio* et aux injonctions de la *natura* – constitue donc le vrai modèle pour l'homme

---

souligne la différence qu'il y a quand on juge quelqu'un sur la base du cens ou sur la base de ses qualités spirituelles : « Il y a une grande différence si l'on évalue ce qu'il possède en fonction de la grandeur d'âme ou en fonction de la richesse », *Multum interest, possessio eius animo ac magnitudine aestimetur an censu.*

<sup>78</sup> « Dans cet âge défini d'or, Posidonius estime que seuls les sages pouvaient gérer le pouvoir. Ils détenaient le privilège de la violence et protégeaient le faible contre le fort, exhortaient et dissuadaient, indiquaient les choses utiles et les choses inutiles. Leur sagacité veillait à ce que rien ne manquât à leurs sujets, leur force éloignait les périls, leur disponibilité améliorait et embellissait les conditions de vie. Le pouvoir était un service rendu et non une domination ». Sénèque précise cependant qu'il faut parler de *sapientia* en gardant en mémoire le contexte de référence : dans les temps antiques, elle s'exprimait sous des formes différentes, parce que les *vitia* auxquels elle s'opposait s'étaient aussi développés de façon différente : cf. *epist.* 95, 14 : « Cette antique sagesse, surtout à ses débuts, fut sans doute comme vous le dites, tout aussi grossière que les autres sciences qui se sont raffinées au cours de leur évolution. Mais on n'avait pas encore besoin de remèdes raffinés. La mécanique n'avait pas encore atteint un tel niveau, elle ne s'était pas encore diffusée avec une telle ampleur : des remèdes simples pouvaient s'opposer à des vices simples. Désormais, les défenses doivent être d'autant plus efficaces que l'attaque est violente », *Fuit sine dubio, ut dicitis, vetus illa sapientia cum maxime nascens rudis non minus quam ceterae artes quarum in processu subtilitas crevit. Sed ne opus quidem adhuc erat remediis diligentibus. Nondum in tantum nequitia surrexerat nec tam late se sparserat: poterant vitiis simplicibus ob stare remedia simplicia. Nunc necesse est tanto operosiora esse munimenta quanto vehementiora sunt quibus petimur.*

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

commun qui vit en étant assailli par les *vitia*. Transparaît, comme on le comprend bien, dans sa forme la plus explicite, la norme universelle qui d'une part structure la réalité et d'autre part guide l'agir humain dans son cheminement vers le vrai, cette norme qui prévoit la progressive convergence de volonté/possibilité/devoir : « Celui qui estime ne faire que ce qu'il doit peut le faire en toute tranquillité », *tuto enim quantum vult potest qui se nisi quod debet non putat posse* (epist. 90, 4). On ne s'étonnera pas du fait que, même parmi les *maiores*, ce sont les savants qui sont mis en avant, mieux : qu'une sorte de rapport d'équivalence *maiores / sapientes* soit instauré pour promouvoir un projet éducatif fiable et cohérent : *Patricius Socrates non fuit; Cleanthes aquam traxit et rigando horto locavit manus; Platonem non accepit nobilem philosophia sed fecit: quid est quare desperes his te posse fieri parem? Omnes hi maiores tui sunt, si te illis geris dignum; geres autem, si hoc protinus tibi ipse persuaseris, a nullo te nobilitate superari* (epist. 44, 3)<sup>79</sup>.

De façon plus générale les sages du passé sont crédités d'une rectitude et d'une solidité morale incomparables : *Non referam tibi Socraten, Chrysippum, Zenonem et ceteros magnos quidem viros, maiores quidem, quia in laudem vetustorum invidia non obstat* (benef. 7, 8, 2), « Je ne te parlerai pas de Socrate, de Chrysippe, de Zénon et des autres grands hommes qui t'ont précédés pour que l'envie ne finisse pas par corrompre la gloire des ancêtres ». Au contraire, pour Sénèque, il est permis, et même en un certain sens obligatoire, de les<sup>80</sup> proposer en modèle de

---

<sup>79</sup> « Socrate ne fut pas patricien, Cléanthe puisait à la main l'eau du puit et irriguait le jardin de ses mains ; la philosophie n'accueillit pas Platon parce qu'il était d'origine noble mais elle l'ennoblit. Pourquoi devrais-tu désespérer de pouvoir devenir leur semblable ? Ils sont tous tes ancêtres si tu te rends digne d'eux ; et de fait, tu le seras, si dès maintenant tu te convaincs que personne ne te surpasse en noblesse ».

<sup>80</sup> Selon les décomptes effectués par Motto [1970], ces *sapientes / maiores* sont évoqués respectivement : 49 fois Socrate, 14 Cleanthe, 33 Platon, 18

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

vertu morale, étant donné que la sagesse dont ils font preuve a mûri dans le cadre d'une universalité théorique et d'une orientation pédagogique<sup>81</sup> : *Nisi ingratis sumus, illi clarissimi sacrarum opinionum conditores nobis nati sunt, nobis vitam praeparaverunt. Ad res pulcherrimas ex tenebris ad lucem erutas alieno labore deducimur (...) Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere (brev. 14, 1-2)*<sup>82</sup>.

---

Chrysippe, 23 Zénon ; et même 64 fois Épicure, pour lequel on peut voir plus avant, p. 105 n. 4 et 110 n. 13. A propos du rôle du *sapiens* auquel se référer, Knoche [1933], pp. 15, écrit de façon très opportune: « Sénèque ne propose pas aux hommes un idéal de perfection tellement inaccessible qu'il pousse au désespoir mais il soutient sérieusement et simplement l'exigence que chaque philosophe en dépit de l'humaine imperfection, se rende lui-même un *exemplum* ». Cf. *epist.* 98, 13: « Accomplissons nous aussi quelque acte de courage. Devenons un exemple pour les autres. Pourquoi se résigner ? Pourquoi désespérer ? », *Nos quoque aliquid et ipsi faciamus animose; simus inter exempla. Quare defecimus? quare desperamus?*

<sup>81</sup> On trouve le lien entre théorie et pratique pédagogique dans *epist.* 89, 4-5, en particulier au § 4 : « La sagesse est le bien suprême de l'esprit humain ; la philosophie est amour et désir de la sagesse : elle se dirige là où cette dernière est parvenue », *sapientia perfectum bonum est mentis humanae; philosophia sapientiae amor est et adfectatio: haec eo tendit quo illa pervenit*. En pratique (*epist.* 90, 26) : *sapientia ... animorum magistra est*. C'est pourquoi de fait, on peut renverser l'opinion d'Ariston de Chios lequel affirme (*epist.* 89, 13) : « Il a effectivement supprimé les préceptes en les attribuant au pédagogue et non au philosophe, comme si le sage n'était pas le pédagogue du genre humain », *eum locum qui monitiones continet sustulit et paedagogi esse dixit, non philosophi, tamquam quidquam aliud sit sapiens quam generis humani paedagogus*. Il faut voir aussi comment est défini le rôle du pédagogue dans *epist.* 94, 51.

<sup>82</sup> « Si nous ne sommes pas complètement ingrats, ces maîtres lumineux et professant de saintes doctrines sont nés pour nous, ils ont préparé notre vie. Grâce à la fatigue d'autres, nous sommes portés vers des choses magnifiques, arrachés aux ténèbres et portés vers la lumière ... Il est utile de discuter avec Socrate, de douter avec Carnéade, d'expérimenter la quiétude avec Épicure, de vaincre la nature humaine avec les Stoïciens, de la dépasser avec les Cyniques ». L'éclectisme de Sénèque – indice d'honnêteté critique, cf. Grimal [1970], p. 16 – apparaît également par rapport aux citations des différentes écoles philosophiques. Motto calcule [1970], pp. XIII-XIV, que « There are

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Mais parmi les *maiores* il n'y a pas que les philosophes qui bénéficient d'un éclairage favorable et qui sont cités comme modèle : Sénèque transmet à ses lecteurs et disciples sa propre admiration pour les poètes – au premier rang desquels Virgile<sup>83</sup> – plus que pour les prosateurs<sup>84</sup> ; en somme, pour tous ceux,

---

545 references to seventy-five different philosophers. Combining the number of references to philosophical sects (99) with those to philosophers, we obtain a total of 644 such allusions. Of this total the schools most frequently mentioned are : Stoic 67 times, Peripatetic 9, Epicurean 7, Cynic 6, Academic 5, Cyrenaic 1, Eretrian 1, Megarian 1, Pyrrhonian 1, Phytagorean 1 ». Setaioli [1988] étudie analytiquement les citations des philosophes antiques et des diverses écoles faites par Sénèque ; le résultat confirme l'impression de curiosité et d'honnêteté critique même si l'on reste dans le cadre de l'orthodoxie stoïcienne.

<sup>83</sup> Virgile est cité 118 fois, Ovide 33, Homère 9 : ces données sont tirées de Mazzoli [1970] ; ce dernier pp. 215-32, recherche les motivations d'une telle prédilection de façon plus générale dans la conception sénèqueienne de l'art et de la poésie. Sur la technique de la citation de Virgile, cf. Setaioli [1965], pp. 133-56. Mazzoli [1970], pp. 233-38, note une certaine proximité au niveau des contenus gnomiques entre Sénèque et Horace : tous deux exploitent le filon de la diatribe. C'est surtout dans les œuvres de la retraite qu'on peut découvrir un rapport constant avec la poésie de Lucrèce, Lana [1955], pp. 1-19 ; Mazzoli [1970], pp. 206-09. A part Homère – à propos duquel cf. Setaioli [1988], pp. 50-55 – la présence des poètes grecs ou archaïques est rare : Ennius devient même le cible polémique favorite, Mazzoli [1970], pp. 189-94.

<sup>84</sup> Cf. Albertini [1923], p. 215. Pour ce qui concerne plus précisément l'attitude de Sénèque envers Cicéron, cf. Mazzoli [1970], pp. 212-14. Le philosophe de Cordoue, disposé à en accepter l'autorité et à en louer l'éloquence, en critique souvent de façon maligne la composition et le style : par exemple, dans *epist.* 114, 16. Kühnen [1962], pp. 60-61, renvoyant à *brev.* 5, reconnaît à Sénèque le mérite d'avoir compris le drame intérieur de Cicéron divisé dans sa problématique d'homme et de politique ; il ne saisit cependant pas l'ironie sous-jacente qui parcourt le § 3 : « Cicéron se définit comme semi-libre : mais par Hercule, jamais un sage ne se résoudra à accepter un adjectif aussi mortifiant, il ne sera jamais à moitié libre ; il sera toujours en possession d'une liberté totale et absolue, libéré grâce au pouvoir qu'il a sur lui-même et au-dessus de tous les autres. Qu'est-ce qui peut en effet être au-dessus de qui est au-dessus de la fortune ? », *Semiliberum se dixit Cicero: at mehercules numquam sapiens in tam humile nomen procedet, numquam semiliber erit, integre semper libertatis et solidae, solutus et sui turis et altior ceteris. Quid enim supra eum potest esse qui supra fortunam est?*

qui, romains ou grecs, entreprirent et accomplirent des actions illustres.

On possède un matériel très abondant<sup>85</sup>, qui n'est pas toujours sélectionné et qui se rapproche souvent de l'anecdote, puisé dans les œuvres rhétoriques de jeunesse et continuellement réitéré selon les règles courantes de l'*amplificatio*<sup>86</sup>. Il suffit de se souvenir de la longue anecdote à propos de Philippe de Macédoine (*benef.* 4, 37), que le philosophe rappelle pour se demander si l'homme honnête doit faire du bien à celui dont il connaît l'ingratitude.

Il y a cependant une utilité pratique dans la « reprise » de ces faits du passé, d'un passé souvent récent : les auteurs d'actes de vertu ne sont pas seulement les sages, ce sont aussi des hommes communs qui à un moment – repoussant les fausses *opinionēs* – ont obéi aux injonctions de la nature. En d'autres mots, il n'est pas besoin d'être savant pour faire le bien.

Si, d'un côté, Sénèque isole le sage dans sa perfection, d'un autre côté, il ne le considère pas comme l'unique point de référence. C'est pourquoi, il n'y a pas d'exagération lorsqu'aux côtés de l'exemple de rigueur et d'austérité donné par Platon ou Zénon, on trouve Menenius Agrippa ou Attilius<sup>87</sup>. Même Énée,

---

<sup>85</sup> Sur les sources de ce matériel – tant historique que philosophique – sous forme de manuel, v. Albertini [1923], pp. 222-23, et surtout Oltramare [1926], pp. 257-92 ; récemment, en plus des conclusions de Kühnen [1962], pp. 38 et 87, les observations de Viansino [1995], I, pp. LXXIII-LXXV. Pour une mise au point précise du problème « imitation vs originalité », v. Mazzoli [1970], pp. 87-96.

<sup>86</sup> Selon Martinazzoli [1945], p. 66, « cette rhétorique dévaluée finit par se révéler n'être pas un fait purement stylistique mais plutôt ... un fait d'inspiration morale, de contenu et de pensée ». Dans la même optique Cancik [1967], pp. 89-113, qui élargit la problématique et à propos du genre épistolaire note l'importance stratégique de la technique répétitive ; déjà Knoche [1933], pp. 6-7 et 12-13, avait confronté l'a-systématicité apparente de l'exposition de Sénèque avec la systématité de Cicéron.

<sup>87</sup> Cf. *Helv.* 12, 4-5: « Toutes les fois que je pense aux exemples antiques, moi, j'éprouve de la honte à consoler qui est pauvre parce que le luxe de nos

les Decii et Scipion reçoivent son approbation dans la mesure où ils ont agi avec de bonnes intentions et sans être motivés par l'égoïsme<sup>88</sup> ; l'égoïsme et l'ingratitude sont au contraire l'apanage d'autres personnages<sup>89</sup>, grâce auxquels la thématique dia-

---

temps a atteint un tel niveau que le bagage d'un exilé est supérieur à ce que fut autrefois le patrimoine d'un prince. On sait bien qu'Homère n'avait qu'un seul esclave, Platon trois et Zénon, le fondateur de la rigoureuse et virile philosophie stoïcienne, même pas un seul (...) Ménénus Agrippa qui fit l'intermédiaire entre la plèbe et le sénat, fut enseveli grâce à l'argent d'une souscription publique. Pendant qu'il était en Afrique et défaisait les Carthaginois, Atilius Régulus écrivit au sénat que son manouvrier était parti et avait laissé à l'abandon sa propriété ; le sénat établit qu'elle serait cultivée aux frais de l'État tant que Régulus serait absent », *Me quidem, quotiens ad antiqua exempla respexi, paupertatis uti solaciis pudet, quoniam quidem eo temporum luxuria prolapsa est ut maius viaticum exulum sit, quam olim patrimonium principum fuit. Vnum fuisse Homero servum, tres Platoni, nullum Zenoni, a quo coepit Stoicorum rigida ac virili sapientia, satis constat (...); Menenius Agrippa, qui inter patres ac plebem publicae gratiae sequester fuit, aere conlato funeratus est. Atilius Regulus, cum Poenos in Africa funderet, ad Senatum scripsit mercennarium suum discessisse et ab eo desertum esse rus, quod senatui publice curari, dum abesset Regulus, placuit.* Dans toute l'œuvre Agrippa est mentionné 10 fois, Régulus 15.

<sup>88</sup> Cf. *benef.* 6, 36, 1-2: « Que dirait le 'pieux' Enée, s'il avait souhaité que sa patrie soit conquise pour pouvoir ensuite arracher son père à la prison ? ... Rome ne devrait rien à Scipion si, dans le but de conclure la guerre, il l'avait entreprise ; Rome ne devrait rien aux Decii qui sauvèrent la patrie en donnant leur vie s'ils avaient tout d'abord souhaité qu'un mal extrême rende leur sacrifice nécessaire », *Quis pius dicet Aenean, si patriam capi voluerit ut captivitati patrem eripiat? ... Nihil debet Scipioni Roma, si Punicum bellum, ut finiret, aluit; nihil Decius, quod morte patriam servaverunt, si prius optaverant, ut devotioni fortissimae locum ultima rerum necessitas faceret.*

<sup>89</sup> On en voit la conséquence dans *benef.* 5, 16 : Coriolan, Catilina, Marius, Sylla, Pompée, César, Antoine. Il est important de souligner la prise de position du philosophe envers Alexandre le Grand, le héros qui avait représenté pour le monde républicain, et qui continuait de représenter sous l'Empire, le mythe de l'ἀνίκητος, le possible κοσμοκράτωρ (cf. Treves [1953], pp. 19 et 99-103. En se raccrochant à la critique de matrice stoïcienne – pour laquelle on peut voir Stroux [1933], pp. 230-33 –, Sénèque voit en Alexandre un homme arrogant, vaniteux, celui qui ne sait pas contrôler ses propres passions et qui outrepassé les limites de la nature : *epist.* 113, 29; *benef.* 7, 2, 5-6; *nat.* 5,

lectique et la façon sentencieuse de Sénèque trouvent une motivation pour ne pas s'attarder ni se perdre en de stériles propos a-critiques.

De façon plus générale, Sénèque nous conseille – lorsque nous nous tournons vers le passé mais aussi vers le présent puisque les critères de choix demeurent inchangés – d'adopter comme modèle non pas tant ceux qui émergent par leur éloquence ou par l'apparence passagère de leur comportement que ceux qui témoignèrent ou témoignent, par leur vie, de leur vertu et de leur cohérence : *Imus per obstantia. Itaque pugnemus, aliquorum invocemus auxilium. 'Quem' inquis 'invocabo? Hunc aut illum?' Tu vero etiam ad priores revertere, qui vacant; adjuvare nos possunt non tantum qui sunt, sed qui fuerunt. Ex his autem qui sunt eligamus non eos qui verba magna celeritate*

---

18, 10. Alexandre est le colérique qui, malgré l'éducation reçue, tue Cliton, le philosophe Callisthène et condamne Lysimaque (*ira* 3, 17, 1-2; 23, 1; *nat.* 6, 23, 2-3) ; il est amant du vin (*epist.* 83, 19 et 23). Pour finir, au-delà des accents rhétoriques qui caractérisent l'invective, il faut noter la tentative faite pour relever dans le Macédonien le prototype de l'« anti-*sapiens* », de l'homme privé de la *virtus*. De façon emblématique dans *benef.* 1, 13, 3 Alexandre est opposé à Hercule, c'est-à-dire au modèle paradigmatique du *sapiens* : « Mais qu'avait de commun avec Hercule ce jeune fou dont la témérité chanceuse était l'unique mérite ? Hercule ne conquiert rien pour lui-même, il traversa la terre de long en large non par désir de conquête mais par soif de justice : qu'avait-il à conquérir ce pacificateur de la terre et des mers ennemi des méchants et vengeur des bons ? Au contraire, Alexandre, scélérat et destructeur de peuples depuis l'adolescence, usa de violence tant pour les amis que les ennemis... », *Quid enim illi simile habebat vesanus adulescens, cui pro virtute erat felix temeritas? Hercules nihil sibi vicit; orbem terrarum transivit non concupiscendo, sed iudicando, quid vinceret, malorum hostis, bonorum vindex, terrarum marisque pacator; at hic a pueritia latro gentiumque vastator, tam hostium pernicies quam amicorum...* Grilli [1992], pp. 199-235 (= Sordi [1984], pp. 123-53), dédie des pages importantes à la réception d'Alexandre (en même temps que de Philippe) dans le monde romain, en précisant le rôle de la philosophie hellénistique dans l'élaboration d'un jugement tout idéologique et dans l'usage sans scrupule qui en est fait du point de vue politique ; il ne consacre cependant qu'une allusion insignifiante et très insuffisante au point de vue de Sénèque.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*praecipitant et communes locos volvunt et in privato circulantur, sed eos qui vita docent, qui cum dixerunt quid faciendum sit probant faciendo, qui docent quid vitandum sit nec umquam in eo quod fugiendum dixerunt deprehenduntur (epist. 52, 7-8)<sup>90</sup>.*

Il faut cependant mettre nettement en valeur un fait : le désir diffus et vif de se confronter avec les grandes actions du passé, l'inévitable avancée de qui veut comprendre ce que signifie « l'homme romain » : *...quisquam erit qui reverti velit ad acta maiorum, ... quisquam qui velit scire quid sit vir Romanus (Marc. 1, 3)* ; on en arrive ainsi à conclure que les *virī Romani* étaient des hommes capables de mettre en acte leur *virtus*, leur *iudicium*, des hommes qui ont droit à notre considération pour les résultats obtenus<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> « Nous avançons au milieu des obstacles : c'est pour cela que nous devons combattre et appeler les autres à l'aide. 'Qui appellerons-nous', me demandes-tu, 'celui-ci ou celui-là?' Tu peux remonter jusqu'aux anciens qui sont à notre disposition. Ce ne sont pas tant ceux qui sont en vie qui nous aident que ceux qui le furent. De plus, parmi les vivants, nous ne choisissons pas ceux qui usent de la parole avec une précipitation exagérée, voire même en se servant de lieux communs et qui parlent comme des charlatans dans le privé ; nous choisissons plutôt celui qui livre des enseignements au moyen de sa propre vie, qui – une fois qu'il a défini ce qu'il doit faire – le met en pratique par l'action, qui enseigne ce qui doit être évité et qui n'est jamais surpris en train de faire ce qu'il recommande d'éviter ». On devine, à partir du parallèle présent/passé qui est fondamental pour Sénèque, non pas tant le caractère contemporain du modèle à adopter que sa persistance dans l'intériorité du sujet humain : « Pense à combien nous sont utiles les exemples de vertu : tu sauras que le souvenir des grands hommes nous est tout aussi utile que leur présence », *Cogita quantum nobis exempla bona prosint: scies magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam (epist. 102, 30)*.

<sup>91</sup> Parmi les nombreux exemples, on peut voir *epist.* 98, 12-13. Dans *epist.* 64, 9 Sénèque loue explicitement la capacité de mettre en application ses propres dons dans le domaine de la recherche scientifique et morale ; c'est de là que naît la reconnaissance envers les ancêtres : « Nos prédécesseurs ont fait beaucoup mais ils n'ont pas tout fait. Il faut pourtant les respecter et les vénérer comme des dieux. Pourquoi ne devrais-je pas considérer les portraits des grands hommes comme une incitation morale et ne devrais-je pas célébrer l'anniversaire de leur naissance ? Je dois la même vénération à mes maîtres et

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

En somme, les *acta maiorum* déterminent en un certains sens les descendants mais ils peuvent surtout les éclairer : *Hic egregiis maioribus ortus est: qualiscumque est, sub umbra suorum lateat. Vt loca sordida percussu solis inlustrantur, ita inertes maiorum suorum luce resplendeant* (*benef.* 4, 30, 4), « Telle est la conséquence qui découle de la grandeur des ancêtres : quelle que soit la valeur d'un homme, il s'abrite à l'ombre de ses ancêtres. Tout comme les lieux les plus sombres sont illuminés par le reflet du soleil, ainsi les inconnus brillent au moyen de la lumière de leurs ancêtres ». De plus, même les *maiores* acquièrent progressivement – grâce à la précision du savoir et au perfectionnement de la moralité – un plus grand exercice de la *virtus* : *Deerat illis iustitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita: virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur, et in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus est* (*epist.* 90, 46)<sup>92</sup>.

---

à eux qui sont les maîtres de l'humanité : c'est à partir d'eux qu'a éclo un bien aussi précieux », *Multum egerunt qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. Suspiciendi tamen sunt et ritu deorum colendi. Quidni ego magnorum virorum et imagines habeam incitamenta animi et natales celebrem? quidni ego illos honoris causa semper appellem? Quam venerationem praeceptoribus meis debeo, eandem illis praeceptoribus generis humani, a quibus tanti boni initia fluxerunt.*

<sup>92</sup> « Il leur manquait la justice, la prudence, la tempérance, la force. Même si la rudesse de leur vie ressemblait en quelque manière à toutes ces vertus, la vertu n'appartient qu'à une âme instruite, cultivée et qui a atteint la perfection au prix d'un exercice assidu. Nous visons cette perfection mais nous en naissons dénués : même chez les hommes les meilleurs – avant qu'ils aient été éduqués – il existe des présupposés favorables à la vertu, mais non pas déjà la vertu ». On trouve un exemple du manque d'expérience dans *benef.* 7, 16, 3 ; en argumentant à propos de l'insolvabilité de certains débiteurs, Sénèque se demande si les *maiores* n'auraient pas manqué d'attention dans leurs jugements : « Quoi ? penses-tu que nos ancêtres n'eussent point la sagesse de comprendre qu'il est souverainement injuste de mettre sur la même ligne celui qui a sacrifié à la débauche et au jeu l'argent qu'il tenait d'un créancier, et

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

En conséquence – et cela ne doit pas sembler un paradoxe – parfois les fils, meilleurs que les pères, peuvent accomplir de meilleures actions : de fait, les fils jouissent de la possibilité d’exploiter le modèle pris pour guide en persévérant dans la voie d’une éducation qui les exerce au respect et à la reconnaissance mais aussi à l’autonomie critique. Le philosophe de Cordoue précise : *Illud concedetur multos filios maiores potentioresque extitisse quam parentes suos; aequae et illud meliores fuisse. Quod si constat, potest fieri, ut meliora tribuerint, cum et fortuna illis maior esset et melior voluntas* (*benef. 3, 29, 2*)<sup>93</sup> ; leur condition de vie objectivement meilleure, la possibilité de disposer de soi en toute conscience à l’intérieur d’une réalité historique dont on est partie prenante, offre des chances de succès majeures (dans le langage stoïcien : on pose ἡγεμονικόν face à des choix plus prenants – mais aussi plus payants au moins psychologiquement – puisque peu à peu la chaîne d’implication déterminée par toute forme d’*adsensio* est moins floue).

Pour résumer : Sénèque a pris en considération *acta, exempla* et des personnages du « passé » en exerçant une critique historique rationnelle liée à l’analyse du « présent » et donc de façon directe, au fonctionnement de l’éthique stoïcienne. En conséquence, le moment politique, la logique de la « tradition » et du *honoris* lui-même ont été naturellement mis en discussion et d’autant moins admis de façon a-critique.

---

celui qui, victime d’un incendie ou d’un vol ou de quelque hasard plus malheureux encore, a perdu le bien d’autrui avec le sien ? », *Quid? Tu tam imprudentes iudicas maiores nostros fuisse, ut non intellexerent iniquissimum esse eodem loco haberi eum, qui pecuniam, quam a creditore acceperat, libidini aut aleae absumpsit, et eum, qui incendio aut latrocinio aut aliquo casu tristiore aliena cum suis perdidit?*

<sup>93</sup> « On me concèdera que beaucoup de fils s’élèvent plus haut que leur père en rang et en pouvoir : on me concèdera aussi qu’ils eurent plus de mérite. S’il en va ainsi, cela peut dépendre du fait qu’ils ont mieux agi, qu’ils se sont trouvés dans des meilleures conditions de vie et qu’ils ont eu une volonté plus ferme ».

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

Si la participation directe à la vie politique et aux institutions sociales représentait le pivot sur lequel s'articulait la vie de l'homme républicain<sup>94</sup>, avec l'avènement de l'empire « la réalité politique passe au second plan et l'individu et le cosmos se retrouvent face à face. Le problème n'est plus celui de l'intégration de l'individu dans la société et dans l'État, mais sa signification à l'échelle du cosmos. La solitude existentielle et l'urgence à trouver des solutions individuelles réapparaissent »<sup>95</sup>. Dans ce contexte, il devient intéressant de comprendre les nouvelles dimensions et les nouvelles attentes que peut assumer l'action et l'engagement dans le domaine public lorsque Sénèque sera parvenu s'affranchir des hypothèques de l'école. A ce niveau, il suffit d'évoquer la parabole au moyen de laquelle il passe d'un principe stoïcien de nécessité<sup>96</sup> à un principe de

---

<sup>94</sup> Roloff [1974], pp. 295-96, observe que quelle que soit l'institution étatique, religieuse ou relative à la sphère privée que les *maiores* aient élaborée, elle revêtait pour les Romains de l'époque républicaine un caractère de naturalité et une valeur absolue. En pratique, on n'aurait rien pu ajouter à ce que les *maiores* avaient déjà institué de bon. On a ainsi pu parvenir à des exagérations, comme dans le cas des censeurs Cn. Domitius Ahenobarbus et L. Licinius Crassus : ces derniers, en 92 av. J.C., en se réclamant des *instituta* et du *mos maiorum*, dénoncèrent l'ouverture d'écoles inspirée par des principes novateurs : « Nos ancêtres établirent ce que leurs fils auraient dû apprendre et à quels jeux ils devraient participer. Au contraire, ils n'apprécient pas ces nouveautés qui vont au-delà de l'usage et des coutumes antiques et elles ne leur paraissent pas justes », *Maiores nostri, quae liberos suos discere et quos in ludos itare vellent, instituerunt. Haec nova, quae praeter consuetudinem ac morem maiorum fiunt, neque placent neque recta videntur* (Gell. 15, 11, 2).

<sup>95</sup> Traina [1974], p. 26. Comme on l'a compris, face à la crise de la société, Cicéron préconisait un remède diamétralement opposé : un appel désespéré à la tradition.

<sup>96</sup> Dans *tranq. an.* 4 et 5 ce fait apparaît clairement ; on peut voir dans 5, 4 la parfaite et joyeuse adhésion du *sapiens* aux aléas du sort : « En somme, de quelque manière que se présente la république et de quelque manière que le lui permette le sort, soit nous laisserons libre cours à nos possibilités soit nous les contrarierons : quoi qu'il en soit, nous agissons et nous ne nous assoupissons pas paralysés par la peur. Au contraire, sera vraiment homme celui qui, tandis que les dangers menacent de toutes parts, tandis qu'autour les armes et les

convenance plus ou moins épicurien<sup>97</sup> qui le conduira à explicitement revendiquer l'*otium* en tant que valeur à laquelle on ne peut renoncer.

De la même façon, tous les mythes de l'époque républicaine s'évanouissent : désormais *virtus*, *gloria*, *honor* répondent aux fortes exigences intérieures et pédagogiques de la doctrine stoïcienne tardive<sup>98</sup>. Désormais – et c'est ce qui est fondamental –

chaînes frémissent, ne trahira pas la vertu ni ne la cachera ; en effet, se cacher ne signifie pas se sauver », *Utrumque ergo se res publica dabit, utcumque fortuna permittet, ita aut explicabimus nos aut contrahemus, utique movebimus nec alligati metu torpebimus. Immo ille vir fuerit qui periculis undique imminetibus, armis circa et catenis frementibus, non adliserit virtutem nec absconderit; non est enim servare se obruere.*

<sup>97</sup> Sénèque lui-même voudrait plus ou moins démontrer – comme nous l'expliquerons plus avant, pp. 123-31 – qu'il n'y a aucune coupure par rapport au véritable enseignement de Zénon : de fait, à l'objection de Sérénus (*ot.* 1, 4) : « Pourquoi nous parles-tu des préceptes d'Épicure précisément quand tu nous présentes la doctrine de Zénon ? », *Quid nobis Epicuri praecepta in ipsis Zenonis principiis loqueris?*, il répond (2, 1) : « Je te démontrerai maintenant que je ne m'éloigne pas des préceptes des Stoïciens ; et eux-mêmes ne se sont pas éloignés de leurs préceptes. Mieux, je serais plus que justifié si je ne suivais pas tant leurs préceptes que leurs exemples », *Nunc probabo tibi non disciscere me a praeceptis Stoicorum; nam ne ipsi quidem a suis desciverunt, et tamen excusatissimus essem, etiam si non praecepta illorum sequerer sed exempla.*

<sup>98</sup> Désormais *virtus* s'identifie avec εὐδαιμονία : *vit. b.* 15; *epist.* 71, 32; 76, 15-16 et 27 (cf. Pohlenz [1990], I, p. 314). *Virtus* représente la perfection de l'individu : il lutte pour elle : *atqui vivere, Lucili, militare est (epist. 96, 5)*. Désormais *gloria* et *honor* sont distingués par les applaudissements de la masse : « ... la vraie gloire ... peut être sanctionnée par le jugement d'un seul homme, pourvu qu'il soit apte à juger », Pohlenz [1990] I, p. 315. Pour le rapport *gloria-virtus* cf. *epist.* 79, 13 : « La gloire est l'ombre de la vertu : elle la suivra même contre sa volonté. Mais comme l'ombre parfois précède, parfois suit, ou est dans notre dos, ainsi parfois la vertu est devant nous et se rend visible, parfois elle est derrière et est d'autant plus grande qu'elle arrive plus tard une fois que l'envie a disparu », *Gloria umbra virtutis est: etiam invitam comitabitur. Sed quemadmodum aliquando umbra antecedit, aliquando sequitur vel a tergo est, ita gloria aliquando ante nos est visendamque se praebet, aliquando in averso est maiorque quo serior, ubi invidia secessit.*

## SÉNÈQUE FACE AUX ANCIENS

la dépendance et la passivité par rapport au passé deviennent objet de contestation et la prise de conscience et l'authenticité émergent. Dans un moment de solitude intense et de tension lucide et féconde, Sénèque propose ce raccourci : *licebit tuto vadedere, quod magis necessarium est per se eunti et suam sequenti viam. Non ergo sequor priores? facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere: non servio illis, sed assentior* (*epist.* 80, 1), « Il me sera alors permis d'avancer avec sûreté, ce qui est absolument nécessaire à qui a l'intention d'avancer par ses propres moyens le long de son propre chemin. Ne suivrai-je donc pas les ancêtres ? Je le fais, mais je m'autorise à rechercher quelque chose de nouveau, à changer et à abandonner en certains points la tradition : je ne leur suis pas soumis mais je leur donne librement mon assentiment »<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Dans *epist.* 83, 13 ressort encore une fois la maturité et la cohérence de la position de Sénèque : « La vie est formée sur la base des exemples les plus illustres, mais il n'est pas dit que nous devions toujours faire appel aux anciens », *Instruenda est enim vita exemplis inlustribus, nec semper confugiamus ad vetera.*



### III LA QUESTION ÉPICURIENNE

L'orthodoxie stoïcienne de Sénèque fait l'objet d'un long débat<sup>1</sup> ; les conclusions auxquelles sont parvenus les chercheurs de différentes époques et de différentes formations sont indissociables

---

<sup>1</sup> La mise au point la plus récente de la question est celle de Rist [1989] ; ce savant tend à trouver l'absence d'orthodoxie de Sénèque, à part en ce qui concerne le suicide, surtout dans le domaine psychologique. C'est ici que des influences platoniciennes et neopythagoriciennes ressortent ; elles ont bien sûr mûri au cours des études de jeunesse auprès de Sextius, Papirius Fabianus, Attalus. Pas un mot sur une quelconque influence de l'Épicurisme : cela semble tout à fait réducteur. D'un autre côté, les tentatives de ceux qui ont cherché à isoler des passages « épicuriens » (et en ce sens non-orthodoxes) identifiables dans l'œuvre de Sénèque, semblent plutôt problématiques : on peut se référer à Weiffenfels [1886] et à Sacheli [1925], déjà critiqués par Calogero [1984], pp. 391-94. Plus spécifiquement pour la correspondance, la meilleure mise en rapport entre les passages épicuriens et leurs « reprises » (*Entlehnungen*) chez Sénèque demeure celle d'Hermes [1951], qui propose le découpage suivant : sur la douleur, sur la mort, sur le temps, sur la sobriété, sur la vraie richesse. Pour ce qui est de la totalité de l'œuvre de Sénèque, on peut voir aujourd'hui Setaioli [1988], pp. 171-248.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

du fait que le Stoïcisme lui-même et, du moins pour certains de ses aspects, l'Épicurisme n'offrent ni définition ni vue générale monolithique : si tout le monde est globalement d'accord pour fixer quelques grandes lignes – voire même les rattacher à des situations historico-sociales et culturelles –, demeure inévitablement ouvert un espace où les exigences plus radicales s'entrecroisent en témoignant moins de l'aspiration à appartenir à une école que de la volonté de répondre à des interrogations existentielles.

Dans la correspondance de Sénèque, une fois que l'on a repris et exploité pour ce qu'ils sont les éléments structurels de caractère rhétorique et stylistique liés à la composition, se fait jour toute la tension d'un penseur *disponible* pour s'interroger sur le sens de son action humaine, pour faire des projets, décider de ce qui est à faire, et qui est, dans le même temps, *attiré* par l'étude, par l'analyse critique de la réalité qui l'entoure : avec en tête le projet de vérifier la conception immanentiste de l'univers et le sens de la *virtus* qui en découle. La haute teneur de sa réflexion nous permet de dépasser une dimension purement empirique et individuelle ; c'est pourquoi il ne s'agit plus de l'examen d'un *status quo* bien contextualisé et mis en relation avec l'histoire : nous sommes plutôt face à une exposition sans retenue de la « vérité ». En d'autres termes, le philosophe se fait témoin du sens dans lequel il faut interpréter – au-delà des mots ou des polémiques propres à l'école – le « vivre dans son essence-même » ; à partir de là, on comprend progressivement que la suggestion épicurienne de faire appel à la *voluptas* en tant que principe d'explication ne doit pas être rejetée en vertu de préjugés : elle peut bien plutôt contribuer à conférer une plus grande consistance à la rigueur et à la cohérence de la raison stoïcienne qui serait, sans cela, aseptisée et, à la limite, désespérante.

Pour retrouver à l'intérieur des Lettres à Lucilius certains éléments qui servent à confirmer tout ceci, il est nécessaire de se référer à la *Lettre 33* du livre IV. On observe qu'à la diffé-

## LA QUESTION ÉPICURIENNE

rence des autres, ce livre se caractérise par une certaine unité thématique ; c'est le poids et le rôle de la *virtus* – donc un thème éminemment stoïcien – qui y sont étudiés ; pourquoi trouvons-nous alors en son sein la *Lettre 33* (la quatrième sur un total de douze), une lettre de dimensions modestes (seulement 11 paragraphes, beaucoup moins que la moyenne habituelle [11/18], même si c'est supérieur à la moyenne relative du livre IV [11/8]), une lettre qui prend en considération l'enseignement d'Épicure et le juge bénéfique ? A première vue, il s'agit d'un thème qui n'appartient pas aux grands filons thématiques qui parcourent la correspondance<sup>2</sup> ; on penserait donc plutôt à un écrit d'importance secondaire, en un certain sens tourné vers l'interlocuteur plutôt qu'à un écrit de caractère méditatif et parénétiq. Et pourtant, même dissimulé par une ouverture en sourdine par laquelle le philosophe cherche à se mettre en syn-tonie avec ce que correctement et légitimement Lucilius lui de-mande<sup>3</sup>, elle développe toute une série de réflexions au moyen

---

<sup>2</sup> C'est une donnée de fait que les lettres thématiquement les plus intéressantes atteignent une longueur considérable : par exemple *epist.* 24 = 26 paragraphes ; *epist.* 58 = 37 par. ; *epist.* 65 = 24 par. ; *epist.* 66 = 53 par. ; *epist.* 71 = 37 par. ; *epist.* 88 = 46 par. ; *epist.* 89 = 23 par. ; *epist.* 94 = 74 par. ; *epist.* 95 = 97 par. ; *epist.* 117 = 33 par. On trouve un exemple d'approche quantitative de la correspondance de Sénèque chez Mazzoli [1989], pp. 1822-25. – A propos de la *lettre 33* il faut voir, entre autres, Pohlenz [1990], I, pp. 305-07 ; Scarpat [1970], pp. 60-61 et 199-200 ; André [1969], pp. 469-80 en a précisé l'importance et le rôle. Plus récemment, cf. Graver [1998], pp. 624-29.

<sup>3</sup> En comparaison aux *incipit* élaborés rhétoriquement des *epist.* 32 et 34 (*Inquiro de te et ab omnibus sciscitor qui ex ista regione veniunt quid agas, ubi et cum quibus moreris ... ; Cresco et exulto et discussa senectute recalesco quotiens ex iis quae agis ac scribis intellego quantum te ipse ... superieris ...*) celui de la *lettre 33* adopte une tonalité en mode mineur : *Desideras his quoque epistulis sicut prioribus adscribi aliquas voces nostrorum procerum.* – Un tel début plein d'humilité n'est pas insignifiant surtout si on pense à l'habileté dont Sénèque fait preuve quand il fait usage de façon fonctionnelle des instruments stylistiques ; dans ce cas, même de façon formelle, le but du philosophe est 'cacher' ostensiblement quelque chose d'important. A ce sujet et à propos d'autres aspects spécifiques de la « rhétori-

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

desquelles Sénèque s'efforce d'éclairer – pour Lucilius et pour lui-même – les termes structuraux et les limites théoriques de sa confrontation avec l'Épicurisme, tentant de réaliser ainsi un implicite, et bien évidemment partiel, bilan de l'authenticité et de la qualité du savoir stoïcien. Nous serions, pour ainsi dire, face à une première tentative consciente qui fait signe vers une interprétation authentique de « l'essence du vivre ».

Au cours des précédentes lettres, bien qu'il ait souvent emprunté des pensées et des maximes à Épicure<sup>4</sup>, Sénèque n'avait pas éprouvé le besoin de les faire précéder d'une justification :

---

que de Sénèque » il faut garder en mémoire Bourgery [1922], pp. 73-149.

<sup>4</sup> Cf. *epist.* 2, 5; 4, 10; 6, 5-6; 7, 11-12; 8, 7; 8, 8; 9, 8; 9, 12; 9, 18-22; 11, 8-9; 12, 10-11; 13, 16-17; 14, 17-18; 15, 9; 16, 7-9; 17, 11-12; 18, 8-9; 18, 14-15; 19, 10-12; 20, 8-12; 21, 2-11; 22, 5; 22, 13-16; 23, 9-11; 24, 18; 24, 22-25; 25, 4-7; 26, 8-10; 27, 9; 28, 9-10; 29, 10-11; 30, 14. En tout 32 fois sur une totalité de 52 références (= 61,54 %) présentes dans la correspondance ; statistiquement, la fréquence est de 32/30 (= 1.06 par lettre) dans la première partie, en revanche 20/94 (= 0.21) dans la seconde. – De fait, du point de vue structural, les lettres 1-30 constituent une section à part de la correspondance, précisément à cause de la très grande fréquence des références à l'Épicurisme. Albertini [1923], pp. 110-12, remarque déjà ce fait mais il cite la section constituée par les *lettres* 1-29, peut-être pour faire coïncider la fin du livre III et le début du IV. La *lettre* 30 est ainsi négligée bien qu'elle contienne une maxime d'Épicure : « Il était naturel qu'une coupure matérielle, lorsque la correspondance fut publiée, coïncidât avec cette interruption – quelle qu'en eût été la durée – et avec ce changement d'habitude. Les *Lettres* 1-29 ont ainsi formé un premier groupe de trois livres : ce sont les *epistulae priores* dont parle *epist.* 33, 1 » (p. 111 ; de façon plus générale, v. pp. 132-46). Qui accepte l'idée que la succession des lettres – en tant qu'authentique échange de lettres – se situe sur un plan chronologique avant d'être logique/thématique, pourrait ainsi voir se préciser la datation de la *lettre* 33, située parmi les premières d'un nouveau groupe épistolaire : durant le printemps 63, alors que Sénèque se trouvait en Campanie et Lucilius en Sicile (*epist.* 31, 9) et probablement après une brève interruption des contacts entre eux. C'est ce qui rendrait raison du brutal changement de méthodologie dans la didactique du philosophe dont Lucilius semble avoir demandé les raisons (*epist.* 33, 1). Pour une mise au point de la chronologie épistolaire, cf. Grimal, [1979], pp. 441-56 (qui confère toute l'importance qui lui est due aux rythmes objectifs de l'échange épistolaire), ainsi que les considérations équilibrées et synthétiques de Mazzoli [1989], pp. 1850-53.

## LA QUESTION ÉPICURIENNE

il s'était tout au plus limité à prévenir d'éventuelles objections (*epist.* 2, 5: « En fait, j'ai l'habitude de traverser des territoires étrangers non comme un transfuge mais comme un explorateur », *soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator*)<sup>5</sup> ou à attribuer les *voces* épicuriennes à un patrimoine commun de sagesse pratique (*epist.* 8, 8: *potest fieri ut me interrogas quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum: quid est tamen quare tu istas Epicuri voces putes esse, non publicas? Quam multi poetae dicunt quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda!*)<sup>6</sup>. Dans l'ensemble, il s'agit donc, si l'on veut, d'un éclectisme indifférencié qui représente une garantie de sérieux et d'engagement moral<sup>7</sup>.

La *lettre* 33 se situe sur le même plan : « Les poèmes et les histoires sont remplis de telles phrases. C'est pourquoi je ne veux pas que tu attribues à Épicure ces maximes : elles appartiennent à tous... », *eiusmodi vocibus referta sunt carmina, refertae historiae*<sup>8</sup>. *Itaque nolo illas Epicuri existimes esse: pu-*

---

<sup>5</sup> De façon plus explicite dans *ot.* 1, 4: « Pourquoi nous parles-tu des préceptes d'Épicure précisément lorsque tu nous présentes la doctrine de Zénon ? Si tu es las de ton parti, pourquoi ne le désertes-tu pas sans hésitations plutôt que le trahir ? », *Quid nobis Epicuri praecepta in ipsis Zenonis principiis loqueris? Quin tu bene gnaviter, si partium piget, transfugis potius quam prodis?*, se demande Sénèque en simulant une objection de Sérénus. On peut aussi voir *epist.* 12, 11 et 13, 17.

<sup>6</sup> « Peut-être me demanderas-tu pourquoi je cite d'aussi belles affirmations en les empruntant à Épicure plutôt qu'à nos maîtres : mais en réalité, y a-t-il une raison pour que tu les considères comme appartenant à Épicure plutôt qu'au domaine public ? Combien de fois trouvons-nous que les poètes disent ce qu'on déjà dit ou ce que devront dire les philosophes ! ». Cf. *epist.* 21, 9: « Ne crois pas que ces enseignements appartiennent à Épicure : ils sont propriété de tous », *has voces non est quod Epicuri esse iudices: publicae sunt*.

<sup>7</sup> Scarpat [1970], pp. 67 et 89-101, estime que c'est une solution de facilité que d'attribuer à son éclectisme les incohérences spéculatives de Sénèque. L'avis de Grimal [1970], est similaire ; cependant, p. 11, il parle de *multidoc-trinalité* de façon plutôt vague.

<sup>8</sup> Dans *epist.* 9, 21, pour confirmer que ce qui importe ce n'est pas tant l'auteur que le sens authentique d'une sentence, une maxime épicurienne est

*blicae sunt* ... (§ 2) ; mais immédiatement après, l'argumentation se complexifie parce que Sénèque admet à sa suite une singulière assertion : « elles sont de domaine public et éminemment nôtres, mais chez Épicure, elles ressortent de façon particulière et rare parce qu'elles sont intercalées ça et là sans qu'on s'y attende, et on est surpris qu'un homme qui a fait profession de mollesse dise quelque chose de solide », (*publicae sunt*) *et maxime nostrae, sed <in> illo magis adnotantur quia rariae interim interveniunt, quia inexpectatae, quia mirum est fortiter aliquid dici ab homine mollitiam professo*. C'est une première réponse qui n'est ni évasive ni dictée par une déférence compréhensible envers le penseur grec<sup>9</sup>. Elles fournissent deux éléments très intéressants :

- a) les *voces publicae* font avant tout partie du patrimoine de la doctrine stoïcienne ;
- b) c'est une motivation qui est en pratique technico-rhétorique<sup>10</sup> qui justifie que de telles *voces* soient rapportées plus efficacement à travers les paroles d'Épicure.

---

suivie de la maxime pratiquement identique d'un poète comique : « Pour que tu saches qu'il s'agit d'un concept commun parce qu'il est dicté par la nature, tu liras dans les vers d'un poète comique : 'N'est pas heureux celui qui pense ne pas l'être' », *Ut scias autem hos sensus esse communes, natura scilicet dicente, apud poetam comicum invenies: 'non est beatus, esse se qui non putat.'* A ce propos Ribbeck [1898], p. 147, nourrit des doutes sur l'attribution et range cette sentence parmi celles dont la paternité est incertaine ; pour Meyer [1880] il faut l'insérer parmi celles de Publilius Syrus, n° 61. Giaccotti [1967], pp. 291-303, remarque avec insistance un certain air de famille entre le « sentencieux Sénèque » et le « sentencieux Publilius ».

<sup>9</sup> Cf. par exemple *epist.* 12, 11: « 'Épicure l'a déjà dit', répliques-tu, 'quel besoin as-tu d'un étranger ?' Ce qui est vrai est aussi mien. Je continuerai à te citer Épicure afin que ceux qui ne jurent que par les paroles et ne tiennent pas compte de leur sens mais de leur origine, sachent que les choses les meilleures appartiennent au patrimoine commun », *'Epicurus' inquis 'dixit: quid tibi cum alieno?' Quod verum est meum est; perseverabo Epicurum tibi ingerere, ut isti qui in verba iurant nec quid dicatur aestimant, sed a quo, sciant quae optima sunt esse communia.*

<sup>10</sup> Poussé jusqu'au paradoxe dans la conclusion : « ces expressions viriles surprennent dans la bouche d'un homme qui fait profession de mollesse », *quia mirum est fortiter aliquid dici ab homine mollitiam professo* (§ 2).

## LA QUESTION ÉPICURIENNE

Ce qui importe pour l'instant, c'est surtout le premier élément : Sénèque le considère comme une évidence mais c'est justement pour cela qu'il trahit une inquiétude accompagnant subrepticement tout son écrit : nul homme qui éprouve un intérêt pour son progrès intérieur ne doit douter de la perfection du système stoïcien ; ce qui le caractérise principalement c'est l'unité et l'équilibre de la doctrine dans laquelle confluent les expériences humaines les plus diverses, résumées, aux dires de Sénèque, dans une synthèse technico-programmatique extrêmement cohérente et prenante : (§ 1) « Chez eux – chez nos prédécesseurs – tout l'ensemble est robuste (...) chez nous on trouve comme une totalité continue ce qui se trouve chez les autres ça et là (...) en persévérant, la vie se réalise et, en chacun de ses traits, l'œuvre de génie est composée de façon telle que rien ne puisse en être ôté sous peine de la détruire », *totus contextus illorum* (i.e. *nostrorum procerum*) *virilis est*; (§ 3) *continuum est apud nostros quidquid apud alios excerpitur*; (§ 5) *<continuando>*<sup>11</sup> *res geritur et per lineamenta sua ingenii opus*

---

<sup>11</sup> Cette ingénieuse conjecture est due à Axelson [1939], pp. 180-81, qui, partant de la considération que « la perte d'un terme durant les recopiations de manuscrits a dû se produire un peu plus souvent que la critique textuelle ne le prend en compte », soutient que l'expression sénéquienne – qui n'est pas claire en elle-même comme en avait averti Madvig [1873], p. 474, dans la mesure où *res geritur* sont plutôt des expressions « ad actum et pugnancia spectantia » ; cependant, l'expression est rapportée par les meilleurs codes et elle est reproduite comme telle par tous les éditeurs antiques – a besoin d'un complément (*Ergänzung*) et non d'une substitution (*Änderung*) : « denn *res geritur* ist wohl nicht anders gemeint als *benef. 1, 5, 2* 'non potest beneficium manu tangi: *res animo geritur*' ; vgl. auch Wendungen wie *epist. 7, 4* 'ferro et igne *res geritur*'. Einen Ablativ also brauchen wir, und mit Stütze des unmittelbar Folgenden sowie § 6 '*perpetua* et inter se *contexta sunt*' und besonders § 3 '*continuum est apud nostros quidquid apud alios excerpitur*' darf man so etwas vermuten wie 'tractanda. <ctinuando> *res geritur*' ». Reynolds et Préchac suivent Axelson. Cependant l'usage de *res geritur* non accompagné d'ablatif est déjà présent chez Cicéron, *Phil. 8, 17*: *Quousque enim dices pacem velle te? Res geritur: conductae vineae sunt: pugnatur acerrime* ; mais surtout Sénèque lui-même n'exclut pas des rapprochements

*nectitur ex quo nihil subduci sine ruina potest.* Au contraire : (§ 1) « sache que le déséquilibre se trouve là où seules les choses superficielles semblent évidentes », *inaequalitatem scias esse ubi quae eminent notabilia sunt*; comme c'est le cas dans le système épicurien qui est donc indirectement considéré comme « déséquilibré », « incohérent ».

Avant d'en venir à une confrontation plus directe avec l'Épicurisme, Sénèque éprouve la nécessité d'exprimer directement son opinion sur Épicure, sur cet homme qui fut – selon l'opinion de beaucoup de monde – *professus mollitiam*<sup>12</sup> et que, d'autre part, il cite aussi souvent<sup>13</sup> : (§ 2) « selon moi, Épicure

---

différents comme dans *benef.* 2, 34, 1: *res inter animos geritur* (*geritur* + *inter* et accusatif aussi chez *Phoen.* 454). En préservant les prémisses et en admettant la faiblesse de l'expression, la prudence de Summers [1910] paraît plus justifiée quand il lit : ... *tota tractanda. † res geritur ...*; telle est sa conclusion, p. 33 : « *Res geritur* can hardly be 'They mean business' : one expects an adjective like *magna* or *ingens* ... It is possible that the phrase belongs to the previous clause, 'you're engaged on a task that wants doing completely' ».

<sup>12</sup> *Voluptatis assertor* est défini dans le *frg.* 45 Haase. Généralement lorsque Sénèque qualifie Épicure il est bien loin d'user de formules ironiques : par exemple dans *epist.* 18, 9 il le définit *magister voluptatis* en faisant allusion à la valeur réelle de son enseignement ; cf. André [1977], p. 161. Dans *epist.* 67, 15, en démontrant avoir très bien interprété la position d'Épicure face à la torture, il en déduit : « Ecoute Épicure, il dira aussi : 'C'est agréable.' Je ne parviendrais jamais à qualifier un comportement aussi vertueux et austère par un adjectif aussi délicat », *audi Epicurum, dicet et 'dulce est'. Ego tam honestae rei ac severae numquam molle nomen inponam.*

<sup>13</sup> Épicure est cité en tout 72 fois, parmi lesquelles 52 (72.22 %) dans les lettres ; il est de loin le philosophe le plus cité : Socrate suit avec 49, Platon avec 33, Zénon et Aristote avec 23, Chrysippe avec 18, Cléanthe avec 14. – A l'exception de celui d'Épicure, tous les décomptes sont de Motto [1970], p. XIV, qui pour ce dernier ne compte que 64 citations ; manquent en effet les références suivantes : (pp. 150-51) : *epist.* 9,8; 33, 4; 48, 1-2; 68, 10; 72, 9; 88, 5; 89, 11; 90, 35-36; *benef.* 4, 13, 1-2; 5, 1, 3 et 2, 1-4; *apocol.* 8, 1; *frg.* 45 Haase. La différence par excès qui se vérifie par rapport à mon décompte s'explique par le fait que dans certains cas j'ai préféré considérer comme une seule référence ce que Motto avait dissocié (par exemple *epist.* 20, 8-12 et 21, 2-11).

est un homme doté d'une âme solide même s'il a un aspect mondain ; la force d'âme, le génie, la promptitude au combat se trouvent aussi bien chez les Perses que dans des peuples vêtus plus sobrement », *apud me Epicurus est et fortis, licet manuleatus sit; fortitudo et industria et ad bellum prompta mens tam in Persas quam in alte cinctos cadit*.

Mais à y regarder de plus près, c'est un jugement qui apporte plus d'ambiguïté que de clarification : Sénèque y qualifie avec insistance<sup>14</sup> Épicure d'« homme à l'âme solide »<sup>15</sup> et dans le même temps, il le traite d'efféminé : avec la postille conclusive qui devrait servir de confirmation, il abandonne au domaine du hasard (*cadit*)<sup>16</sup> – plutôt qu'à celui de la connaissance, de la vo-

<sup>14</sup> A l'intérieur du § 2 s'entrelace un jeu subtil d'antithèses : *fortiter / molli-tiam; fortis / manuleatus; alte cinctos / Persas*; cf. *epist.* 67, 5: *honestae rei ac severae / molle nomen*.

<sup>15</sup> On observe la succession de *fortiter, fortis, fortitudo*. Sur *fortis Epicurus* cf. *epist.* 92, 25; 9, 19-20; *const.* 15, 3-4.

<sup>16</sup> Cf. *epist.* 31, 11: « Un semblable esprit peut se trouver aussi bien dans un chevalier romain que dans un homme libre ou un esclave », *Hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum, quam in servum potest cadere*. – Pour éclairer les métaphores : *alte cincti* sont les Romains, toujours prêts à la bataille, auxquels sont opposés les Persans habituellement taxés de mollesse et vêtus de façon élégante, équivoque (Amm. Marc. 23, 6, 80). C'est la façon dont l'interprète Summers [1910], p. 198. A propos de *manuleatus*, il ne fait aucun doute que Sénèque en faisant référence à la veste fournie de manches longues avait l'intention de faire allusion à quelque chose de peu adapté au *vir*, cf. *vit. b.* 13, 3: « C'est comme quand un homme fort s'habille comme une femme : ton honneur est intact, ta virilité est sauve, ton corps est libre de toute tentation indécente, mais tu as en main le tambourin », *Hoc tale est quale vir fortis stolam indutus: constat tibi pudicitia, virilitas salva est, nulli corpus tuum turpi patientiae vacat, sed in manu tympanum est*. Préchac [1945], *ad loc.* traduit sans hésiter : « Épicure a lui aussi de la force, bien qu'il attache à sa tunique des manches de femme ». C'est dans cette direction que s'orientent Plaut., *Pseud.* 738 et surtout Svet., *Cal.* 52: « Il usa toujours des habits, des chaussures et de façon générale un habillement qui n'avait rien de romain ni de civil, ni rien de viril ou même d'humain. Il se mettait souvent des manteaux bariolés et recouverts de pierres précieuses par dessus des tuniques à manches longues ; couvert de bracelets il s'avancait en public. De temps en temps il

lonté et de la certitude – la confirmation d’une éventuelle liaison entre *fortitudo* et *mollitia*. Il s’agit en réalité d’une généreuse et habile reconnaissance que le Stoïcien accorde à la personne d’Épicure qui non seulement ne dépare pas de la seule *virilis philosophia* (= Stoïcisme), mais qui en fixe au contraire la discordance initiale – insurmontable, comme cela apparaîtra immédiatement – par rapport à la philosophie épicurienne.

Pour revenir à la question que Lucilius pose dès le départ, elle semblait légitime en elle-même<sup>17</sup> tant du point de vue culturel que du point de vue pédagogique : pour Sénèque, il se serait simplement agi d’insérer dans ses lettres des passages et des déclarations de source stoïcienne en les rapprochant des sources épicuriennes, puisqu’il semblait logique (et c’était une tradition bien établie) de chercher un soutien dans les maîtres de sa propre école plus que dans des penseurs d’autres orientations. C’est au contraire précisément à ce niveau que Sénèque avance un passage significatif dans son raisonnement : les maîtres stoïciens ne travaillèrent pas à rédiger de simples florilèges ; tous leurs traités sont un ensemble et il est donc impossible d’en

---

faisait étalage de vêtements de soie brodés à la grecque. Parfois, il portait des sandales ou des cothurnes, des chaussures d’explorateur, souvent des chaussures de femme », *Vestitu calciatuque et cetero habitu neque patrio neque ciuili, ac ne uirili quidem ac denique humano semper usus est. saepe depictas gemmatasque indutus paenulas, manuleatus et armillatus in publicum processit; aliquando sericatus et cycladatus; ac modo in crepidis uel coturnis, modo in speculatoria caliga, nonnumquam socco muliebri*. Il n’en reste pas moins qu’en elle-même une veste parée de manches longues manifeste avant tout le plaisir de se faire voir : et c’est cela que Sénèque reproche sans doute à Épicure.

<sup>17</sup> De fait, dans la seconde partie de la lettre (§ 6 ss.), Sénèque se déclare disposé à répondre à la demande de son ami : « Cependant, si tu me le demandes, je ne me comporterai pas en mesquin avec toi mais je te donnerai à pleines mains ; il y a grande abondance de maximes de toutes parts ; il suffit de les saisir, il n’est pas besoin de partir à leur recherche », *Si tamen exegeris, non tam mendice tecum agam, sed plena manu fiet; ingens eorum turba est passim iacentium; sumenda erunt, non colligenda*.

## LA QUESTION ÉPICURIENNE

tirer des extraits ou des citations comme on peut le faire pour l'Épicurisme sous peine de n'avoir qu'une compréhension partielle et de commettre un contresens total sur leur pensée<sup>18</sup>. Le Stoïcisme est en fait extraordinairement riche et fertile : (§ 3) « Nous ne tendons pas des miroirs aux alouettes, nous ne trompons pas le client qui, une fois entré dans le magasin, ne trouvera rien d'autre que les articles montrés en vitrine : nous laisserons chacun choisir où il veut son propre modèle de référence », *non habemus itaque ista oculiferia nec emptorem decipimus nihil inventurum cum intraverit praeter illa quae in fronte suspensa sunt: ipsis permittimus unde velint sumere exemplar.*

A l'opposé des *flosculi* épicuriens, élégants et aisément admirables en eux-mêmes, la doctrine stoïcienne est dense comme une forêt entière (*tota silva*) qui atteint partout la même hauteur :

---

<sup>18</sup> En réalité, Sénèque emphatise le problème parce que lui-même, en citant ses maîtres stoïciens, se comporte de façon contradictoire, en sélectionnant des passages de façon désordonnée, en faisant des références par à coup ; c'est pour cela que selon certains savants, il serait même licite de mettre en doute sa connaissance directe des stoïciens antiques : par exemple Arnim [1905], I, pp. XVII-XVIII, est convaincu que Sénèque dépend seulement de Posidonius et ne connaît que lui directement. André écrit [1977], p. 159 : « Il ne semble pas avoir lu *in extenso* les œuvres des Zénon, Chrysippe, Cléanthe, auxquels il consacre plus de mentions biographiques que de citations précises ; il n'en extrait guère que des thèses, malgré le désaveu des morceaux choisis dans la lettre 33 – désaveu tardif ». Setaioli [1988], pp. 257-58, est d'accord sur une même prémisse et passe ensuite à un examen méticuleux des passages attribués à chacun des maîtres stoïciens (pp. 258-365). La conclusion de Scarpat [1970], p. 68, reste significative : « Sénèque est un des grands représentants du Stoïcisme même s'il ne saisit du Stoïcisme que les aspects les plus proches de son tempérament. Mais il eut du Stoïcisme une connaissance très profonde et il y adhéra dans sa maturité avec une préparation doctrinale et une pénétration aiguë » : avec cela est réaffirmée l'urgence de l'émancipation théorique dans le philosophe qui explique le caractère asystématique de l'exposition et la caractère désordonné des citations dans l'Ancienne Stoa. Cf. aussi *ibid.* le pp. 87-101, dans lesquelles Scarpat – en opposition surtout à Heinemann [1921], I, pp. 159 ss. – établit avec de bonnes raisons quels auteurs (Stoïciens en particulier) Sénèque connaissait sûrement de façon directe.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

il faut donc l'étudier à fond dans son ensemble et elle ne pourra être comprise qu'à l'issue d'un long apprentissage<sup>19</sup>. Aucun doute cependant : les maximes épicuriennes sont très utiles du point de vue propédeutique et même, dans ce domaine, elles semblent jouer un rôle irremplaçable<sup>20</sup> : les préceptes du *fortis Epicurus* pallient les carences congénitales de la *virilis philosophia*; mais pour les *proficientes* qui ont désormais pris conscience de leur propre nature et de leur capacité rationnelle et qui semblent s'engager d'un pas assuré sur le chemin de l'autonomie et de la parfaite maturité, seule la doctrine stoïcienne peut les aider, cette doctrine pour laquelle le commandement de la *virtus* et de la *voluntas*<sup>21</sup> individuelle est sacré : (§§ 6-7): *Nec dubito quin multum conferant rudibus adhuc et extrinsecus auscultantibus; facilius enim singula insidunt circumscripta et carminis modo inclusa. Ideo pueris et sententias*

---

<sup>19</sup> Sur la problématique de la propédeutique à la *sapientia* voir Guillemin [1953], pp. 215-34, et la très complète étude de Bellincioni [1978], en particulier pp. 73-86. Les images des *flosculi* et ensuite de la *silva* entrent dans le jeu des métaphores sénéquiennes relatives aux plantes, selon un fil conducteur particulier qui prend son départ avec l'idée de la semence de la vertu présente chez l'adolescent et qui se manifeste d'abord dans la fleur puis dans la forêt. Cf. Armisen-Marchetti [1989], pp. 148-50.

<sup>20</sup> Da là l'usage qu'en fait Sénèque : cf. p. 108 au point b. Mais il faut préciser le sens de cette impossibilité de pratiquer une substitution, en n'oubliant pas le destinataire idéal auquel le philosophe adresse sa propre œuvre de maître : le *proficiens* adulte, comme le souligne Grilli [1975], p. 204. L'indication est justement développée par Bellincioni [1978], pp. 80-81, selon laquelle Sénèque s'adresse au *proficiens* qui « n'a pas encore su résoudre dans la sphère de la rationalité la gravité de sa condition animale mais qui d'autre part tend à la liberté inconditionnée de l'esprit qui a fait sien le rythme éternel de l'univers ».

<sup>21</sup> Il faut voir surtout Voelke [1973], pp. 56-95 et 161-90. A propos du concept de *tension / tendance* du « moi » rationnel, il fonde les valeurs de la *virtus* et de la *voluntas*, en démontrant l'identité chez Sénèque. Pohlenz [1965], I, pp. 440-46, voyait dans la connexion *virtus / voluntas* le trait le plus « romain » de la pensée de Sénèque. Rist [1969], pp. 219-32, réfléchit sur le rapport conscience/volonté. Plus récemment cf. Inwood [2000], pp. 44-60, et le chapitre « Die Freiheit des Willens » en Zöllner [2003], pp. 219-32.

*ediscendas damus et has quas Graeci chrias vocant, quia complecti illas puerilis animus potest, qui plus adhuc non capit. Certi profectus viro captare flosculos turpe est et fulcire se notissimis ac paucissimis vocibus et memoria stare: sibi iam innitatur*<sup>22</sup>.

Du point de vue du pédagogue responsable, le problème est en effet de réussir à mesurer le niveau d'avancement vers la *sapientia* et de comprendre le caractère propre de son élève<sup>23</sup> : un

---

<sup>22</sup> « Je n'ai pas le moindre doute qu'elles jouissent beaucoup aux dilettantes et à ceux qui les écoutent de façon occasionnelle : des propositions isolées bien limitées et bien faites de façon poétique ont plus d'impact. De ce fait, donnons aux enfants les sentences et les autres dires que les Grecs avaient l'habitude de nommer 'khriai', puisque l'esprit d'un enfant, qui ne peut comprendre, saisit ces dernières. Au contraire pour l'homme déjà adulte, il est ridicule de cueillir de petites fleurs, de se donner du courage avec quelques sentences bien connues de tous et de ne se fier qu'à sa propre mémoire : il est temps de s'appuyer sur soi-même ». Cette explicite proposition didactique/pédagogique est cependant en harmonie avec ce qu'Épicure avait imaginé pour ses disciples : la *Lettre à Hérodote* qui nous fut transmise par Diogène Laërce a été conçue comme un vrai résumé de son système philosophique (ἐπιτομὴν τῆς ὅλης πραγματείας, 10, 35). Il ne s'agissait certainement pas d'un simple ensemble de sentences, le but était plutôt de délimiter le contenu de la doctrine par rapport aux possibilités d'apprentissage : elle était surtout indiquée pour ceux qui s'approchaient pour la première fois de la pensée épicurienne ou qui n'avaient pas la possibilité de l'approfondir. En plus de cela, les éléments de base, les définitions (ἀπλὰ στοιχειώματα καὶ φωναί) auraient au mieux pu servir comme manuel de référence immédiat. Il était absolument nécessaire à ceux qui étaient plus avancés de se confronter au traité *Peri physeos*.

<sup>23</sup> Dans *epist.* 52, 2-4 Sénèque prend le temps d'examiner les divers caractères des différents élèves et, se référant à une schématisation épicurienne, il distingue ainsi : (a) ceux qui parviennent à s'ouvrir à la voie de la vérité sans l'aide de personne ; (b) ceux qui ont besoin d'un guide qui leur trace le chemin et les précède ; (c) ceux qui, acceptant d'être guidés et conseillés, ne sont cependant pas en état de progresser sans l'impulsion de quelqu'un « qui les oblige ». Dans cette hiérarchie, Sénèque se situe lui-même au second niveau : (§ 3) « Pour notre part, nous n'appartenons pas au premier groupe et nous nous contenterons d'être accueillis dans le second », *Nos ex illa prima nota non sumus; bene nobiscum agitur, si in secundam recipimur*. Épicure à son tour, sur la base de ce qu'en dit Diogène Laërce (10, 13 = *frg.* [48] Arr.), devrait être placé au premier niveau. Il ne faudrait cependant pas négliger le fait que le terme de

destinataire ayant de la maturité est différent d'un « non préparé » et les implications didactiques et méthodologiques – qui ne sont ici que condensées et qui sont au contraire amplement développées dans *epist.* 94 et 95<sup>24</sup> – qu'une telle situation *in progress* implique, trouvent leur conséquence logique dans la technique du précepte qui est adoptée et motivée. Étant donné qu'au faite de la félicité humaine on ne parvient que lentement, « il faut montrer la bonne route à parcourir à qui n'est pas déjà parfait mais s'est mis en chemin. Cette voie, la sagesse saura probablement l'indiquer sans avoir besoin d'user d'avertissements si elle a déjà conduit l'âme là où elle ne peut plus que se mouvoir dans la bonne direction. Mais pour ceux qui ont moins de sûreté, il est nécessaire que quelqu'un leur serve de guide : 'tu éviteras ceci, tu feras cela'. Et si quelqu'un attend que vienne le moment où il comprendra par lui-même quelle est la meilleure conduite, dans l'intervalle, il finira par commettre des erreurs et, en se trompant, il s'interdira de parvenir au point où il pourrait se suffire à lui-même ; il faut donc être guidé pour commencer à pouvoir se guider par soi-même », *etiam imperfecto sed proficiente demonstranda est in rebus agendis via. Hanc forsitan etiam sine admonitione dabit sibi ipsa sapientia, quae iam in eo perduxit animum ut moveri nequeat nisi in rectum. Inbecillioribus quidem ingeniis necessarium est aliquem praeire: 'hoc vitabis, hoc facies'. Praeterea si expectat tempus quo per se sciat quid optimum factu sit, interim errabit et errando inpedietur quominus ad illud perveniat quo possit se esse contentus; regi ergo debet dum incipit posse se regere (epist. 94, 50-51).*

Est-ce que dans tous les cas les conseils/préceptes singuliers

---

*sapiens* prend une valeur différente dans les deux écoles, exactement en rapport aux deux *τέλη* distincts : *voluptas* d'un côté et *virtus* de l'autre.

<sup>24</sup> En relation aux parallélismes thématique-structurels des deux lettres, les notes dans l'introduction qu'en fait Bellincioni [1979], pp. 17-26 sont exhaustives. Sénèque tient compte des argumentations d'Ariston et de Posidonius ; de son propre point de vue, il n'entend pas les réfuter mais il veut plutôt en relever la validité et les limites respectives.

ont une utilité objective ? Pour Sénèque – par opposition à Ariston<sup>25</sup>, un autre stoïcien – c'est incontestable : « un avertissement n'enseigne pas mais il met sur ses gardes, il stimule, il maintient la mémoire en activité et ne la laisse pas s'évanouir (...) ; les préceptes rafraîchissent surtout la mémoire ; en second lieu, ils permettent d'observer de façon plus efficace, parce que distingué dans ses parties, tout ce qui était perçu de façon confuse et générale (...) ; la force de l'âme tire aliment des préceptes et grandit, elle ajoute de nouvelles convictions à celles qui lui sont innées et en corrige les déformations », *non docet admonitio, sed advertit, sed excitat, sed memoriam continet nec patitur elabi (...)*; *primum* (scil. *praecepta*) *memoriam renovant; deinde quae in universo confusius videbantur in partes divisa diligentius considerantur (...)*; *ingenii vis praeceptis alitur et crescit novasque persuasiones adicit innatis et depravata corrigit* (*epist.* 94, respectivement §§ 25, 21, 30)<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> La position d'Ariston trouve une illustration dans *epist.* 89, 13, un texte « parallèle » à S.E., *adv. log.* 1, 12. On peut se référer à Bellincioni [1979], pp. 26-37, et surtout à Ioppolo [1980], pp. 91-101 et 123-30 ; à p. 114 sont explicitées les raisons pour lesquelles, à l'inverse de Sénèque, Ariston refuse « l'identification du philosophe avec le pédagogue de l'humanité » : un refus fondé sur l'incohérence relevée entre ce qui se prêche en paroles et ce qui se met en pratique par les œuvres.

<sup>26</sup> Il est important de souligner que de telles assertions touchent non seulement le domaine éthique mais aussi celui de la connaissance, étant donnée que la *virtus* est fruit de la *contemplatio veri* et de l'*actio* (*epist.* 94, 45), que la philosophie *et contemplativa est et activa: spectat simul agitque* (*epist.* 95, 10) : en somme une « concrétisation » de *decreta* et *praecepta* solidement ancrées à des bases gnoséologique définies. On peut lire *epist.* 89, 8: « Bien que la philosophie soit la recherche de la vertu et la vertu l'objet de la recherche tandis que la philosophie a pour rôle de la chercher, certains Stoïciens n'ont pas estimé pouvoir les disjoindre parce qu'il n'existe pas de philosophie sans vertu ni de vertu sans philosophie », *Quidam ex nostris, quamvis philosophia studium virtutis esset et haec peteretur, illa peteret, tamen non putaverunt illas distrahi posse; nam nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus* (à ce sujet Scarpat [1970], pp. 191-204). Le soin de Sénèque pour réaffirmer l'importance d'une connaissance claire et approfondie de l'ensemble est

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

On en déduit qu'ils jouent donc principalement le rôle de stimulants et que, incluant un effort de mise en ordre et de clarification, ils obligent le sujet humain à agir et à méditer en se subordonnant aux *decreta* et à l'orthodoxie ; et surtout pour le philosophe stoïcien, on ne peut renoncer à faire appel au caractère subjectif du comportement et de la réflexion : l'étude des dogmes et la connaissance de la droite doctrine ne doivent pas inhiber l'originalité des exégèses, les contributions individuelles, l'émergence de solutions pratiques éventuellement très différenciées. C'est pour cela que le disciple du Stoïcisme a le devoir d'être lui aussi un maître : « Que se soit lui qui professe ces paroles, qu'il ne s'en tienne pas à la seule mémoire ; il est en effet honteux qu'un vieil homme ou un homme désormais au seuil de la vieillesse, ne se fie qu'à l'érudition... Jusqu'à quand te mouvras-tu sous le couvert d'un autre ? Décide en première personne et prononce toi-même les paroles qu'il faut garder dans l'esprit, montre quelque chose de toi (...) Qu'il y ait quelque distance entre toi et ton livre. Jusqu'à quand te limiteras-tu à n'être qu'un disciple ? Commence enfin à donner toi aussi quelques indications », *Dicat ista, non teneat; turpe est enim seni aut prospicienti senectutem ex commentario sapere... Quousque sub alio moveris? impera et dic quod memoriae tradatur, aliquid et de tuo profer (...)* *Aliquid inter te intersit et librum. Quousque discas? iam et praecipe* (*epist.* 33, 7 et 9).

Il s'agit d'indications qui entrent parfaitement dans le cadre d'un enseignement philosophique au sein duquel le problème gnoséologique trouve son approfondissement au moment où il se traduit dans l'*actio* : dans une *praxis*, qui est donc déontologiquement structurée – et donc validée par la doctrine – et qui devient à son tour une garantie de la doctrine. Il ne faut absolument pas voir ici un flottement entre *virtus* et *veritas* : il est

---

évident (*epist.* 33, 5 et 95, 12), puisque ce n'est que grâce à elle qu'est favorisée la réussite d'un travail éducatif sérieux. Sur ce type de connaissance Épictète n'avait pas insisté par hasard : *Herod.* 35-37 et 83.

plutôt opportun de saisir leurs relations mutuelles s'il est vrai qu'elles sont fondées sur un projet rationaliste qui leur est commun<sup>27</sup>. On note sur ce point une nette différence entre le Stoïcisme et l'Épicurisme orthodoxe : on peut lire à propos des Stoïciens chez Diogène Laërce, qu'ils « considèrent le devoir comme une action qui trouve en elle-même une justification rationnelle, dans la mesure où elle exprime la cohérence de l'existence qui s'étend aussi aux plantes et aux animaux, car on trouve en eux quelques manifestations du devoir », ἔτι δὲ καθήκον φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὐλογόν [τε] ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει. ὁρᾶσθαι γὰρ κατὰ τούτων καθήκοντα (D.L. 7, 107 = SVF 1, 230 et 3, 493),<sup>28</sup>. Le Stoïcisme trouve pour ainsi

---

<sup>27</sup> André ne semble pas partager l'avis [1977], p. 157, selon lequel : « Un certain flottement de l'Ancien Portique sur les fins dernières de la philosophie, Vertu ou Vérité, se reflète dans la pensée de Sénèque, qui écrit au même moment le livre de l'urgence morale (les *Lettres*) et le livre de la curiosité universelle (les *Questions naturelles*) ». Et cependant l'orientation rationaliste, propre à la pensée de Sénèque, permet de résoudre les vieilles ambiguïtés et de « jeter un pont » – dirait Martinazzoli [1945], p. 273 – entre action et pensée : c'est-à-dire entre *virtus* et *veritas*. Ces mots mettent fin au problème : « Qu'est-ce qui est le propre de l'homme ? La raison : si elle est honnête et parfaite, elle procure à l'homme une félicité totale. Si toute chose est digne d'éloge lorsqu'elle a porté à la perfection son bien et atteint sa fin naturelle, et si le bien propre de l'homme est la raison et qu'il l'a portée à sa perfection, il est digne d'éloge et a atteint sa fin naturelle. Cette parfaite rationalité est appelée vertu et l'honnêteté n'est rien de différent de cela », *Quid est in homine proprium? ratio: haec recta et consummata felicitatem hominis implevit. Ergo si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae pervenit, homini autem suum bonum ratio est, si hanc perfecit laudabilis est et finem naturae suae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est* (epist. 76, 10). En somme, comme pour toute autre chose, il peut arriver même à l'homme de porter à la perfection le bien qui le caractérise : étant donné que c'est la raison qui caractérise l'homme, cela coïncidera avec la rationalité parfaite ; « cette parfaite rationalité est appelée vertu et l'honnêteté n'est rien de différent de cela ».

<sup>28</sup> Stob., ecl. 2, 7, 8 p. 85, 13 W. permet une interprétation correcte : « on définit le devoir de cette façon : la cohérence dans la façon de vivre, une façon

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

dire dans la *nature* la structure de la *virtus*, à laquelle le sujet humain doit « volontairement se soumettre » s'il veut se réaliser et donc progresser dans la connaissance ; au contraire, pour l'Épicurisme, le *summum bonum* est sans l'ombre d'un doute le plaisir qui, même s'il est déterminé dans son contenu, renvoie à la « nature en tant que lieu des sensations » : il reconnaît en elle une règle objective de comportement sous la dépendance de laquelle tombera l'expérience intérieure, y compris l'expérience gnoséologique. C'est en ces termes qu'il faut établir une différence : l'Épicurisme élimine la dialectique (fin / moyen, connaissance / éthique *contemplatio veri / actio*)<sup>29</sup>, là où le Stoïcisme en approfondit les oppositions et en propose un dépassement marqué au sceau de la rigide catégorie du devoir<sup>30</sup>. En conséquence, on trouve d'un côté une structure déontologique, pivot de l'ἀταραξία, de la σχολή, de la ἡδονή, de l'autre, des assertions bien différentes qui font que toute tentative, pour apercevoir des éléments de dérivation ou même de syncrétisme entre éthique stoïcienne et éthique épicurienne, semble pour le moins discutable.

---

d'agir qui possède une justification rationnelle », ὀρίζεται δὲ τὸ καθήκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει.

<sup>29</sup> Je suis d'accord avec Fallot [1977], p. 14 : « La pensée d'Épicure semble orientée vers le haut par l'idée de plaisir et orientée vers le bas par la certitude de la sensation. L'Épicurisme est la seule philosophie dans laquelle on puisse inverser les termes (les identifier), plutôt que les opposer, puisque le plaisir vers lequel nous tendons comme vers notre finalité : plaisir-connaissance (calme), plaisir-moralité (calme), plaisir-jouissance (calme), est aussi la cause. C'est à cause du plaisir et poussé par lui que nous tendons vers lui ». (Cette annotation est présente seulement dans l'édition italienne).

<sup>30</sup> Sur ce sujet Pohlenz est le plus clair de tous dans *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, Pohlenz [1965], pp. 388-97. Sharples [1996], pp. 101-02, évoque à ce propos le concept stoïcien de οἰκείωσις ('appropriation', 'adaptation', 'se mettre en relation à') pour exprimer l'instinct naturel que toute créature a « de s'appartenir », c'est-à-dire d'agir en étroite harmonie avec son être. Cependant Pembroke [1971], qui analysa avec grand soin – pp. 114-49 – la signification et l'histoire du terme/concept, excluait qu'il ait un sens actif : « In the Stoa, *oikeiosis* is never used in the active sense of appropriation », p. 116.

## LA QUESTION ÉPICURIENNE

Parallèlement aux indications pédagogiques qu'il a jusqu'ici fournies – surtout dans la seconde partie de la *lettre 33* – Sénèque reprend certaines réflexions qui non seulement heurtent l'enseignement *inaequalis* d'Épicure, mais plus encore la ligne de conduite doctrinale de ses disciples qui sont accusés, de façon voilée, de stérilité théorique. Il leur oppose les penseurs stoïciens : *apud istos* (i.e. *Epicureos*) *quidquid Hermarchus dixit, quidquid Metrodorus, ad unum refertur; omnia quae quisquam in illo contubernio*<sup>31</sup> *locutus est unius ductu et auspiciis dicta sunt*; au contraire : *non possumus, inquam, licet temptemus, educere aliquid ex tanta rerum aequalium multitudine*<sup>32</sup> : *'pauperis est numerare pecus'*. *Quocumque miseris oculus, id tibi occurret quod eminere posset nisi inter paria legeretur* (33, 4)<sup>33</sup>. Isoler des sentences signifie compromettre l'unité du Stoï-

---

<sup>31</sup> Il ne faut voir en *contubernium* aucune ironie sous-entendue comme le démontre du reste *epist.* 6, 6. *Contubernium* est la réalisation de la vraie amitié : ainsi De Witt [1936], en particulier p. 57 ; Schottlaender [1975], p. 173 ; Dianno [1968], pp. 284-88. Paratore [1960], pp. 59-63, a été le premier à mettre en évidence la convergence des traits fondamentaux du rapport disciple/maître chez Épicure avec ceux que l'on peut retrouver dans le christianisme.

<sup>32</sup> *Rerum aequalium multitudo* doit être relié à *tota silva* (§ 1), à *turba* (§§ 4 et 6), à *universa facies* (§ 5) dans une opposition idéale efficace à *flosculi* (§§ 1 et 7), à *una arbor* (§ 1), à *singula membra / crus / brachium* (§ 5).

<sup>33</sup> « Quoi qu'ait dit Hermarque, quoi qu'ait dit Métrodore, chez les Épicuriens on se réfère toujours à un seul ; tout ce dont un membre de cette confraternité a pu discuter répond à un guide unique et a été dit dans un but unique » ; au contraire, « il n'est pas possible – même si nous essayons – de tirer quelque chose d'un aussi grand nombre d'éléments de valeur homogène : 'compter ses moutons est le propre du pauvre'. Où que tu poses ton regard, il t'arrivera de rencontrer quelque chose qui pourrait être de premier plan, si elle n'était prise au milieu de tant d'autres choses de valeur équivalente ». Et de fait peu après, (§ 6) Sénèque réitère le fait que les maximes stoïciennes « n'apparaissent pas de temps en temps mais jaillissent à profusion, elles sont continues et enchaînées », *non enim excidunt sed fluunt; perpetua et inter se contexta sunt*. Il précisera cependant que « de toutes parts, il y a une grande abondance de maximes : il suffit de les saisir, il n'est pas besoin de partir à leur recherche », *ingens eorum turba est passim iacentium; sumenda erunt, non colligenda*. Il reste donc établi que, contrairement aux maximes épiciuriennes, elles conser-

cisme et la complexité de ses positions : « A qui attribuerons-nous de telles sentences ? A Zénon, à Cléanthe, à Chrysippe, à Panétius ou à Posidonius ? Nous ne sommes pas soumis à un souverain : chacun ne relève que de lui-même », *cui illas (i.e. voces) adsignabimus? Zenoni an Cleanthi an Chrysippo an Panaetio an Posidonio? Non sumus sub rege: sibi quisque se vindicat* (§ 4).

Ce sont des affirmations qui sonnent comme un reproche à l'encontre des compagnons et disciples d'Épicure de façon d'autant plus explicite que Sénèque fait reproche de l'*étroite culture scholastique* – vide du point de vue de son contenu et insignifiante au niveau de l'expérience morale – à qui n'a jamais de contribution originale à apporter (et donc aussi à qui, comme dans le cas des Épicuriens, reste toujours sous la dépendance d'un prédécesseur) : « Et ainsi tous ceux-là – qui n'étant jamais des auteurs originaux mais toujours des interprètes destinés à rester dans l'ombre des autres – ne me semblent pas dotés d'une âme généreuse, étant donné qu'ils n'ont jamais osé mettre en pratique, quand il en était temps, ce qu'ils avaient appris de longue date », *Omnes itaque istos<sup>34</sup>, numquam auctores,*

---

veront leur caractère fragmentaire et seront inutiles à la compréhension globale de la pensée stoïcienne. Sans nul doute « la femme dont on loue les jambes ou les bras n'est pas belle mais est belle celle dont la beauté d'ensemble nous arrache à l'admiration des éléments singuliers », *non est formosa cuius crus laudatur aut brachium, sed illa cuius universa facies admirationem partibus singulis abstulit* (§ 5).

<sup>34</sup> Le pronom démonstratif, qui dans ce cas renvoie à un sujet indéterminé, fait écho de façon non fortuite à l'*apud istos* du § 4, dans lequel le sujet était les Épicuriens. Une valeur allusive particulière caractérise tout le passage (§§ 8-10), adressé aux élèves imbéciles et pointilleux et il se conclut ironiquement : « Ajoute que ceux qui ne deviennent jamais autonomes suivent les théories des philosophes qui les ont précédés surtout pour les questions sur lesquelles tous se sont dissociés et à propos desquelles on discute encore. Nous ne découvrirons jamais rien si nous nous contentons des découvertes déjà faites », *adice nunc quod isti qui numquam tutelae suae fiunt primum in ea re sequuntur priores in qua nemo non a priore descivit; deinde in ea re sequuntur quae*

## LA QUESTION ÉPICURIENNE

*semper interpretes, sub aliena umbra latentes, nihil existimo habere generosi, numquam ausos aliquando facere quod diu didicerant* (§ 8). Au contraire Sénèque, *justement parce qu'il est stoïcien* aime avoir toujours quelque chose de personnel à ajouter, à objecter ; dans une lettre, peu de temps après il confirmera : *Non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero; multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico*<sup>35</sup>. C'est paradoxalement le système qui semble garantir la liberté de pensée, au sens où, dans la façon dont il est structuré, il pose l'unité indissociable de la liberté et du sérieux ainsi que de la cohérence dans la réflexion : il implique donc, d'un côté la manifestation de l'indépendance intérieure qui naît d'un appel continu à un droit naturel précis, de l'autre, il se résume naturellement dans l'interprétation rationnelle de ce même droit. Annotant une *publica vox* d'Épicure (= *frg.* [260] Arr.), nous observons que Sénèque ajoute de façon significative : « qui se fie et s'assujettit à la philosophie n'aura même pas un jour à attendre : il sera tout de suite libéré. La liberté consiste précisément en le fait *d'être esclave de la philosophie* », *non differtur in diem qui se illi (i.e. philosophiae) subiecit et tradidit: statim circumagitur; hoc enim ipsum philosophiae servire libertas est (epist. 8, 7)*<sup>36</sup>.

---

*adhuc quaeritur. Numquam autem inveniatur, si contenti fuerimus inventis.*

<sup>35</sup> « Je ne me suis vendu à personne, je ne porte le nom de personne ; je respecte le jugement des grands maîtres mais je revendique aussi quelque chose pour moi », *epist.* 45, 4. Cf. *vit. b.* 3, 2: « Et quand j'exprime notre opinion je ne m'associe à aucun des grands Stoïciens du passé : j'ai le droit moi aussi d'exprimer mon opinion. Ainsi, je suivrai l'un, je demanderai à l'autre de mieux expliciter sa pensée, et peut-être que, interpellé en dernier, tu ne désapprouveras aucune des positions soutenues par qui m'a précédé et tu diras : 'en plus, je pense cela' », *Nostram (scil: opinionem) autem cum dico, non alligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus: est et mihi censendi ius. Itaque aliquem sequar, aliquem iubebo sententiam dividere, fortasse et post omnes citatus nihil inprobabo ex iis quae priores decreverint et dicam 'hoc amplius censeo'*.

<sup>36</sup> Cf. aussi *epist.* 75, 18 et *brev.* 5, 3.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Pour récapituler, aux yeux de Sénèque il court une grande différence entre se souvenir et savoir : « Se souvenir signifie conserver dans sa mémoire ce qui lui a été confié ; au contraire savoir signifie s'approprier toute chose sans s'attacher à un modèle et sans garder son regard toujours tourné vers son maître », *Meminisse est rem commissam memoriae custodire; at contra scire est et sua facere quaeque nec ad exemplar pendere et totiens respicere ad magistrum* (*epist.* 33, 8)<sup>37</sup>. C'est un passage emblématique qui semblerait nourrir la tension dialectique latente dans toute la lettre : et pourtant, précisément sur ce thème de la connaissance et de l'effort qu'il est nécessaire d'accomplir pour atteindre la connaissance/vérité, les tentatives de Sénèque pour se distinguer de l'Épicurisme – passage obligé aussi pour donner à Lucilius de bonnes raisons d'opter définitivement pour la *virilis philosophia* – semblent finalement surmontées. Sénèque – après avoir accepté les différences d'approche et établi en quelque manière la suprématie du Stoïcisme – trahit sa proximité avec Épicure dans la mesure où tous deux font fond sur la subjectivité de l'ascèse intérieure<sup>38</sup>. Pour tous deux, il est fon-

---

<sup>37</sup> Épicure avait déjà écrit à propos de l'utilité de la mémoire pour obtenir la parfaite connaissance de la totalité et des éléments singuliers, *Herod.* 35-36: « grâce à la mémoire, il y aura un acte d'appréhension globalisant et, de plus, on obtiendra une connaissance précise des parties », τῇ μνήμῃ ... ἢ τε κυριωτάτη ἐπιβολὴ ἐπὶ τὰ πράγματα ἔσται καὶ δὴ καὶ τὸ κατὰ μέρος ἀκρίβωμα πάν ἐξευρήσεται. Tout comme Sénèque, Épicure privilégie l'aspect instrumental de la mémoire en rapport à une connaissance objective : cependant la contribution qu'elle apporte à la vraie connaissance n'est pas mise en évidence (dans *epist.* 117, 12 Sénèque met l'accent sur la différence entre *sapere* et *sapientia* ; cf. Scarpat [1970], pp. 205-40).

<sup>38</sup> Le retrait en soi-même en est le symptôme. A plusieurs reprises Sénèque évoque la nécessité de se séparer de la foule (*epist.* 7, 1; 8; 25, 6-7; 29, 10-12; 94, 69; *ot.* 1, 1) présentant une telle résolution comme indispensable au progrès de la *virtus* ; à ce propos on peut voir le chapitre IV, pp. 137-47. Il faut noter comment dans l'*epist.* 25, 6-7, la position de Sénèque coïncide parfaitement avec celle d'Épicure : ... *idem suadet Epicurus: 'tunc praecipue in te ipse secede cum esse cogeris in turba' ...*; on peut voir aussi *epist.* 29, 10: *'Numquam volui populo placere; nam quae ego scio non probat populus,*

damental de s'approcher au plus près de la *veritas*, objectif qui exige une mise en pratique ponctuelle des découvertes et des anciens<sup>39</sup> ainsi qu'un engagement par rapport à l'avenir : ce dont le philosophe stoïcien est pleinement conscient : (§ 11) « la vérité est à la disposition de tous, elle n'a pas encore été accaparée : une grande partie en est laissée à la disposition de qui viendra dans le futur », *patet omnibus veritas; nondum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est*. Tout comme l'était Épicure : « Il faut garder à l'esprit que le futur n'est pas tout entier le nôtre ni tout entier hors de nos prises, afin que nous ne nous attendions pas à ce qu'il se réalise comme nous le

---

*quae probat populus ego nescio*, qui traduit Épicure, *frg.* [131] Arr.: « Je n'ai jamais cherché à plaire à la foule parce que je ne sais pas ce qui lui plaît ; ce que je savais était au contraire bien éloigné de la façon de sentir commune », οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν, ἃ μὲν γὰρ ἐκεῖνοις ἤρεσκεν οὐκ ἔμαθον, ἃ δ' ἤδειν ἐγὼ μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων διαθέσεως. Ici je suis Grilli [1953], p. 52 n. 1 ; cf. Maximus abbas, *Gnomol.* 6, p. 172 Tig. ; Arrighetti [1973], p. 475, accepte la correction, du reste excellente, de Usener *frg.* 187: αἰσθήσεως, sans discuter le fait que le cod. Par. 1168 f. 115r ait la version : δισθέσεως.

<sup>39</sup> Non seulement Sénèque – cf. le chapitre. II, pp. 98-101 – mais aussi Épicure semblerait avoir réfléchi sur le problème comme on le voit à partir du *frg.* [30] 27 Arr. Faisant allusion à ceux qui se sont déjà avancé sur le chemin de la recherche (οἱ περὶ φύσεως πεπραγματεύμενοι) et de l'examen des opinions de ces derniers (δόξας διορᾶν) pour en vérifier la validité (ὀρθαί / οὐκ ὀρθαί). De façon similaire, le progrès dans la connaissance scientifique fondé sur l'expérience du passé apparaît dans *Herod.* 75 : « Nous devons retenir que la nature a appris des enseignements nombreux et variés lorsqu'elle y a été contrainte par les circonstances ; par suite, la raison perfectionne ce que la nature lui a confié et ajoute de nouvelles découvertes, plus rapidement dans certains domaines, plus lentement dans d'autres, avec un progrès plus ample durant certaines périodes ou plus restreint dans d'autres », Ἄλλὰ μὴν ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναι τε καὶ ἀναγκασθῆναι, τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα ὕστερον ἐπακριβοῦν καὶ προσεξευρίσκειν ἐν μὲν τισι θάπτοι, ἐν δὲ τισι βραδύτερον καὶ ἐν μὲν τισι περιόδοις καὶ χρόνοις <...> ἐν δὲ τισι κατ' ἐλάττους. Cf. Mondolfo [1967], pp. 695-706 et Sasso [1979], pp. 33-37 et 183-90, qui mettent en relief les implications ontologiques/gnoséologiques que la question entraîne dans la doctrine épicurienne.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

souhaitons et que nous ne nous désespérions pas s'il ne se réalise pas du tout », Μνημονευτέον δέ ὡς τὸ μέλλον οὔτε πάντως ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐχ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπελπίζωμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον (*Men.* 127)<sup>40</sup>.

Toute la lettre est admirablement éclairée par cette prise de conscience.

La lettre se clôt avec une invitation à croire en le futur et en la construction d'un progrès<sup>41</sup>, fournissant à Lucilius une réponse extrêmement claire : la période de préparation et d'ap-

---

<sup>40</sup> Le contexte de ce passage ne renvoie en lui-même directement au problème gnoséologique : les renvois sont plutôt d'ordre psychologique, comme on en trouve une confirmation indirecte dans l'usage de μέλλον / μέλλειν chez Épicure (cf. Usener [1977], pp. 423-24) ; cependant, la citation doit être mise en parallèle avec celle de Sénèque – et donc résulte correcte – en vertu de la perspective globale de l'Épicurisme (cf. p. 121) orienté vers l'union substantielle de la gnoséologie et de l'éthique au nom du plaisir et du bonheur. Voici que par rapport au futur, le désir de connaître ne sera pas une fin en soi mais existera en fonction de la sécurité individuelle (connaissance/imperturbabilité) et du bonheur : ce qui, en conséquence, peut diriger l'homme tendu vers le futur à assumer des attitudes psychologiques semblables à celles qui sont exposées dans le passage. A propos du parallèle connaissance/félicité, on peut voir *Herod.* 78; *R.S.* 12; *S.V.* 27, et à ce sujet Maso [1990], pp. 26-29 et 71-72. De là la signification forte que prend le problème de la recherche de la vérité selon la fin de la nature (c'est ce à quoi fait allusion le fragment de [34] 19 Arr. déjà cité) et de là l'invitation à : « faire effort pour que le chemin futur soit meilleur que celui qui a précédé tant que nous sommes en chemin », πειρᾶσθαι τὴν ὑστέραν τῆς προτέρας κρείττω ποιεῖν, ἕως ἂν ἐν ὁδῷ ᾖμεν (*S.V.* 48). Sénèque est en parfaite syntonie : « Je peux bien sûr parcourir la vieille route mais si j'en trouve une plus adaptée et plus plane je chercherai à l'ouvrir », *ego vero utar via vetere, sed si propriorem planioremque invenero, hanc muniam* (*epist.* 33, 11). Enfin, pour un approfondissement de la question relative au rapport plaisir/connaissance chez Épicure, voir Fallot [1951], pp. 69-75; et pour certains aspects aussi Pesce [1974], pp. 72-87.

<sup>41</sup> Il faut souligner la complétude formelle de cette brève lettre : s'ouvrant par un appel problématique des hommes du passé (*procerum*), elle se clôt – après une exposition finement travaillée du point de vue rhétorique – par un appel tout aussi problématique aux hommes du futur (*futuris*).

## LA QUESTION ÉPICURIENNE

prentissage passif est terminée, la responsabilité du progrès moral réside dans le disciple lui-même qui est désormais en mesure de se prendre en charge lui-même<sup>42</sup>. L'époque durant laquelle il pouvait être utile de citer les sentences de diverses écoles philosophiques (et particulièrement d'Épicure, qui est si accessible à celui qui fait ses premiers pas dans l'éducation à la sagesse) est révolue : désormais une mise en rapport avec un autre penseur – y compris Épicure – n'aura lieu que dans les cas où elle sera vraiment nécessaire et toujours sur un pied d'égalité à partir duquel il soit possible d'exercer une critique constructive et d'exprimer un consentement médité<sup>43</sup> ; dans ces moments, il ne sera plus permis de douter de la philosophie stoïcienne.

---

<sup>42</sup> La correspondance de Sénèque s'ouvrait par un éloquent *vindica te tibi* (*epist.* 1, 1 ; cf. *brev.* 2, 4: *nemo se sibi vindicat*) à interpréter comme « une invitation à se rendre totalement disponible pour la philosophie », Scarpat [1975], p. 25 ; voir aussi Scarpat [1970], p. 78 n. 19 et Traina [1974], pp. 11-14 et 52-54. Cette première section consacrée à revisiter la pensée pédagogique d'Épicure se termine par une invitation éloquente et similaire à « revendiquer soi à soi-même », *vindicare se sibi* (*epist.* 33, 4), évidemment orientée cette fois vers la doctrine stoïcienne. Sur la personnalité de Lucilius, destinataire empirique de la correspondance, et sur son ralliement au Stoïcisme, voir Herrmann [1958], pp. 45-52 ; quoi qu'il en soit, il n'est pas nécessaire de penser que Lucilius ait été un épicurien ; Sénèque ne le donne à entendre dans aucune circonstance, au contraire : Lucilius « ce n'est qu'un homme du monde, idéaliste et plein de bonne volonté, mais dont les faiblesses et les préjugés alourdissent l'élan vers le bien », Delatte [1935], p. 383. En tous cas Mazzoli [1989], pp. 1853-55, soutient avec raison que quelque soit le profil et la personnalité de Lucilius – et à plus forte raison, quelles que soient les considérations sur son existence historique concrète – ils dépendent avant tout de la fonction littéraire/historico-littéraire/philosophico-éducative que l'on attribue à toute la correspondance de Sénèque.

<sup>43</sup> On trouve des critiques explicites envers Épicure en particulier dans : *epist.* 66, 17-20 ; 66, 47-49 ; 85, 17-19 ; 89, 11 ; 97, 15-16. Des points d'accord dans *epist.* 68, 10 ; 81, 10-13 ; 92, 25 ; 97, 12-13. L'*epist.* 66, 45-46, est exemplaire lorsque Sénèque expose la pensée d'Épicure sur l'*ἀπονοία* et sur l'*ἀταραξία* de façon admirable et beaucoup plus compréhensible que c'est le cas chez Épicure, *Men.* 128, en se réservant ensuite d'en proposer une évaluation personnelle ; cf. Grilli [1953], pp. 43-44.

Ce n'est que dans un tel contexte – c'est-à-dire en ne perdant pas de vue le sens ultime de la pratique philosophique de Sénèque – que l'on peut évaluer le thème de l'allusion aux « limites théoriques » de l'Épicurisme faite au début du chapitre : l'intention n'était pas tant de renvoyer à la question discutée de la qualité de la connaissance d'Épicure que possédait le philosophe de Cordoue<sup>44</sup>, mais plutôt de mettre en évidence l'approche « défensive »<sup>45</sup> dans sa *substance* et au contraire « tranquillement éclectique » dans sa *forme* qui caractérisait son obédience à l'école stoïcienne : approche typique de toute conception rationaliste, inscrite dans l'esprit des lumières et dans la tradition occidentale, qui est contrainte par définition à s'interdire toute allusion même minimale à une quelconque « éclipse de la raison »<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Le problème avait déjà intéressé Usener [1887], pp. LV-LVII et Mutschmann [1915], pp. 321-56 (le premier convaincu que Sénèque avait à sa disposition une simple gnomologie d'Épicure ; le second soutenant au contraire – avec une pléthore d'arguments – la thèse selon laquelle Sénèque aurait connu de façon directe les textes épicuriens et en particulier la correspondance) et reste purement académique, comme le reconnaît André [1969], pp. 469-70. Il a pourtant continué à préoccuper entre autres Hermes [1951], pp. 1-16 ; Pałcińska [1965], pp. 414-29 ; Innocenti [1972], pp. 134-37 (qui soutient de façon récente la thèse désormais irrecevable de Usener, thèse reprise ensuite chez Innocenti [1975], pp. 41-42). Aujourd'hui le problème est bien posé par Setaioli [1988], pp. 171-82, et semble résolu en ces termes, p. 183 : « Au-delà d'un recueil des lettres d'Épicure, Sénèque disposait aussi d'une gnomologie éthique qui contenait des sentences pour grande part épicuriennes ». Setaioli laisse cependant comprendre – reprenant en ce sens les indications de Weibenfels [1886], pp. 13-25 ; Schildhauer [1932], pp. 16-31 ; Schottlaender [1975], pp. 167-84 ; Grilli [1953], pp. 261-78 ; Scarpat [1970], pp. 89-92 – que le problème ne conserve de signification que s'il est compris comme une confrontation sérieuse entre Stoïcisme et Épicurisme. Peu de traces de contresens ; on pourra plutôt voir dans certains cas une urgence à « instrumentaliser Épicure pour soutenir la doctrine stoïcienne », Setaioli [1988], p. 234.

<sup>45</sup> Cette affirmation est certainement « défensive » : *Hae voces non ... Epicuri, publicae sunt* (epist. 21, 9; cf. 33, 2) : Innocenti [1972], p. 33 et Lo Moro [1976], pp. 263-64 comprennent cela correctement.

<sup>46</sup> L'idée vient de Spanneut [1973], qui, après avoir présenté la pensée de Sénèque comme « une découverte progressive et un approfondissement expéri-

## LA QUESTION ÉPICURIENNE

La peur de la perte et le besoin de se défendre – masqués de mille manières, voire même «éclectiquement» – marquent l'appel à l'orthodoxie<sup>47</sup> et dans le texte précis de la *lettre 33*, en dénoncent le rôle allusivement programmatique.

Tout ne semble cependant pas résolu : il nous faut relever la contradiction à laquelle nous sommes parvenus : d'un côté Sénèque manifeste de la sûreté et une ouverture critique et constructive à l'encontre soit de l'Épicurisme soit – à l'arrière plan – de tout autre élément nouveau qui excite la curiosité et qui se réfère à l'idée d'un progrès ; nous ne sommes cependant pas parvenus à exclure (tout au contraire!) qu'il ne s'agisse que d'un fait superficiel alors que ce serait une motivation défensive qui déterminerait plus profondément tout choix. D'un autre côté, Sénèque, avec bien des précautions qui valorisent certains choix tactiques habiles, démontre qu'il dépasse un niveau simplement superficiel pour prendre en charge le devoir et le sens même du *sapiens* (stoïcien mais dans le même temps épicurien), de celui qui personnifie la *virtus* et la rationalité qui le constitue ;

---

mental de cette *autarcie* de l'individu que les premiers Stoïciens avaient définie » (p. 62), et donc en substance la réalisation d'un « schéma » *défensif* dans la mesure où il est individualiste et existentiel (pp. 56-74), fait allusion en guise de bilan global aux avantages/nécessité de la stratégie stoïco-rationaliste : « Philosophie pour un temps de malheur? Oui, mais aussi philosophie qui précède le malheur et le déjoue quelquefois. Philosophie de la soumission, mais d'une soumission qui annule la défaite » (p. 388). La référence à la thèse Horkheimer s'impose [1974], pp. 137-68, ainsi qu'à la discussion plus large qui lui a fait suite sur la praticabilité/insuffisance de la rationalité classique et de la pure logique rationnelle : cf. *L'Introduction* à Gargani [1979], pp. 5-55. Severino [1972], dans l'essai intitulé *Il sentiero del giorno*, pp. 163-224, décrit l'arrière-fond nihiliste dans lequel s'ancreraient les mouvements de la pensée stoïcienne.

<sup>47</sup> Pohlenz insista déjà sur ce fait [1990], I, pp. 303-27 ; p. 306 : « ce qui compte, ce ne sont pas les détails mais l'ensemble. Et bien, l'unique philosophie qui reste valide pour Sénèque est le Stoïcisme et pour ce qui concerne les problèmes essentiels, il trace nettement les limites entre un système et l'autre ». Lana [1955], pp. 261-76, semble au contraire plus enclin à prendre en compte une émergence de la philosophie épicurienne chez le dernier Sénèque.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

nous ne pouvons tout de même pas sous-évaluer la composante exhibitionniste ni l'aspiration au pouvoir qui conduisent *historiquement* le philosophe de Cordoue à accomplir sa mission de conseiller de l'empereur, *idéalement* à se faire *generis humani paedagogus* (*epist.* 89, 13). En somme, le philosophe témoigne jusqu'au bout de la tension problématique d'une existence qui, en suivant la raison, s'efforce de déduire des points de référence personnels spécifiques à partir desquels se mouvoir conformément à la nécessité et vers lesquels tendre. Découvrir la vérité et dans le même temps exprimer dans sa façon d'agir cette même vérité ne peut se réaliser immédiatement, parce que la dimension logique et la dimension ontologique de la « vérité »<sup>48</sup>, dont la coïncidence caractérise pourtant l'essence-même du Stoïcisme, *ne s'identifient pas tout de suite* ; voici donc que vient faire défaut l'incontestabilité absolue du Stoïcisme, voici que s'ouvre l'espace d'une aventure humaine même pour le disciple le plus orthodoxe du Stoïcisme.

Il est significatif que Sénèque déclare à ce propos s'être engagé dans l'action et qu'il assure dans le même temps ne jamais renoncer à examiner chaque soir son propre comportement (*Quicquam ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem?*; *ira* 3, 36, 2) : de fait, il est engagé dans une analyse de lui-même qui, bien que faisant de la vérité le point de départ, laisse ensuite s'ouvrir la possibilité d'« harmoniser parfaitement ses actions et ses pensées avec la structure éthique qu'il a choisie par lui-même »<sup>49</sup>.

Entre autocontrôle, confiance en soi, exhibition de la vérité (« pourquoi ne pas dire la vérité comme au médecin ? », *quare*

---

<sup>48</sup> Chez Kaplan [1998], pp. 11-43, on peut désormais trouver une approche correcte de la façon dont le « concept de vérité » peut être précisé et mis en œuvre.

<sup>49</sup> Foucault [1996], p. 105 ; plus encore que *ira* 3, 36, il se concentre sur *tranq. an.* 1, 1-17 pour montrer le rôle de la « parrêsia » – c'est-à-dire du fait de parler selon la vérité – dans le parcours intérieur du *sapiens*.

## LA QUESTION ÉPICURIENNE

*enim non verum ut medico fatear?* se demande Sérénius le destinataire du *De tranquillitate animi*, al § 1, 2), se configure un cadre de référence qui apparaît comme détaché d'une tradition certes respectable mais qui veut se rénover.



IV  
'SIBI FIDERE' : SÉNÈQUE ENTRE  
*OTIUM ET CONSTANTIA*

Ce n'est pas une mince entreprise que de tenter aujourd'hui d'évoquer la pensée de Sénèque pour sonder le sens de son orthodoxie et évaluer la tension révolutionnaire qui parcourt sa façon de se confronter au passé. Il faut tout d'abord dépasser les inconvénients d'une expérience qui, pour bien de ses aspects, a déjà été pratiquée et semble s'être épuisée au cours de longues pérégrinations historiques/politiques, éthiques et même philologiques avec l'essai de diverses méthodologies<sup>1</sup> ; il s'agit en second lieu de saisir la particularité de la condition de Sénèque et

---

<sup>1</sup> On peut voir, entre autres, les travaux de Nothdurft [1963], Trillitzsch [1971], Spanneut [1973], Fredouille [1991] ; le second est plus attentif aux facteurs linguistiques, rhétoriques et stylistiques ; les trois autres savants tentent de préciser les caractéristiques théoriques et doctrinales de la pensée et de l'action de Sénèque, indispensables si l'on veut en retrouver la présence constante dans la réflexion médiévale, au cours de la Renaissance et jusqu'à aujourd'hui.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

d'en étudier les mouvements de fond à *la lumière des paramètres spécifiques d'aujourd'hui*. On comprendra peut-être alors que ces diverses interprétations configurent l'espace nécessaire pour développer une réflexion au-delà de l'occasionnalité et de la contingence, et qu'elles permettent – dans la mesure où elles sont théoriquement significatives – de préciser le drame de l'être et de l'action *dans toute son absoluité*. Voici que s'ouvre la perspective de la Totalité à laquelle appartiennent les événements du présent et ceux du passé, incluant aussi bien l'expérience historique de Sénèque que celle de tout autre penseur et de n'importe quel homme ; en partant de la perspective de la Totalité on pourra en retour évaluer correctement le rôle de toute détermination historique et, en particulier, de cette détermination qu'est l'expérience historique de Sénèque elle-même. En d'autres mots, c'est comme si la vérité (c'est-à-dire le fait que ce qui arrive soit *vraiment* ce qui arrive) s'avanceit pour contempler sa propre manifestation selon la singularité de chaque existence déterminée.

Il sera ainsi possible de déterminer, entre autre, si Sénèque est *pour de bon* « l'écrivain le plus moderne de la littérature latine », comme déjà dans les années vingt le qualifiait Concetto Marchesi<sup>2</sup> ; on pourra aujourd'hui le confirmer en mettant en évidence des motivations qui, sans cela, auraient été négligées ou sous-évaluées.

---

<sup>2</sup> On peut voir Marchesi [1944], pp. 215-18, à propos de la vivacité et de la modernité du style ; pp. 221-30 sur la doctrine. Le livre de Marchesi peut-être considéré comme la première et grandiose vue d'ensemble sur la vie de Sénèque et sur le sens de sa doctrine qui présente les choses de façon telle que le lien entre les deux implique immédiatement le type d'expression directe et stylistiquement révolutionnaire du philosophe de Cordoue : une expression dans laquelle ressortent immédiatement les stratégies de la pensée et où tout n'est pas résolu ; « dans l'œuvre de Sénèque il est remarquable de constater la persistance de certaines contradictions, qui ne sont pas tant des contradictions que des incertitudes, que les prises temporaires d'un esprit inquiet qui, enveloppé dans le mystère des choses, cherche dans la fermeté de l'esprit le soutien de sa propre existence », p. 382.

‘SIBI FIDERE’

Sénèque est avant tout un « penseur » de premier plan, tel que pouvait bien sûr l’engendrer la société de son époque : Rome exigeait que l’on accepte la centralité du facteur « politique » (on pense soit à la surexposition dans les rôles publics ou, à l’opposé, à la passivité dans l’état totalitaire, soit à la pénétration de l’idéologie du pouvoir impérial à laquelle devait se plier tout principe moral et toute conception d’un quelconque projet) et en conséquence, ce n’est qu’en rapport au « politique » que peuvent être évalués l’espace critique, les intentions parénétiqes et l’autonomie concrète dans les décisions formelles qui concernent la vie à mener. Et bien, Sénèque sait réélaborer les événements de sa propre vie – de l’exil en Corse à sa renommée en tant que conseiller de Néron entre 54 et 62 après J.C. – en conservant un froid détachement, même s’il est teinté de gentillesse et d’humanité pensive, cultivant ainsi l’intention de toucher un auditoire qui s’étend au-delà des limites du temps et de l’espace qui lui sont propres. C’est là le point charnière, la connexion principale au Stoïcisme ; et c’est sans aucun doute le fondement de son statut d’homme d’État et de sa méditation. On pourra le définir sans hésitation comme ἀυτάρκεια.

Comme on l’a vu, « convergeant en direction de soi-même » et ainsi devenant ὁμολογουμένως τῆ φύσει (c’est-à-dire en parfaite syntonie avec la nature), Sénèque devient *sapiens*, ou, ce qui revient au même dans la perspective stoïcienne, il devient vertueux. Il ne s’est certainement pas agi d’une condition qui a été atteinte immédiatement et avec facilité : la figure du *proficiens* est décisive – comme l’a bien démontré Maria Bellincioni<sup>3</sup> – à l’intérieur d’une conception philosophique qui n’entend pas renoncer à mettre à l’épreuve jusqu’au bout le sujet humain. Cependant, l’impression indéniable que le dessein de la rationalité délimite l’espace de l’autonomie de l’individu – et du *sapiens* – confère à l’ensemble une rigidité structurelle. C’est

---

<sup>3</sup> On peut voir en particulier Bellincioni [1978], pp. 79-86.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

peut-être dans cet interstice que se joue vraiment le drame du sage stoïcien, le fait qu'il combat tout en sachant l'inutilité du combat, en sachant que son propre arbitre ne prend sens que lorsqu'il se nie en se transformant en destin. Joyeusement ?

Ce n'est pas un hasard si la question de l'αὐτάρκεια intéresse aussi la doctrine épicurienne ; comme on le sait, Épicure fit du plaisir la fin ultime de l'existence. A partir de là, à travers Lucrèce et le cercle napolitain qui gravitait autour de Philodème de Gadara, se propagea à Rome<sup>4</sup> sa conception de la vie comprise comme perception du bien-être (εὐστιάθεια) et donc comme négation hors pair de la douleur et de la mort. Aussi stable que le Stoïcisme, l'Épicurisme savait cependant sourire face à la réalité : certes, cela était dû au fait d'avoir radicalement réduit le plaisir à ce qui doit obtenir satisfaction par nécessité et par nature, d'où une inopinée mais extrême disponibilité qui se tournait vers la nouveauté, la diversité, le non-nécessaire. Au contraire, on saisit et on remarque la volonté du Stoïcien qui s'expose tout entier dans le fait de combattre ce qui n'est pas en accord avec le « tout naturel », c'est-à-dire le « divers » et tout ce qui a l'apparence de la diversité. Sénèque, stoïcien jusqu'au bout, jusqu'au suicide<sup>5</sup>, fréquente cependant les pensées

---

<sup>4</sup> Pour une vision d'ensemble, il faut désormais se référer à Giannantoni-Gigante [1996]. Jones [1989], pp. 62-93, resitue dans l'horizon d'un développement historique la consistance de la tradition épicurienne : bien qu'il saisisse beaucoup de points nodaux, il ne valorise en rien la position de Sénèque.

<sup>5</sup> Il ne fait aucun doute que l'hypothèse du suicide est admise – en vertu de son caractère rationnel – dans la doctrine stoïcienne même si, en elles mêmes, la vie et la mort font partie des *indifferentia*. Cependant, on trouve chez Sénèque une inhabituelle « constant association of suicide with freedom », Rist [1989], p. 2004 : cf. *epist.* 12, 10: « 'Vivre dans le besoin est un mal, mais il n'y a aucune nécessité à vivre dans le besoin' Et pourquoi n'y en a-t-il pas ? Il y a de toutes parts beaucoup de routes ouvertes, qui sont brèves et faciles, vers la liberté », *'Malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est'*. *Quidni nulla sit? patent undique ad libertatem viae multae, breves faciles*. Pareillement, on peut lire dans *ira* 3, 15, 3: « Nous ne consolerons

‘SIBI FIDERE’

d’Épicure, les cite et les propose à Lucilius (il les cite et les propose à tout *proficiens*). Ce n’est certainement pas pour cela que Sénèque semblera joyeux, même si, au bout du compte, il laisse entrevoir une attitude presque affable et paternelle.

L’*αὐτάρκεια*, dans son acception sénéquienne, est importante car elle laisse comprendre, en même temps que le thème de l’« attention tournée vers soi-même » et du souffle rationnel que cela suppose, la question du « durer ». Stabilité et imperturbabilité donc : soit dans le sens le plus concret et le plus immédiat (comme l’a précisé Ilsetraut Hadot<sup>6</sup>) soit en référence à l’évolution spirituelle présumée de Sénèque lui-même. Pour le philosophe de Cordoue le rythme de sa propre expérience historique dans sa variété influença-t-elle vraiment l’évolution de sa pensée (ou pour le moins son attitude envers la vie) ? Une authentique stabilité signifie une authentique constance et fermeté dans l’action et dans la réflexion. Mais alors – s’il en allait ainsi

---

pas celui qui est condamné à une aussi triste prison, nous ne l’encouragerons pas à supporter la tyrannie du bourreau : nous montrerons plutôt que dans toutes les situations d’esclavage il y a une voie pour la liberté », *Non consolabimur tam triste ergastulum, non adhortabimur ferre imperia carnificum: ostendemus in omni servitute apertam libertati viam*. On peut surtout relire les paragraphes qui concluent le *De providentia*, authentique appel au suicide en tant que remède extrême – mais toujours à portée de main – face au risque de perdre la vertu : « En tous moments et en tous lieux, sachez combien il est aisé de rompre les ponts avec la nature et de lui faire grief de son cadeau », *Omne tempus, omnis vos locus doceat quam facile sit renuntiare naturae et munus illi suum impingere* (6, 8). A l’opposé du Stoïcisme, l’Épicurisme ne peut absolument pas concevoir le suicide, étant donné qu’avec ce dernier non seulement on perdrait la possibilité même de percevoir et de vivre : mais on mettrait en doute la possibilité d’apprécier le *plaisir* de percevoir la vie quelle que soit la forme sous laquelle elle s’exprime.

<sup>6</sup> Hadot [1969], pp. 126-41, se concentre sur l’examen *securitas* et de *tranquillitas animi* ; ainsi, p. 127, la *securitas* ne consiste pas seulement dans le fait de se sentir libéré de la peur et des souffrances mais aussi dans le fait de vivre sans s’irriter du mépris ou des provocations (*das Fehlen jeder Erregung des Unwillens oder des Zornes*), c’est-à-dire en visant la *magnitudo animi*.

– il faudrait retrouver aussi dans les écrits le sceau de cette continuité dans la manière de sentir : de fait, il semble qu’il soit vraiment difficile de déterminer une évolution dans les thématiques ou dans les considérations philosophiques que Sénèque exprime au cours de son existence. Certains aspects linguistiques et formels changent, certaines figures de style ou tours rhétoriques qui permettent de fournir quelques éléments utiles pour dater certains dialogues<sup>7</sup> changent également : mais les thèses de fond demeurent et l’attitude face à la vie se conserve sans mutation. D’où une conséquence d’importance au niveau de l’exégèse : il sera permis au chercheur actuel de rapprocher des passages de Sénèque même s’ils sont éloignés par leur composition, puisque Sénèque a toujours eu pour but de dépasser la détermination temporelle, puisqu’il a toujours privilégié le fait de se rapporter à l’univers éternel qui tout entier – du plus petit animal qui jouit au cri de douleur de l’esclave – comprend et conserve tout. On est aidé en cela par son écriture qui use diatribes et sentences.

C’est surtout le pronom réflexif qui ouvre le chemin en direction de *l’αὐτάρκεια* : nous voyons en fait que « l’unique bien, qui est cause et fondement de la vie heureuse, est la

---

<sup>7</sup> Il faut explorer plus avant cette possibilité surtout pour les dialogues – parmi lesquels le *De providentia*, le *De constantia sapientis* et le *De otio* – dont la datation reste encore aujourd’hui incertaine : à propos du cas le plus litigieux représenté par le *De providentia* cf. Giaccotti [1957], pp. 308-09 ; Abel [1967], p. 158 (qui considère comme une certitude l’adhésion de l’épicurien Lucilius au Stoïcisme : d’où la proposition pleine de conviction qu’il avance pour une datation basse) ; Griffin [1976], pp. 400-01 ; Abel [1985], p. 704 (qui pense que sa thèse précédente n’est pas recevable et qui renvoie à son incertitude la datation du dialogue). Dionigi [1994], qui définit la question comme « singulièrement incertaine et même aporétique » (p. 5402), met cependant en œuvre une recherche de caractère linguistique-stylistique (pp. 5410-12) : les résultats pourraient entraîner – s’ils sont confrontés avec des enquêtes parallèles sur d’autres œuvres de Sénèque – une des différentes hypothèses envisagées jusqu’ici mais contradictoires entre elles.

‘SIBI FIDERE’

confiance en soi », *unum bonum est, quod beatæ vitæ causa et firmamentum, sibi fidere* (*epist.* 31, 1). La maîtrise de soi – l’*αὐτάρκεια* – est dans le même temps un état et la conséquence d’une conviction ; il faut atteindre la prise de conscience de ses propres ressources et de là atteindre la stabilité (*firmamentum*) existentielle. Puis étonnamment – et il ne s’agit plus nettement de Stoïcisme – cela coïncide avec le plaisir de l’existence (*vita beata*), authentique expression de la foi épicurienne.

Il faut « s’habituer » à avoir confiance en soi. Cela suppose de prendre progressivement de la distance par rapport aux autres et de construire sa propre personnalité : s’ériger sur soi-même (« un homme sur la voie d’un progrès sûr ... doit s’appuyer sur lui-même », *certi profectus viro ... sibi iam innitatur, epist.* 33, 7) en réponse au souhait de « revendiquer soi à soi-même » (en ce qui concerne *sibi se vindicare* on peut voir *epist.* 33, 4; 1, 1; 113, 23; *brev.* 2, 4). Il est important de souligner le fait que la proposition de Sénèque n’entend pas seulement dénoncer une organisation sociale qui rend esclave ou pour le moins dépendants (« A combien la foule importune des clients ne laisse pas un instant de liberté ! », *quam multis nihil liberi relinquit circumfusus clientium populus*, en conséquence « personne ne se revendique à lui-même, nous nous consomons l’un l’autre », *nemo se sibi vindicat, alius in alium consumitur, brev.* 2, 4<sup>8</sup>) ; il est plus fondamental de découvrir qu’à l’arrière-fond

---

<sup>8</sup> Voici le passage dans son intégralité : *Quam multis divitiæ graves sunt! quam multorum eloquentia et cotidiana ostentandi ingenii occupatio sanguinem educit! quam multi continuis voluptatibus pallent! quam multis nihil liberi relinquit circumfusus clientium populus! Omnis denique istos ab infimis usque ad summos pererræ: hic advocat, hic adest, ille periclitatur, ille defendit, ille iudicat, nemo se sibi vindicat, alius in alium consumitur* ; « Pour combien la richesse est un poids ! Combien s’échinent à faire preuve d’éloquence et ont le souci quotidien d’exhiber leur propre intelligence ! Combien ont le visage livide parce qu’ils se livrent sans cesse aux plaisirs ! A combien la foule des clients qui les entourent ne laisse pas un instant de liberté ! En somme, examine les tous, de celui qui est au bas de l’échelle à celui qui est au

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

de la revendication se retrouve l'élément rationnel et naturaliste du Stoïcisme : l'autarcie de l'homme (le *sibi vindicare*) s'érige à son tour sur l'autarcie de la rationalité, c'est-à-dire de la nature comprise en fonction de son essence la plus profonde qui « règle » l'univers. Pour exemple, on lit dans *Phaedr.* 352-353 : « la nature reconduit à elle tout le monde », *vindicat omnes natura sibi* ; le cercle semble parfaitement se refermer même si c'est au moyen d'une implication dont la signification est dense : la nature à laquelle Sénèque renvoie dans *Phèdre* n'est que médiatement identifiée à la structure rationnelle du Tout, là où est plutôt mis en lumière sa manifestation comme *force d'amour* qui entraîne tout. En somme, revoilà Épicure!

Le *sibi* et l'histoire de ses méandres plus ou moins existentielles et psychologiques ont déjà été étudiés par Alfonso Traina<sup>9</sup> ; on y trouve une mention de la sévérité du cynique Antisthène (ἐαυτῷ ὀμιλεῖν, D.L. 6, 6) et une reprise plus intériorisée d'Épictète (ἐαυτῷ συνείναι, 3, 13, 6) avec toutes les variations de sujet et de contexte que le monde latin a pu mettre en valeur<sup>10</sup>. Même le lien avec le verbe *relinquere* est con-

---

plus haut : l'un demande de l'aide, l'autre en donne, l'un est accusé, l'autre défend, l'autre juge, mais aucun ne revendique pour lui-même la possession de lui-même et l'un s'use au détriment de l'autre ».

<sup>9</sup> Traina [1974], en particulier pp. 14-20. Cf. aussi le chapitre *Seneca and Self-assertion*, Inwood [2005], pp. 322-52, où, à l'aide d'une confrontation avec *L'Herméneutique du sujet* de M. Foucault (Paris 2001), le savant américain suggère de ne pas oublier l'artifice littéraire dont vive l'auto-affirmation du sujet dans l'œuvre de Sénèque.

<sup>10</sup> Cf., par exemple Cicéron, *Tusc.* 1, 75, où le rappel à l'intériorité est ressenti comme un éloignement du corps et des plaisirs, comme une séparation qui revient à apprendre à mourir : *Quid, inquam, tum agimus nisi animum ad se ipsum avocamus, secum esse cogimus maximeque a corpore abducimus? Se-cernere autem a corpore animum, nec quicquam aliud, est mori discere*, « Que faisons-nous, lorsque nous agissons ainsi, si ce n'est rappeler l'âme à elle-même, si ce n'est la contraindre à rester en elle-même et à se détacher du corps ? Mais séparer l'âme du corps n'est autre qu'apprendre à mourir ». Dans

‘SIBI FIDERE’

firmé : *relictus sibi* existe déjà chez Catulle, chez Tite-Live et Cicéron<sup>11</sup>, même si seul Sénèque en mettra en valeur l’accent existentiel : *benef.* 6, 3, 1; *Marc.* 24, 5; *tranq. an.* 2, 9; *epist.* 109, 6.

On trouve une preuve parfaitement claire du fait que le pronom réflexif implique – dans la radicalité de son sens – un détachement par rapport à la réalité environnante, par rapport aux amis et aux points de repère les plus élémentaires en vue d’une absoluité toute-puissante, dans le paragraphe 16 de la lettre 9 : *‘Qualis tamen futura est vita sapientis, si sine amicis relinquatur in custodiam coniectus vel in aliqua gente aliena destitutus vel in navigatione longa retentus aut in desertum litus eiectus?’ Qualis est Iovis, cum resoluta mundo et dis in unum confusis*

---

*brev.* 2, 5, Sénèque rappelle l’incapacité à se garder soi-même, à s’écouter soi-même, à rester avec soi-même : *Tu non inspicere te umquam, non audire dignatus es. Non est itaque quod ista officia cuiquam inputes, quoniam quidem, cum illa faceres, non esse cum alio volebas sed tecum esse non poteris*, « Tu ne t’es jamais préoccupé de regarder à l’intérieur de toi, de t’écouter en profondeur. Tu ne peux déléguer ces tâches à personne d’autre : et quand au contraire tu l’as fait, ce n’est pas que tu voulais rester avec quelqu’un d’autre, c’est seulement que tu ne pouvais pas rester avec toi-même ». A nouveau dans *ot.* 6, 3-4, est théorisé le fait que rester avec soi-même constitue le banc d’essai de la vertu : *Quodsi per ipsum sapientem non est mora, si non actor deest sed agenda desunt, ecquid illi secum esse permittes? Quo animo ad otium sapiens secedit? ut sciat se tum quoque ea acturum per quae posteris prosit*, « Que se passe-t-il si l’empêchement n’est pas dû au sage lui-même, si vient à manquer non pas celui qui doit agir mais ce qui est à faire ? Ne lui permettras-tu pas de rester en compagnie de lui-même ? Dans quel esprit le sage s’isole-t-il en lui-même ? En sachant que même en cette occasion, ce qu’il fait sera utile aux générations futures ».

<sup>11</sup> Chez Catulle 63, 6 on peut lire : *... ut relictis sensit sibi membra sine viro*; « ...voyant ses membres abandonnées hors de lui à eux-mêmes, sans virilité ». A ce propos, Gregor Maurach m’a fait noter dans une lettre (30/07/1999) qu’il ne s’agit pas exactement d’un réflexif subjectif. Soit, mais les *membra* appartiennent au même sujet (*Attis*) qui s’en est privé. Ce qui est en tout cas à remarquer c’est que la *iunctura* constituée par *relinquo + sibi* n’est pas originale (cf. *Liv.* 4, 48, 9; 22, 32, 6; *perioch.* 49, 88; *Cic., Verr.* 2, 3, 31; 2, 4, 32; *inv.* 2, 1), mais que c’est seulement avec Sénèque qu’elle prend la direction de l’intériorité.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*paulisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Tale quiddam sapiens facit: in se reconditur, secum est*<sup>12</sup>.

Il s'agit d'un passage d'une rare efficacité, un admirable concentré de suggestions et d'allusions. Voici tout d'abord les verbes qui signifient l'abandon : *sine amicis relinquatur / in aliqua gente aliena destitutus / in desertum litus eiectus / cessante natura / cogitationibus suis traditus*; puis l'exposé de l'état de fait qui en résulte : *adquiescit sibi / in se reconditur / secum est*. La distance entre la divinité et le sage est annulée au moment où sont éliminées les causes externes de trouble ; la solitude du sage se transforme en toute-puissance et en gloire. Le sage s'est retiré (*in se reconditur*) et sa nature a pratiquement disparu (*cessante natura*); être avec soi-même (*secum esse*) signifie perdre son humanité et gagner l'essence rationnelle (*cogitationibus suis traditus*). Il n'est pas étonnant que dans ce cas aussi les dieux d'Épicure – en tant que modèles de la perfection absolue et ineffable – fassent une nouvelle apparition : nous en verrons plus loin les raisons. Il faut noter l'importance de la confrontation pour elle-même : la divinité du *sapiens* finit par

---

<sup>12</sup> « Mais que serait la vie du sage si, jeté en prison, abandonné au milieu d'étrangers, contraint à une longue navigation ou relégué sur un rivage désert, il était laissé sans amis ? Sa vie serait semblable à celle de Jupiter quand il se repose en lui-même et s'abandonne à ses pensées, après la dissolution du monde et la fusion en unité des dieux alors que la nature suspend son activité. C'est à peu près ce que fait le sage : il se retire en lui-même, il reste avec lui-même ». Ce passage est probablement présent à Epictète : « Il faut que chacun se prépare à cela : à pouvoir devenir maître de soi-même, à rester avec soi-même ; comme Zeus en personne reste avec lui-même et, en paix avec lui-même, contemple son propre gouvernement et n'est occupé que des propres pensées les plus conformes à sa nature, de la même façon nous pouvons converser avec nous-mêmes sans avoir besoin des autres, sans être en difficulté sur la façon dont utiliser notre temps », ἀλλ' οὐδὲν ἥττον δεῖ τινὰ καὶ πρὸς τοῦτο παρασκευὴν ἔχειν τὸ δύνασθαι αὐτὸν ἑαυτῷ ἀρκεῖν, δύνασθαι αὐτὸν ἑαυτῷ συνεῖναι· ὡς ὁ Ζεὺς αὐτὸς ἑαυτῷ σύνεστιν καὶ ἡσυχάζει ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἐννοεῖ τὴν διοίκησιν τὴν ἑαυτοῦ οἷα ἐστὶ καὶ ἐν ἐπινοίαις γίνεται πρεπούσαις ἑαυτῷ, οὕτως καὶ ἡμᾶς δύνασθαι αὐτοὺς ἑαυτοῖς λαλεῖν, μὴ προσδεῖσθαι ἄλλων, διαγωγῆς μὴ ἀπορεῖν (3, 13, 6-7).

‘SIBI FIDERE’

coïncider avec sa pleine humanité et le fond commun de référence reste la rationalité. Si « selon moi, le premier signe d’une âme équilibrée est la capacité à demeurer paisiblement dans un lieu en compagnie de soi-même », *primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari* (epist. 2, 1), on tient pour assuré que la perfection – c’est-à-dire l’équilibre absolu qui n’est pas signe d’une oscillation mais du *demeurer en soi* – renvoie au sens ultime du Tout, au dieu en tant que présence immanente et incontestable.

Mais la stabilité se lie-t-elle directement avec l’inaction ?

Une telle question met immédiatement en jeu l’alternative entre *otium* et *negotium*, entre βίος θεωρητικός et βίος πρακτικός / πολιτικός, une alternative qui ne doit pas être résolue dans le sens d’une superficielle évacuation de son contenu (par la détermination de l’identité des deux opposés) mais plutôt par la découverte de l’interdépendance de l’action et de la pensée qui constitue l’être. Pour Sénèque, la pensée dans sa forme la plus méditée – c’est-à-dire dans sa manifestation sous la forme d’une authentique disposition philosophique – suit-elle ou précède-t-elle l’engagement social et civique ?

Contrairement à ce que l’on estime habituellement, il est décisif de souligner chez Sénèque la priorité de l’*otium* : on ne le trouve pas uniquement après la fin de l’expérience politique et donc presque comme conséquence d’une crise historiquement attestée (et de fait, on ne le retrouve pas seulement dans la correspondance) ; l’*otium* accompagne aussi bien la jeunesse que la vieillesse et prétend paradoxalement *se montrer*. Ce n’est qu’en se montrant qu’il témoigne de sa présence ; ce n’est qu’en *mettant en spectacle* son propre détachement – c’est-à-dire son propre *secedere* – qu’il acquiert autorité. Dans *De otio* – que l’on peut avec Marchesi, Lana, Griffin et d’autres situer à l’époque de sa pleine activité politique, c’est-à-dire en 58, en

tout cas avant 62<sup>13</sup> – Sénèque semble mettre en garde ses adversaires politiques et se reconforter lui-même en proclamant que le sage « s’occupe de politique à moins que quelque chose ne l’en empêche », *accedet ad rem publicam, nisi si quid impeditur* ; en conséquence « si l’État est corrompu au-delà de tout remède, s’il est entre les mains de méchants, le sage ne s’engagera pas dans d’inutiles efforts et ne se sacrifiera pas dans l’optique de n’obtenir aucun résultat ; s’il jouit de trop peu d’autorité ou s’il a trop peu de forces et que l’accès au pouvoir lui soit fermé, et si de plus, sa santé le lui interdit, tout comme il ne mettrait pas à la mer un navire délabré ni ne s’enrôlerait s’il était invalide, ainsi il ne s’engagera pas sur un chemin qui lui semble impraticable », (*ot. 3, 2-3*). En somme : *potest ergo et ille cui omnia adhuc in integro sunt, antequam ullas experiatur tempestates, in tuto subsistere et protinus commendare se bonis artibus et inlibatum otium exigere, virtutum cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt. Hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest, multis, si minus, paucis, si minus, proximis, si minus, sibi. ... Quisquis bene de se meretur hoc ipso aliis prodest quod illis profuturum parat* (*ot. 3, 4-5*)<sup>14</sup>. Dans ce passage, l’intention n’est pas seulement la prudence ; il

---

<sup>13</sup> L’impossibilité de lire avec certitude, dans le cod. *Ambrosianus C 90 inf.*, le nom du destinataire accroît les doutes aussi à propos d’une datation précise : Giancotti [1957], pp. 240-42 se montre décidément sceptique. Dionigi [1983], pp. 48-58, qui propose le panorama le plus complet et raisonné des propositions exposées jusqu’ici, tendrait à la rapprocher de l’époque des *Lettres* : il en constituerait un authentique prélude. Les éléments présentés à l’appui de cette thèse ne sont cependant pas décisifs.

<sup>14</sup> « Celui pour lequel tout est encore à décider peut donc rester tranquille avant que ne lui arrive d’expérimenter une tempête et s’adonner de suite à l’exercice de la vertu, vivre dans une retraite absolue, en cultivant les vertus qui peuvent être pratiquées aussi par celui qui vit dans la quiétude. C’est exactement ce qui est demandé à l’homme : être utile aux hommes ; à beaucoup si c’est possible, à peu si ça ne l’est pas, et sinon aux plus proches et, à la limite, à lui-même (...) Quiconque adopte une bonne conduite peut par cela même être utile aux autres : parce qu’il est en train de former un homme qui leur sera utile ».

‘SIBI FIDERE’

en ressort une stratégie de comportement sérieusement méditée à propos soit des priorités politiques et sociales soit de la conservation de sa propre identité subjective. Un engagement originaire dans l’action semble requis, mais dans le même temps, est souligné le fait que l’action comme fin en elle-même est un prétexte qui comporte des risques : ce n’est qu’après s’être assuré de la correction d’un choix d’action déterminé qu’on pourra le mettre en pratique ; mais justement pour « s’assurer » il faut être effectivement autonome (*in tuto subsistere*), vivre dans un retrait absolu (*inlibatum otium exigere*).

Et déjà dans les premières réparties de ce même dialogue l’éventualité/décision de l’*otium* était établie : « même si on ne cherchait rien d’autre de salutaire, le seul fait de se retirer est déjà en soi profitable (*proderit ... per se ipsum secedere*) : isolés, nous serons meilleurs » (*ot.* 1, 1). Mais on rapproche encore une fois le propos de Sénèque de la recommandation d’Épicure : Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξερειστικῆ καὶ εὐπορία, εἰλικρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια, « S’il est possible en restant parmi les hommes, et justement parce qu’on a pu obtenir d’eux soutien et aide, d’atteindre jusqu’à un certain point la sûreté, cette sûreté que l’on obtient en conduisant une vie tranquille et éloignée de la foule se révèle d’autant plus pure » (*R.S.* 14). Comme on le notera, le rapport de dépendance entre *otium* et *negotium* semble renversé : de l’expérience du social émerge l’absolue pureté et efficacité du privé, et c’est ici que prend place la pleine εὐστάθεια, là où Sénèque faisait de l’εὐστάθεια (avant tout mentale) la plate-forme pour les décisions et pour l’action : une εὐστάθεια éventuellement récupérable par la suite, au cas où se laisse pressentir un échec sur le plan politique et social.

Épicure est lié à la force intérieure du *sapiens* qui sait saisir la beauté de l’être ; Sénèque est engagé à témoigner de sa *sapientia* dans l’agir qui en dépend. Et voici alors que tout de suite (et depuis toujours) les dieux d’Épicure sourient : ils sont

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

heureux – comme le *sapiens* – à cause de leur intangibilité et de leur éloignement abyssal par rapport à tout autre agrégat d'atomes<sup>15</sup> ; la divinité, comme la comprend au contraire Sénèque, semble pénétrée de l'essence humaine : elle est l'expression saillante de la rationalité du Tout et de l'agir qu'elle implique.

Pour le philosophe de Cordoue l'*otium* et donc la *contemplatio* se sont « effectivement » transformés en une plate-forme : toujours extrait du *De otio* nous trouvons que *contemplationem placere omnibus; alii petunt illam, nobis haec statio, non portus est*, « la contemplation fait du bien à tous ; les autres se la donnent comme finalité, pour nous c'est un moment de repos et non un point d'arrivée » (7, 4). Mieux, c'est l'unique façon de rendre compatible l'*otium* avec l'action publique, en en définissant même les contours de façon héroïque : *secum esse ... Quo animo ad otium sapiens secedit? ut sciat se tum quoque ea acturum per quae posteris prosit*; « rester avec soi-même... Dans quel esprit l'homme s'isole-t-il dans le loisir ? Sachant que même dans cette situation il accomplira des actions au moyen desquelles il sera utile à ses descendants » (*ot.* 6, 3-4).

Le retrait et la contemplation sont donc situés paradoxalement dans une perspective publique. Ils ne prennent sens que s'ils se manifestent. Ce n'est que dans la cohérence de la manifestation que l'on dépasse de façon pragmatique la contradiction

---

<sup>15</sup> A propos de la béatitude des dieux cf. *Men.* 123 et *R.S.* 1 (= *S.V.* 1). A propos du *sapiens*, on découvrira combien il leur ressemble quand viendra au jour sa capacité à s'ériger sur le destin ; si l'on accepte une rectification éditoriale opportune de Bailey [1926] *ad loc.* qui met « sourire » (ἐγγελάω) à la place de « annoncer » (ἀγγέλλω) – et si avec Diano [1946], on retient précisément le « sapiens » comme sujet de la proposition – on verra même le *sapiens* sourire : « Il sait sourire de ce pouvoir – le destin – qui est adopté par certains comme souverain absolu de tout alors que, de fait, les choses peuvent se produire par nécessité, par hasard ou du fait de nos décisions », τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην εἰσαγομένην πάντων ἐγγελάωτος [Bailey : ἀγγέλλων Diano : ἀγγέλλουτος codd. B F Z f : ἀγγέλουτος P : ἀγγελάωτος P<sup>1</sup>] ... < ὦν ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην ἐστίν, > ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς (*Men.* 133).

‘SIBI FIDERE’

entre le demeurer (= le se maintenir) et l’agir (= le fait de produire des mutations).

Plus encore : entre *voluptas*, *contemplatio* et *actio* existe-t-il vraiment une médiation ou bien y a-t-il un repli, le fait de « faire un pas en arrière », de « se contenter »?

Toujours dans le septième chapitre du *De otio*, là où sont précisés les trois types de vie (*unum voluptati vacat* = βίος ἀπολαυστικός ; *alterum contemplationi* = βίος θεωρητικός ; *tertium actioni* = βίος πρακτικός / πολιτικός), il est démontré que la *contemplation* constitue un point de référence et finit presque par être le lieu de la médiation : *Nec ille qui voluptatem probat sine contemplatione est, nec ille qui contemplationi inservit sine voluptate est, nec ille cuius vita actionibus destinata est sine contemplatione est* (§ 1)<sup>16</sup>. Et il n’est certainement pas question de priorité ou de caractère instrumental d’une quelconque attitude envers les autres : Sénèque répète en effet que, aussi grande que soient les différences entre l’être « terme » et l’être « moyen », *tamen alterum sine altero non est: nec ille sine actione contemplatur, nec hic sine contemplatione agit, nec ille tertius ... voluptatem inertem probat sed eam quam ratione efficit firmam sibi* (« une chose ne se vérifie pas sans l’autre ; celui-ci ne contemple pas sans agir, celui-la n’agit pas sans contempler et encore un autre ... n’approuve pas le plaisir pas-

---

<sup>16</sup> « Ni celui qui approuve le plaisir ne manque la contemplation, ni celui qui se dédie à la contemplation ne manque le plaisir, ni celui qui destine sa propre vie à l’action ne manque la contemplation ». Dionigi [1983], pp. 263-64, remarque avec justesse que la terminologie de Sénèque est un peu ambiguë ; à propos de *contemplatio* il est clair que la médiation est proposée en vertu de l’assimilation sous-entendue de la ἡσυχία épicurienne et de la θεωρία aristotélicienne. – A propos de la tripartition, la façon dont elle est réitérée chez Sénèque était déjà anticipée en pratique dans l’ouverture de l’*Ethique à Eudème* d’Aristote, 1214a 30 - 1214b 6, où on distinguait entre la félicité recherchée en référence à la φρόνησις, à l’ἀρετή et à l’ἡδονή, et on procédait à une analyse pointilleuse des combinaisons entre les trois éléments.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

sif mais plutôt celui qui *au moyen de la raison est devenu stable pour lui* », § 2). Comme on peut le voir, il s'agit d'une médiation forte parce qu'elle est fondée sur l'essence de la rationalité dans son aspect omni-englobant et déterminant.

Cependant d'autres passages indiquent plutôt un « recul » qui exclut la médiation : ils mettent simplement au centre l'être conscient de son propre état et, uniquement de ce fait, capable de le saisir dans sa radicale singularité. Par exemple on peut lire dans *tranq. an.* 10, 4: *adsuescendum est itaque condicioni suae ... nihil tam acerbum est in quo non aequus animus solacium inueniat*, « il faut s'habituer à sa propre condition ... il n'est rien de plus amer pour une âme équilibrée que de ne pas découvrir la possibilité d'un soulagement ». D'où l'invitation à regarder autour de nous en visant ce qui est à portée de main et non ce qui est impossible ; quoi qu'il en soit rien n'a beaucoup d'importance : *sciamus omnia aequae leviae esse, extrinsecus diversas facies habentia, introrsus pariter vana* (§ 5), « nous sommes conscients que toutes les choses sont également de peu d'importance : de l'extérieur, elles ont un aspect différent, au contraire de l'intérieur, elles sont toutes également vaines ». Et la conclusion souligne (§ 6) que *nihil tamen aequae nos ab his animi fluctibus vindicaverit quam semper aliquem incrementis terminum figere, nec fortunae arbitrium desinendi dare, sed ipsos multo quidem citra consistere*, « rien ne pourra mieux nous détacher des inquiétudes de l'âme que le fait de mettre une limite à nos aspirations et – sans laisser au sort le choix de nous arrêter – nous arrêter par nous mêmes bien avant ». A nouveau, le *vindicare (sibi)* et la stabilité originaires du sujet qui connaît ses limites : *terminum / consistere*. Rien de plus que cette stabilité, sans même la moindre attente d'un plaisir.

A ce point, face à l'indécision de Sénèque qui ne sait clairement viser un bien-être effectivement libre de complications ou de précautions rationalistes, il ne reste qu'à explorer le sens ultime de la *constantia*.

‘SIBI FIDERE’

Dans le *De constantia sapientis* (écrit après 47 ap. J.C.) il n’y a qu’une introduction liminaire et partielle au problème tel qu’il a été posé, étant donné que ce dialogue vise à tranquilliser l’homme qui s’approche du savoir philosophique et « pédagogiquement », l’assurer – à travers une série d’*exempla* – que ni les injustices ni les offenses ne pourront le toucher<sup>17</sup>. Au delà de cette donnée objective, on peut saisir quelque trait de caractère plus général et théorique : en ce sens, le mouvement stratégique sur la base duquel est proposé le transfert sur un différent plan de perception/observation est significatif afin que l’homme soit réellement à l’abri des coups du sort :

- a) *in illum editum verticem educat* (scil. *Stoicorum via*) *qui adeo extra omnem teli iactum surrexit ut supra fortunam eminere* (1, 1) ;
- b) *libertas est animum superponere iniuris et eum facere se ex quo solo sibi gaudenda veniant, exteriora diducere a se, ne inquieta agenda sit vita omnium risus, omnium linguas timenti* (19, 2)<sup>18</sup>.

C’est l’unique indication bien définie que l’on peut tirer du *De constantia sapientis*, mais c’est une indication utile, reprise ensuite dans d’autres dialogues et dans d’autres contextes. En s’élevant *au dessus* de la fortune l’homme peut se maintenir solidement ; pour ainsi dire : l’intelligence de qui est magnanime doit se mettre dans des conditions telles qu’elle ne se laisse pas captiver par les circonstances extérieures. De fait, ces dernières ne le concernent en rien. L’homme sage ne possède rien qu’il estime pouvoir encore abandonner ou perdre : *nihil perdet quod perire sensurus sit; unius enim in possessione virtutis est, ex*

---

<sup>17</sup> On peut voir les observations introductives de Viansino [1995], I, pp. 65-73.

<sup>18</sup> a) : « (La route entreprise par les Stoïciens) nous conduit à ce sommet qui se dresse tellement au-delà de la portée de toute flèche qu’il l’emporte sur la fortune elle-même » ; b) : « Liberté signifie *placer l’âme au dessus* des injustices et devenir tel que seul de soi-même se tirent des motifs de joie ; liberté signifie éloigner de soi tout ce qui vient de l’extérieur pour ne pas passer une vie inquiète, dans la crainte de la dérision et des médisances des uns et des autres ».

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*qua depelli numquam potest* (5, 5), « il ne perd rien dont il pourra souffrir la perte ; il ne possède que sa propre vertu et il ne peut jamais en être privé ».

En n'ayant pour lui-même que la vertu (qui est nature inaliénable en tant que conquête exclusivement intérieure) le sage ne peut être privé de rien ; il en arrive au point d'assister avec détachement au sort de son propre sort, du moment où il s'oppose / se rencontre avec le sort de n'importe quel autre homme. Il s'agit alors vraiment d'une aliénation « métaphysique » : *vicit fortuna tua fortunam meam* (6, 6). Le destin s'accomplit sur un autre plan ; nous ne lui serons supérieurs que si nous reconnaissons une telle distance au lieu de la réfuter.

Attention : il faut maintenir cette distance gagnée grâce à la raison *avec constance* ; ce n'est que de cette façon que l'on atteindra la félicité. On peut lire dans *ep. 92, 3: quid est beata vita? securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax. Ad haec quomodo pervenitur? Si veritas tota perspecta est*, « qu'est-ce que la félicité? Le fait de se sentir tout le temps *sûr* et *tranquille*. C'est ce que nous procurera une grande âme, ce que nous procurera une *tenace constance* dans la droiture de nos jugements. Comment peut-on atteindre ce but ? Lorsque *la vérité* est saisie dans sa complétude ». On trouve dans ce passage tous les termes qui manifestent l'implication entre la condition de l'être et la raison qui en déploie les traits. C'est une implication qui se fonde sur la *constantia*, sur la *continuitas* : de là le bien-être. *Continuando res geritur* (*ep. 33, 5*)<sup>19</sup>, c'est-à-dire dans la continuité/persévérance s'exprime l'action de l'homme sage et se réalise la vie en général. A partir de là, il atteint la plénitude, *plenus est; etiam si quid obvenit, secure excipit ac reponit; laetitia fruitur maxima, continua, sua* (*ep. 72, 8*): « il est dans la *plénitude* ; même si le sort lui apporte quelque chose, il l'accueille *avec sù-*

---

<sup>19</sup> Cf. pp. 109-10.

*reté* et le met de côté ; il éprouve une joie *maximale, constante et vraiment sienne* ».

Demeurer dans la félicité représente pour Sénèque le fait de persister à être dans la plénitude de soi. Une sorte de répétition à l’infini du fait de « se trouver à la limite », limite constituée par l’essence-même de l’homme. En pratique, Sénèque lutte pour cette expérience et la vérifie sur lui-même « à la limite », il expérimente la *constantia* dans le fait de demeurer dans l’*otium* rationnel (*adquiescit sibi cogitationibus suis traditus, ep. 9, 16*) ; seul Kierkegaard parviendra à l’époque moderne à restituer son sens authentique de répétition (*Gjentagelse*) à l’infini<sup>20</sup> vécu dans le fait « se trouver à la limite », dans l’instant où il faut impérativement choisir un engagement actif (un engagement qui, s’il est accepté, finirait paradoxalement par éliminer l’expérience même du choix : c’est-à-dire l’expérience « de se maintenir éternellement à la limite »). Mais alors si – dans l’acte par lequel on se « retient » d’agir – s’exprime une puissance éternelle, à la différence de Kierkegaard, le Stoïcien transforme un geste authentique (le suicide<sup>21</sup>, qui est cependant toujours évo-

---

<sup>20</sup> Kierkegaard [1993], p. 708 : « La dialectique de la reprise est facile, car ce qui est répété a été sinon il ne pourrait être répété ; mais c’est justement le fait d’avoir été qui donne à la reprise son caractère de chose nouvelle ». Ce qui revient à dire : l’authentique nouveauté de l’« être » est de « continuer à être » ; de la même façon, l’authentique réalisation de l’action consiste dans le fait de ne pas trahir le caractère de son élan initial : « La reprise constitue l’intérêt sur lequel la métaphysique échoue ; la reprise est le mot d’ordre de toute conception éthique ; la reprise est la *conditio sine qua non* de tout problème dogmatique », *ibid.*

<sup>21</sup> Le suicide représente pour Sénèque la possibilité authentique de dominer le sort et donc de garantir en tout instant sa liberté : « L’enjeu est la liberté et je ne ménage pas mes forces pour cette récompense. Tu demandes ce qu’est la liberté ? N’être esclave de rien, d’aucune nécessité, d’aucun hasard, affronter la fortune d’égal à égal. Quand je comprendrai que je suis plus puissant qu’elle, elle ne pourra plus rien me faire : je devrai lui être soumis si ma mort est entre mes mains ? », *Libertas proposita est; ad hoc praemium laboratur. Quae sit libertas quaeris? Nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere. Quo die illam intellexero plus posse, nil pote-*

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

qué comme la négation de l'action) en la dimension propre de la puissance.

Quoi qu'il en soit, le fait de *perdurer* éternellement dans la même situation constitue le trait authentique auquel il est nécessaire de se référer ici, l'unique *chance* pour ne pas se perdre dans l'absolue négation de l'être. On retrouve même à ce point le retour d'un accent épicurien : ce *durer* est toujours 'quiétude' (ἡσυχία) et s'évalue en tant qu'absence de trouble. Ainsi de nos jours Peter Handke (auteur en 1986 d'un roman au titre emblématique : *Die Wiederholung* = *Le Recommencement*) dans son intense *Poème à la durée*<sup>22</sup> :

«Dauer, meine Ruhe. Dauer, mein Rastplatz».	« Durée mon repos durée mon répis.»
...	...
«Wer nie die Dauer erfuhr, hat nicht gelebt. Die Dauer entrückt nicht, sie rückt mich zurecht. Aus dem Scheinwerferlicht des Tagesgeschehens flüchte ich entschlossen ins ungewisse Lager der Dauer».	« Celui qui n'apprit jamais la durée n'a pas vécu. La durée ne déplace pas, elle me replace. Je fuis, résolument, la stridente lumière des événements du jour et je me réfugie dans le camp incertain de la durée ».

---

*rit: ego illam feram, cum in manu mors sit?* (epist. 51, 9). La maîtrise sur la mort (*in manu mors est*) en lien avec la maîtrise sur sa propre vie (*illam intellexero plus posse*) représente l'un des traits spécifiques de la position de Sénèque en vertu du fait que *meditare mortem* coïncide avec *meditare libertatem* ; cf. Leeman [1971], pp. 329-33.

<sup>22</sup> Cf. Handke [1987], pp. 40 et 42. Que la répétition (*die Wiederholung*) implique la durée (*die Dauer*) – et qu'elles soient donc les deux faces d'une même médaille – semble confirmé par le fait que les deux travaux de Handke ont été publiés dans des moments très proches, en 1986.

## V SÉNÈQUE ET LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

L'acte de la réflexion se manifeste à travers un discours ; ce discours, qui souvent peut être aussi silencieux, se construit sur une technique argumentative déterminée. Dans tous les cas : soit dans le jeu de la communication, soit dans la phase de la méditation intérieure.

Il faut d'emblée déterminer le champ de validité d'une telle assertion. D'un côté (à la base?) il y a la thématique du principe de non-contradiction tel qu'on le trouve dans le quatrième livre de la *Métaphysique* d'Aristote<sup>1</sup> : avec la particulière mise en relief de l'observation selon laquelle l'homme est homme (et non une plante) à partir du moment où il prend sur lui la valeur définitionnelle et non-contradictoire de son dire et qu'apparaît donc la possibilité même d'argumenter. D'un autre côté, se pose la question de la conventionalité/non-conventionalité des règles

---

<sup>1</sup> Cf. désormais l'édition Cassin-Narcy [1989], avec introduction, texte, commentaire et traduction.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

linguistiques ; mais il suffit ici de renvoyer aux recherches de Wittgenstein et à la linguistique pragmatique<sup>2</sup>. A partir de là, naît tout de même un problème : si le « discours », et donc le « définir », semblent le trait caractéristique de l'homme rationnel, ne faudra-t-il pas s'interroger à propos du lieu sur lequel se fonde la possibilité même de ce « discourir-définissant »<sup>3</sup>? Ne faudra-t-il pas alors se disposer à la finitude même du langage<sup>4</sup> et au travail herméneutique qui découle de cette finitude ?

L'urgence d'une quelconque réponse coïncide nécessairement d'emblée avec l'espoir de maintenir en sûreté et de façon *durable*, au-delà de tout, la signification de la vérité : en d'autres mots, le dire et l'argumenter n'ont sens et n'existent que si existe à leurs arrières – ou si on suppose qu'existe – un mécanisme logique structuré de façon cohérente dans lequel s'engage l'activité d'un sujet. Naît ainsi une tension entre deux versants (l'acte de la réflexion qui se manifeste et ce qui est manifesté en elle et par elle) au point qu'un entrelacement dramatique ou amusé de renvois, d'allusions, d'implications, finit par brouiller les pistes et on ne sait plus si c'est la réflexion qui cause sa propre manifestation ou si c'est le discours lui-même qui, dans le caractère formel de sa construction, suggère les mouvements de la pensée elle-même.

Si nous resituions ces considérations sur le fond de l'histoire philosophique de l'Occident, nous nous demanderions si

---

<sup>2</sup> Selon l'hypothèse de Schmidt [1976], pp. 43-87, la théorie des « jeux d'action communicative » (*kommunikative Handlungsspiele*) devient la base pour une théorie plus radicale du texte et de la « situation » dans laquelle il se réalise.

<sup>3</sup> L'intention de Peruzzi [1997], pp. 17-71, une fois accepté le « discourir », est la reconstruction d'une perspective diachronique des étapes et du sens du « définir ».

<sup>4</sup> Ruggenini [1992], pp. 17-54, allie sans hésitation l'existence finie de l'homme et le caractère essentiellement herméneutique de son être au monde qui est à déterminer et à interpréter. Il s'agira de voir réitéré ce trait en relation au versant fondateur du langage (et à l'expérience du dialogue comme du reste le comprit déjà Aristote).

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

c'est le donné ontologique qui cause le fait linguistique et logique ou si la parole même n'est pas ce qui donne son élan à une herméneutique de l'être et si l'on a pas à faire, en dernière instance, avec l'être<sup>5</sup>.

Chez Sénèque, de façon plus particulière, toute cette problématique se configure d'une façon qui trahit sa formation et sa culture rhétorique raffinée. On voit réapparaître chez le philosophe de Cordoue les principales thématiques de la philosophie hellénistique, principalement stoïcienne et épicurienne, ainsi que l'urgence de la question éthique qui a pour arrière-fond une vision du monde physique pensée avec cohérence et solidement maîtrisée ; face à ce qui est pour lui la « vérité », il y a surtout *l'art du langage persuasif* : il y a, pour ainsi dire, tout un parcours logico-linguistique qui tend à atteindre les objectifs qu'il se propose en orientant l'interlocuteur (qu'il soit un ami, une mère, ou – de façon plus générale – un homme bien disposé par rapport au savoir et à la vertu) au moyen de la participation et de la « confiance », plutôt que par la froide nécessité mécanique de la procédure logique.

En somme, Sénèque semble se mouvoir dans une dimension qui fait du moment littéraire et artistique le cadre de référence tout en ayant conscience que la bonté des résultats littéraires et artistiques vit de la vérité philosophique.

Comme on le sait, Sénèque se dérobe souvent en jugeant son propre style *inlaboratus et facilis*<sup>6</sup> : l'habileté à masquer le soin

---

<sup>5</sup> On peut trouver une introduction à ce problème décisif dans l'essai de Derrida intitulé *Le supplément de copule*, dans Derrida [1972], pp. 209-46 ; il y affronte directement le rapport entre les catégories de la pensée et les catégories de la langue sur le fond de la réalité de l'« être ».

<sup>6</sup> *Ep.* 75, 1 : « Je veux que mes lettres soient à l'image de mon langage si nous étions assis ensemble ou si nous nous promenions : simples et claires ; elles ne doivent rien avoir d'artificiel ou de faux », *Qualis sermo esset si una desideremus aut ambulemus, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo, quae nihil habent accersitum nec fictum*. Après la recherche historique de Al-

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

et la recherche linguistico-expressive va jusqu'au point de tromper ses premiers lecteurs ; Caligula parla de *harena sine calce*<sup>7</sup>, aujourd'hui la puissance de ses *iuncturae* apparaît clairement, aussi bien que la force d'entraînement des périodes qui tendent à la parataxe et à une disposition apparemment non-nécessaire des éléments. Le caractère allusif des images et la réutilisation du « matériel noble »<sup>8</sup> de la culture antérieure accentuent constamment – mais de façon rigoureusement contrôlée – la consistance de sa *lexis*. Malgré tout (mieux : justement pour cette raison), face à une déclaration telle que *veritatis simplex oratio est* (*epist.* 49, 12) il faut nécessairement réfléchir.

---

fonso Traina sur le langage de l'intériorité et de la prédication – qui s'est traduite dans le volume plusieurs fois réédité, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca* – on trouve une mise au point informée et équilibrée chez Setaioli [1985], pp. 776-858. A part ça, la recherche « colométrique » sur le rythme des périodes a joué un rôle spécifique : initiée par Zander [1913], pp. 95-121, dans les *Dialogues*, elle a été développée dans la correspondance par Hijmans [1976]. Le classement et l'étude des « images » dans une perspective rhétorique et dans le même temps éthico-philosophique effectué par Armisen-Marchetti [1989] est très novateur. En ce qui concerne l'aspect poétique, il suffit de renvoyer aux analyses de Billerbeck [1988], de Motto-Clark [1988], et à la recherche spécialisée dédiée à certaines typologies linguistiques-syntaxiques de Hillen [1989].

<sup>7</sup> Nous trouvons sous la plume de Suétone, *Calig.* 53, 2, ce jugement peu élogieux mais efficace : « Avant de commencer un discours, Caligula menaçait d'user comme armes les réflexions faites la veille ; en fait, il méprisait le style trop modéré et trop élégant au point de reprocher à Sénèque, qui était alors l'auteur le plus en vogue, de composer de purs et simples discours théâtraux comparables à du sable sans chaux », *peroraturus* (i.e. Caligula), *stricturum se lucubrationis suae telum minabatur; lenius comptiusque scribendi genus adeo contemnens, ut Senecam tum maxime placentem commissiones meras componere et harenam sine calce diceret*. A ce sujet cf. Traina [1974], pp. 102-3 ; Braun [1975], pp. 200-2.

<sup>8</sup> Pour le concept de « réutilisation » (*Wiedergebrauch*) on fait principalement référence à Lausberg [1990], p. 17 : il en fait un des points de départ pour sonder l'intention rhétorique exprimée dans un langage (*Wiedergebrauchsrede*). Le travail de Setaioli [1988] constitue un exemple de recueil commenté et soigneusement analysé des « matériaux nobles » utilisés par Sénèque.

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

Tout d'abord, comment la traduire ?

« Le langage de la vérité est simple ».

*Simple* et donc *immédiat* ? *Langage* au sens de *discours* ?

Donc d'une stratégie qui tend au *définir* ou bien au *persuader* ?

Le *langage de la vérité* – qui devrait vivre dans l'immédiateté – serait le langage *qui dit le vrai* ?

A première vue, on a l'impression qu'il s'agit d'une considération exprimée de façon minimaliste : c'est précisément la *simplicitas* qui conduit à éloigner les complications superflues et qui propose à l'interlocuteur la dimension de l'ingénuité. Mais *veritatis simplex oratio est* n'est pas une assertion normale : elle représente la traduction du vers 469 des *Phéniciennes* d'Euripide : ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ<sup>9</sup>, et veut à nouveau proposer une assertion qui était à l'époque une norme acceptée : la simplicité du dire se relie à la simplicité de ce qui doit être dit (dans le vers suivant, qui n'est cependant pas traduit par Sénèque, Euripide exemplifie : κοῦ ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ' ἔρμηνευμάτων, « la justice – ce dont on dit dans ce cas la vérité – n'a pas besoin d'argumentations subtiles »).

Plus encore : dire que *veritatis simplex oratio est* implique une délicate thèse à propos de la valeur de la *vérité* elle-même. Mettre en cause la *vérité* n'est pas une opération aseptique : il n'est pas possible de se référer à la vérité en mettant entre parenthèse ce qu'elle signifie et ce qu'elle implique et en oubliant que *de toutes façons* – même si on voulait la réfuter ou simple-

---

<sup>9</sup> Cf. Mazzoli [1970], p. 174 ; Setaioli [1988], pp. 65 et 68. Selon Mazzoli ce même vers des *Phéniciennes* est aussi au fondement de *ep.* 40, 4: « L'éloquence qui est au service de la vérité doit être simple et ordonnée », *Quae veritati operam dat oratio incomplexa esse debet et simplex*. Pour Setaioli il s'agit de la « seule traduction sûre en prose d'un poète grec » ; il est intéressant de noter que Sénèque, traduisant littéralement, montre qu'il a recours à un tel type de matériel « exclusivement pour le contenu », excluant des objectifs éthico-parénétiqes qu'il aurait autrement renforcé en usant avec soin une métrique recherchée.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

ment la négliger – elle émergerait. Et ceci en vertu du « principe de non-contradiction » : asserter (au sens de soutenir qu'il est vrai) que *veritatis simplex oratio est* signifie exclure non seulement que l'argumentation qui manifeste la vérité soit compliquée/non-immédiate, mais surtout que soit compliqué/non-immédiat le discours qui démontre la vérité du fait que *veritatis simplex oratio est*.

S'il en est ainsi, aussi pour Sénèque – comme pour Aristote et pour les pères de la pensée logique occidentale – la vérité se manifeste « simplement », c'est-à-dire immédiatement, en vertu de l'auto-élimination de la négation de la vérité<sup>10</sup>, lorsque se révèle auto-contradictoire la prétention d'affirmer la vérité de la non-vérité (dans le cas en question, se vérifierait une contradiction interne à l'affirmation de la vérité du fait que l'argumentation qui manifeste la vérité est complexe). De cette façon, la possibilité d'accueillir en soi la contradiction explicite (c'est-à-dire de soutenir la vérité de la non-vérité, le fait que le discours de la vérité soit vraiment compliqué/non-immédiat) reste interdite pour la vérité, mais cette contradiction plus subtile qui se niche dans les formes de la « variation du temps et de l'espace » devrait aussi être impossible : en fonction de cela, on ne pourrait exclure la vérité dans le moment  $a^2$  et dans le lieu  $b^2$  de ce qui n'est pas vrai dans le moment  $a^1$  et dans le lieu  $b^1$ . Bien plutôt, pour Sénèque aussi *veritas in omnem partem sui eadem est* (*epist.* 78, 18). Ce qui revient à dire : la vérité est identique à elle-même dans la totalité qui recueille ses propres parties. Rien n'est extérieur à la vérité parce si quelque chose l'était, la vérité ne serait pas vérité absolue, cette vérité qui brille indistincte-

---

<sup>10</sup> Telle est la force de l'*élenchos* : de sa procédure réfutatoire qui est au fondement de la pensée occidentale, soit aux origines soit actuellement, comme le démontre l'étude de Tarca [1993], en particulier pp. 185-201. Quel que soit, selon Sénèque le parcours du *logos*, dans son développement de clarification, serait explicité dans le cycle des lettres 31-65 : ainsi Hachmann [1995], pp. 238-62 et 272-83.

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

ment dans toutes les directions et qui se manifeste de ce fait pour tous « simplement » / « immédiatement » : *patet omnibus veritas* (*epist.* 33, 11).

La vérité semblerait donc briller dans l'immobilité selon la reprise la plus rigoureuse de la logique grecque qui avait déjà manifesté son irréductibilité<sup>11</sup> solaire avec Parménide puis avec Platon. La vérité se manifesterait – nécessairement – par elle-même.

Mais dans ce cas, que signifie *perspicere veritatem* (cf. *epist.* 92, 3) et surtout *colligere veritatem argumentis* (cf. *epist.* 95, 61) ? A partir d'autres indices tirés de la correspondance, il semble même que pour Sénèque il soit indispensable de *veritati operam dare* (*epist.* 40, 4) ; c'est pourquoi on peut se demander : n'est-ce pas par cette voie que la vérité dépend du sujet humain ?

Pour être précis, Sénèque écrit : *Si probationes, necessaria sunt et decreta quae veritatem argumentis colligunt* (*epist.* 95, 61), si l'on exige des preuves alors les principes qui nous font atteindre la vérité par la voie de l'argumentation sont nécessaires. La concision de la parole de Sénèque ne nous trompe pas : Sénèque veut dire que – une fois donnés et identifiés certains

---

<sup>11</sup> La vérité à laquelle on fait allusion ici est celle qui provient de la « correspondance » entre l'être et la pensée de l'être lui-même. Selon Platon, si l'Idée du Bien (c'est-à-dire l'Idée de l'Être dans sa perfection) est semblable au Soleil, voici que la Vérité est comparée à la lumière qui émane du Soleil et qui fait connaître toute la réalité, y compris le Soleil lui-même (ainsi *Rep.* 507d-509a). Que la vérité finisse, *dans son absoluté*, par « coïncider avec elle-même » – s'hypostasiant et contraignant à l'auto-négation (= à la non-existence) la non-vérité –, c'est ce qu'affirme explicitement Plotin, *En.* 5, 5, 2: ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλω ἀλλ' ἐαυτῇ, καὶ οὐδὲν παρ' αὐτὴν ἄλλο λέγει, <ἀλλ' ὃ λέγει> καὶ ἔστι, καὶ ὃ ἔστι, τοῦτο καὶ λέγει. Τίς ἂν οὖν ἐλέγξει; Καὶ πόθεν οἴσει τὸν ἔλεγχον; « En substance, la vérité ne s'accorde avec rien d'autre qu'elle-même et rien d'autre en dehors d'elle-même ne se dit : plus encore, ce qu'elle dit est aussi ce qu'elle est et ce qu'elle est précisément ce qu'elle dit. Qui pourrait la contredire ? D'où pourrait survenir la contradiction ? ».

éléments probatoires<sup>12</sup> – les principes ultimes et indiscutables sont aussi nécessaires (*decreta*), ceux en référence auxquels *les hommes construisent ces argumentations* qui leur permettent d’atteindre la vérité<sup>13</sup>.

Il est clair que cela ne renvoie que pour un aspect à une *vérité* évidente en elle-même, parfaitement structurée et au-delà des confirmations qui proviennent de la raison humaine ; il est *déci-sif* de remarquer que, pour un autre aspect, tout peut se comprendre : à condition que le sujet humain intervienne effectivement. En somme, l’homme offre sa contribution – et il s’agira nécessairement d’une contribution logico-rationnelle – afin que la vérité soit vérité, afin que ce qui exclut par définition le faux et à quoi se rattache la raison ne conserve aucune obscurité en son sein ; c’est même précisément dans cette opération de « nettoyage rationnel » que semble résider la valeur et la beauté même de la tâche du philosophe : *Ratio ... non impletur mani-*

---

<sup>12</sup> Une notation de caractère textuel : tous les éditeurs modernes, y compris Reynolds [1965], adoptent l’intégration de Schweighaeuser *Si probationes <necessariae sunt>*, *necessariae sunt et decreta quae veritatem argumentis colligunt*, « Si les preuves sont nécessaires, alors sont aussi nécessaires les principes qui, à travers les argumentations, conduisent à la vérité ». De façon intelligente, elle sert de médiation entre la version fournie par la plus grande partie des manuscrits et donc de la vulgate (*si probationes necessariae sunt et ...*), et les codes les plus autorisés B<sup>1</sup> et Q (*si probationes necessariae sunt et ...*) ; cependant, cela ne semble pas indispensable parce que le texte de B<sup>1</sup> et Q a sens en supposant l’ellipse du verbe être. Plus, le raisonnement dans son ensemble gagne en épaisseur argumentative : en fait, précisément parce que certains éléments probatoires (*probationes*) « sont donnés », voici que « il en suit nécessairement » (sous peine que les éléments probatoires ne soient pas reconnus comme tels) l’existence de *decreta*, c’est-à-dire de points de référence indiscutables grâce auxquels et en fonction desquels l’argumentation logique se structure, et donc existe.

<sup>13</sup> *Colligere* est le terme technique qui renvoie au grec συνάγειν (Arist., *Metaph.* 1042a 3; *Rhetor.* 1357a 8, 1395b 25), συνερωτᾶν (S.E., *adv. math.* 1, 101 = SVF 1, 113), ainsi tout comme *collectio* est un double de συλλογισμός, cf. Scarpat [1970], p. 178 n. 15. Sénèque utilise *colligere* / *collectio* aussi dans *epist.* 45, 8; 83, 9; 85, 3.

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

*festis: maior eius pars pulchriorque in occultis est. Occulta probationem exigunt, probatio non sine decretis est (epist. 95, 61) ; pour paraphraser : « La raison ne se contente pas seulement de ce qui est évident : elle se manifeste avec le plus de force et de splendeur dans ce qui n'est pas encore éclairci, puisque ce qui n'est pas encore éclairci exige de l'être au moyen de démonstrations fondées sur des principes incontestables (démonstrations qui révèlent pleinement la force de la raison et l'absoluité de la vérité) »<sup>14</sup>.*

A ce point, se demander quel est le mécanisme de la vérité revient à affronter la question fondamentale sur laquelle se joue non seulement le lien entre le plan gnoséologique et le plan physique/ontologique, mais surtout la possibilité de conférer un sens à la praxis (et ensuite à la perspective éthique). De fait, soit le mécanisme de la vérité se développe *par lui-même*, soit il a besoin d'une aide extérieure ; en d'autres termes, ou bien on place au centre le *destin* et donc chaque homme « appelle son propre destin comme une confirmation de la vérité », *fatum suum in argumentum veri vocat (tranq. an. 14, 10)*, ou bien on ouvre une faille appelée à bien vite se transformer en gouffre s'il est possible « de se tromper au sujet de la vérité », *circa verum errare*, si est admise l'*ignorantia veritatis* : en somme, s'ouvre l'espace de la *liberté*, d'une praxis qui apparaît comme

---

<sup>14</sup> Cf., dans la même optique, *ep. 102, 28*: « Un jour les secrets de la nature se dévoileront à toi, ce brouillard se dissipera et tu seras touché de toutes parts par une claire lumière », *Aliquando naturae tibi arcana reteguntur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet ; nat. 1 praef. 2*: « Une part de la philosophie (celle qui a pour objet l'homme) dissipe nos erreurs et met à notre disposition une lumière avec laquelle éclaircir les ambiguïtés de la vie ; l'autre part (celle qui a pour objet les dieux) s'élève bien au-dessus de cette obscurité dans laquelle nous nous débattons, et, après nous avoir arrachés aux ténèbres, elle nous conduit face à la lumière », *Altera (scil. pars philosophiae quae ad homines pertinet) errores nostros discutit et lumen admovet, quo discernantur ambigua vitae; altera (scil. pars philosophiae quae ad deos pertinet) multum supra hanc, in qua volutamur, caliginem excedit et e tenebris ereptos perducit illo unde lucet.*

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

indispensable à la manifestation de la vérité, une praxis qui peut être définie seulement par cette voie comme praxis *vertueuse* et envisageable d'un point de vue éthique.

Le Stoïcisme antique commença à sonder le mécanisme de la vérité en dépassant le schéma aristotélicien des définitions formelles, sans pourtant parvenir à relier de façon convaincante le plan gnoséologique/ontologique à l'éthique : les deux domaines demeurèrent distincts bien que chacun fût développé avec profondeur et avec une singulière pénétration ; et de ce fait, les résultats obtenus – sans doute en eux-mêmes surprenants et importants – confirment une fragilité à laquelle il est difficile de trouver remède. Il faut cependant souligner, au niveau gnoséologique/ontologique, la maturité de la prise de conscience du lien qui soude langage, règles logiques et réalité des faits : d'où la nécessité qui fait que pour avoir un sens le langage doit suivre une norme grammaticale et syntaxique qui reflète la logique de l'être qui s'auto-manifeste<sup>15</sup>.

De fait le λόγος acquiert un certain sens, et ce sens est lisible en tant que vérité (ἀλήθεια), seulement si l'on ne transgresse pas certaines règles principielles acceptées par la communauté langagière. *Il est nécessaire que ces règles existent* et qu'elles déterminent de façon inévitable (d'où la εἰμαρμένη) le savoir et le sens de l'être ; mais on peut se demander si l'identité de ces règles *est entièrement conventionnelle* et si, de ce fait, le Stoï-

---

<sup>15</sup> Kneale-Kneale [1962], p. 153, observent comment selon Sextus il en résulte que « the true *axioma* has a structure corresponding to a similar structure in the object described ». Cf. S.E., *adv. math.* 8, 10 [= SVF 2, 195]: « Selon les Stoïciens certaines des choses sensibles sont vraies ainsi que certaines des choses intelligibles ; cependant, les sensibles ne sont pas vraies directement (οὐκ ἔξ ἐυθείας), mais en référence aux intelligibles dans la mesure où elles leur correspondent (κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά). De fait, selon les Stoïciens le vrai est ce qui subsiste par soi-même (τὸ ὑπάρχον) et il est le contradictoire de quelque chose (ἀντικείμενόν τι), tandis que le faux est ce qui ne subsiste pas par lui-même et est le contradictoire de quelque chose. Et c'est là un *axiome* incorporel et de ce fait intelligible ».

cisme s'éloigne effectivement de cette forme d'*innéisme* en laquelle croyait Platon. Il suffit de souligner que, pour Chrysippe, la vérité (c'est-à-dire le sens authentique du Tout) semble concrètement consister dans *le fait de « s'imposer »* qui est en mesure d'exprimer par lui-même toutes les choses dans leur authenticité : ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντική (SVF 2, 132). Chrysippe n'a pas l'intention de se référer à une situation d'absoluité a priori : il semble plutôt prendre conscience du fait que l'on pourra parler d'absoluité et de nécessité à *partir d'une* quelconque réalité concrète prise comme point de référence. Il ne s'agira de conventionnalisme qu'au sujet de l'expression verbale (φωνή), non de ce à quoi elle fait référence et qui lui reste extérieur (τὸ τυγχάνον), ni du λεκτόν<sup>16</sup> incorporel qui existe en rapport à lui<sup>17</sup>. Par ailleurs, un type de mise en rapport

<sup>16</sup> Au sujet du concept fondamental de λεκτόν on peut voir surtout Pohlenz [1990], I, pp. 37-51 ; et donc Mates [1961], pp. 11-25, et Lloyd [1971], pp. 58-74. Le recueil mis à jour des témoignages est chez Long-Sedley [1987], I, pp. 195-202 ; II, pp. 196-204. A propos de la particularité du terme, qui nous introduit à la logique formelle, il est difficile de décider : Egli [1967] penche pour une origine pré-stoïcienne orientée vers l'école mégarique p. 89, et en particulier il cite l'épigramme funèbre de Philétas de Cos, dans Athen. 9, 401e ; on lit – selon Orth [1953] – λεκτῶν [über Intensionen] au lieu de νυκτῶν, en parallèle à λόγων [von den Argumenten]: ξείνε, Φιλίτας εἰμί. λόγων ὁ ψευδόμενος με / ὤλεσε καὶ λεκτῶν φροντίδες ἐσπέριοι, « Oh étranger, je suis Philétas. Parmi les argumentations, celle du 'menteur' et les réflexions sur 'ce qu'il faut dire' portées jusqu'à tard dans la nuit m'ont conduit à la destruction ».

<sup>17</sup> C'est le passage clé de Chrysippe, SVF 2, 166 (= Sext., *adv. math.* 8, 11-12) : ἦν δὲ καὶ ἄλλη τις παρὰ τούτοις (scil. *apud dogmaticos*) διάστασις, καθ' ἣν οἱ μὲν περὶ τῷ σημειομένῳ τὸ ἀληθές τε καὶ ψεῦδος ὑπεστήσαντο, οἱ δὲ περὶ τῆς φωνῆς, οἱ δὲ περὶ τῆς κινήσεως τῆς διανοίας. καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημειούμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν 'Δίω', σημειούμενον δὲ αὐτὸ τὸ πράγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὐδ' ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῆς ἡμετέρας παρυφισταμένου διανοίας, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαίουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίω. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνήν καὶ τὸ τυγχάνον, ἔν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημειούμενον πράγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος. καὶ τοῦτο οὐ κοινῶς πάν, ἀλλὰ τὸ μὲν ἑλλιπές τὸ δὲ

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

entre λεκτόν (qui est la façon dont se manifeste la réalité : αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον) et l'objet concret dans sa réalité physique (τὸ τυγχάνον) donnerait à la gnoséologie un caractère d'innéisme.

De façon significative, lorsque Sénèque (*epist.* 117, 13) reprend cette même démonstration, réapparaissent tout de suite incertitudes et perplexités : *'Sunt' inquit* (= c'est ce que présuppose un stoïcien selon la norme) *'naturae corporum* (= τὰ τυγχάνοντα), *tamquam hic homo est, hic equus; has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi*<sup>18</sup> *corporum* (= τὰ λεκτά). *Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tamquam video Catonem ambulantiem: hoc sensus ostendit, animus credidit. Corpus est quod video, cui et oculos intendi et ani-*

---

αὐτοτελής. καὶ τοῦ αὐτοτελοῦς τὸ καλούμενον ἀξίωμα, ὅπερ καὶ ὑπογράφοντες φασιν "ἀξίωμα ἐστὶν ὃ ἐστὶν ἀληθές ἢ ψεῦδος"; « Chez eux (= les dogmatiques) il y avait aussi une autre distinction selon laquelle certains affirmaient que le vrai et le faux résidaient dans la signification, d'autres dans la voix, d'autres encore dans le mouvement de la pensée. Et les Stoïciens furent précisément des partisans de la première opinion, en soutenant que trois choses sont liées les unes aux autres : le signifié, le signifiant et ce qui arrive. Le signifiant est la voix de ce dernier, comme dans le cas du nom 'Dion' ; le signifié est cette réalité qui résulte se manifester du signifiant et de laquelle nous prenons possession comme de quelque chose qui se présente à notre pensée, tandis que les barbares ne peuvent la saisir même s'ils sont aptes à percevoir la voix ; ce qui arrive est tout ce qui est à l'extérieur : dans ce cas, Dion en personne. De ces choses, deux sont corporelles, la voix et ce qui arrive ; l'une est incorporelle : la réalité signifiée, ce qui est dicible et qui est vrai ou faux. Elle n'est pas telle de façon absolue, étant donné qu'il peut s'agir d'un discours imparfait ou bien achevé. Au discours achevé appartient le jugement, raison pour laquelle les Stoïciens disent dans leurs écrits que 'le jugement est ce qui est vrai ou faux' ».

On peut aisément résumer la terminologie : 1) σημαῖνον / φωνή / vox = signifiant ; 2) σημαινόμενον / αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον / λεκτόν / motus animorum enuntiativi corporum = signifié ; 3) τυγχάνοντα / naturae corporum = l'objet vrai en lui-même extérieur à la pensée.

<sup>18</sup> Long-Sedley [1987], II, p. 198, renvoient au grec διάνοια ἐκλαλητική : « *enuntiativus* appears to be coined by Seneca to translate ἐκλαλητικός or προφορικός ».

*mum. Dico deinde: Cato ambulat. Non corpus' inquit 'est quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum. Sic cum dicimus 'sapientiam', corporale quiddam intellegimus; cum dicimus 'sapit', de corpore loquimur. Plurimum autem interest utrum illud dicas an de illo'*<sup>19</sup>. Il semble incontestable que nous nous trouvons en présence de deux entités – ou de trois si l'on tient compte du signifiant/φωνή – ; cependant Sénèque hésite : « Je n'exprime pas encore ce qui est mon opinion », *nondum enim quid mihi videatur pronuntio* (ibid. § 14). Il semble donc préférer une situation d'ensemble unitaire : *quid prohibet quominus aliud quidem <sit> sed nihilominus bonum?* Soit : qu'est-ce qui interdit que, bien qu'il s'agisse d'entités distinctes, elles soient toutes deux des expressions d'une même structure (selon l'exemple d'après lequel la *sagesse* et le *sage* sont tous deux des *biens* et donc, dans tous les cas, des expressions de l'essence du Tout) ?

Si la puissance du λόγος s'exprime principalement dans la totalité de l'univers et de là vient qu'elle comprend aussi bien les τυγχάνοντα que les λεκτά, voici que tout se résout et on saisira parfaitement que tout vit du λόγος et du fait qu'il constitue le destin des événements. La structure logique de la réalité se reflètera dans la structure logique de la rationalité et inver-

---

<sup>19</sup> « Il existe différentes natures des corps qui font que celui-ci est un homme et celui-là un cheval ; c'est d'elles que dépendent les mouvements de l'âme qui expriment les corps. Ces mouvements ont quelque chose de propre et de distinct des corps ce qui fait que si, par exemple, je vois Caton se promener, les sens me le montrent et la pensée le croit. Est corps ce que je vois, ce vers quoi j'ai tourné mes yeux et ma pensée. Puis je dis 'Caton se promène'. Ce dont je parle – notons le – n'est pas un corps mais quelque chose qui exprime un certain état du corps, quelque chose que certains nomment 'proposition' d'autres 'énoncé' d'autres 'affirmation'. Ainsi, lorsque nous disons 'sagesse' nous entendons quelque chose qui a rapport au corps ; quand nous disons 'est sage', nous parlons d'un corps. Il y a beaucoup de différence entre le fait de dire une chose et le fait de parler d'une chose ».

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

sement, et du coup, toute distance entre nécessité logique et nécessité mécanique universelle des phénomènes naturels et des événements historiques sera dépassée<sup>20</sup>.

Si l'on se tourne maintenant vers l'autre domaine de référence – c'est-à-dire le domaine de l'éthique –, on comprend comment pour le Stoïcisme connaître la nature et être éduqués en conformité aux règles de développement des événements<sup>21</sup> devrait assurer une heureuse issue aux actions humaines. On observe cependant une petite trace significative d'une évolution de la doctrine stoïcienne : en fonction de la tradition attestée par Stobée, Zénon utilisait la formule *ὁμολογουμένως ζῆν* pour faire allusion à la *cohérence* des actions et des décisions de l'homme<sup>22</sup> : l'homme est « l'être rationnel » et cette *nature rationnelle qui est à lui* doit se traduire dans l'action. Cléanthe semble au contraire réinterpréter cela à la lumière de la *nature rationnelle du Tout*, et de fait, dans les fragments qui lui sont attribués, nous trouvons plutôt la formule *ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*. Il semble qu'il tende à lier ensemble, à l'enseigne de la rationalité, aussi bien ce qui appartient à la nature de l'homme que ce qui lui est extérieur et répond – de façon plus générale – à la nature du Tout (auquel d'ailleurs l'homme appartient à son tour). La question de la *cohérence logique*, qui bien évi-

---

<sup>20</sup> Cf. Moreau [1978], pp. 349-53. On peut voir aussi la présentation systématique relative à la logique et à l'activité de connaissance proposée par Colish [1985], I, pp. 50-60.

<sup>21</sup> Ἀκολουθία (= le fait de s'ensuivre, de correspondre, de dériver) est le terme qui indique l'étroite relation de l'éthique avec la logique et avec la physique. Le fait de vivre ἀκολουθῶς τῆ φύσει se produit dans la mesure où l'homme bon par lui-même est ἀκολουθητικὸς τῷ νόμῳ (i.e. ὀρθῶ λόγῳ), cf. SVF 3, 613; 615.

<sup>22</sup> Stob., *ecl.* 2 p. 75, 11 W. Au contraire D.L. 7, 87 attribue déjà à Zénon la formule *ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*. Forscher [1981], pp. 215-20, a tendance à considérer que les deux formulations sont distinctes suivant en cela Rist [1977], pp. 161-74 ; ce dernier expliquait l'évolution par le progressif éloignement de la Stoa par rapport aux cyniques.

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

demment s'accompagne du concept de *non-contradiction*, est alors doublement emblématique. Et si la non-contradiction logique est le signe de la vérité, la non-contradiction (la cohérence) entre la pensée et les décisions pratiques devrait être le signe de la vertu. Telle est la voie maîtresse que le Stoïcisme voudrait parcourir pour lier ensemble l'éthique et le domaine gnoséologique/ontologique. Mais, comme on le disait, le résultat est immédiatement problématique : c'est ce qui apparaît déjà du point de vue théorique comme le montrent le déséquilibre d'Ariston de Chios – qui construit l'ensemble de sa doctrine exclusivement autour de l'éthique<sup>23</sup> – et le fait que Chrysippe place au centre la question logico-linguistique (Chrysippe se propose de ne retrouver que sur le versant rationnel les éléments fondateurs stables à partir desquels prendre un nouveau départ).

L'Épicurisme aussi semble répondre à la même exigence que celle exprimée par le Stoïcisme : trouver la voie afin que la vérité se traduise en action. Dans ce but, Épicure avait révolutionné la conception physique et gnoséologique de son époque en se servant du matérialisme atomiste qui remontait à Démocrite d'Abdère<sup>24</sup>. La théorie du plaisir apparaissait ainsi comme la clé de voûte indispensable pour lier ensemble les divers domaines (celui physique/gnoséologique et celui éthique) : la psychologie épicurienne était de fait ancrée sur la doctrine physique et le plaisir faisait confluer d'un côté les conséquences du mouvement des atomes, de l'autre le fruit de la gestion des perceptions effectuée par l'esprit humain (par ailleurs lui aussi un agrégat d'atomes) ; cette dernière se proposait comme τέλος, la

---

<sup>23</sup> Ioppolo [1980] examine avec soin les témoignages à propos d'Ariston pour en redessiner la personnalité philosophique ; à partir de Cicéron, *acad. pr.* 2, 130, elle en reconstruit la doctrine de la fin en proposant la formule : ἀδιαφόρως ζῆν (cf. pp. 162-64).

<sup>24</sup> Silvestre [1985], pp. 87-137, s'attarde sur la tentative de la part d'Épicure pour élaborer les thèses matérialistes de façon autonome par rapport à Démocrite.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

*stabilité du véritable plaisir* (bien-être, εὐστάθεια) libéré de toute variations passagères<sup>25</sup>. Du fait que l'on sait – et qu'il s'agit d'un fait documenté comme on l'a vu dans le chapitre trois – toute la considération admirative que Sénèque nourrit pour la doctrine épicurienne, on ne peut négliger la contribution qu'elle fournit à l'élaboration de la pensée du philosophe de Cordoue surtout pour ce qui concerne le thème de la *vérité*. Dans le témoignage de Lucrèce, nous retrouvons l'expression du verbe épicurien ainsi que, de façon particulièrement insistante, la proposition d'une vision du monde à partir de laquelle émergerait cette « vraie raison »<sup>26</sup> à laquelle fait allusion Sénèque dans un passage par ailleurs irrémédiablement altéré : *Ratio vera † sensibus inritata et capiens inde principia – nec enim habet aliud unde conetur aut unde ad verum impetum capiat – in se revertatur* (*vit. b.* 8, 4), « la vraie raison ... stimulée par les sens et qui prend de là son départ – n'a pas d'autre façon de faire une tentative ni d'autre lieu d'où prendre son élan en direction de la vérité – retourne en elle-même ».

---

<sup>25</sup> S'il est vrai que « l'absence de trouble [ἀταραξία] et l'absence de douleur [ἀπονία] sont des plaisirs stables [καταστηματικαὶ ἡδοναί] » (Epic., *fr.* 7 Arr.), il s'ensuit que « un état de bien-être sûr [εὐσταθὲς κατάστημα] pour la chair et l'espoir confiant que nous mettons en lui constituent la joie la plus haute et la plus assurée si l'on est en mesure de s'en rendre compte [τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις] » (*fr.* 22, 3 Arr.). Pour une reconsidération documentée du rapport stratégique entre psychologie, éthique et physique chez Épicure, je renvoie aux pages introductives de Maso [1990], pp. 13-33.

<sup>26</sup> Chez Lucrèce, on trouve souvent un appel à la « vraie raison » en lien à la sensation et il est souvent présenté en opposition à la « fausse raison » ; par exemple cf. 4, 473-85. La suite du passage de Sénèque est très importante parce qu'on y trouve de façon explicite l'identité dieu-raison et donc en parallèle la tension entre l'agir de l'homme et celui de l'univers : « En fait, tout l'univers qui comprend tout – le dieu qui régit l'univers – tend toujours vers l'extérieur, mais, de toutes parts, il retourne aussi à l'intérieur de lui-même. Notre esprit fait de même », *Nam mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen introsum undique in se redit. Idem nostra mens faciat.*

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

L'univers s'est organisé par hasard : ce qui signifie selon Épicure que la « vérité » elle-même et sa manifestation en tant que rationalité s'est structurée en conséquence de cette causalité. Il semble qu'il n'y ait pas de différence pour l'Épicurisme entre la vérité et la manifestation de la vérité puisque, de toute façon, il y a au centre le jeu du hasard qui a tout mis en mouvement et qui détermine la direction de tout ; selon la doctrine stoïcienne, il y a au contraire un rapport d'interférence réciproque entre la vérité et la manifestation de la vérité, puisque demeure problématique le rôle du sujet humain pris entre la responsabilité individuelle et le cadre logiquement prédestiné du Tout.

Qu'en est-il alors de Sénèque ?

En droit stoïcien, Sénèque supporte le poids de la difficulté de la vie ; il accepte rationnellement les conditions historiques dans lesquelles se déroule sa propre expérience personnelle affinant progressivement son jugement critique. De ce point de vue, sa sagesse incarne le modèle logique de l'ancienne Stoa : le sage est celui qui est en mesure de τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος διαγιγνώσκεισθαι ὑπὸ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας<sup>27</sup>. Il semble presque qu'on ne puisse faire l'impasse sur l'outil dialectique : on remarque que pour Chrysippe « seul le sage applique la dialectique », μόνος ὁ σοφὸς ... διαλεκτικός (SVF 2, 124), et donc souffre de la déformation de la *vérité* (c'est-à-dire de sa négation). Et de fait, le sage est celui qui ne ment pas, même sans que l'on maintienne la subtile distinction entre le fait de dire quelque chose de faux (peut-être sans en avoir conscience

---

<sup>27</sup> Le sage « sait distinguer le vrai du faux grâce à sa façon de regarder la réalité de façon dialectique » : ainsi Chrysippe, SVF 2, 130 ; cf. Cic., *acad. pr.* 2, 67: « pouvoir distinguer le faux du vrai et ce qui peut être perçu de ce qui ne peut pas l'être », *posse falsa a veris et quae non possint percipi ab iis quae possint distinguere*. L'identité du « critère de vérité » qui devrait déterminer le choix du sage stoïcien est discutée par Striker [1974], pp. 82-102 ; Annas [1980], pp. 84-99, s'attache avec une attention particulière au principe de cohérence interprétative qui devrait être l'apanage du sage.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

et sans calcul) et de dire le faux avec l'intention de tromper<sup>28</sup> : au *sage* 'sage' (c'est-à-dire en possession de ses facultés) la seconde éventualité ne peut certainement pas être attribuée (il s'agirait d'une contradiction éthico-pragmatique)<sup>29</sup>, mais on ne peut non plus lui attribuer la première (dans ce cas, nous aurions une contradiction au niveau de l'essence, nous serions en présence d'un *sapiens* 'insapiens'!). De plus, dans l'éventualité où il devrait se confronter à des interlocuteurs trompeurs, le *sapiens* remportera la confrontation non pas tant grâce à son habileté technique (qui est sa prérogative comme on le voit à partir du passage de Plutarque cité en note), mais parce que, sans mé-

---

<sup>28</sup> Cf. Ar. Did. dans Stob., *Anth.* 2, 7, 11m [= FDS 89]: « On dit que le sage ne ment jamais, mais qu'en toute occasion il dit la vérité ; ce qui caractérise la fausseté, ce n'est pas tant le fait de dire quelque chose de faux que de le dire traîtreusement avec l'intention de tromper les gens », λέγεσθαι δὲ μὴ ψεύδεσθαι τὸν σοφόν, ἀλλ' ἐν πᾶσιν ἀληθευεῖν· οὐ γὰρ ἐν τῷ λέγειν τι ψεῦδος τὸ ψεύδεσθαι ὑπάρχειν, ἀλλ' ἐν τῷ διαψευστῶς τὸ ψεῦδος λέγειν καὶ ἐπὶ ἀπάτη τῶν πλησίον.

<sup>29</sup> Plutarque., *Stoic. rep.* 47, 1055f = SVF 2, 994, présente le cas intéressant dans lequel le sage trompe un stupide (« souvent même les sages usent de tromperie à l'égard des ignorants », πολλάκις γὰρ οἱ σοφοὶ ψεύδει χρώνται πρὸς τοὺς φαύλους) en lui proposant une représentation fautive mais crédible de la réalité (φαντασίαν παριστάσι πιθανήν). Il faut cependant observer que : a) cette représentation fautive ne l'est jamais au point de se confondre immédiatement avec la réalité et de devenir de ce fait une cause d'assentiment (οὐ μὴν αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως) ; b) celui qui n'est pas stupide saurait qu'il n'existe aucune représentation capable de produire par elle-même l'acte d'assentiment (... αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις) ; c) quoi qu'il en soit, le stupide est responsable de son assentiment : il devrait suspendre son jugement face aux représentations puisqu'on donne son assentiment « à des représentations obscures s'il est précipité ; si on le donne à celles qui sont fausses on se trompera ; si on le donne à celles qui ne sont généralement pas compréhensibles, on tombera dans la pure opinion », ἂν μὲν ἀδύλοισι εἰκῶσι προπίπτοντας, ἂν δὲ ψευδέσι, διαψευδομένους· ἂν δὲ κοινῶς ἀκαταλήπτοις, δοξάζοντας (*ibid.* 1056e).

On peut alors déduire que, même dans le cas en question, le sage ne trahit pas sa nature : en traitant de façon trompeuse son adversaire stupide, il s'est limité à le mettre à l'épreuve, lui laissant la possibilité de comprendre ou de suspendre son jugement. En un certain sens, il a joué son rôle de pédagogue.

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

diation, à cause de sa nature il *leur oppose le vrai*, ἀληθές λέγων αὐτῶν ἀντερεῖ. En somme, l'« essence » des sages est de ne pouvoir être réfutés : τ]υγχάνουσι δὲ καὶ ἀνεξέ[λ]εκτοι ὄντες οἱ ἀ[γ]αθοί (FDS 88 : Pap. Herc. 1020, col. III n = Ox Mc 9-10 et 13-15)<sup>30</sup>. Le fait de ne pouvoir être réfuté provient du fait que le jugement du *sapiens* n'a absolument aucun lien avec l'opinion : l'infailibilité lui appartient de façon immédiate (ou ce qui revient au même, il appartient immédiatement à la vérité) : c'est une identité tellement puissante qu'on ne peut imaginer un sage qui au lieu de dire le vrai dise imprudemment le faux : οὐ[δ'] ἄ]ν αὐτ]οῦ ψευδέσι καὶ προ[πετείαις ὀρθῶς ἀποκρι]νομένου<sup>31</sup>. C'est d'une telle identité que provient sa force pour réfuter l'adversaire et ses argumentations polémiques : κατα-λ[η]πτικὸὶ ὄντες ἀ[ξι]ωμάτων αὐτὰ[ρκ]ως προσελέγχον[τές τε τ]ὸν ἀφαιρούμενον λόγον καὶ ἰσχύον[τες πρ]ὸς τοῦ[ς ἐ]ν-[αντί]ους<sup>32</sup>.

Cependant, pour Sénèque la coïncidence entre l'« essence » et « ce que réellement on est » demeure problématique ; et du coup, la conquête rationnelle de la vérité ne peut que rester problématique quels que soient les efforts accomplis et bien que l'on ne puisse renoncer à l'engagement vertueux du sage en di-

---

<sup>30</sup> « C'est aux bons qu'il échoit d'être irréfutables ». Je fais cette citation à partir de l'édition Hülser qui a trouvé confirmation dans la nouvelle lecture du papyrus effectuée par Mario Capasso et à laquelle je renvoie pour une rapide présentation du texte dans son ensemble, vol. I, pp. 86-87. Autrement, cf. SVF 2, 131.

<sup>31</sup> *Ibid.* col. II, ll. 20-22: « Il ne pourrait pas répondre de façon correcte en servant d'argumentations fausses et précipitées ». D'autre part, on pense à l'énergique sommation adressée à qui n'est pas sage et qui fait de l'apparence et de la fausseté le mètre de sa vie : « Écoute-moi, dit Hercule, cesse de délirer... rapidement, dis-moi la vérité, si tu ne veux pas que j'utilise la force pour te faire cesser de dire des absurdités », *Audi me, inquit* (scil. *Hercules*), *tu desine fatuari ... Citius mihi verum, ne tibi alogias excutiam* (*apocol.* 7, 1).

<sup>32</sup> *Ibid.* col. III n = Ox Mc, ll. 15-21: les savants « sont en mesure d'apprendre de façon indépendante les jugements et de détruire le raisonnement qui les bloque en l'emportant sur leurs adversaires ».

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

rection de la vérité. Fort heureusement *sine ratione ipsa veritas lucet* (*epist.* 94, 43) de façon incontestable : la vérité brille de toute façon, même en faisant abstraction du fait que l'on en ait vérifié la structure logico-rationnelle. Sénèque découvre cette radicale contingence au moment où il est touché par l'efficacité des maximes élémentaires<sup>33</sup> pour la compréhension desquelles il lui semble tout à fait superflu d'interroger leur fondement : c'est comme si la rationalité logique laissait place à l'intuition immédiate de la vérité qui se manifeste indépendamment du rôle et du devoir de l'individu qui la recherche. Parallèlement, Sénèque parvient à la même conclusion de façon inductive : si le savoir de l'homme (doté de *ratio imperfecta*) peut se définir comme *certa rerum persuasio* et constitue son *sensus communis*, il faudra « postuler » une *ratio perfecta* qui gouverne l'univers et qui manifeste le *sensus perfectus* du Tout ; il s'agira d'un savoir divin et incontestable ; même s'il ne pourra – par définition – être atteint par une perspective rationnelle, on pourra au contraire en jouir immédiatement dans la mesure où il sera objet d'intuition, une fois que l'esprit humain aura franchi la limite de la sensibilité et de la stratégie logique<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Sénèque rapporte à titre d'exemple trois maximes fréquemment citées dans la littérature grecque et latine : « Rien de trop », *Nil nimis* ; « L'âme avare ne se satisfait d'aucune richesse accumulée », *Avarus animus nullo satiatur lucro* ; « Attends-toi de la part des autres ce que tu leur as déjà fait », *Ab alio expectes alteri quod feceris*. A leur propos cf., entre autres, Giaccotti [1967], pp. 311 ss. ; Dihle [1962], pp. 104 ss.

<sup>34</sup> L'opposition *ratio imperfecta* / *ratio perfecta* est dans *ep.* 124, 9 ; celle *sensus communis* / *sensus perfectus*, dans *ep.* 95, 62. La situation extrême (et en un certain sens divine) que l'esprit humain peut atteindre est présentée dans *vit. b.* 8, 4-5 : « En fait, tout l'univers qui comprend tout – le dieu qui régit l'univers – tend toujours vers l'extérieur, mais de toutes parts, il retourne aussi à l'intérieur de lui-même. Notre esprit fait de même : quand après avoir écouté les sens il s'est jeté par leur intermédiaire dans les choses extérieures, il reste maître d'elles et de lui-même. De cette façon, son essence sera une unité et sa puissance sera cohérente et aura pour origine la solidité de la rationalité », *Mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora qui-*

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

Mais en laissant de côté l'aspect intuitif de la vérité, concentrons-nous sur le côté relatif à sa structure logique : il ne faut surtout pas perdre de vue que la logique stoïcienne distinguait la *vérité* du *vrai* et que la première se révélait en tant qu'existence concrète dans la mesure où elle était liée à « la façon dont se dispose l'ἡγεμονικόν ». De fait, de même que la main disposée d'une certaine façon prend le nom de « poing » et ce dernier est quelque chose de corporel, de la même façon, la partie directrice de l'âme (pour la précision l'ἡγεμονικόν), si elle est disposée d'une certaine façon, est la science dont l'expression est la vérité<sup>35</sup>. Ce qui revient à dire que la *vérité* est au-delà du simple moment de l'énonciation<sup>36</sup>, elle n'est pas pur λεκτόν comme le *vrai*. Le *vrai* ou le *faux* sont ce qui peut se dire de quelque chose et ils impliquent l'existence d'un sujet qui en décide l'attribution en plus d'un objet déterminé dont ils sont les attributs ; au contraire, la *vérité* existe concrètement indépendamment de la façon dont elle est traitée. On peut mentir ou se tromper au sujet de la *vérité*, mais elle demeure le point de référence indiscutable même pour le mensonge et pour l'erreur : pour que l'on puisse vraiment mentir (ou se tromper) il faut

---

*dem tendit, sed tamen introsum undique in se redit. Idem nostra mens faciat: cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit. Hoc modo una efficitur uis ac potestas concors sibi et ratio illa certa nascetur.*

<sup>35</sup> Il faut probablement interpréter ainsi le passage de SVF 2, 132 dans lequel il est dit littéralement : ἀνάπαλιν δὲ ἡ ἀλήθεια σῶμά ἐστι παρόσον ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικῆ δοκεῖ τυγχάνειν, πᾶσα δὲ ἐπιστήμη πῶς ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν, ὡσπερ καὶ ἡ πῶς ἔχουσα χεὶρ πυγμὴ νοεῖται, « dans une autre perspective, la vérité est un corps dans la mesure où elle semble résider dans la science qui exprime tout ce qui est vrai ; mais toute science est la partie directrice de l'âme disposée d'une certaine façon comme la main disposée d'une certaine façon s'appelle le poing ».

<sup>36</sup> Précisément, comme déjà cité plus haut, « un axiome est ou vrai ou faux », ἀξίωμα ἐστὶν ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, S.E., *adv. math.* 8, 12. A ce propos cf. Frede [1974], pp. 40-44, qui de plus démontre que selon les Stoïciens « die Aussagen könnten ihren Wahrheitswert ändern », *ibid.*, pp. 44-48.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

qu'existe de façon incontestable comme non-faux (et comme non-erroné) ce qui est falsifié (ce à propos de quoi on se trompe)<sup>37</sup>. De ce point de vue, il semble évident que seule la *vérité* existe, là où la *fausseté* (si elle est comprise comme quelque chose de simplement concret) est dénuée de tout sens étant donné qu'elle se nierait elle-même une fois reconnue la vérité du Tout qui existe en tant qu'univers corporel.

C'est pour cette raison que l'argumentation stoïcienne fait surtout fond sur des « conditionnels », c'est-à-dire sur des propositions moléculaires construites au moyen de connecteurs hypothétiques desquels il faut ensuite dériver des « conséquences » inévitables. De fait, tout conditionnel (συνημμένον) présente ou suggère deux options opposées entre elles et qui, prises une à une, sont en général plausibles. L'affirmation dans un sens ou dans l'autre de l'argumentation liée à ces options<sup>38</sup>, toutes deux (on le répète) potentiellement acceptables et confirmables, dépend exclusivement *du surgissement de la réalité*. Le risque d'un formalisme sur lequel se fondait le syllogisme aristotélicien est ainsi évité : au moyen d'une délimitation structurale plus rigoureuse, les Stoïciens tentent de jeter les bases qui leur permettent de sortir du cercle de ce qui est seulement énonçable (mais non pour cette raison immédiatement existant) et donc arbitrairement vérifiable. Que ce qui existe ait à exister – et *pour cette raison* ait sens – constitue donc le bloc de départ de la conception physique et logique de la Stoa.

Les recherches de Mates [1961], Mau [1957], Mignucci

---

<sup>37</sup> Cf. plus haut p. 170 n. 28.

<sup>38</sup> Pour confirmer la fertilité de cette stratégie – du point de vue de l'enquête théorico-scientifique qui part de la réalité factuelle – on peut penser pour l'époque moderne à l'empirisme anglais. Ainsi par exemple Hume [1894], p. 46 : « In a word, if we proceed not upon some fact, present to the memory or senses, our reasonings would be merely hypothetical ; and however the particular links might be connected with each other, the whole chain of inferences would have nothing to support it, nor could we ever, by its means, arrive at the knowledge of any real existence ».

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

[1965], Egli [1967], Frede [1974], et les considérations de Hülser [1987-1988] dans l'introduction à sa récente systématisation des fragments de la dialectique stoïcienne, ont permis de délimiter avec exactitude la problématique globale ; malgré tout, des discordances demeurent au moment d'évaluer la distance que l'approche stoïcienne prend par rapport aux conclusions aristotéliciennes. Et c'est bien là le point décisif, non seulement pour pouvoir ensuite mesurer la signification de la « logique des propositions » en lien avec l'intention analytique de Łukasiewicz, mais aussi pour mieux définir l'implication entre logique et physique qui caractérise le Stoïcisme<sup>39</sup>.

Pour résumer, la question peut se formuler de cette façon : une conception innéiste dans laquelle physique et logique s'impliquent peut-elle s'explicitier en dehors des paramètres de la syllogistique stoïcienne ? Une tentative pour vérifier, dans la spécificité de l'écriture stoïcienne, les aspects techniques qui devraient manifester l'exercice de la dialectique stoïcienne nous met face à des conclusions surprenantes : tout d'abord la presque totale absence d'un usage scolastique et argumentatif du schéma syllogistique général (soit dans la construction canonique d'Aristote soit dans la version hypothétique du Stoïcisme) ; en second lieu, un usage sans scrupule de techniques rhétoriques qui renvoient essentiellement à une parénèse dont la valeur éthique est évidente et univoque.

---

<sup>39</sup> Cf. Łukasiewicz [1970], pp. 197-217. Il est utile de rappeler que déjà Hegel dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, avait centré avec acuité ses observations sur les Stoïciens autour du concept de *détermination* [qui comprend pour Hegel le sens de physicité] et de *conscience* de la détermination. Avec tous les problèmes qui en dérivent : « La conscience détruit bien le contenu comme un être étranger lorsqu'elle le pense ; mais le concept est concept déterminé, et cette *déterminabilité* du concept est la chose étrangère qu'il a en lui. Le Stoïcisme était donc mis dans l'embarras, quand on l'interrogeait, selon l'expression d'alors, sur le *criterium* de la vérité en général, c'est-à-dire, proprement sur le *contenu* de la *pensée même* », Hegel [1999], pp. 170-71.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Dans les *epistulae*, il nous est permis d'identifier les rares passages dans lesquels l'argumentation fait usage de constructions syllogistiques. Cela ne signifie pas qu'en général Sénèque adopte une attitude de refus par rapport à la logique : il s'agit de comprendre<sup>40</sup> qu'elle doit avant tout se rattacher au versant éthique de la philosophie, se réduisant ainsi à une fonction instrumentale. Dans l'*epist.* 76, 10-16, Sénèque veut démontrer que le fait d'*être bon* (ce à propos de quoi on parle de vertu et d'honnêteté, et qui permet donc la référence à la *parfaite raison*) est l'unique bien de l'homme. Au § 11 on observe deux conditionnels mis en parallèle et le second est en tout point à l'opposé du premier :

A<sup>1</sup>) *si sit aliquis malus, puto inprobabitur*

« si quelqu'un est mauvais, je crois qu'il sera jugé négativement »

B<sup>1</sup>) *si bonus, puto probabitur*

« s'il est vertueux, je crois qu'il sera jugé positivement ».

Leur rapprochement ne sert pas, en ligne de principe, pour consolider la fragilité logique qui dérive de l'anapodicticité de chacun d'entre eux pris en lui-même ; cependant Sénèque veut faire d'eux – et de leur réunion – les prémisses pour établir un critère de vérité (§ 13: *condicio rerum*). Il commence alors par renforcer les traits de chacun des conditionnels (§ 12) :

A<sup>2</sup>) *si quis omnia alia habeat, valetudinem, divitias, imagines*

---

<sup>40</sup> Cf. l'efficace mise en relief de Barnes [1997], pp. 12-22, utile pour repousser certains lieux communs. Sandbach [1985], pp. 18-23, est tout à fait sceptique sur la question d'une connaissance directe des traités de logique aristotéliens de la part des Stoïciens en général. Setaioli [1988], p. 141-64, nourrit aussi de sérieux doutes et à un certain point, p. 149, il écrit : « Les chercheurs qui voient dans les renvois de Sénèque à Aristote une référence imprécise à des idées que l'on attribuait au courant péripatéticien dans la tradition scolastique auront donc raison ». En conséquence, il faudrait aborder le problème de la technique argumentative de Sénèque, de ses origines et de son évolution, avec moins de préjugés ou d'intentions simplificatrices et plus d'honnêteté.

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

*multas, frequens atrium, sed malus ex confesso sit, impro-  
babis illum*

« si quelqu'un a tous les autres biens, la santé, les richesses, des ancêtres célèbres, une foule de clients mais est manifestement mauvais, tu le jugeras négativement » ;

B<sup>2</sup>) *si quis nihil quidem eorum quae rettuli habeat, deficiatur pecunia, clientium turba, nobilitate avorum proavorum serie, sed ex confesso bonus sit, probabis illum.*

« si quelqu'un n'a aucun des biens que j'ai énumérés, qu'il ne possède ni richesses, ni un grand nombre de clients, que ses parents et grands parents ne sont pas de souche noble, mais qu'il est manifestement vertueux, tu le jugeras positivement ».

Le renforcement réside dans l'ajout de la variable représentée par les *indifferentia*.

La conclusion (§ 12), fonction de la façon de sentir correcte pour le Stoïcien, ne se présente qu'au moment d'un rappel de la réalité factuelle et extérieure : celui qui *de fait* est en possession du bien (= de la raison) et celui qui *de fait* ne l'est pas se présentent :

C) *Ergo hoc unum est bonum hominis, quod qui habet, etiam si aliis destituitur, laudandus est, quod qui non habet in omnium aliorum copia damnatur ac reicitur*

« C'est donc cela l'unique bien de l'homme : qui le possède mérite louange même si tous les autres biens lui font défaut, qui ne le possède pas est condamné et méprisé même s'il a en abondance tous les autres biens ».

Il s'agit d'une conclusion qui répond aux deux alternatives mais qui est cependant formulée elle aussi avec toutes les nuances de l'éventualité. Du coup, la présence de l'argumentation logique semble s'estomper : Sénèque intervient alors pour encore renforcer son propos, cette fois de façon nettement rhétorique, étant donné qu'il n'était pas parvenu à expliciter (ou qu'il

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

n'avait pas voulu appliquer) parfaitement les structures logiques de l'argumentation conditionnelle. Voici l'introduction de l'*exemplum* (§§ 13-14), mieux de trois *exempla* mis côte à côte qui proposent de nouveau l'alternative entre le superflu et le nécessaire en présentant cette fois en une unique solution les conditionnels auparavant distingués :

A<sup>3</sup>+B<sup>3</sup>) *navis bona ... non quae pretiosis coloribus ... sed stabilis ...*<sup>41</sup>

« le bon navire.... n'est pas celui qui est peint de couleurs précieuses... mais celui qui est sûr »

*gladium bonus ... non cui auratus est balteus ... sed cui ad secandum subtilis acies est ...*

« la bonne épée... n'est pas celle qui a une ceinture d'or ... mais celle qui possède une lame bien aiguisée »

*regula non quam formosa, sed quam recta sit*

« une ligne n'a pas besoin d'être belle mais il faut qu'elle soit droite ».

A partir de là, il est possible de réaffirmer la conclusion et de confirmer la thèse annoncée précédemment :

(§ 16) *Haec vocatur virtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum. Nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecte beatum facit*

« C'est ce qu'on appelle vertu, c'est l'honnêteté et c'est l'unique bien pour l'homme. Puisque seule la raison peut rendre l'homme parfait, seule la raison peut le rendre parfaitement heureux ».

On peut trouver une construction semblable mais moins élaborée dans *epist.* 59, 14 ; dans ce cas aussi deux conditionnels

---

<sup>41</sup> Dans ce premier exemple – comme dans les deux autres – il est facile de retrouver la présence des deux conditionnels ; en le développant c'est comme si on avait : A) *Si navis non habet pretiosos colores sed stabilis est, est bona*; B) *Si navis habet pretiosos colores, sed instabilis est, non est bona*.

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

(l'un opposé à l'autre) sont rapprochés :

- A) *Si numquam maestus es, <si> nulla spes animum tuum futuri expectatione sollicitat, si per dies noctesque par et aequalis animi tenor erecti et placentis sibi est, pervenisti ad humani boni summam*  
« Si tu n'es jamais triste, si aucune espérance ne te fais trembler dans l'attente du futur, si de jour comme de nuit, ton âme adopte une attitude équilibrée, solide et satisfaite d'elle-même : et bien, tu es parvenu au faite du bien humain ».
- B) *Si appetis voluptates et undique et omnes, scito tantum tibi ex sapientia quantum ex gaudio deesse*  
« Si tu cherches de toutes parts tous les types de plaisirs, sache que, de toutes façons, il te manquera la sagesse qui est la joie ».

A ce point, on retrouvera les antécédents de chacun des conditionnels et on ne tirera les conséquences inévitables que par une référence à la réalité : *Nunc ipse te consule*, « Maintenant, examine toi toi-même ».

La proposition initiale sera alors démontrée : *te non esse sapientem. Sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus; cum dis ex pari vivit*, « Tu n'es pas sage. Sage est celui qui est plein de joie, allègre et tranquille, imperturbable, sa vie est l'égal de celle des dieux ».

Dans *epist. 67, 5* nous sommes en présence d'une argumentation plus proche de la démonstration de type aristotélien ; la thèse à démontrer est que *fieri non potest ut aliqua res bona quidem sit sed optabilis non sit*, « Il est impossible qu'une chose soit bonne mais qu'elle ne soit pas désirable » :

- Majeure : *Si virtus optabilis est*  
« Si la vertu est désirable »
- Mineure : *(Si) nullum autem sine virtute bonum*  
« Si aucun bien n'est séparable de la vertu »

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Conclusion : *et omne bonum optabile est*  
« Alors, tout bien est désirable ».

Le schéma syllogistique est valide mais il faut faire attention : la conclusion n'est vraie que si dans la mineure nous comprenons que *tout* (= *n'importe quel type de*) *bien appartient à la vertu*. Seul ce fait peut entraîner la légitimité non seulement verbale mais aussi factuelle de la conclusion ; dire au contraire, comme le fait Sénèque, que c'est la vertu qui connote tout bien et qui de ce fait lui appartient, c'est laisser dans la précarité la conclusion du syllogisme.

La procédure argumentative de type aristotélicien est encore évoquée dans *epist.* 95, 60 ; dans ce cas, nous sommes même en présence de l'*élenchos* : peut-on se passer des principes ? Celui qui le soutient pour de bon se contredirait lui-même puisqu'il affirmerait au moins un principe : celui précisément de renoncer aux principes. Voici le passage : *Non intellegunt hi qui decreta tollunt eo ipso confirmari illa quo tolluntur. Quid enim dicunt? praeceptis vitam satis explicari, supervacua esse decreta sapientiae [id est dogmata]. Atqui hoc ipsum quod dicunt decretum est tam mehercules quam si nunc ego dicerem recedendum a praeceptis velut supervacuis, utendum esse decretis, in haec sola studium conferendum; hoc ipso quo negarem curanda esse praecepta praeciperem*<sup>42</sup>.

Pour le dire encore une fois il s'agit d'un usage occasionnel des schémas argumentatifs classiques ; Sénèque préfère de loin

---

<sup>42</sup> « Ceux qui éliminent les principes généraux ne comprennent pas qu'ils sont confirmés par ce qui les élimine. En effet, que disent-ils ? Que les préceptes sont suffisants pour vivre et que les principes généraux de la sagesse [c'est-à-dire les dogmes], sont superflus. Pourtant ce qu'ils affirment est précisément un principe général, comme si maintenant – par Hercule – je disais qu'il faut abandonner les préceptes parce qu'ils sont superflus, utiliser des principes généraux et ne laisser place qu'à ces derniers. Et bien : je donnerais un précepte par les paroles mêmes par lesquelles je nie qu'il faille écouter les préceptes ».

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

le moyen rhétorique de l'hypothèse interrogative pour elle-même présentée et modulée avec artifice – parfois contaminée par des *traces* de schémas argumentatifs logiques –, mais toujours efficace pour proposer une conclusion qui responsabilise immédiatement l'homme et sa décision d'agir<sup>43</sup>. La vérité est donc ainsi le fruit d'une conviction recherchée et d'une délibération plus que d'une déduction nécessaire. Un exemple parmi tant d'autres : après un long réépilogue d'assertions qu'on aurait pu présumer démontrées, dans *epist.* 76, 27, le philosophe ajoute de façon surprenante que « cependant, jamais une telle opinion ne te semblera vraie si tu n'élèves pas ton esprit et si tu ne t'interroges pas en première personne », *numquam autem vera tibi opinio talis videbitur, nisi animum adleves et te ipse interrogas*. C'est clair : à partir d'un résultat qui semblait objectif, on

---

<sup>43</sup> Pour l'importance de l'interrogation dans le cadre rhétorique on peut voir Perelman Olbrechts-Tyteca [1958], pp. 214-15 ; il est évident que de cette façon on entre dans le domaine de l'argumentation « quasi-logique », cf. Perelman [1977], pp. 69-94, et Perelman Olbrechts-Tyteca [1958], p. 260, où entre autre est souligné : « Ce qui caractérise l'argumentation quasi-logique, c'est donc son caractère non-formel et l'effort de pensée que nécessite sa réduction au formel ». On observe que déjà Aristote, dans les *Topiques*, avait tenté de *cerner* l'usage des ἐνδοξα, en restant à l'intérieur d'une procédure logique mais en finissant par faire l'hypothèse d'une sorte « d'argumentation plausible » liée au niveau de la réalité. Mais à quelle distance l'« argumentation plausible » se situe-t-elle par rapport au cadre relationnel théorique construit autour de la science « rhétorique »? et par rapport à la déduction incontestable du syllogisme déductif? Encore aujourd'hui la question reste ouverte comme on le voit à partir de Campese [1993], pp. 119-34. Cependant répondre signifie prendre parti au sujet de la signification même de la rhétorique et de la logique, comme l'a expliqué Perelman [1977], pp. 15-33 ; ici il suffit de remarquer que pour Aristote – d'une façon qui permet de voir sous un aspect particulier sa proximité/distance avec la logique stoïcienne – tout enthymème ou syllogisme n'est pas une démonstration qui implique une correspondance plausible dans la réalité : de fait, pour être effectivement démonstration, la démonstration requiert déjà en elle-même « un degré *effectif* de connaissance : elle est ἐπιστημονικός, elle nous fournit donc un savoir au moment où nous la déduisons », Vega Reñón [1996], p. 297. Cf. *anal. post.* I, 2, 71b 17-19.

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

se déplace sur le plan personnel du sujet qui affronte la réalité et qui décide, en fonction de sa propre vertu, de la vérité. En somme, il faut prendre en considération sa propre condition et par exemple s'interroger :

A) *si res exegerit ut pro patria moriaris et salutem omnium civium tua redimas, an porrecturus sis cervicem non tantum patienter sed etiam libenter*

« si la situation te demandait de mourir pour la patrie et de sauver, en sacrifiant ta vie, celle de tous les citoyens, tu serais prêt à avancer ta tête non seulement avec résignation mais aussi avec joie ».

La réponse pourra être affirmative ou négative et elle dépendra exclusivement du fait d'un choix – et donc d'une action – moral, autonome, libre, discutable, pour certains aspects spontané et non médité ; aucune contrainte logique. Au cas où la réponse serait affirmative (et Sénèque souligne visiblement par une autre structure hypothétique qu'il ne s'agit que d'une éventualité) la centralité de l'éthique qui implique qu'on ne peut renoncer à la *virtus* en serait confirmée et la validation de l'organisation logique du dire ainsi que la rationalité du tout en dépendraient :

B) *si hoc factururus es, nullum aliud bonum est (scil. nisi virtus); omnia enim relinquis ut hoc habeas. Vide quanta vis honesti sit: pro re publica morieris, etiam si statim factururus hoc eris cum scieris tibi esse faciendum*

« Si tu agis ainsi, cela signifie qu'il n'existe aucun autre bien que la vertu ; tu abandonnes tout pour l'obtenir. Observe combien l'honnêteté a de force : tu serais prêt à te sacrifier pour la patrie même si tu devais le faire immédiatement, à peine tu comprendrais que c'est un devoir de le faire ».

Comme cela semble évident, la forte dépendance de la vérité par rapport à la décision d'agir en conformité au Tout finit par conditionner et rendre en pratique superflue l'exigence d'auto-

## LE MÉCANISME DE LA VÉRITÉ

nomie et l'indiscutable logique de l'argumentation. A première vue, il semblerait naturel de penser qu'étant donné son orientation innéiste, la Stoa ne doit ni ne peut que proposer à nouveau un projet et une technique argumentative rigidement fondée sur le lien entre des propositions moléculaires anapodictiques et l'avènement du donné factuel ; à l'inverse, Sénèque bouleverse un tel schéma : il met avec force l'accent sur le moment de la décision et de la responsabilité qui incombe à tout homme. Aider dans le choix en orientant de façon intelligente sa propre personne et celle des autres, telle est la tâche du *sapiens* et de sa rhétorique<sup>44</sup>, plutôt que celle d'une dialectique normalisatrice étrangère aux échos subjectifs. La déclaration de *ep.* 82, 19-20 est exemplaire ; le besoin de ne pas tout réduire à de simples sophismes logiques s'y accompagne d'un puissant appel à l'action et au courage de se battre pour une vérité « simple » qui s'impose : *Ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii veterosissimi nodos: totum genus istuc exturbandum iudico quo circumscribi se qui interrogatur existimat et ad confessionem perductus aliud respondet, aliud putat. Pro veritate simplicius agendum est, contra metum fortius. Haec ipsa quae involvuntur ab illis solvere malim et expandere, ut persuadeam, non ut inponam*<sup>45</sup>.

Si *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*<sup>46</sup> était le mot de

---

<sup>44</sup> Costa [1995], pp. 106-15, note même, surtout en référence au passage inaugural des *Questions naturelles*, que la technique rhétorique de Sénèque est fonctionnelle – précisément au moyen de sa façon habilement contrôlée – par rapport à un objectif sérieusement protreptique.

<sup>45</sup> « Je n'ai pas l'intention de tout réduire aux règles de la dialectique, aux habituels pièges construits au moyen d'une technique spécieuse : je crois qu'il faut éliminer tout cet appareil argumentatif par lequel l'interlocuteur pense être trompé et conduit à répondre le contraire de ce qu'il pense. Si l'on veut sauvegarder la vérité, il faut s'y prendre avec plus de simplicité, il faut combattre la peur avec plus de courage. Tout ce qui est argumenté par les autres de façon contournée, je voudrais le dénouer et l'expliquer pour convaincre et non pour imposer quelque chose ».

<sup>46</sup> *Ep.* 107, 11 : « Le destin conduit celui qui l'accepte, il entraîne celui qui ne

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Cléanthe qui mettait l'accent sur le sens du destin, Sénèque semble le réinterpréter en soulignant le poids de *volens / nolens*, c'est-à-dire du sujet qui, de façon responsable, se met en relation à la nécessité du destin. Les artifices de la rhétorique sénèqueuse doivent alors être lus comme le « nécessaire » renouvellement d'une dialectique qui fut un temps miroir immédiat du sens du Tout mais qui en est désormais le reflet médiat. Ce naturellement, avec les coûts – en terme de cohérence et de formalisme dans la conception de la *veritas* – qui en dérivent.

---

l'accepte pas ». Après Dahlmann [1977], pp. 342-51, on trouve une bonne analyse de la valeur de ce vers, en relation au contexte plus vaste de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, chez Setaioli [1988], pp. 70-82. A propos de la signification théorique de cette thèse sont à voir Inwood [1985], pp. 111-26, Bobzien [1998], pp. 345-57, Sharples [2005], pp. 197-214.

## BIBLIOGRAPHIE\*

### *Éditions critiques de Sénèque employées*

Haase [1884-1902]

L. Annaei Senecae, *Opera quae supersunt*, recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit F. Haase, Lipsiae : Teubner, I: 1887; II: 1884; III: 1886; Supplementum 1902

Hine [1996]

L. Annaeus Seneca, *Naturalium quaestionum libros*, recognovit H.M. Hine, Stutgardiae et Lipsiae in aedibus Teubneri 1996

Préchac [1925]

*Sénèque. De la Clémence*, texte établi et traduit par F. Préchac, Paris : Les Belles Lettres 1925, 1967<sup>3</sup>

---

\* Entre parenthèses, l'an de l'édition ici employée.

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Préchac [1926-1927]

*Sénèque. Des bienfaits*, texte établi et traduit par F. Préchac, Paris : Les Belles Lettres, I: 1926 [1972<sup>3</sup>]; II: 1927 [1961<sup>2</sup>]

Préchac [1945-1964]

*Sénèque. Lettres à Lucilius*, texte établi par F. Préchac et traduit par H. Noblot, Paris : Les Belles Lettres, I: 1945; II: 1947; III: 1957; IV: 1962; V: 1964

Reynolds [1965]

L. Annaei Senecae, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, recognovit et adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, tom. I-II, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1965

Reynolds [1977]

L. Annaei Senecae, *Dialogorum libri duodecim*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1977

Roncali [1990]

L. Annaeus Seneca, Ἀποκοκοκύντωσις, edidit R. Roncali, Leipzig : Teubner 1990

Zwierlein [1993]

L. Annaei Senecae, *Tragoediae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit O. Zwierlein, Oxford : Oxford University Press 1986, 1993<sup>5</sup>

## BIBLIOGRAPHIE

### *Études*

Abbagnano [1971]

N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino : UTET 1960, 1971<sup>2</sup>, 1998<sup>3</sup>

Abel [1967]

K. Abel, *Bauformen in Senecas Dialogen*, Heidelberg : Winter 1967

Abel [1985]

K. Abel, *Seneca. Leben und Leistung*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 32.2 (1985), pp. 653-775

Albertini [1923]

E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris : De Boccard 1923

Albrecht [1973]

M. von Albrecht, voce *M. Tullius Cicero: Sprache und Stil*, «RE» Stuttgart, Supplb. XIII (1973), coll. 1237-1347

Albrecht [1983]

M. von Albrecht, *Meister römischer Prosa von Cato bis Apuleius*, Heidelberg : Stiehm 1971 (Schneider, 1983<sup>2</sup>)

Alesse [1994]

F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli : Bibliopolis 1994

André [1962]

J.M. André, *Otium, retraite et conversion à la sagesse chez Sénèque. L'évolution des Dialogues aux Lettres*, dans *Recherches sur l'Otium Romain*, «Annales Littéraires de l'Université de Besançon», 52 (1962), pp. 27-81

André [1966]

J.M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris : Presses Universitaires de France 1966

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

André [1969]

J.M. André, *Sénèque et l'Épicurisme: ultime position*, in Budé [1969], pp. 469-80

André [1977]

J.M. André, *La philosophie à Rome*, Vendôme : Presses Universitaires de France 1977

Annas [1980]

J. Annas, *Truth and Knowledge* = Schofield-Burnyeat-Barnes [1980], pp. 84-104

Annas [1990]

J. Annas, *Stoic Epistemology* = Everson [1990], pp. 184-203

Armisen-Marchetti [1989]

M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*, Paris : Les Belles Lettres 1989

Arnim [1903-1924]

*Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Ioannes ab Arnim, Stuttgart : Teubner, I: 1905, II-III: 1903, IV: (conscriptit M. Adler) 1924; ed. stereotypa, *ibid.*, 1978-1979

Arnold [1911]

E.V. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge : University Press 1911

Arrighetti [1973]

Epicuro, *Opere*, G. Arrighetti (ed.), Torino : Einaudi 1960, 1973<sup>2</sup>

Axelsson [1939]

B. Axelsson, *Neue Senecastudien. Textkritische Beiträge zu Senecas Epist. Mor.*, Lund : Gleerup 1939

Bailey [1926]

C. Bailey, *Epicurus. The Extant Remains*, with short critical apparatus, translation and notes, Oxford : Clarendon Press 1926 (rist. Hildesheim-New York : Olms 1970)

## BIBLIOGRAPHIE

- Barnes [1997]  
J. Barnes, *Logic & the Imperial Stoa*, Leiden - New York - Köln : Brill 1997
- Barnes [1997]<sup>2</sup>  
J. Barnes, *Roman Aristotle*, in Barnes-Griffin [1997], pp. 1-69
- Barnes-Griffin [1997]  
*Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, J. Barnes - M. Griffin (eds.), Oxford : Clarendon Press 1997
- Bellincioni [1970]  
M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del 'Laelius' ciceroniano*, Brescia : Paideia 1970
- Bellincioni [1978]  
M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia : Paideia 1978
- Bellincioni [1979]  
*Lettere a Lucilio. Libro XV: le lettere 94 e 95*, testo, introd., versione e commento di M. Bellincioni, Brescia : Paideia 1979
- Bellincioni [1984]  
M. Bellincioni, *Potere ed etica in Seneca*, Brescia : Paideia 1984
- Benz [1929]  
E. Benz, *Das Todesproblem in der Stoischen Philosophie*, Stuttgart : W. Kohlhammer 1929
- Billerbeck [1988]  
M. Billerbeck, *Senecas Tragödien. Sprachliche und stilistische Untersuchungen*, Leiden : Brill 1988
- Bobzien [1998]  
S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Clarendon Press 1998

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Bocciolini Palagi [1978]

L. Bocciolini Palagi, *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*, Firenze : Olschki 1978

Bourgery [1911]

A. Bourgery, *Les lettres à Lucilius sont-elles de vraies lettres?*, «Revue de Philologie», 35 (1911), pp. 40-55

Bourgery [1922]

A. Bourgery, *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le Philosophe*, Paris : Les Belles Lettres 1922

Brandt [1986]

J. Brandt, *Argumentative Struktur in Senecas Tragödie. Eine Untersuchung anhand der "Phaedra" und des "Agamemnon"*, Hildesheim : Olms-Weidmann 1986

Braun [1975]

E. Braun, *Harena sine calce* (zu Sueton., *Calig.* 53, 2) = Maurach [1975], pp. 200-02

Brunschwig [1978]

*Les Stoïciens et leur logique*, Actes du colloque de Chantilly (18-22 septembre 1976), J. Brunschwig (éd.), Paris : Vrin 1978

Budé [1969]

Association G. Budé, *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès* (Paris, 5-10 avril 1968), Paris : Les Belles Lettres 1969

Busch [1975]

G. Busch, *'Fortunae resistere' in der Moral des Philosophen Seneca* = Maurach [1975], pp. 53-94

Calogero [1967]

G. Calogero, *Storia della logica antica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari : Laterza 1967

Calogero [1984]

G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli : Bibliopolis 1984

## BIBLIOGRAPHIE

Campese [1993]

S. Campese, *Aristotele e la retorica: il discorso tra persuasione e dimostrazione*, «Lexis», 11 (1993), pp. 119-34

Canali [1977]

L. Canali, *Giulio Cesare*, Roma : Editori Riuniti 1977

Cancik [1967]

H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*, Hildesheim : Olms 1967

Cassin-Narcy [1989]

Aristote, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique*, introd., texte, trad. et commentaire par B. Cassin et M. Narcy, Paris : Vrin 1989

Castiglioni [1924]

L. Castiglioni, *Studi intorno a Seneca prosatore e filosofo*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 52 (1924), pp. 350-52

Chevallier-Poignault [1991]

R. Chevallier et R. Poignault (éd.), *Présence de Sénèque*, Paris : Touzot 1991

Citroni Marchetti [1994]

S. Citroni Marchetti, *Il sapiens in pericolo. Psicologia del rapporto con gli altri, Da Cicerone a Marco Aurelio*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.7 (1994), pp. 4546-98

Colish [1985]

M.L. Colish (ed.), *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I: Stoicism in Classical Latin Literature; II: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden : Brill 1985

Consoli [1921]

S. Consoli, *Reminiscenze virgiliane nelle prose di L. Anneo Seneca*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 49 (1921), pp. 456-67

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Costa [1974]

C.D.N. Costa (ed.), *Seneca*, London : Routledge & Keagan Paul 1974

Costa [1995]

D. Costa, *Rhetoric as a Protreptic Force in Seneca's Prose Works* = Innes [1995], pp. 107-15

CRF

*Comicorum Romanorum praeter Plautum et Terentium Fragmenta*,  
rec. O. Ribbeck, Leipzig 1855; 1873<sup>2</sup> (= Hildesheim : Olms 1962);  
1898<sup>3</sup>

Cugusi [1983]

P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda  
repubblica e nei primi due secoli dell'impero*, Roma : Herder 1983

Curtius [1964]

L. Curtius, *Virtus und Constantia* = Curtius-Nawrath [1964], pp. 23-27

Curtius-Nawrath [1964]

L. Curtius und A. Nawrath, *Das antike Rom*, Wien : A. Schroll 1964<sup>4</sup>

Dahlmann [1970]

H. Dahlmann, *Kleine Schriften*, Hildesheim : Olms 1970

Dahlmann [1977]

H. Dahlmann, *Nochmals 'Ducunt volentem fata, nolentem trahunt'*,  
«Hermes», 105 (1977), pp. 342-51

De Bovis [1948]

A. De Bovis, *La sagesse de Sénèque*, Paris : éditions Mouton 1948

De Witt [1936]

N.W. De Witt, *Epicurean 'Contubernium'*, «Trans. and Proc. of the  
American Philological Association», 67 (1936), pp. 55-63

Delatte [1935]

L. Delatte, *Lucilius, l'ami de Sénèque*, «Les études classiques», 4  
(1935), pp. 367-85; 546-90

## BIBLIOGRAPHIE

- Della Corte [1969]  
F. Della Corte, *Catone il Censore. La vita e la fortuna*, Firenze : La Nuova Italia 1969<sup>2</sup>
- Derrida [1972]  
J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris : éd. de Minuit 1972
- Diano [1946]  
C. Diano, *Epicuri Ethica*, Firenze : Sansoni 1946, 1974<sup>2</sup>
- Diano [1968]  
C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza : Neri Pozza 1968
- Diano [1974]  
C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze : Olschki 1974
- Dihle [1962]  
A. Dihle, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1962
- Dingel [1974]  
J. Dingel, *Seneca und die Dichtung*, Heidelberg : Winter 1974
- Dionigi [1983]  
L. Anneo Seneca, *De otio (dial. VIII)*, testo e apparato critico con introduzione, versione e commento a cura di I. Dionigi, Brescia : Paideia 1983
- Dionigi [1994]  
I. Dionigi, *Il 'de providentia' di Seneca fra lingua e filosofia*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.7 (1994), pp. 5399-414
- Dragona-Monachou [1994]  
M. Dragona-Monachou, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.7 (1994), pp. 4417-90

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Dumont [1994]

J.P. Dumont, *Sensation et perception dans la philosophie d'époque hellénistique et impériale*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.7 (1994), pp. 4718-64

Edelstein [1966]

L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass. : Harvard University Press 1966

Edelstein [1967]

L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore/Maryland : J. Hopkins University Press 1967

Egli [1967]

U. Egli, *Zur stoischen Dialektik*, Inauguraldissertation, Basel : 1967

Ernout-Meillet [1967]

A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris : Klincksieck 1932, 1959<sup>4</sup>, 1967

Everson [1990]

S. Everson (ed.), *Epistemology. Companions to Ancient Thought: 1*, Cambridge : Cambridge University Press 1990

Fallot [1951]

J. Fallot, *Le Plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure*, Paris : Juillard 1951 ; trad. it. *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, a cura di S. Timpanaro, Torino : Einaudi 1977

FDS = cfr. Hülser [1987-1988]

Forschner [1981]

M. Forschner, *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart : Klett-Cotta 1981

Foucault [1996]

M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, (transcr. des conf. 1983, texte établi par J. Pearson), trad. it. a cura di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma : Donzelli 1996

## BIBLIOGRAPHIE

- Foucault [2001]  
M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris : Gallimard 1994 (quatre tomes),  
(deux tomes) 2001<sup>2</sup>
- Frank [1995]  
*Seneca's Phoenissae*, Introduction and Commentary by M. Frank,  
Leiden-New York-Köln : Brill 1995
- Frede [1974]  
M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1974
- Frede - Striker [1996]  
M. Frede and G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford :  
Clarendon Press 1996
- Fredouille [1991]  
J.C. Fredouille, *Seneca saepe noster* = Chevailler-Poignault [1991],  
pp. 127-42
- Galimberti [1984]  
U. Galimberti, *Linguaggio e civiltà. Il linguaggio occidentale nella  
lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano : Mursia 1977, 1984<sup>2</sup>
- Gargani [1979]  
A. Gargani (ed.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra  
sapere e attività umane*, Torino : Einaudi, 1979
- Gatti [1975]  
C. Gatti, *Nerone e il progetto di riforma tributaria del 58 d.C.*, «La  
parola del passato», 30 (1975), pp. 41-47
- Giancotti [1957]  
F. Giancotti, *Cronologia dei 'Dialoghi' di Seneca*, Torino : Loescher  
1957
- Giancotti [1967]  
F. Giancotti, *Mimo e gnome. Studio su Decimo Laberio e Publio Si-  
ro*, Messina-Firenze : D'Anna 1967

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Giannantoni-Gigante [1996]

G. Giannantoni e M. Gigante (edd.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli : Bibliopolis 1996

Graver [1998]

M. Graver, « The Manhandling of Maecenas: Senecan Abstractions of Masculinity », *Journal of American Philologie*, 119 (1998), pp. 607-32

Griffin [1974]

M.T. Griffin, 'Imago vitae suae' = Costa [1974], pp. 1-38

Griffin [1976]

M.T. Griffin, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford : Clarendon Press 1976

Griffin [1988]

M. Griffin, *Philosophy for Statesmen: Cicero and Seneca* = Schmidt-Wülfing [1988], pp. 133-50

Griffin-Barnes [1989]

M. Griffin - J. Barnes (eds), *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford : the Clarendon Press 1989

Grilli [1953]

A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma : Bocca 1953

Grilli [1975]

A. Grilli, *Stoicismo ed epicureismo nell'età imperiale: Seneca, Epitteto, Marco Aurelio*, dans *Storia della filosofia diretta da M. Dal Pra*, IV: *La filosofia ellenistica e la patristica cristiana dal III secolo a.C. al V secolo d.C.*, Milano : Vallardi 1975, pp. 201-12

Grilli [1992]

A. Grilli, *Stoicismo, Epicureismo e letteratura*, Brescia : Paideia 1992

Grimal [1970]

P. Grimal, *Nature et limites de l'éclectisme philosophique chez Sénèque*, «Les études classiques», 38 (1970), pp. 3-17

## BIBLIOGRAPHIE

Grimal [1979]

P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris : Les Belles Lettres 1978, 1979<sup>2</sup>

Guillemin [1937]

A.M. Guillemin, *Le public et la vie littéraire à Rome*, Paris : Les Belles Lettres 1937

Guillemin [1953]

A.M. Guillemin, *Sénèque directeur d'âmes. II: Son activité pratique*, «Revue des études latines», 31 (1953), pp. 215-34

Hachmann [1995]

E. Hachmann, *Die Führung des Lesers in Senecas Epistulae morales*, Münster : Aschendorff 1995

Hadot [1969]

I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin : W. De Gruyter 1969

Handke [1987]

P. Handke, *Gedicht an die Dauer*, Frankfurt am Main : Suhrkamp 1986; trad. fr. de G.A. Goldschmidt, *Poème à la Durée*, Paris : Gallimard 1987

Handke [1989]

P. Handke, *Die Wiederholung*, Frankfurt am Main : Suhrkamp 1986; trad. fr. de A. Goldschmidt, *Le Recommencement*, Paris : Gallimard 1989

Hegel [1979]

G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, herausgeg. v. F. Bassenge, Berlin-Weimar : Aufbau-Verlag 1965; trad. fr. de S. Jankélévitch, *Esthétique*, Paris : Flammarion 1979

Hegel [1986]

G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812-16, dans *Gesammelte Werke*, (herausgeg. von Fr. Hogemann - W. Jaeschke), Hamburg : Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, XI 1978, XII

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

1981, XIII 1985; trad. franç. de B. Bourgeois, *La Science de la Logique*, Paris : Vrin 1986

Hegel [1999]

G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, 1807, dans *Gesammelte Werke*, IX (herausgeg. von W. Bonsiepen - R. Heede), Hamburg : Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften 1980; trad. franç. de J. Hyppolite, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris : Aubier 1999

Heidegger [1976]

M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. Band IX : *Wegmarken*, herausgeg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt a.M. : Klostermann 1976; trad. partielle de A. de Waelhens et W. Biemel, dans M. Heidegger, *L'Essence de la Vérité, Question I*, Paris : Gallimard, 1968, pp. 162-94

Heidegger [2001]

M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. Band XXXIV : *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Frankfurt a.M. : Klostermann 1988; trad. fr. par A. Boutot, *De l'Essence de la Vérité. Approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Paris : Gallimard 2001

Heinemann [1921-1928]

I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, Breslau : Olms, I: 1921; II: 1928

Hellegouarc'h [1963]

J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris : Les Belles Lettres 1963

Hermes [1951]

Th. Hermes, *Epikur in den epistulae morales Senecas*, Diss. Marburg, 1951

Herrmann [1958]

L. Herrmann, *Le second Lucilius*, Bruxelles : Universa 1958

Hijmans [1976]

B.L. Hijmans Jr., *Inlaboratus et facilis. Aspects of Structure in Some Letters of Seneca*, Leiden : Brill 1976

## BIBLIOGRAPHIE

Hillen [1989]

M. Hillen, *Studien zur Dichtersprache Senecas. Abundanz, explikativer Ablativ, Hypallage*, Berlin : De Gruyter 1989

Hiltbrunner [1954]

O. Hiltbrunner, *Vir gravis*, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Bern : A. Francke 1954, pp. 195-207 = Oppermann [1974], pp. 402-19

Hine [1995]

H. Hine, *Seneca, Stoicism and the Problem of Moral Evil* = Innes [1995], pp. 94-106

Horkheimer [1974]

M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947; trad. fr. de J. Laizé, *Eclipse de la Raison*, Paris : Payot 1974

Hülser [1987-1988]

K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, I-III: 1987; IV: 1988

Hume [1894]

D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding and An Enquiry concerning the Principles of Moral*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford : Clarendon Press 1894

Innes [1995]

D. Innes – H. Hine – C. Pelling (eds.), *Ethics and Rhetoric*, Oxford : Clarendon Press 1995

Innocenti [1972]

P. Innocenti, *Per una storia dell'epicureismo nei primi secoli dell'era volgare: temi e problemi*, «Rivista critica di storia della filosofia», 27 (1972), pp. 123-47

Innocenti [1975]

P. Innocenti, *Epicuro*, Firenze : La Nuova Italia 1975

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Inwood [1985]

B. Inwood, *Ethics and Human Action in early Stoicism*, Oxford : Oxford Clarendon Press 1985

Inwood [2000]

B. Inwood, *The Will in Seneca the Younger*, «Classical Philology», 95 (2000), pp. 44-60 = Inwood [2005], pp. 133-56 (*The Will in Seneca*)

Inwood [2005]

B. Inwood, *Reading Seneca, Stoic Philosophy at Rome*, Oxford : Clarendon Press 2005

Ioppolo [1980]

A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli : Bibliopolis 1980

Isnardi Parente [1989]

M. Isnardi Parente (ed.), *Stoici antichi*, Torino : UTET 1989

Jones [1989]

H. Jones, *The Epicurean Tradition*, New York : Routledge 1989

Kant [1983]

I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, herausgeg. von W. Weischedel, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983 (= Wiesbaden : Insel Verlag 1956 ss.)

Kaplan [1998]

F. Kaplan, *La vérité. Le dogmatisme et le scepticisme*, Paris : Colin 1998

Kassel [1958]

R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolliteratur*, München : Beck 1958

Kidd [1978]

I.G. Kidd, *Philosophy and Science in Posidonius*, «Antike und Abendland», 24 (1978), pp. 7-15

## BIBLIOGRAPHIE

Kierkegaard [OCK]

*Oeuvres complètes de S. Kierkegaard*, F.J. Billeskov Jansen, H. Gouhier, M. Hermannsen, P. Kemp, P. Ricœur, J. Wahl (com. patr.), Paris : Editions de l'Orante 1966-1984

Kierkegaard [1993]

S. Kierkegaard, *La Reprise*, trad. franç. de P.H. Tisseau, Paris : R. Laffond 1993

Kneale–Kneale [1962]

W. Kneale – M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford : Clarendon Press 1962

Knoche [1933]

U. Knoche, *Der Philosoph Seneca*, Frankfurt a.M. : Klostermann 1933

Kühnen [1962]

F.J. Kühnen, *Seneca und die römische Geschichte*, Diss. Köln, München 1962

Kurfess [1950]

A. Kurfess, «Reallexikon für Antike und Christentum», I, herausgeg. von T. Klauser, Stuttgart : Hiersemann V. 1950

Lana [1955]

I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Torino : Loescher 1955

Lausberg [1990]

H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München : Max Hüber 1949, 1990<sup>3</sup>

Lausberg [1991]

M. Lausberg, *Cicero – Seneca – Plinius: zur Geschichte des römischen Prosabriefs*, «Anregung. Zeitschrift für Gymnasialpädagogik, Sonderdruck», 37 (1991), pp. 82-100

Leeman [1963]

A.D. Leeman, *Orationis ratio. The Stylistic Theories and Practice of the Roman Orators, Historians and Philosophers*, Amsterdam : Hakkert 1963

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Leeman [1971]

A.D. Leeman, *Das Todeserlebnis im Denken Senecas*, «Gymnasium», 78 (1971), pp. 322-33.

Lloyd [1971]

A.C. Lloyd, *Grammar and Metaphysics in the Stoa* = Long [1971], pp. 58-74

Lo Moro [1976]

F. Lo Moro, *Seneca ed Epicuro: Memoria e Religione nel 'De Beneficiis'*, «Studi Urbinati», 50 (1976), pp. 257-80

Long [1971]

A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Glasgow : Athlone Press – University of London 1971

Long [1971]<sub>b</sub>

A.A. Long, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action* = Long [1971], pp. 173-99

Long-Sedley [1987]

A.A. Long - D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge : Cambridge University Press 1987, 1992<sup>2</sup>

Łukasiewicz [1935]

J. Łukasiewicz, *Zur Geschichte der Aussagenlogik*, «Erkenntnis», V (1935), pp. 111-31; trad. angl. = Łukasiewicz [1970], pp. 197-217

Łukasiewicz [1970]

J. Łukasiewicz, *Selected Works*, L. Borkowski (ed.), Amsterdam/London : North-Holland P.C. 1970

Madvig [1873]

J.N. Madvigii, *Adversaria critica ad scriptores latinos*, Hauniae, Sumptibus librariae Gyldendaliansae, typis I.H. Schultzii 1873

Manning [1974]

C.E. Manning, *The consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions*, «Greece and Rome», 21 (1974), pp. 71-81

## BIBLIOGRAPHIE

- Manning [1976]  
C.E. Manning, *Seneca's 98<sup>th</sup> letter and the 'praemeditatio futuri mali'*, «Mnemosyne», 29 (1976), pp. 301-04
- Marchesi [1944]  
C. Marchesi, *Seneca*, Milano-Messina : Principato 1920; 1944<sup>3</sup>
- Marmorale [1949]  
V.E. Marmorale, *Cato Maior*, Bari : Laterza 1949<sup>2</sup>
- Martinazzoli [1945]  
F. Martinazzoli, *Seneca. Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana*, Firenze : La Nuova Italia 1945
- Maso [1990]  
S. Maso, *L'«etica» di Epicuro e il problema del piacere nella filosofia antica*, Torino : Paravia 1990
- Maso [2006]  
S. Maso, *Risquer. Fondation du risque et rôle du sujet dans la réalité sociale*, Paris : L'Harmattan 2006
- Maso-Franco [1995]  
S. Maso e C. Franco (edd.), *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Lògoi. Una reinterpretazione dei testi*, Bologna : Zanichelli 1995
- Mastandrea [1988]  
P. Mastandrea, *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia : Paideia 1988
- Mates [1961]  
B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley-Los Angeles : University of California Press 1953, 1961<sup>2</sup>
- Mau [1957]  
J. Mau, *Stoische Logik. Ihre Stellung gegenüber der aristotelischen Syllogistik und dem modernen Aussagenkalkül*, «Hermes», 85 (1957), pp. 147-58

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Maurach [1970]

G. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae morales*, Heidelberg : Winter 1970

Maurach [1975]

G. Maurach (herausgeg.), *Seneca als Philosoph*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975

Maurach [1991]

G. Maurach, *Seneca. Leben und Werk*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991

Mazzoli [1970]

G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano : Meschina 1970

Mazzoli [1989]

G. Mazzoli, *Le 'Epistulae Morales ad Lucilium' di Seneca. Valore letterario e filosofico*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.3 (1989), pp. 1823-77

Mazzoli [1997]

G. Mazzoli, *Il tragico in Seneca*, «Lexis», 15 (1997), pp. 79-91

Meier [1966]

C. Meier, *Res publica amissa*, Wiesbaden : Steiner 1966

Meyer [1880]

*Publili Syri Mimi Sententiae*, rec. G. Meyer, Leipzig 1880

Mignucci [1967]

M. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, Bologna : Patron 1965, 1967<sup>2</sup>

Momigliano [1966]

A. Momigliano, *Nero*, dans *The Cambridge Ancient History, X: the Augustan Empire*, chap. XXI, S.A. Cook, F.E. Adcock, M.P. Charleworth (eds.), London : Cambridge University Press 1966, pp. 702-42

## BIBLIOGRAPHIE

Mondolfo [1967]

R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires : Ediciones Imán 1955; trad. it. de L. Bassi, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze : La Nuova Italia 1958 (= 1967<sup>2</sup>)

Moreau [1978]

J. Moreau, *Immutabilité du vrai, nécessité logique et lien causal* = Brunschwig [1978], pp. 347-60

Morgante [1974]

F. Morgante, *Il progresso umano in Lucrezio e Seneca*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 16 (1974), pp. 3-40

Motto [1970]

A.L. Motto, *Sourcebook. Guide to the Thought of Lucius Annaeus Seneca*, Amsterdam : Hakkert 1970

Motto [2001]

A.L. Motto, *Further essays on Seneca*, Frankfurt a.M. – New York : P. Lang 2001

Motto-Clark [1988]

A.L. Motto & J.R. Clark, *Senecan Tragedy*, Amsterdam : Hakkert 1988

Motto-Clark [1989]

A.L. Motto & J.R. Clark, *Seneca. A Critical Bibliography. Scholarship on His Life, Thought, Prose, and Influence*, Amsterdam : Hakkert 1989

Motto-Clark [1993]

A.L. Motto & J.R. Clark, *Essays on Seneca*, Frankfurt a.M. – New York : P. Lang 1993

Müller [1987]

R. Müller, *Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken*, Weimar : Böhlau N. 1987

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Murray [1965]

O. Murray, *The Quinquennium Neronis and the Stoics*, «Historia», 14 (1965), pp. 41-61

Murray [1992]

O. Murray, *Falaride tra mito e storia*, dans *Agrigento e la Sicilia greca: atti della settimana di studio, Agrigento 2-8 maggio 1988*, a cura di L. Braccisi ed E. De Miro, Roma : L'«Erma» di Bretschneider 1992, pp. 47-60

Mutschmann [1915]

H. Mutschmann, *Seneca und Epikur*, «Hermes», 50 (1915), pp. 321-56

Nardo [1970]

D. Nardo, *Il "Commentariolum petitionis". La propaganda elettorale nella "ars" di Quinto Cicerone*, Padova : Liviana 1970

Natali-Maso [2005]

C. Natali e S. Maso (edd.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Amsterdam : Hakkert 2005

Newman [1989]

R.J. Newman, 'Cotidie meditare'. *Theory and Practice of the meditatio in Imperial Stoicism*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.3 (1989), pp. 1473-571

Nietzsche [2004]

F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in G. Colli e M. Montinari, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, De Gruyter, 1967 ss.; trad. fr. de C. Heim, *Par delà le Bien et le Mal*, Paris : Gallimard 1993, 2004

Norden [1958]

E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Fünfte Aufl., Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958<sup>5</sup> (Leipzig 1898)

## BIBLIOGRAPHIE

Nothdurft [1963]

K.D. Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden-Köln : E.J. Brill 1963

OCK = Kierkegaard [OCK]

Oltramare [1926]

P. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne : Payot 1926

Oppermann [1974]

H. Oppermann (herausgeg.), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967, 1974<sup>2</sup>

Pąkcińska [1965]

M. Pąkcińska, *Epikureizm w oczach Seneki*, «Meander», 20 (1965), pp. 414-29

Pani [1985]

M. Pani, *La polemica di Seneca contro le artes (epist. 90). Un caso di sconcerto* = Treves [1985], pp. 141-50

Paratore [1960]

E. Paratore, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma : Edizioni dell'Ateneo 1960

Pembroke [1971]

S.G. Pembroke, *Oikeiosis* = Long [1971], pp. 114-49

Perelman [1977]

C. Perelman, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris : Vrin 1977

Perelman - Olbrechts Tyteca [1958]

C. Perelman, L. Olbrechts Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris : Presses Universitaires de France 1958

Peruzzi [1997]

A. Peruzzi, *Definizione*, Firenze : La Nuova Italia 1997

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Pesce [1974]

D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari : Laterza 1974

Pohlenz [1965]

M. Pohlenz, *Kleine Schriften*, herausgeg. von H. Dörrie, Hildesheim : Olms 1965

Pohlenz [1967]

M. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig und Berlin : Teubner 1934, 1967<sup>2</sup>

Pohlenz [1990]

M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1959, 1990<sup>2</sup>

Pratt [1983]

N.T. Pratt, *Seneca's Drama*, North Carolina U.S.A. : The University of North Carolina Press 1983

Rawson [1989]

E. Rawson, *Roman Rulers and the Philosophic Adviser* = Griffin-Barnes [1989], pp. 233-57

Ribbeck [1898] = CRF

Richter [1958]

W. Richter, *Seneca und die Sklaven*, «Gymnasium», 65 (1958), pp. 196-218

Rist [1969]

J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge : University Printing House 1969

Rist [1977]

J.M. Rist, *Zeno and Stoic Consistency*, «Phronesis», 22/2 (1977), pp. 161-74

Rist [1989]

J.M. Rist, *Seneca and Stoic Orthodoxy*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.3 (1989), pp. 1992-2012

## BIBLIOGRAPHIE

Roloff [1974]

H. Roloff, *'Maiores' bei Cicero*, Göttingen 1938 = Oppermann [1974], pp. 274-322

Rozelaar [1976]

M. Rozelaar, *Seneca : eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam : Hakkert 1976

Ruggenini [1992]

M. Ruggenini, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Genova : Marietti 1992

Sacheli [1925]

A.C. Sacheli, *Lineamenti epicurei nello stoicismo di Seneca*, Genova : Libreria editrice moderna 1925

Sandbach [1971]

F.H. Sandbach, *Phantasia Kataleptike* = Long [1971], pp. 9-21

Sandbach [1975]

F.H. Sandbach, *The Stoics*, London : Chatto and Windus 1975

Sandbach [1985]

F.H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge : the Philological Society 1985

Sasso [1979]

G. Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna : il Mulino 1979

Scarpat [1970]

G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia : Paideia 1965, 1970<sup>2</sup>

Scarpat [1975]

*Lettere a Lucilio. Libro I, epp. I-XII*, testo, introduzione, versione e commento di G. Scarpat, Brescia : Paideia 1975

Schildhauer [1932]

H. Schildhauer, *Seneca und Epikur. Eine Studie zu ihrer Ethik und Weltanschauung*, Diss. Greifswald, 1932

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Schmidt [1976]

S.J. Schmidt, *Texttheorie. Probleme einer Linguistik der sprachlichen Kommunikation*, München : W. Fink V. 1973, 1976<sup>2</sup>

Schmidt-Wülfing [1988]

H.W. Schmidt - P. Wülfing (herausgeg.), *Antikes Denken - Moderne Schule*, Beihefte «Gymnasium», 9, Heidelberg : Winter 1988

Schofield-Burnyeat-Barnes [1980]

M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford : Clarendon Press 1980

Schottlaender [1975]

R. Schottlaender, *Epikureisches bei Seneca. Ein Ringen um den Sinn von Freude und Freundschaft*, «Philologus», 99 (1955), pp. 133-48 = Maurach [1975], pp. 167-84

Segre [1983]

C. Segre (ed.), *Intorno alla linguistica*, Milano : Feltrinelli 1983

Semerano [1994]

G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, 1: *Dizionario della lingua greca*, Firenze : Olschki 1994; vol. II, 2: *Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, ibid. 1994

Setaioli [1965]

A. Setaioli, *Esegesi virgiliana in Seneca*, «Studi italiani di Filologia Classica», 37 (1965), pp. 133-56

Setaioli [1985]

A. Setaioli, *Seneca e lo stile*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 32.2 (1985), pp. 776-858

Setaioli [1988]

A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna : Pàtron 1988

Settis [1996]

S. Settis (ed.), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, I: *Noi e i Greci*, Torino : Einaudi 1996

## BIBLIOGRAPHIE

Severino [1972]

E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia 1972 ; Milano : Adelphi 1982<sup>2</sup>

Sgalambro [1995]

M. Sgalambro, *La consolazione*, Milano : Adelphi 1995

Sharples [1996]

R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics, An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London and New York : Routledge 1996

Sharples [2005]

R. Sharples, *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* = Natali-Maso [2005], pp. 197-214

Silvestre [1985]

M.L. Silvestre, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*, Napoli : Loffredo 1985

Sordi [1984]

M. Sordi (ed.), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano : Jaca Book 1984

Sørensen [1988]

V. Sørensen, *Seneca, Humanisten ved Neros Hof*, Copenaghen : Gyldendal, 1976; trad. it. de B. Berni, *Seneca*, Roma : Salerno ed. 1988

Spanneut [1973]

M. Spanneut, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux : Duculot 1973

Spanneut [1994]

M. Spanneut, 'Apatheia' ancienne, 'apatheia' chrétienne, *I<sup>ère</sup> partie: L'apatheia' ancienne*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 36.7 (1994), pp. 4641-717

Striker [1974]

G. Striker, Κριτήριο τῆς ἀληθείας, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», I. Philol.-hist. Klasse, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1974, n° 2, pp. 47-110

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Summers [1910]

W.C. Summers, *Select Letters of Seneca* London : MacMillian 1910

SVF = Arnim [1903-1924]

Tarca [1993]

L. Tarca, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Treviso 1990; Genova : Marietti 1993<sup>2</sup>

Traina [1974]

A. Traina, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, Bologna : Pàtron 1974

Traina [1976]

A. Traina (ed.), *Seneca. Letture critiche*, Milano : Mursia 1976

Traina [1987]

L. Anneo Seneca, *Le Consolazioni. A Marcia, Alla madre Elvia, A Polibio*, introd. trad. e note di A. Traina, Milano : Rizzoli 1987

Treves [1970]

P. Treves, *Il giorno della morte di Seneca*, dans *Studia Florentina Alexandro Ronconi Sexagenario oblata*, Roma : Edizioni dell'Ateneo 1970, pp. 507-24

Treves [1985]

F. Broilo (ed.), *Xenia. Scritti in onore di Piero Treves*, Roma : L'«Erma» di Bretschneider 1985

Trillitzsch [1971]

W. Trillitzsch, *Seneca im literarischen Urteil der Antike*, 2 Bde, Amsterdam : Hakkert 1971

Usener [1887]

H. Usener, *Epicurea*, Leipzig : Teubner 1887 (= Roma : L'«Erma» di Bretschneider 1963)

Usener [1977]

H. Usener, *Glossarium Epicureum*, M. Gigante e W. Schmid (edd.), Roma : Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri 1977

## BIBLIOGRAPHIE

- Vega Reñón [1996]  
L. Vega Reñón, *La dimostrazione* = Settis [1996], I, pp. 285-318
- Vegetti [1989]  
M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari : Laterza 1989
- Vernant [1981]  
J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris : Maspero 1965; 1981<sup>2</sup>
- Veyne [1993]  
P. Veyne, *Sénèque, entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris : Laffont 1993
- Viansino [1995]  
Seneca, *Dialoghi*, G. Viansino (ed.), Milano : Mondadori 1995
- Voelke [1973]  
A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris : Presses Universitaires de France 1973
- Walde [1992]  
C. Walde, 'Hercules labor'. *Studien zum pseudosenecanischen Hercules Oetaeus*, Frankfurt am Main : Lang 1992
- Walde-Hofmann [1982]  
A. Walde - J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg : Winter 1906, 1982<sup>5</sup>
- Weißenfels [1886]  
O. Weißenfels, *De Seneca Epicureo* (Programme du Collège Royal Français), Berlin : Starcke 1886
- Zander [1910-1914]  
C. Zander, *Eurytmia vel compositio rythmica prosae antiquae*, Leipzig : Harrassowitz, I:1910; II: 1913; III: 1914
- Zöller [2003]  
R. Zöller, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas*, München-Leipzig : Saur 2003

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

Zwierlein [1986]

O. Zwierlein, *Kritische Kommentar zu den Tragödien Senecas*, Stuttgart : Steiner V. 1986

## INDEX DES CITATIONS

### SÉNÈQUE

<i>apocol.</i> 7, 1	171	<i>benef.</i> 7, 8, 1	88
<i>apocol.</i> 8, 1	110	<i>benef.</i> 7, 8, 2	90
<i>benef.</i> 1, 5, 2	109	<i>benef.</i> 7, 16, 3	97
<i>benef.</i> 1, 10, 1-3	61-64	<i>benef.</i> 7, 19, 5	59
<i>benef.</i> 1, 10, 3	69, 72	<i>benef.</i> 7, 19, 7	59
<i>benef.</i> 1, 13, 2	24	<i>brev.</i> 2, 4	127, 139-40
<i>benef.</i> 1, 13, 3	95	<i>brev.</i> 2, 5	141
<i>benef.</i> 2, 14, 3	25	<i>brev.</i> 5, 3	92, 123
<i>benef.</i> 2, 20, 1-2	80	<i>brev.</i> 7, 4	68
<i>benef.</i> 2, 29, 2-3	65	<i>brev.</i> 7, 8	54
<i>benef.</i> 2, 34, 1	110	<i>brev.</i> 9, 1	54
<i>benef.</i> 3, 7, 1-2	55	<i>brev.</i> 10, 4	57
<i>benef.</i> 3, 29, 2	98	<i>brev.</i> 10, 6	57
<i>benef.</i> 3, 33, 1-3	84	<i>brev.</i> 12, 2	68
<i>benef.</i> 4, 13, 1-2	110	<i>brev.</i> 12, 4	68
<i>benef.</i> 4, 30, 4	97	<i>brev.</i> 14, 1-2	91
<i>benef.</i> 4, 37	93	<i>brev.</i> 14, 3	68
<i>benef.</i> 5, 1, 3	110	<i>brev.</i> 15, 3-4	78-79
<i>benef.</i> 5, 2, 1-4	110	<i>brev.</i> 16, 1	54
<i>benef.</i> 5, 7, 5	83	<i>brev.</i> 17, 6	84
<i>benef.</i> 5, 16	94	<i>clem.</i> 1, 17, 2	25
<i>benef.</i> 5, 17, 2	84	<i>clem.</i> 1, 19, 1-2	34
<i>benef.</i> 6, 3, 1	141	<i>clem.</i> 1, 25, 2	59
<i>benef.</i> 6, 36, 1-2	94	<i>clem.</i> 2, 4, 3	59
<i>benef.</i> 6, 36, 2	84	<i>const.</i> 1, 1	149
<i>benef.</i> 7, 2, 5-6	94	<i>const.</i> 5, 5	149-50
		<i>const.</i> 6, 6	150
		<i>const.</i> 15, 3-4	111

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

<i>const.</i> 19, 2	149	<i>epist.</i> 21, 2-11	106, 110
<i>epist.</i> 1, 1	127, 139	<i>epist.</i> 21, 9	107, 128
<i>epist.</i> 2, 1	143	<i>epist.</i> 22, 5	106
<i>epist.</i> 2, 5	106, 107	<i>epist.</i> 22, 13-16	106
<i>epist.</i> 4, 10	106	<i>epist.</i> 23, 9-11	106
<i>epist.</i> 6, 5-6	106	<i>epist.</i> 24	105
<i>epist.</i> 6, 6	121	<i>epist.</i> 24, 1-2	54
<i>epist.</i> 7	28	<i>epist.</i> 24, 3	63
<i>epist.</i> 7, 1	73, 124	<i>epist.</i> 24, 10	84
<i>epist.</i> 7, 3	73	<i>epist.</i> 24, 11	63
<i>epist.</i> 7, 4	109	<i>epist.</i> 24, 18	106
<i>epist.</i> 7, 6	83	<i>epist.</i> 24, 22-25	106
<i>epist.</i> 7, 11-12	106	<i>epist.</i> 25, 4-7	106
<i>epist.</i> 8	124	<i>epist.</i> 25, 6	73, 83, 84
<i>epist.</i> 8, 7	106, 123	<i>epist.</i> 25, 6-7	124
<i>epist.</i> 8, 8	196, 107	<i>epist.</i> 26, 8-10	106
<i>epist.</i> 9, 8	106, 110	<i>epist.</i> 27, 9	106
<i>epist.</i> 9, 12	106	<i>epist.</i> 28, 9-10	106
<i>epist.</i> 9, 16	141-42, 151	<i>epist.</i> 29, 10	124
<i>epist.</i> 9, 18-22	106	<i>epist.</i> 29, 10-11	106
<i>epist.</i> 9, 19-20	111	<i>epist.</i> 29, 10-12	124
<i>epist.</i> 9, 21	107	<i>epist.</i> 30, 14	106
<i>epist.</i> 11, 8-9	84, 106	<i>epist.</i> 31, 1	139
<i>epist.</i> 11, 10	83, 84	<i>epist.</i> 31, 9	106
<i>epist.</i> 12, 10-11	106, 136	<i>epist.</i> 31, 11	111
<i>epist.</i> 12, 11	107, 108	<i>epist.</i> 32	105
<i>epist.</i> 13, 4-5	54	<i>epist.</i> 32, 4	54
<i>epist.</i> 13, 4-11	55	<i>epist.</i> 32, 5	25
<i>epist.</i> 13, 7-8	54	<i>epist.</i> 33	103-31
<i>epist.</i> 13, 16-17	106, 107	<i>epist.</i> 33, 2	107-108
<i>epist.</i> 14, 17-18	106	<i>epist.</i> 33, 4	110, 139
<i>epist.</i> 15, 3	60	<i>epist.</i> 33, 5	150
<i>epist.</i> 15, 9	106	<i>epist.</i> 33, 7	139
<i>epist.</i> 16, 7-9	106	<i>epist.</i> 33, 11	159
<i>epist.</i> 17, 11-12	106	<i>epist.</i> 34	105
<i>epist.</i> 18, 8-9	106	<i>epist.</i> 35, 4	28
<i>epist.</i> 18, 9	110	<i>epist.</i> 37, 5	30-31
<i>epist.</i> 18, 14-15	106	<i>epist.</i> 40, 4	157
<i>epist.</i> 19, 10-12	106	<i>epist.</i> 44, 3	90
<i>epist.</i> 20, 5	36	<i>epist.</i> 45, 4	123
<i>epist.</i> 20, 5-6	28	<i>epist.</i> 45, 8	160
<i>epist.</i> 20, 6	36	<i>epist.</i> 45, 12-13	55
<i>epist.</i> 20, 8-12	106, 110	<i>epist.</i> 47	35

## INDEX

<i>epist.</i> 48, 12	110	<i>epist.</i> 76, 10	119
<i>epist.</i> 49, 10-11	41	<i>epist.</i> 76, 10-16	176-78
<i>epist.</i> 49, 12	156	<i>epist.</i> 76, 15-16	100
<i>epist.</i> 50, 7	72	<i>epist.</i> 76, 27	100, 181-82
<i>epist.</i> 51, 9	151-52	<i>epist.</i> 78, 14	55
<i>epist.</i> 51, 11	84	<i>epist.</i> 78, 18	158
<i>epist.</i> 52, 1	36	<i>epist.</i> 79, 13	100
<i>epist.</i> 52, 2-4	115-16	<i>epist.</i> 79, 18	20
<i>epist.</i> 52, 7-8	95-96	<i>epist.</i> 80, 1	101
<i>epist.</i> 56, 10	58	<i>epist.</i> 80, 3	36
<i>epist.</i> 58	105	<i>epist.</i> 81, 10-13	127
<i>epist.</i> 59, 14	178-79	<i>epist.</i> 82, 19-20	183
<i>epist.</i> 64, 7-8	58	<i>epist.</i> 83, 9	160
<i>epist.</i> 64, 9	96	<i>epist.</i> 83, 13	101
<i>epist.</i> 64, 10	83	<i>epist.</i> 83, 19	95
<i>epist.</i> 65	105	<i>epist.</i> 83, 23	95
<i>epist.</i> 65, 2	17	<i>epist.</i> 84, 10-11	54
<i>epist.</i> 66	105	<i>epist.</i> 85, 2	26
<i>epist.</i> 66, 6	26	<i>epist.</i> 85, 3	160
<i>epist.</i> 66, 17-20	126	<i>epist.</i> 85, 10-11	59
<i>epist.</i> 66, 18	59	<i>epist.</i> 85, 17-19	127
<i>epist.</i> 66, 38	16	<i>epist.</i> 86, 5	88
<i>epist.</i> 66, 45	26	<i>epist.</i> 86, 8	84
<i>epist.</i> 66, 45-46	128	<i>epist.</i> 86, 9-10	83
<i>epist.</i> 66, 47-49	127	<i>epist.</i> 86, 10	84
<i>epist.</i> 67, 5	179-80	<i>epist.</i> 86, 11-12	85
<i>epist.</i> 67, 15	110	<i>epist.</i> 87, 5	83
<i>epist.</i> 68, 10	110, 127	<i>epist.</i> 87, 8	83
<i>epist.</i> 70, 22	83, 84	<i>epist.</i> 87, 9	84
<i>epist.</i> 71	105	<i>epist.</i> 87, 9-10	81-82
<i>epist.</i> 71, 25	32	<i>epist.</i> 87, 9-11	83
<i>epist.</i> 71, 25-26	38	<i>epist.</i> 88	105
<i>epist.</i> 71, 26-27	26	<i>epist.</i> 88, 5	110
<i>epist.</i> 71, 27	72	<i>epist.</i> 88, 19	60
<i>epist.</i> 71, 32	100	<i>epist.</i> 89	105
<i>epist.</i> 72, 3	25	<i>epist.</i> 89, 4-5	91
<i>epist.</i> 72, 8	150-51	<i>epist.</i> 89, 8	117-18
<i>epist.</i> 72, 9	110	<i>epist.</i> 89, 11	110, 127
<i>epist.</i> 74, 11	25	<i>epist.</i> 89, 13	16, 91, 117, 130
<i>epist.</i> 74, 34	55	<i>epist.</i> 90	55, 58, 61
<i>epist.</i> 75, 1	155	<i>epist.</i> 90, 1	56
<i>epist.</i> 75, 11	58	<i>epist.</i> 90, 4	88, 90
<i>epist.</i> 75, 18	123		

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

<i>epist.</i> 90, 5	89	<i>epist.</i> 95, 18	88
<i>epist.</i> 90, 7	55	<i>epist.</i> 95, 45	80
<i>epist.</i> 90, 8-9	57	<i>epist.</i> 95, 58	37
<i>epist.</i> 90, 10	87	<i>epist.</i> 95, 60	180
<i>epist.</i> 90, 11	55	<i>epist.</i> 95, 61	159, 160-61
<i>epist.</i> 90, 13	55	<i>epist.</i> 95, 62	172
<i>epist.</i> 90, 18	56	<i>epist.</i> 95, 72	83
<i>epist.</i> 90, 19-20	57	<i>epist.</i> 96, 5	100
<i>epist.</i> 90, 20	55	<i>epist.</i> 97, 1	61-64, 69
<i>epist.</i> 90, 24	57	<i>epist.</i> 97, 2-7	61
<i>epist.</i> 90, 26	91	<i>epist.</i> 97, 8	61
<i>epist.</i> 90, 28	57	<i>epist.</i> 97, 10	83
<i>epist.</i> 90, 34	56	<i>epist.</i> 97, 12-13	127
<i>epist.</i> 90, 35-36	110	<i>epist.</i> 97, 15-16	127
<i>epist.</i> 90, 37	66	<i>epist.</i> 98	55
<i>epist.</i> 90, 40-41	57	<i>epist.</i> 98, 6	54
<i>epist.</i> 90, 41	87	<i>epist.</i> 98, 12-13	96
<i>epist.</i> 90, 42	87-88	<i>epist.</i> 98, 13	91
<i>epist.</i> 90, 46	97	<i>epist.</i> 98, 18	25
<i>epist.</i> 91, 4	31	<i>epist.</i> 101, 9	54
<i>epist.</i> 92, 1	72	<i>epist.</i> 102, 28	161
<i>epist.</i> 92, 2	16	<i>epist.</i> 102, 30	96
<i>epist.</i> 92, 3	150, 159	<i>epist.</i> 104, 21-22	83
<i>epist.</i> 92, 8	72	<i>epist.</i> 106, 6	59
<i>epist.</i> 92, 25	111, 127	<i>epist.</i> 107, 11	183-84
<i>epist.</i> 94	33, 116	<i>epist.</i> 108, 13	84
<i>epist.</i> 94, 21	117	<i>epist.</i> 109, 6	141
<i>epist.</i> 94, 25	117	<i>epist.</i> 113, 23	139
<i>epist.</i> 94, 27	83	<i>epist.</i> 113, 29	94
<i>epist.</i> 94, 30	117	<i>epist.</i> 115, 11-13	65
<i>epist.</i> 94, 43	172	<i>epist.</i> 117	105
<i>epist.</i> 94, 45	117	<i>epist.</i> 117, 12	124
<i>epist.</i> 94, 50-51	116	<i>epist.</i> 117, 13	164-65
<i>epist.</i> 94, 51	91	<i>epist.</i> 117, 14	165
<i>epist.</i> 94, 55-56	69-70	<i>epist.</i> 118, 4	83
<i>epist.</i> 94, 57	70	<i>epist.</i> 119, 2	83
<i>epist.</i> 94, 69	124	<i>epist.</i> 120, 19	83
<i>epist.</i> 95	33, 116	<i>epist.</i> 122, 2	83
<i>epist.</i> 95, 2	36	<i>epist.</i> 122, 6	60
<i>epist.</i> 95, 7	24	<i>epist.</i> 123, 6-9	65
<i>epist.</i> 95, 10	117	<i>epist.</i> 124, 7	18
<i>epist.</i> 95, 12	118	<i>epist.</i> 124, 9	172
<i>epist.</i> 95, 14	89	<i>frg.</i> 45 Haase	110

INDEX

<i>frg.</i> 65 Haase	83	<i>nat.</i> 7, 30, 4	17
<i>Helv.</i> 4, 1	31	<i>nat.</i> 7, 32, 4	58
<i>Helv.</i> 6, 7	24	<i>Oed.</i> 206-209	47
<i>Helv.</i> 12, 4-5	93-94	<i>Oed.</i> 215-216	47
<i>Helv.</i> 12, 6	84	<i>Oed.</i> 388-389	47
<i>Herc. O.</i> 233	59	<i>Oed.</i> 765-767	47-48
<i>Herc. O.</i> 1740-44	37	<i>Oed.</i> 852	59
<i>ira</i> 1, 8, 2-3	51	<i>Oed.</i> 882-886	48
<i>ira</i> 1, 11, 6	84	<i>ot.</i> 1, 1	124, 145
<i>ira</i> 1, 19, 8	26	<i>ot.</i> 1, 4	100, 107
<i>ira</i> 2, 5, 1	59	<i>ot.</i> 2, 1	10, 100
<i>ira</i> 2, 21, 6	25	<i>ot.</i> 3, 2-3	144
<i>ira</i> 2, 36, 2	20	<i>ot.</i> 3, 4-5	144
<i>ira</i> 3, 1, 4	25	<i>ot.</i> 6, 3	33
<i>ira</i> 3, 15, 3	136-37	<i>ot.</i> 6, 3-4	141, 146
<i>ira</i> 3, 17, 1-2	95	<i>ot.</i> 7, 1	147
<i>ira</i> 3, 23, 1	95	<i>ot.</i> 7, 1-2	147-148
<i>ira</i> 3, 26, 4	54	<i>ot.</i> 7, 4	146
<i>ira</i> 3, 36, 2	130	<i>Phaedr.</i> 178-184	59
<i>Marc.</i> 1, 3	96	<i>Phaedr.</i> 352-353	140
<i>Marc.</i> 16, 3	84	<i>Phaedr.</i> 580-582	25
<i>Marc.</i> 16, 5	84	<i>Phaedr.</i> 648-657	59
<i>Marc.</i> 17, 6	24	<i>Phoen.</i> 77-79	25
<i>Marc.</i> 24, 5	141	<i>Phoen.</i> 98-102	43
<i>Marc.</i> 25, 2	83, 84	<i>Phoen.</i> 141-143	42
<i>Med.</i> 52	59	<i>Phoen.</i> 216-218	42
<i>Med.</i> 380-381	25	<i>Phoen.</i> 243-247	42
<i>Med.</i> 392	59	<i>Phoen.</i> 251-253	42
<i>nat.</i> 1 <i>praef.</i> 2	161	<i>Phoen.</i> 454	110
<i>nat.</i> 1 <i>praef.</i> 13, 6	24	<i>Pol.</i> 14, 4	84
<i>nat.</i> 1, 15, 6	18	<i>prov.</i> 3, 4	31
<i>nat.</i> 1, 17	67	<i>prov.</i> 4, 4-6	72
<i>nat.</i> 1, 17, 8-9	84	<i>prov.</i> 5, 9-10	48
<i>nat.</i> 2, 26, 3	24	<i>prov.</i> 5, 11	48-49
<i>nat.</i> 2, 36	55	<i>prov.</i> 6, 3	34
<i>nat.</i> 2, 45, 1-3	17, 55	<i>prov.</i> 6, 8	137
<i>nat.</i> 3 <i>praef.</i> 2	40	<i>rem. fort.</i> 7, 1	83, 84
<i>nat.</i> 3, 26, 2	24	<i>Thy.</i> 27	59
<i>nat.</i> 4a <i>praef.</i> 3	73	<i>tranq. an.</i> 1, 1-17	130
<i>nat.</i> 5, 15, 2	62-65, 70	<i>tranq. an.</i> 1, 2	131
<i>nat.</i> 5, 18, 10	94	<i>tranq. an.</i> 2, 5	39
<i>nat.</i> 6, 23, 2-3	95	<i>tranq. an.</i> 2, 7	39
<i>nat.</i> 6, 23, 4	24	<i>tranq. an.</i> 2, 9	141

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

<i>tranq. an.</i> 2, 10	39	Arist., <i>Eth. Eud.</i> 1214a-b	147
<i>tranq. an.</i> 2, 11	40	Arist., <i>Eth. Nic.</i> 1102a	31
<i>tranq. an.</i> 4-5	99-100	Arist., <i>Metaph.</i> 1042a	160
<i>tranq. an.</i> 5, 4	99	Arist., <i>Phys.</i> 221a	66
<i>tranq. an.</i> 6, 1	30	Arist., <i>Rhetor.</i> 1357a	160
<i>tranq. an.</i> 10, 4-6	148	Arist., <i>Rhetor.</i> 1395b	160
<i>tranq. an.</i> 14, 4	59	Arist., <i>Top.</i> 100b	74
<i>tranq. an.</i> 14, 8	10	Arist., <i>Top.</i> 104a	74
<i>tranq. an.</i> 14, 10	161	Arist., <i>Top.</i> 105a-b	74
<i>tranq. an.</i> 17, 1-2	45-46	Arist., <i>Top.</i> 116a	74-75
<i>tranq. an.</i> 17, 4	84	Arist., <i>Top.</i> 145a	75
<i>tranq. an.</i> 17, 4-11	85	Athen. 9, 401e	163
<i>tranq. an.</i> 17, 12	25	Caes., <i>Gall.</i> 3, 8, 4	79
<i>Tro.</i> 397-398	41	Caes., <i>Gall.</i> 4, 7, 3	80
<i>Tro.</i> 401-402	41	Caes., <i>Gall.</i> 7, 1, 8	80
<i>Tro.</i> 671-672	25	Cato, <i>ad fil. frg.</i> 1, p. 77 J.	81
<i>vit. b.</i> 1	65	Catull. 63, 6	141
<i>vit. b.</i> 2, 1	28	Cic., <i>acad. post.</i> 1, 42	76
<i>vit. b.</i> 3, 2	123	Cic., <i>acad. pr.</i> 2, 67	169
<i>vit. b.</i> 5, 3	26	Cic., <i>acad. pr.</i> 2, 130	167
<i>vit. b.</i> 5, 4	86	Cic., <i>Brut.</i> 294	77
<i>vit. b.</i> 8, 1-2	86-87	Cic., <i>Cato</i> 3	84
<i>vit. b.</i> 8, 3-5	38-39	Cic., <i>Cato</i> 46	84
<i>vit. b.</i> 8, 4	168	Cic., <i>fn.</i> 3, 20	71
<i>vit. b.</i> 8, 4-5	172-73	Cic., <i>Font.</i> 46	79
<i>vit. b.</i> 13, 3	111	Cic., <i>imp. Pomp.</i> 41	77
<i>vit. b.</i> 13, 4	25	Cic., <i>inv.</i> 2, 1	141
<i>vit. b.</i> 15	100	Cic., <i>Lael.</i> 5	77
<i>vit. b.</i> 16, 3	30	Cic., <i>Lael.</i> 21	84
<i>vit. b.</i> 21, 3	83	Cic., <i>Marcell.</i> 12	77
		Cic., <i>off.</i> 1, 19	77
		Cic., <i>off.</i> 1, 153	78
		Cic., <i>off.</i> 3, 1	84
		Cic., <i>off.</i> 3, 16	84
		Cic., <i>Phil.</i> 8, 17	109
		Cic., <i>Phil.</i> 9, 13	77
		Cic., <i>rep.</i> 1, 2	77
		Cic., <i>rep.</i> 1, 27	84
		Cic., <i>rep.</i> 1, 34	79
		Cic., <i>rep.</i> 1, 70	79
		Cic., <i>rep.</i> 5, 1 ss.	53, 65
		Cic., <i>Sest.</i> 136	21
		Cic., <i>Tusc.</i> 1, 32	78
AUTEURS ANCIENS			
Amm. Marc. 23, 6, 80	111		
Ar. Did. = Stob., <i>Anth.</i> 2, 7	170		
Arist., <i>an. post.</i> 71b	181		
Arist., <i>De an.</i> 413b	31		
Arist., <i>De an.</i> 429a	31		
Arist., <i>De an.</i> 432a	31		

INDEX

Cic., <i>Tusc.</i> 1, 75	140-41	Eurip., <i>Phoen.</i> 469-470	157
Cic., <i>Tusc.</i> 4, 4, 8	26	FDS 88	7, 171
Cic., <i>Verr.</i> 2, 2, 13	79	FDS 89	170
Cic., <i>Verr.</i> 2, 2, 159	79	Gell. 7, 2	17
Cic., <i>Verr.</i> 2, 3, 7-8	21	Gell. 15, 11, 2	99
Cic., <i>Verr.</i> 2, 3, 11	79	Hier., <i>vir. ill.</i> 12, 1-2	35
Cic., <i>Verr.</i> 2, 3, 15	79	Lact., <i>vir. ill.</i> 2, 10	49
Cic., <i>Verr.</i> 2, 3, 31	141	Liv. 4, 48, 9	141
Cic., <i>Verr.</i> 2, 4, 32	141	Liv. 22, 32, 6	141
<i>Cod. Ambros.</i> C 90 inf.	144	Liv. 39, 40, 4-12	81
<i>Cod. Par.</i> 1168 f. 115 r	125	Liv., <i>perioch.</i> 49, 88	141
D.L. 6, 6	140	Lucr. 2, 1173-4	66
D.L. 7, 85	16	Lucr. 4, 437-85	168
D.L. 7, 87	166	Maximus abbas,	
D.L. 7, 107	119	<i>Gnomol.</i> 6, p. 172 Tig.	125
D.L. 7, 149	17	Mus., <i>frg.</i> II p. 6 H.	69
D.L. 10, 13	115	Nep., <i>Att.</i> 1, 1	79
D.L. 10, 35	115	Nep., <i>Att.</i> 18, 1	79
Epic., <i>frg.</i> [7] Arr.	163	Ov., <i>met.</i> 2, 63-69	48
Epic., <i>frg.</i> [22, 3] Arr.	163	Ov., <i>met.</i> 2, 74	48
Epic., <i>frg.</i> [30] 27 Arr.	125	Ov., <i>met.</i> 2, 79-81	48
Epic., <i>frg.</i> [34] 19 Arr.	126	Ov., <i>met.</i> 2, 227 ss.	49
Epic., <i>frg.</i> [48] Arr.	115	<i>Pap. Herc.</i> 1020	7, 171
Epic., <i>frg.</i> [131] Arr.	125	Plat., <i>leg.</i> 797b-c	28
Epic., <i>frg.</i> [260] Arr.	123	Plat., <i>resp.</i> 507d-509a	159
Epic., <i>frg.</i> 187 Usener	125	Plaut., <i>Pseud.</i> 738	111
Epic., <i>Herod.</i> 35-36	124	Plin., <i>nat.</i> 29, 7, 14	81
Epic., <i>Herod.</i> 35-37	118	Plot. 5, 5, 2	159
Epic., <i>Herod.</i> 75	125	Plu., <i>Brutus</i> 29-35	80
Epic., <i>Herod.</i> 78	126	Plu., <i>Brutus</i> 54-58	80
Epic., <i>Herod.</i> 83	118	Plu., <i>Cato</i> 5, 1	83
Epic., <i>Men.</i> 123	146	Plu., <i>Cato</i> 21, 6-7	83
Epic., <i>Men.</i> 127	126	Plu., <i>Cato</i> 23, 2-3	81
Epic., <i>Men.</i> 128	127	Plu., <i>Cato</i> 32, 3	83
Epic., <i>Men.</i> 133	146	Plu., <i>Stoic. rep.</i> 47, 1055f	170
Epic., <i>R.S.</i> 1	146	Plu., <i>Stoic. rep.</i> 47, 1056e	170
Epic., <i>R.S.</i> 12	126	Q. Cic., <i>pet.</i> 1, 2	21
Epic., <i>R.S.</i> 14	145	Q. Cic., <i>pet.</i> 2	78
Epic., <i>S.V.</i> 1	146	Q. Cic., <i>pet.</i> 2, 7	21
Epic., <i>S.V.</i> 27	126	Quint., <i>inst.</i> 10, 1, 125	22
Epic., <i>S.V.</i> 48	126	S.E., <i>adv. log.</i> 1, 12	117
Epict., <i>Diss.</i> 3, 13, 6	140	S.E., <i>adv. math.</i> 1, 101	160
Epict., <i>Diss.</i> 3, 13, 6-7	142	S.E., <i>adv. math.</i> 8, 10	162

LE REGARD DE LA VÉRITÉ

S.E., <i>adv. math.</i> 8, 11-12	163-64	SVF 2, 97	74
S.E., <i>adv. math.</i> 8, 12	173	SVF 2, 124	169
Sall., <i>Catil.</i> 5, 9	79	SVF 2, 130	169
Sall., <i>Catil.</i> 52, 37	79	SVF 2, 131	171
Sall., <i>Iug.</i> 85, 23	79	SVF 2, 132	163, 173
Sall., <i>or. Macri</i> 1	79	SVF 2, 166	163-64
Stob., <i>Anth.</i> 2, 7, 11m	170	SVF 2, 195	162
Stob., <i>ecl.</i> 2, p. 75, 11 W.	166	SVF 2, 588	49
Stob., <i>ecl.</i> 2, 7, 8,		SVF 2, 596-632	49
p. 85, 13 W.	119-20	SVF 2, 913	17
Svet., <i>Cal.</i> 52	111-12	SVF 2, 994	170
Svet., <i>Cal.</i> 53, 2	156	SVF 2, 1000	17
Svet., <i>Nero</i> 30, 3	83	SVF 3, 188	71
SVF 1, 53	76	SVF 3, 493	119
SVF 1, 55	74	SVF 3, 613	166
SVF 1, 59	74	SVF 3, 615	166
SVF 1, 60	74	Tac., <i>ann.</i> 12, 8	33
SVF 1, 61	74	Tac., <i>ann.</i> 13, 2, 1	68
SVF 1, 67-69	74	Tac., <i>ann.</i> 13, 3, 1	68
SVF 1, 113	160	Tac., <i>ann.</i> 13, 50	68
SVF 1, 175	17	Tac., <i>ann.</i> 14, 53-56	43
SVF 1, 230	119	Tac., <i>ann.</i> 15	43
SVF 2, 60	74	Tac., <i>ann.</i> 15, 62	44
SVF 2, 69	74	Tac., <i>ann.</i> 15, 63	44
SVF 2, 90	74, 76	Verg., <i>Aen.</i> 7, 277-279	83
SVF 2, 91	74	Verg., <i>georg.</i> 1, 125-128	66-67

## INDEX RERUM

### TERMES FRANÇAIS, LATINS

*adgredere*, 30-32

*adulescens*, 22, 32, 49, 95

*aetas aurea*, 52, 60, 61, 66, 67, 69-70, 87, 89

Alexandre le Grand, 94-95

*animus*, 16, 20, 26, 28, 31, 36-40, 42, 44, 47, 48, 54, 58-60, 84, 86, 88, 89, 91, 97, 109-11, 115, 116, 137, 140, 141, 146, 148-50, 164, 172, 179, 181

*antiquum*, 25, 76, 86

apparaître / apparence, 18, 20, 26-27, 31, 39, 43, 55-57

Ariston, 33, 91, 116, 117, 167

auto-référentialité, 7, 8, 14

avarice, 57-59, 61, 78

*beatus / beatitudo*, 18, 26, 87, 108, 139, 150, 178

*bonum*, 26, 39, 61, 64, 76, 79, 86, 91, 95, 96, 97, 119, 120, 139, 165, 166, 171 176-80, 182

Caton, 60, 61, 63, 64, 77, 81-84, 164, 165

César, 22, 24, 61, 77, 79, 80, 94

Chrysispe, 17, 69, 90, 91, 110, 113, 122, 163, 167, 169

Cicéron, 21, 22, 23, 26, 32, 53, 61, 65, 77-81, 84, 86, 92, 93, 99, 110, 140, 144, 167

Cléanthe, 90, 110, 113, 122, 166, 184

*clementia*, 33, 34, 68, 77, 78

cohérence, 7, 8, 9, 27, 29, 36, 41, 46, 47, 52, 72, 81, 90, 95, 101, 104, 107, 109, 110, 117, 119, 120, 123, 146, 154, 155, 166, 167, 169, 172, 184

*colligere / collectio*, 63, 112, 122, 159, 160

conscience, 10, 11, 18, 21, 22, 23, 28, 30, 31, 32, 36, 42, 43, 45, 46, 52, 53, 68, 71, 98, 101, 106, 114, 125, 126, 139, 148, 155, 162, 163, 169, 175

*consolatio*, 32, 137

*constantia*, 8, 11, 21, 37, 39, 72, 76, 92, 133, 136, 137, 148, 150, 151

*contemplatio*, 10, 40, 88, 117, 120, 134, 142, 146-47

*continuum*, 37, 46, 60, 64, 74, 93, 109, 121, 123, 138, 139, 150, 151

contradiction, 15, 38, 45, 47, 48, 49, 51, 69, 77, 113, 129, 134, 138, 146, 153, 158, 159, 162, 167, 170

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

- cruauté, 59, 61  
*culpa*, 61, 62, 64
- décider / décision, 8, 9, 18, 20, 23, 27, 28, 33, 36, 38, 45-48, 75, 77, 104, 118, 135, 144-46, 148, 163, 166-67, 173, 181-83  
*decretum*, 28, 36, 39, 42, 117, 118, 159-61, 180
- destin, 8, 10, 16, 17, 21, 23, 25, 27, 29-31, 33, 36, 39, 41, 42, 43, 45-49, 42, 60, 122, 136, 146, 147, 150, 161, 165, 169, 183-84
- détermination / indétermination, 9, 11, 12, 18, 21, 27, 29, 36, 37, 70, 71, 73-75, 77, 97, 98, 129, 122, 130, 134, 138, 143, 145, 148, 153-54, 162, 169, 173, 175
- dialectique, 40, 61, 72, 74, 76, 120, 124, 151, 169, 175, 183-84, 151
- durée / durer, 63, 72, 106, 137, 152, 154
- Épicure / Épicurisme, 11, 12, 41, 55, 84, 86, 91, 92, 100, 103-15, 118-30, 136, 137, 139, 140, 142, 145, 152, 155, 167-69
- error* / *errare*, 17, 61, 69, 76, 80, 116, 139, 174, 161
- esclave, 35, 94, 101, 111, 123, 137, 138, 139, 151
- éthique, 11, 13, 15, 20, 25, 27, 31, 34, 36, 45, 47, 52, 64, 70, 73, 75, 76, 81, 84, 98, 117, 129, 121, 126, 128, 130, 133, 151, 155, 161, 162, 166-68, 175-76, 182
- exemplar* / *exemplum*, 20, 24, 34, 59, 61, 63, 64, 76-81, 84, 86, 88, 91, 93, 94, 96-98, 100, 101, 113, 124, 149, 165, 178, 181, 183
- fatum*, 17, 29, 30, 32, 34, 55, 161
- fidere* / *fiducia*, 38, 77, 139
- firmamentum* / *firmus*, 139
- flosculum*, 113, 114, 121
- fortune, 29, 30, 31, 32, 34, 40, 49, 54, 58, 66, 67, 70, 92, 98, 100, 126, 149, 150, 151
- fugere* / *effugere*, 42, 43
- futur, 51, 54, 125, 126, 179
- gloria*, 55, 72, 78, 88, 100
- gubernaculum*, 24
- hasard, aléas, sort, 8, 10, 18, 23, 25, 29-32, 36, 40-42, 48, 73, 98-99, 111, 118, 136, 146, 148-51, 169
- Hercule, 15, 37, 59, 92, 95, 171, 180
- honos*, 97, 98, 100, 111
- imperturbabilité, 11, 38, 52, 77, 87, 101, 116, 126, 129, 137, 145, 151, 154, 179
- impetum*, 25, 47, 89, 95, 168
- indifferentia*, 66, 136, 177
- individu, 7, 8, 9, 10, 16, 29, 32, 36, 37, 39, 51, 53, 65, 68, 71, 72, 73, 76, 99, 100, 104, 114, 126, 129, 135, 169, 172
- instituta*, 65, 76, 80, 84, 97, 99
- langage, 27, 98, 154, 155, 156, 157, 162
- Lélius, 84
- liberté, 46, 71, 80, 92, 114, 123, 136, 139, 149, 151, 161
- logos*, 7, 9, 11, 15, 17, 18, 29, 31, 36-38, 41, 43, 45, 54, 55, 57, 62, 66, 70-73, 86, 104, 106, 107, 119, 125, 127, 129, 130, 148, 150, 156, 160, 164, 168, 174, 176-178
- luxure, 57, 59, 61, 64, 88, 94

## INDEX

- maintenir / se maintenir, 16, 18, 28, 39, 46, 56, 106, 117, 118, 124, 141, 147, 149, 150, 151, 154  
*maiores*, 11, 21, 51, 58, 60, 61, 63-65, 76, 77, 79, 81, 84, 87, 90; 92, 96-99  
*malum*, 25, 57, 58, 63, 70, 86, 95  
 métaphysique, 150, 151  
*mollitia*, 85, 108-12  
 montrer / se montrer, 24, 33, 45, 56, 116, 131, 139, 143  
*mors*, 15, 23, 25, 26, 41, 42, 44, 60, 63, 68, 78, 103, 136, 151  
  
 nature, 7, 10, 16, 17, 18, 21, 24, 27, 33-35, 48, 56-58, 65-67, 69-73, 86-89, 91, 93, 94, 106, 108, 114, 119, 120, 123, 125, 126, 135-37, 140, 142, 150, 161, 164, 166, 170, 171, 183  
*necessitas / necessarium*, 7, 8, 17, 18, 29, 30, 46, 48, 49, 53, 56, 57, 82, 94, 99, 101, 104, 110, 115, 116, 124, 127, 129, 130, 134, 136, 146, 151, 152, 155,; 156, 159, 160, 162, 166, 178, 181, 184  
*negotium*, 30, 56, 68, 143, 145  
 Néron, 15, 26, 35, 43, 67, 68, 83, 135  
*nobilitas*, 21, 63, 66, 88, 90  
*novitas*, 21, 22, 78  
  
*occupatio*, 40, 68, 126, 139  
*opinio*, 12, 39, 69, 73, 74, 76, 79, 83, 91, 93, 110, 123, 164, 165, 170, 171, 181  
*oratio*, 84, 156, 157  
 orthodoxie, 11, 17, 55, 72, 92, 103, 118, 119, 129, 130, 133  
*otium*, 12, 13, 68, 100, 141, 143, 145, 146, 151  
  
 Panétius, 32, 80, 122  
 passé, 21, 51-54, 60, 66, 81, 86, 90, 93, 95, 96, 98, 101, 123, 125, 126, 133  
*peccatum / peccare*, 17, 61, 62, 64  
 pédagogue, 9, 16, 23, 24, 27, 60, 76, 85, 91, 112, 115, 117, 127, 130, 170  
*perfectum*, 26, 30, 34, 35, 38, 46, 91, 93, 97, 100, 109, 116, 119, 142, 159, 172, 178  
*periculum*, 6, 9, 39, 40, 46, 49, 55, 72, 73, 89, 100, 137, 174  
*persuasio*, 38, 117, 157, 172, 183  
 philosophie, 15, 23, 51, 52, 55, 56, 68, 75, 90, 91, 94, 95, 112, 114, 117, 119, 120, 123, 124, 127-29, 155, 161, 176  
 Platon, 28, 90, 93, 94, 110, 159, 163  
 politique, 22-24, 27, 32-35, 39, 45, 49, 53, 65, 67, 73, 76, 77, 80, 92, 95, 98, 99, 135, 143, 145  
 Posidonius, 55, 58, 69, 71, 72, 89, 113, 116, 122  
*praeceptum*, 100, 107, 117, 180  
 présent, 52-54, 57, 64, 80, 87, 95, 96, 98, 110, 134, 142  
*prodesse*, 21, 33, 144  
*profectus*, 33, 63, 115, 139  
*proficiens*, 114, 135, 137  
 progrès, 30, 33, 55-58, 63, 67, 109, 124, 125, 127, 129, 139  
*providentia*, 17, 68, 137, 138, 193  
*prudentia*, 55, 77-79, 89, 97, 110, 144  
 public / *turba*, 9, 21, 22, 26, 28, 32, 33, 42, 68, 73, 79, 83, 94, 99, 107, 108, 112, 121, 122, 124, 139, 145, 146, 177  
  
*ratio / raison*, 7-9, 15, 17, 18, 21, 29, 31, 36-38, 41, 43, 45, 52, 54,

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

- 55, 57, 59, 62, 66, 70, 71, 73,  
74, 76, 79, 86, 89, 104, 106,  
107, 114, 119, 125, 127, 129,  
130, 135, 140, 143, 146, 148,  
150, 156, 160, 164-66, 168, 169,  
172, 174, 176, 177, 178, 182
- réfuter / réfutation, 8, 9, 10, 116,  
150, 157, 158, 171
- regarder, 9, 16, 18, 38, 41, 62, 77,  
111, 121, 124, 141, 148, 169
- résister, 25, 32, 34, 37, 38, 137,  
169
- rhétorique, 9, 21, 22, 24, 32, 44,  
74, 80, 81, 83, 93, 104, 105,  
108, 127, 155, 156, 177, 181,  
183, 184
- sapiens / sapientia*, 14, 16, 27, 30,  
34, 38, 39, 56, 68, 73, 74, 76, 78,  
79, 84, 89-95, 99, 103, 113-16,  
124, 130, 131, 133, 135, 140-42,  
145, 146, 170, 171, 179, 180, 183
- science, 16, 38, 78, 173, 181
- Scipion, 63, 82, 84, 85, 88, 94
- securitas*, 38, 52, 77, 87, 101,  
116, 129, 137, 145, 150, 154
- simplicitas*, 17, 46, 156, 157, 183
- societas*, 22, 26, 28, 35, 49, 51,  
53, 71, 76-79, 86, 88, 99, 135,  
143, 145
- stabilitas*, 25-27, 137, 139, 143,  
148, 168, 178
- Stoïcisme / Stoïcien, 9, 13, 32, 34,  
36, 91, 94, 100, 104, 112, 113,  
118, 119, 122-24, 127-30, 135-  
40, 149, 151, 162, 163, 166,  
167, 175, 177
- suicide, 10, 41, 42, 43, 46, 49,  
103, 136, 151
- syllogisme, 174, 180, 181
- 56, 57, 75, 91, 154, 167
- tradition, 21, 28, 37, 51, 52, 60,  
62, 64, 67, 76, 80, 88, 98, 99,  
101, 112, 129, 131, 136, 166,  
176
- tranquillitas*, 26, 54, 68, 90, 120,  
131, 137, 144, 145, 150, 179
- transparence, 9, 16, 18-21, 24, 27,  
29, 45, 46, 74
- turba*, 28, 42, 73, 83, 112, 121,  
122, 124, 139, 145, 177
- veritas / verum*, 8-13, 16, 18, 20,  
24, 26-29, 33, 34, 37, 43, 56-58,  
67, 68, 73, 74, 76, 84, 88, 89,  
95, 100, 103, 104, 108, 115,  
118, 121, 124, 126, 130, 131,  
134, 150, 154-62, 164, 167-71,  
173, 175, 176, 180-84
- vestigia*, 57, 62, 63, 86
- vindicare*, 122, 127, 139, 148
- virtus*, 20, 21, 24, 25, 27, 29, 30,  
33, 40, 45, 46, 48, 52, 66, 69,  
72, 76-78, 80, 82, 91, 93, 95-97,  
100, 104-05, 114, 116-18, 124,  
126, 130, 136, 141, 144, 147,  
149, 150, 152, 155, 158, 167,  
176, 178-82
- vitium*, 26, 58-64, 67, 69, 70, 72,  
73, 88-90
- voluntas / vouloir*, 18, 25, 28, 31,  
39, 86, 98, 114
- voluptas / plaisir*, 38, 48, 54, 59,  
63, 86, 88, 104, 110, 112, 116,  
120, 126, 136, 137, 139, 140,  
147, 148, 167, 168, 179
- Zénon, 7, 17, 76, 90, 91, 93, 94,  
100, 107, 110, 113, 122, 166
- temperantia*, 77, 97
- théorie / théorétique, 11, 12, 33,

## INDEX

### TERMES GRECS

ἀγαθός, 7, 10, 75  
ἀδιαφόρως, 167  
ἀκόλουθον, 17, 119-20, 166  
ἀλήθεια, 19, 76, 157, 159, 162-64, 169-71, 173  
ἀνάγκη, 66, 125, 146  
ἀπάθεια, 26  
ἀπορία, 127, 168  
ἀρετή, 69, 147  
ἀσφάλεια, 145  
ἀταραξία, 120, 127, 168  
αὐτάρκεια, 135-39, 142  
  
ἔνδοξα, 74, 181  
ἐκπύρωσις, 49  
ἐπιστήμη, 75, 76, 163, 173, 181  
εὐστάθεια, 136, 145, 168  
  
ἡγεμονικόν, 98, 173  
ἡδονή, 120, 147, 168  
ἡσυχία, 142, 145, 147, 152  
  
θεωρία / θεωρητικός, 143, 147, 168

καθῆκον, 32, 80, 119, 120  
κατάληψις / καταληπτικός, 75-76  
κατήχησις, 65  
  
λεκτόν, 163-65, 173  
λόγος, 9, 11, 17, 31, 72, 158, 162-63, 165, 166, 171  
  
ὁμολογουμένως, 135, 166  
  
πολιτικός, 143, 147  
πρακτικός, 143, 147  
πρόνοια, 17  
  
σοφός, 74, 76, 78, 169, 170  
συνημμένον, 174  
τέλος, 20, 21, 116, 167  
  
φαντασία, 75, 170  
φρόνησις, φρήν, 74, 78, 147  
φύσις, 17, 24, 45, 65, 69, 73, 85, 115, 125, 135, 155, 161, 164, 166-68, 174-75  
φωνή, 115, 163-65

## INDEX DES AUTEURS MODERNES

- Abbagnano, N., 187  
Abel, K., 13, 22, 32, 68, 138, 187  
Albertini, E., 13, 92, 93, 106, 187  
Albrecht, M. von, 24, 187  
Alesse, F., 32, 187  
André, J.M., 13, 68, 105, 110,  
113, 119, 128, 187, 188  
Annas, J., 76, 169, 188  
Armisen-Marchetti, M., 13, 114,  
156, 188  
Arnim, I. ab, 113, 188, 212  
Arnold, E.V., 55, 188  
Arrighetti, G., 115, 123, 125, 126,  
168, 188, 221  
Axelson, B., 109, 188  
Bailey, C., 146, 188  
Barnes, J., 13, 176, 188, 189, 196,  
208, 210  
Barnyeat, M., 210  
Bellincioni, M., 13, 33, 72, 79,  
86, 114, 116, 117, 135, 189  
Benz, E., 44, 189  
Billerbeck, M., 13, 25, 156, 189  
Bobzien, S., 184, 189  
Boccolini Palagi, L., 35, 190  
Bourgery, A., 13, 23, 106, 190  
Brandt, J., 190  
Braun, E., 156, 190  
Brunschwig, J., 13, 190, 205  
Budé, G., 188, 190  
Busch, G., 25, 190  
Calogero, C., 103, 190  
Campese, S., 74, 181, 191  
Canali, L., 78, 191  
Cancik, H., 13, 24, 93, 191  
Cassin, B., 153, 191  
Castiglioni, L., 13, 191  
Chevallier, R., 191, 195  
Citroni Marchetti, S., 33, 73, 191  
Clark, J.R., 13, 47, 156, 205  
Colish, M., 13, 35, 72, 166, 191  
Consoli, S., 191  
Costa, C.D.N., 13, 183, 192, 196  
Cugusi, P., 23, 192  
Curtius, L., 21, 192  
Dahlmann, H., 78, 184, 192

## INDEX

- De Bovis, A., 13, 65, 192  
 De Witt, N.W., 121, 192  
 Delatte, L., 127, 192  
 Della Corte, F., 84, 193  
 Derrida, J., 155, 193  
 Diano, C., 121, 146, 193  
 Dihle, A., 172, 193  
 Dingel, J., 13, 193  
 Dionigi, I., 13, 68, 138, 144, 147, 193  
 Dragona-Monachou, M., 17, 193  
 Dumont, J.P., 75, 194  
 Edelstein, L., 13, 57, 71, 194  
 Egli, U., 13, 163, 175, 194  
 Ernout, A., 20, 194  
 Everson, S., 188, 194  
 Fallot, J., 120, 126, 194  
 Forschner, M., 13, 166, 194  
 Foucault, M., 32, 130, 140, 194, 195  
 Franco, C., 56, 73, 203  
 Frede, M., 13, 173, 175, 195  
 Fredouille, J.C., 35, 133, 195  
 Galimberti, U., 19, 195  
 Gargani, A., 129, 195  
 Gatti, C., 69, 195  
 Giancotti, F., 13, 53, 68, 108, 138, 144, 172, 195  
 Giannantoni, G., 136, 196  
 Gigante, M., 136, 196, 212  
 Graver, M., 105, 196  
 Griffin, M., 13, 23, 27, 35, 44, 53, 68, 77, 78, 80, 138, 143, 189, 196, 208  
 Grilli, A., 13, 55, 57, 65, 95, 114, 125, 127, 196  
 Grimal, P., 13, 21, 22, 53, 55, 91, 106, 107, 196, 197  
 Guillemin, A.M., 22, 114, 197  
 Haase, F., 62, 83, 110, 185, 218, 219  
 Hachmann, E., 158, 197  
 Hadot, I., 137, 197  
 Handke, P., 152, 197  
 Hegel, G.W.F., 18, 175, 197, 198  
 Heidegger, M., 19, 195, 198  
 Heinemann, I., 113, 198  
 Hellegouarc'h, J., 21, 77, 198  
 Hermes, Th., 103, 128, 198  
 Herrmann, L., 127, 198  
 Hijmans, B.L., 13, 156, 198  
 Hillen, M., 13, 25, 156, 199  
 Hiltbrunner, O., 21, 199  
 Hine, H., 72, 185, 192, 199  
 Hofmann, J.B., 20, 213  
 Horkheimer, M., 129, 199  
 Hülser, K., 171, 175, 194, 199  
 Hume, D., 174, 199  
 Innes, D., 192, 199  
 Innocenti, P., 128, 199  
 Inwood, B., 13, 28, 37, 114, 140, 184, 200  
 Ioppolo, A.M., 33, 117, 167, 200  
 Isnardi Parente, M., 17, 200  
 Jones, H., 136, 200  
 Kant, I., 37, 200  
 Kaplan, F., 130, 200  
 Kassel, R., 32, 200  
 Kidd, I.G., 55, 200  
 Kierkegaard, S., 151, 201, 207  
 Kneale, M., 162, 201  
 Kneale, W., 162, 201  
 Knoche, U., 13, 51, 91, 93, 201  
 Kühnen, A., 77, 80, 81, 92, 93, 201  
 Lana, I., 13, 52, 67, 73, 92, 129, 143, 201  
 Lausberg, H., 13, 23, 65, 156, 201  
 Leeman, A.D., 41, 152, 201, 202  
 Lloyd, A.C., 163, 202  
 Lo Moro, F., 128, 202  
 Long, A.A., 13, 71, 163, 164, 202, 207, 209  
 Łukasiewicz, J., 175, 202  
 Madvig, J.N., 109, 202  
 Manning, C.E., 32, 55, 202, 203

## LE REGARD DE LA VÉRITÉ

- Marchesi, C., 13, 52, 73, 134, 143, 203  
 Marmorale, V.E., 81, 203  
 Martinazzoli, F., 13, 53, 73, 93, 119, 203  
 Maso, S., 49, 56, 73, 126, 168, 203, 206, 211  
 Mastandrea, P., 12, 35, 203  
 Mates, B., 13, 163, 174, 203  
 Mau, J., 13, 174, 203  
 Maurach, G., 13, 24, 33, 141, 190, 204, 210  
 Mazzoli, G., 13, 24, 47, 92, 93, 105, 106, 127, 157, 204  
 Meier, C., 65, 204  
 Meillet, A., 20, 194  
 Mignucci, M., 13, 174, 204  
 Momigliano, A., 68, 204  
 Mondolfo, R., 58, 125, 205  
 Moreau, J., 166, 205  
 Morgante, F., 57, 205  
 Motto, A.L., 13, 47, 90, 91, 110, 156, 205  
 Müller, R., 23, 205  
 Murray, O., 26, 59, 206  
 Mutschmann, H., 128, 206  
 Nancy, M., 153, 191  
 Nardo, D., 12, 21, 78, 206  
 Natali, C., 12, 206, 211  
 Nawrath, A., 192  
 Newman, R.J., 55, 206  
 Nietzsche, F., 16, 206  
 Norden, E., 206  
 Nothdurft, K.D., 133, 207  
 Olbrechts-Tyteca, L., 65, 181, 207  
 Oltramare, P., 93, 207  
 Oppermann, H., 21, 199, 207, 209  
 Pąkcińska, M., 128, 207  
 Pani, M., 55, 207  
 Paratore, E., 121, 207  
 Pelling, C., 192, 199  
 Pembroke, S.G., 120, 207  
 Perelman, C., 65, 181, 207  
 Peruzzi, A., 154, 207  
 Pesce, D., 126, 208  
 Pohlenz, M., 13, 17, 32, 52, 65, 69, 71, 72, 100, 105, 114, 120, 129, 163, 208  
 Poignault, R., 191, 195  
 Pratt, N.T., 47, 208  
 Préchac, F., 61, 111, 185, 186  
 Rawson, E., 27, 69, 208  
 Reynolds, L.D., 109, 160, 186  
 Ribbeck, O., 108, 192, 208  
 Richter, W., 35, 208  
 Rist, J.M., 13, 55, 75, 103, 114, 136, 166, 208  
 Roloff, H., 53, 65, 79, 99, 209  
 Roncali, R., 186  
 Rozelaar, M., 13, 209  
 Ruggenini, M., 154, 209  
 Sacheli, A.C., 103, 209  
 Sandbach, F.H., 13, 71, 73, 75, 176, 209  
 Sasso, G., 125, 209  
 Scarpat, G., 13, 105, 107, 113, 117, 124, 127, 128, 160, 209  
 Schildhauer, H., 128, 209  
 Schmidt, S.J., 154, 196, 210  
 Schofield, M., 188, 210  
 Schottlaender, R., 121, 128, 210  
 Sedley, D., 163, 164, 202  
 Segre, C., 210  
 Semerano, G., 19, 20, 210  
 Setaioli, A., 13, 55, 92, 103, 113, 128, 156, 157, 176, 184, 210  
 Settis, S., 210, 213  
 Severino, E., 129, 211  
 Sgalambro, M., 32, 211  
 Sharples, R.W., 120, 184, 211  
 Silvestre, M.L., 167, 211  
 Sordi, M., 95, 211  
 Sørensen, V., 13, 33, 40, 60, 211  
 Spanneut, M., 26, 128-29, 133, 211  
 Striker, G., 75, 169, 195, 211

## INDEX

- Summers, W.C., 110, 111, 212  
Tarca, L.V., 158, 212  
Traina, A., 13, 25, 32, 59, 99,  
127, 140, 156, 212  
Treves, P., 43, 94, 207, 212  
Trillitzsch, W., 27, 133, 212  
Usener, H., 125, 126, 128, 212,  
221  
Vega Reñón, L., 181, 213  
Vegetti, M., 59, 213  
Vernant, J.P., 60, 213  
Veyne, P., 13, 213  
Viansino, G., 13, 22, 93, 149, 213  
Voelke, A.J., 13, 37, 114, 213  
Walde, C., 20, 37, 213  
Weißenfels, O., 103, 128, 213  
Zander, C., 156, 213  
Zöller, R., 13, 37, 114, 213  
Zwierlein, O., 13, 37, 43, 186,  
214



## TABLE DES MATIÈRES

Introduction .....	7
I. La transparence de la vérité .....	15
II. Sénèque face aux anciens .....	51
III. La question épicurienne .....	103
IV. ‘Sibi fidere’ : Sénèque entre <i>otium</i> et <i>constantia</i> ..	133
V. Sénèque et le mécanisme de la vérité .....	153
Bibliographie .....	185
Index des citations .....	215
Index rerum .....	223
Index des auteurs modernes .....	228