

Les Stoïciens

Sénèque, *La vie heureuse*, commentaire intégral

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Introduction

Le cas de Sénèque est sans doute unique dans l'histoire de la philosophie. A vrai dire, c'est peut-être déjà le stoïcisme lui-même qui est original, qui aura pu être indifféremment la philosophie d'un esclave affranchi (Epicète, qui n'est pas un nom propre mais qui signifie « homme acheté, serviteur, esclave »), d'un empereur (Marc-Aurèle) ou du conseiller richissime (Sénèque précisément) d'un autre empereur (Néron) dont la cruauté est restée légendaire (assassinats familiaux, incendie de Rome, persécution des chrétiens). La doctrine morale passe pour sévère et, de fait, cette sagesse qui hérite de la pensée grecque le problème du bonheur et l'idéal du sage, se propose comme une morale de l'ascétisme, un enseignement de la tension de l'âme, contre l'épicurisme qui engage surtout à se libérer des faux besoins et des craintes illusoire. Or Sénèque est un homme de la cour des Césars, précepteur de Néron, dont la réussite sociale et la richesse sont sans égal. C'est un des quatre ou cinq provinciaux (il est né à Cordoue vers l'an 1) à parvenir au Sénat et même au titre de consul, honneur suprême généralement réservé aux Italiens. Formé à la rhétorique mais très tôt attiré par la philosophie, il s'initie au stoïcisme et fait finalement profession de philosophie stoïcienne. Mais la philosophie ne lui suffit pas et il entreprend, tardivement, une carrière politique qui le conduit, après avoir été écarté par Claude et condamné à un exil forcé en Corse, à Rome où son ascension est irrésistible. Il devient le citoyen le plus célèbre de son temps, le plus grand prosateur vivant (il écrit en latin), et tout en se faisant l'apôtre de sa philosophie et du stoïcisme, il accroît son énorme fortune. Comme l'écrit P. Veyne (*Sénèque, Une intro-*

duction, p. 35) : « notre philosophe devenait richissime et deviendra riche colossalement, lorsque Néron, monté , sur le trône, comblera de biens immobiliers et autres dons royaux son ancien précepteur ; il aura une des plus grosses fortunes de son siècle : soixante-quinze-millions de deniers (les trente deniers de Judas représentaient un bon salaire mensuel) ; ce capital équivalait au dixième ou même au cinquième des revenus annuels de l'Etat romain. » Sénèque est donc banquier, sénateur, philosophe, « sénateur en tant que philosophe et plus philosophe que sénateur » (ibid., p. 42), un intellectuel au pouvoir, mais un intellectuel aussi honoré et plus riche que l'élite politique elle-même. Mais peut-on en même temps soutenir que le bonheur consiste dans la vertu et avoir le sens des affaires, « être philosophe, milliardaire et le favori du jour ? » (ibid., p. 52). Sénèque n'est maximaliste qu'à propos du suicide (cf. *Lettre 70 à Lucilius*) mais certainement pas à propos de la politique ou de la richesse. C'est à cette contradiction (sans doute plus choquante pour nous que pour le monde romain¹) que, d'une certaine façon, le *Traité sur la vie heureuse*² tente d'apporter une réponse.

Mais ce traité est-il un traité philosophique, comme l'indique le titre – car il n'y a pas question plus philosophique que celle de la vie heureuse, du choix de la vie (cf. Hadot) : le choix de la philosophie, c'est le choix de la vie heureuse, le bonheur ne se conçoit pas comme un choix d'ordre privé, mais un certain type de vie qui ne peut s'accomplir sans sagesse – ou un écrit de circonstance pour répondre à la polémique lancée en 58 par un détracteur qui l'accusait d'être immensément riche, de capter les héritages et de pratiquer l'usure ? C'est cette dernière option que privilégie P. Veyne.

« C'est à cette campagne de presse que réplique un petit traité de Sénèque qui, sous couleur de dissertar philosophiquement sur *La vie heureuse* (tel en est le titre), est en réalité une réplique violemment polémique : Mme M. T. Griffin n'a pas manqué de voir que ce très court traité est en réalité un texte tout personnel et branché sur l'actualité de l'année 58. Elle est presque la seule à l'avoir compris ; les cinq ou six éditions ou commentaires parus en France nient vertueusement le caractère de polémique personnelle de *La vie heureuse* ; par respect pour la sublimité de la philosophie, on veut qu'il s'agisse d'une apologie de la sagesse en général, tout en concédant que telle ou telle phrase pourrait être un argument *ad hominem*... Ces trop graves commentateurs n'ont pas compris non plus l'ironie violemment sarcastique d'une apparente confession publique dans le chapitre XVII : « Moi qui suis dans l'abîme des vices ... »

Vices d'avarice et de pédérasie, continue Sénèque, que mes ennemis aimeraient bien imiter, s'ils pouvaient. Car sa réplique à ses détracteurs tient en deux points. *Primo*, il est indifférent en soi d'être riche ou pauvre (il suffit à un stoïcien de n'attacher intérieurement aucune importance à la richesse et

¹ La contradiction est moins forte pour le monde romain qui n'a pas la même conception de la philosophie et pas le même rapport à la richesse. Cf. Veyne, p. 36 *sq.* En effet, il était louable d'enrichir son patrimoine ; les nobles, en l'absence d'une bourgeoisie spécialisée dans les affaires étaient amenés à faire du négoce autant que les plébéiens ; l'empereur doit pour sa magnificence s'entourer d'hommes riches ou qu'il comble de richesses. Quant à la philosophie, on lui reconnaissait le droit et le devoir de conseiller les individus et les cités et elle consistait dans une conviction et dans une appartenance à une secte qui s'affichaient publiquement.

² Cité dans l'édition : Sénèque, *La vie heureuse, La Brièveté de la vie*. Présentation par P. Pellegrin, traductions par José Kany-Turpin et P. Pellegrin, GF Flammarion, 2005.

à la pauvreté), mais pratiquement il est préférable d'être riche (c'est la doctrine, tout à fait orthodoxe des « préférable neutres » ... qui est moins accommodante qu'il ne semble d'abord). *Secundo*, les ennemis de Sénèque sont mus par le ressentiment : c'est par haine d'eux-mêmes et de leurs propres vices que certains s'en prennent à la philosophie ; il accusent les sages au vertueux langage de vivre dans le péché, parce que ce noble langage stigmatise leurs propres péchés. Tout persifleur ne persifle que parce qu'il se sent plus véreux sur l'article que ne l'est sa victime.

Ce petit traité prétendument philosophique est si court (moins de trente pages) que ses commentateurs ont cru qu'il nous était parvenu mutilé et les dernières pages en avaient disparu. Non, le texte tel que nous le lisons, est complet et, s'il est si court, c'est parce qu'il est lui-même un pamphlet et non un véritable traité. Tout lecteur s'en convaincra, s'il le lit en prêtant l'oreille au flot de colère et de sarcasmes qui monte, s'enfle et se brise sur un sommet, un point d'orgue, celui du chapitre XXVIII et dernier, où le sarcasme et même la menace se font malédiction » (*ibid.*, p. 53-54).

Peut-être la position soutenue par P. Veyne est-elle excessive et l'on peut se demander si la distinction entre l'universalité abstraite du discours philosophique et la vie concrète du philosophe n'est pas seulement une affaire de degré. En outre un discours peut en même temps avoir un contenu philosophique et une visée polémique. Enfin le caractère philosophique du texte est assez constant, ou jamais absent. Sans doute il est surtout manifeste dans la première partie par le thème (la définition du bonheur), la discussion (la critique d'autres sectes philosophiques), l'interlocuteur même qui, au-delà de Gallion son dédicataire, est un philosophe qui défend les thèses épicurienne et aristotélicienne sur le plaisir. Mais dans la seconde, la philosophie ne disparaît pas complètement puisqu'il y est fait référence à la doctrine (stoïcienne) des préférables et que Sénèque entreprend une illustration de la vie philosophique. Aussi peut-on considérer avec P. Veyne mais contre lui, que le traité est bien achevé, puisque Sénèque revient d'une certaine façon sur ce qui l'avait ouvert : l'opposition entre la sagesse et l'opinion. Reste que les deux parties sont très différentes. P. Pellegrin dans l'introduction de l'édition GF parle d'une coupure, dans le fond (changement de sujet : de la définition du bonheur à la démonstration que la richesse n'est pas contradictoire avec la sagesse) et dans la forme (de l'argumentation à la défense hargneuse), que le chapitre XVII tente de relier.

Si l'on veut résumer le traité, on peut dire qu'il s'agit d'une méditation philosophique sur la quête du bonheur et donc sur la condition humaine. En même temps ce texte répond à une campagne de dénigrement qui, d'après Sénèque, vise à travers sa personne, la philosophie en général. Cette méditation est composée en deux parties et trois moments : définition du bonheur (I-III), polémique contre la morale du plaisir (III-XVI), apologie des philosophes (XVII-fin). Si l'on détaille davantage on peut proposer le plan suivant :

Première partie : I-XVI : Le souverain bien et la sagesse

I,1-2 : Introduction. L'objet du traité : définir le bonheur qui est le but de tous les hommes

I,2-II : L'opinion de la foule ne doit pas être suivie

I,3-III,1 : Croire et juger ; se séparer de la foule

III,1-VI,2 : Définitions de la vie heureuse : le souverain bien
III,1-2 : Préliminaires à la définition
III,3-IV : Définitions du souverain bien
V,1-VI,2 : Transition vers la critique du souverain bien épicurien
VI : Polémique anti-épicurienne : le souverain bien n'est pas le plaisir
VII,1-XVI,3 : L'articulation vertu/plaisir
VII-VIII : Critique de la thèse : « on ne peut séparer plaisir et vertu »
IX,1-XII,2 : Le plaisir n'est pas essentiel au bonheur et ne le conditionne pas
XIII-XIV : Conclusion partielle : la vertu est le souverain bien
XV : Polémique anti-aristotélicienne : le souverain bien n'est pas la vertu unie au plaisir
XVI : Conclusion de la première partie : le bonheur se fonde sur la vertu

Seconde partie : XVII-XXVIII : le philosophe et les biens de ce monde ; le discours philosophique et sa vérité

XVII-XIX : Les détracteurs de la philosophie ne peuvent être juges de l'idéal stoïcien (et philosophique en général)
XVIII 1-XIX 3 : Le formalisme de l'envieux
XX : Portrait de l'aspirant à la sagesse ; l'engagement philosophique
XXI-XXVIII : Des préférables au problème de la richesse ; comment peut-elle contribuer à la réalisation de la vie vertueuse ?
La notion de richesse est relative, donc la pauvreté n'est pas un absolu moral : esquisse d'une doctrine des bienfaits
Le mépris de la fortune ou la pauvreté en esprit
XXIV,1-3 : La générosité ; donner n'est pas facile
XXIV,4-XXV, 8 : Discours de l'aspirant à la sagesse et du sage
XXVI,1-XXVIII : Différences entre le sage et l'insensé : Prosopopée de Socrate, champion de la vertu calomniée par les rigoristes et les hypocrites.

Les grandes idées qui parcourent le traité peuvent enfin être présentées ainsi :

- (1) une récusation de l'opinion du vulgaire car la vérité est affaire d'excellence et non de majorité. L'excellence sera celle qu'enseigne la philosophie du Portique, mais non sans une certaine liberté par rapport à celle-ci ;
- (2) l'orthodoxie stoïcienne définit le bonheur en le subordonnant à la loi de nature, identifiée à la norme morale
- (3) un parallèle entre la vertu et le plaisir qui conduit à une critique de l'épicurisme, non sans le distinguer de l'hédonisme qui le déforme
- (4) l'apologie de la philosophie adopte un profil de modestie pour introduire à une éthique concrète. Cette confrontation entre ascétisme et réalisme moral, à partir de la doctrine des préférables et des indifférents conduit à une compatibilité entre richesse et moralité
- (5) le dialogue s'achève sur une prosopopée de Socrate, champion de la vertu calomniée.

Première partie

I-XVI : Le souverain bien et la sagesse

I, 1-2 - Introduction : L'objet du traité. Définir le bonheur qui est le but de tous les hommes

Les deux premiers paragraphes définissent l'objet du traité. Sénèque enchaîne ici quelques philosophèmes – du moins pour la philosophie antique : 1/ le désir naturel, donc universel du bonheur ; 2/ l'impuissance des hommes à définir le bonheur et donc à pouvoir l'atteindre ; 3/ la condamnation de la foule qui ne peut servir de guide dans la quête du bonheur ; 4/ l'exaltation de la raison ou du repli de soi sur la raison pour réaliser sa nature et accomplir le désir du bonheur.

Le bonheur est ainsi l'objet d'un désir naturel (*cupiditas naturalis*). Tous les hommes désirent naturellement être heureux. Aristote disait dans l'*Ethique à Nicomaque* (I 1-2) que toute activité humaine se fait en vue d'un certain bien et que le bien de tous les biens a pour nom le bonheur. Les épicuriens ne disent pas autre chose. Mais il faut bien entendre la thèse : elle signifie que la nature nous dispose au bonheur et que pour cette raison le bonheur n'est pas hors de notre portée. La nature nous ayant comme programmé au bonheur par une impulsion innée nous a aussi donné les moyens d'y parvenir. Seulement (2^{ème} philosophème), ce désir si puissant soit-il ne suffit pas à atteindre sa fin : tous les hommes désirent être heureux mais peu le sont. Il y a un écart entre le désir du bonheur et la vie heureuse. D'où vient cet écart ? De l'ignorance sur la nature du bonheur. Faute de savoir l'objet qu'ils désirent naturellement, ils désirent aveuglément et avidement, de sorte que la plupart tâtonnent et se perdent en chemin. Chacun voit le bonheur dans le prolongement de sa forme de vie, comme le dit à peu près Aristote : « Les hommes, et il ne faut pas s'en étonner, paraissent concevoir le bien et le bonheur d'après la vie qu'ils mènent. La foule et les gens les plus grossiers disent que c'est le plaisir ... » (*Ethique à Nicomaque*, I, 3). Ou le bonheur consiste dans ce que chacun ne possède pas. Pour le pauvre le bonheur c'est la richesse, pour le malade la santé. Mais selon l'âge ou la situation, l'objet du désir change. Ainsi tous les hommes désirent être heureux mais aucun ne tombe d'accord sur la même définition du bonheur. C'est pourquoi Kant en fait un idéal de l'imagination³ : c'est elle qui produit la représentation du

³ « Le concept de bonheur est un concept si indéterminé, que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut jamais dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont dans leur ensemble empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que cependant pour l'idée du bonheur un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future, est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement. Veut-il la richesse ? Que de soucis, que d'envie, que de pièges ne peut-il pas par là attirer sur sa tête ! Veut-il beaucoup de connaissance et de lumières ? Peut-être cela ne fera-t-il que lui donner un regard plus pénétrant pour lui représenter d'une manière d'autant plus terrible les maux qui jusqu'à présent se dérobaient encore à sa vue et qui sont pourtant inévitables, ou bien que charger de plus de besoins encore ses désirs qu'il a déjà bien assez de peine à satisfaire. Veut-il une longue vie ? Qui lui répond que ce ne serait pas une longue souffrance ? Veut-il du moins la

bonheur comme satisfaction de tous les penchants aussi bien extensivement (variété), qu'intensivement (degré) que protensivement (durée), ce qui rend son concept tout à fait indéterminé. Tous les éléments du bonheur sont des éléments empruntés à la vie empirique (plaisir, honneur, richesse ...) qui par nature ne peuvent donner lieu à des principes objectifs (chacun voit le bonheur à sa porte) et l'idée du bonheur est la totalisation nécessairement imaginaire de ces éléments contingents. Autrement dit, le bonheur n'a qu'une réalité imaginaire et pour l'être doué de raison (mais fini) qu'est l'homme il est vain et indigne d'en faire le but de la vie. C'est pourquoi la morale ne peut pas être une doctrine du bonheur.

La position du stoïcisme, comme de toute la philosophie hellénistique, est évidemment tout autre : le bonheur est un désir naturel et universel, et dans la mesure où la nature est la raison, il faut dire en même temps que le bonheur est une idée de la raison. La thèse kantienne vaut pour l'humanité en général, c'est-à-dire pour la foule comme on va le voir, non pour l'humanité en soi ou du moins pour le sage. Sénèque rejoint ici l'épicurisme : ce n'est pas le bonheur qui est une fin imaginaire et ce serait plutôt le contraire : il est illusoire de croire que les hommes ne puissent pas désirer le bonheur. En l'espèce les hommes appartiennent à la nature et tous les êtres désirent être heureux en fonction de leur nature propre – c'est cet argument d'ailleurs qui a pu faire croire que le bonheur s'identifie au plaisir (cf. Cicéron et la thèse d'Eudoxe discutée par Aristote au livre X de l'*Ethique à Nicomaque* : « le plaisir est le bien, du fait qu'il [Eudoxe] voyait tous les êtres, raisonnables ou irraisonnables, tendre au plaisir... »). Mais les hommes qui désirent naturellement donc raisonnablement le bonheur se trompent sur les moyens d'y parvenir : ils leur manquent la "méthode" du bonheur. Comme chez Epicure, ce qui caractérise l'humanité c'est qu'elle déroge à sa fin et qu'elle est cause de son propre malheur. Or la philosophie oblige à opérer « une révolution dans la méthode : au lieu d'aller au bonheur spontanément, se demander si l'on suit le bon chemin, s'interroger sur la voie suivie, et à suivre ». Ces mots de M. Conche à propos du début de la *Lettre à Ménécée* d'Epicure s'appliquent indifféremment au début de la *Vie heureuse* de Sénèque. On y retrouve pareillement la métaphore du chemin et

santé ? Que de fois l'indisposition du corps a détourné d'excès où aurait fait tomber une santé parfaite, etc... Bref, il est incapable de déterminer avec une entière certitude d'après quelque principe ce qui le rendrait véritablement heureux : pour cela il lui faudrait l'omniscience. On ne peut donc pas agir, pour être heureux, d'après des principes déterminés, mais seulement d'après des conseils empiriques, qui recommandent, par exemple, un régime sévère, l'économie, la politesse, la réserve, etc..., toutes choses qui, selon les enseignements de l'expérience, contribuent en thèse générale pour la plus grande part au bien être. Il suit de là que les impératifs de la prudence, à parler exactement, ne peuvent commander en rien, c'est-à-dire représenter des actions de manière objective comme pratiquement *nécessaires*, qu'il faut les tenir plutôt pour des conseils (*consilia*) que pour des commandements (*praecepta*) de la raison : le problème qui consiste à déterminer d'une façon sûre et générale quelle action peut favoriser le bonheur d'un être raisonnable est un problème tout à fait insoluble ; il n'y a donc pas à cet égard d'impératif qui puisse commander, au sens strict du mot, de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie ». (Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs* (1785) IIème section, Traduction V. Delbos, Ed Delagrave, 1997, p. 131 132)

le vocabulaire médical. Le désir du bonheur est naturel, mais la vie heureuse ne peut être spontanée : elle est impossible sans la sagesse, c'est-à-dire sans philosophie qui apprend à bien vivre en ordonnant le désir au vrai bien. Autrement dit Sénèque recommande de relayer le désir naturel par le savoir de ce qui est à vouloir. Le désir quand il devient conscient devient volonté : mais les hommes ne savent pas ce qu'ils veulent, de sorte que leur volonté s'oppose au désir naturel et même les en éloigne : l'ardeur ou l'empressement qu'ils mettent à vouloir être heureux est cela même qui les éloigne du bonheur (« Et il est tellement [...] augmente la distance »). Autrement dit, pour Sénèque, il s'agit bien de proposer une sorte de *catharsis* du phantasme humain sur le bonheur. Ce n'est pas le bonheur qui est imaginaire mais la manière qu'ont les hommes de le vouloir et de se le représenter. Paradoxalement la volonté doit être éduquée pour que le désir du bonheur soit conforme à sa fin : c'est l'éducation qui permet d'accomplir l'impulsion de la nature. Le dialogue le dira : la vertu consiste à suivre la nature, mais définir la vertu comme le bonheur c'est l'objet et le résultat de l'éducation philosophique. Ici l'urgence comme chez Epicure est donc de méditer les conditions (les éléments, *stoicheia*) du bonheur, ce qui commence pour Sénèque par sa définition.

Donc il faut savoir ce qu'on doit vouloir (la recherche de la signification du bonheur occupe toute la première partie jusqu'au chapitre XVI) pour déterminer le chemin qui y conduit (« Il faut d'abord ... comment »). P. Grimal note que « Sénèque ne s'est pas astreint à traiter ces deux développements avec une rigueur scolaire ; il a sous-entendu certaines transitions, selon son habitude, mais sa désinvolture, ou plutôt la confiance qu'il met en la pénétration de son lecteur, ne doivent pas nous dissimuler les grandes lignes du raisonnement » (Introduction, éd. PUF, p. 7). Le chapitre XVI résume la discussion sur la définition et la nature du bonheur (conformément à Zénon, le bonheur consiste dans l'exercice de la vertu) ; mais cet idéal ou cet absolu de la pratique de la moralité suppose un long apprentissage et des conditions que la seconde partie du dialogue précise.

Ainsi Sénèque introduit naturellement le vocabulaire de la méthode et le thème du temps, qu'on retrouvera à la fin du dialogue — ce qui donne à celui-ci une forme relativement circulaire. Il ne s'agit pas de se précipiter mais de progresser (« combien nous abattons ... »), ce qui suppose de ne pas s'égarer. Ou plutôt la précipitation est déjà l'effet de l'égarement : on cherche à rattraper le temps perdu qu'un mauvais choix a rendu nécessaire. L'urgence est bien de savoir ce qu'on doit vouloir. Or c'est cette même exigence qui impose de prendre ses distances avec les opinions de la foule (2^{ème} philosophème développé dans le 2^{ème} paragraphe). Sur la route du bonheur, pour ne pas se perdre ou tourner en rond, il faut un guide — que la foule évidemment ne peut constituer. L'errance de la volonté est associée à la discordance des opinions sur le bonheur ; et prise dans cette contradiction la vie paraîtra toujours trop brève. Pourtant la brièveté n'est pas en cause (cf. *De la brièveté de la vie* rédigé sans doute vers 49, au retour de l'exil de Corse) mais seulement l'âme qui n'ayant pas pris soin d'elle-même n'a pas appris à s'appartenir. Sénèque relativise ici la comparaison entre le bonheur et le chemin : le chemin du bonheur est un chemin très différent des chemins habituels et l'homme qui cherche le bonheur n'est pas comme un voyageur qui demande son chemin : ici ce sont précisément les avis qu'il faut éviter de

suivre. Le meilleur chemin n'est pas celui qui est le plus fréquenté ou conseillé par le plus grand nombre, bien au contraire. On peut tirer ici un autre enseignement : si l'errance accompagne la discordance, la méthode accompagne ce qui accorde les paroles et les actes, moi et le monde, c'est-à-dire la raison. Autrement dit, le bonheur ne consiste pas dans une recette qui promet un itinéraire facile et commun, mais dans la cohérence d'une démarche individualisée. A ce compte là, Socrate fait figure de modèle : son action est conforme à son discours parce que toute sa vie est dirigée par la raison (*elenchos*). C'est ce même exercice approprié à soi de la raison qui autorisera Sénèque à renvoyer dos-à-dos l'équivalence non rationnelle entre bonheur et plaisir et, à la fin, l'idéalisme du renoncement total. Autrement dit, la recherche du bonheur ne peut pas non plus se limiter à une réflexion théorique ou à une spéculation doctrinale mais implique un engagement existentiel. Il ne s'agit pas de penser le bonheur mais de vivre heureux.

I, 2-II - Le bonheur et l'opinion de la foule à ne pas suivre

Donc pour ainsi dire, le début de la vie heureuse est de ne pas emboîter le pas de la foule : le premier pas vers le bonheur, c'est de ne pas suivre l'opinion. La voix de la foule ne peut indiquer la voie du bonheur. Sénèque déploie ici toute une série d'oppositions : la raison (sage)/la foule (on), où il faut aller (droit)/où la foule va (fait), vivre par raison (réflexion)/vivre par imitation (indifférenciation), le meilleur/le plus commun — qui se trouve finalement résumée par l'opposition entre juger et croire (*credere/judicare* qui s'opposent comme *doxa* et *krisis* selon Grimal, p. 27).

Commençons par les images de la foule qui forme un troupeau où chacun se presse contre l'autre, est piétiné par lui comme dans une bousculade. Sénèque souligne ici plusieurs choses. Chacun erre parce qu'il adopte l'erreur de l'autre. Mais dans cette erreur, chacun est à la fois sujet et acteur. Imiter c'est ici se faire imiter et le modèle qu'on imite perd finalement toute détermination comme une pièce de monnaie dont s'efface les figures. Nous chutons parce que chutent ceux qui nous précèdent ; mais dans le même mouvement nous faisons chuter ceux qui nous suivent parce que, en ayant abdiqué notre faculté de penser au profit du mimétisme social, nous transmettons dans notre errance collective l'erreur commune dont chacun est victime. Sénèque décrit ici l'existence de chacun soumise au régime indifférencié du "on". Comme il l'écrit dans la *Lettre 115 à Lucilius* :

« L'admiration de l'or et de l'argent, nos parents l'ont provoquée en nous, et la cupidité, versée dans des esprits tendres, s'est profondément ancrée et a grandi en nous. Alors tout le peuple, en désaccord sur d'autres points, sur celui-là est unanime : c'est cela qu'on admire, c'est cela que l'on souhaite pour les siens, c'est cela que l'on consacre aux dieux comme suprême valeur pour l'humanité, lorsque l'on veut bien se montrer reconnaissant ».

L'opinion décide de ce qui bien ou non et l'on se laisse persuader par ces apparences, ces bruits, cette rumeur qui causent la collusion des individus dans une fausse communauté. Il y a ici confusion sur l'idée de modèle : il faut distinguer ce qui est à vouloir parce que c'est vrai et ce qui est estimé

parce que c'est voulu par le plus grand nombre. La thèse est ainsi classique (cf. *Apologie de Socrate*) : ce n'est pas la majorité qui fait l'excellence, mais la raison — et donc la voie du bonheur ne peut suivre celle de l'imitation. Ainsi, le premier pas vers le bonheur consiste à se distinguer de la foule, non pas par mépris pour le "vulgaire", mais parce que c'est la condition pour se réapproprier sa puissance de juger et qu'au contraire la foule est le pire interprète de la vérité. La vérité est indifférente au nombre et c'est pourquoi il faut se rendre indifférent à la foule. Sénèque prévient cette objection de l'élitisme philosophique ou du dédain du plus grand nombre en proposant sa définition du peuple (*vulgum*) par une image. Il ne procède pas à une critique sociale (la distinction entre les gens de peu, vêtus du manteau en chlamyde) et les gens de bien, ornés de couronnes (les grands) mais à une critique philosophique du social. En effet si l'on identifie les gens couronnés aux personnages de comédie, par opposition aux personnages de tragédies (représentés par ceux qui portent le manteau), il faut comprendre que les différences (tragédie/comédie) s'estompent dans la "comédie" du jeu social. Le peuple est un théâtre et peu importe la différence des genres où chacun joue un rôle. La société est un jeu de masques où comédie et tragédie se mélangent — les hommes rient et pleurent pour les mêmes raisons, des mêmes objets. Tout se passe comme aux assemblées où le peuple s'étonne que ce soient précisément ceux qu'ils ont élu qui sont devenus magistrats, tant l'opinion est inconstante, versatile.

Dans cet artifice généralisé, le désir du bonheur s'est perverti (*diatrôphè, perversio*). La société se donne comme une (fausse) *ratio* ingénieuse à nuire et à pervertir les hommes (cf. V, 2). Il ne faut donc pas juger sur les apparences : la foule réunit les classes sociales dans la même errance — et la véritable valeur des individus réside dans leur être intérieur, identifié à l'âme ou à l'esprit (*animi*). Le bien de l'homme c'est l'âme car c'est l'âme qui est le principe de jugement de ce qui est bien ou non : *animi bonum animus inveniat* (« Le bien de l'âme, que l'âme le découvre »). C'est ce pouvoir de l'âme que l'individu recouvre en ne suivant pas la voix/voie de la foule.

Donc finalement, la foule représente ce qu'il ne faut pas choisir. L'opinion ne pense pas, elle pense toujours faux ; ou il est toujours faux de suivre l'avis du plus grand nombre, parce que « la preuve du pire, c'est la foule ». L'individu trouve ici une règle négative : à chaque fois qu'il doit choisir, il est assuré qu'il ne doit pas suivre la foule, ce qui veut dire, on l'a vu que la volonté du bonheur ne peut procéder d'un esprit d'imitation et que pour commencer il faut se séparer de la foule. Pour le stoïcisme, l'humanité est comme une maison de fous. Le sage se définit en quelque sorte contre l'insensé. Du moins le début de la sagesse consiste à s'écarter du peuple. Ce qui est cherché n'est pas le bonheur inconstant, mais « ce qui nous établit dans un bonheur éternel », et pour ce faire, il faut rompre avec tout ce que la foule approuve, certain que c'est là le pire. On retrouverait là encore une parenté avec l'épicurisme pour lequel, paradoxalement, les hommes sont malheureux parce qu'ils ne désirent pas assez le bonheur, ou plutôt parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils doivent vouloir. Les hommes peuvent être heureux à condition qu'ils cessent d'aimer ce que comme foule ils aiment, de désirer ce que l'opinion propose à leurs désirs. On doit ici rappeler que le stoïcisme, contrairement à une certaine image, est moins une morale qu'une doctrine du bonheur (eudémonisme) qui place au sommet la sécurité : le sage est celui

qui « s'est retiré dans [sa] forteresse » comme dit Sénèque au livre VII des *Bienfaits*. Sénèque ne fait pas la morale à son disciple, mais l'engage à s'assurer de son bonheur personnel et ce bonheur est précisément impossible si l'on ne commence pas par reprendre sa liberté de jugement.

I, 3-III 1 – Croire et juger ; se séparer de la foule

Dans ce passage, l'opposition entre croire et juger est sans doute le point le plus intéressant. Ce qui distingue les deux actes, c'est l'état de l'âme qui donne son assentiment. Dans la croyance, l'âme assentit (§ 3 « *magna assensu recepta sunt* ») mais sans exercer sa fonction judicatrice et ainsi sans être responsable de son adhésion. L'assentiment (*sugkatathesis*) est un concept technique du stoïcisme qui décrit le moment d'adhésion au vrai et est condition de la science. On cite souvent à ce sujet ce texte de Cicéron dans les *Premiers académiques* :

« Sauf le sage, personne ne sait quoi que ce soit ; et cela Zénon le montrait par un geste : il montrait sa main, les doigts étendus : “c'est là la représentation” disait-il, puis il repliait un peu les doigts : “c'est là l'assentiment” ; ensuite quand il avait complètement fermé la main et qu'il montrait le poing, il déclarait que c'était là la compréhension, c'est pourquoi il lui a donné le nom de *katalêpsis* [signifie « prise »] qui n'était pas utilisé avant lui. Ensuite il approchait la main gauche du poing fermé et il le serrait étroitement avec force, il disait que c'était là la science que personne ne possède sauf le sage ».

L'assentiment représente le moment où l'âme donne son accord à une représentation. Normalement, cet accord est réglé par la nature, par la sensation ou par la prénotion (qui donne l'idée de bien par exemple). Quand les représentations sont évidentes (je vois cet objet : ma sensation représente l'objet comme une empreinte conforme à lui), elles sont dites « compréhensives » ou « cataleptiques » (l'âme se les rend intelligibles comme la main comprend un objet en le saisissant), et il serait déraisonnable que l'âme n'y adhère pas. Le point disputé est ici de savoir si la représentation est cataleptique parce que l'âme lui donne son assentiment ou si l'âme donne son assentiment à la représentation parce qu'elle est compréhensive⁴. Mais ce qui

⁴ Il semble que Zénon soutienne le rôle prépondérant de l'assentiment dans la représentation compréhensive elle-même alors que ses successeurs, Chrysippe notamment, considèrent que c'est la représentation compréhensive elle-même qui est le critère de la vérité de sorte que l'évidence s'impose à l'assentiment lui-même : elle « nous saisit presque par les cheveux pour nous amener à donner notre assentiment » dit Sextus-Empiricus commentant la position de certains stoïciens « plus récents » (cité par André-Jean Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 36). Dans ce cas l'assentiment consiste à « céder » (*eixis*) plutôt qu'en l'action d'ajouter foi. Epictète exprime parfaitement ce point de vue dans ses *Entretiens* III, 3, 3-4 : « De même qu'il n'est pas permis au changeur ou au marchand de légumes de refuser la monnaie de César et que, si on la lui présente, il doit bon gré mal gré céder ce qu'on obtient en échange, de même en est-il de l'âme. La vue du bien attire l'âme vers lui ; la vue du mal la repousse. Pas plus qu'on ne refuse la monnaie de César, l'âme ne refusera jamais une représentation évidente du bien. De là dépend tout mouvement en l'homme et en Dieu ». On retrouverait sans doute cette difficulté dans la doctrine cartésienne de la volonté (dans la *Méditation IV*, l'évidence est la raison suffisante de la détermination volontaire et l'indifférence le

est à retenir ici pour notre passage c'est que la foule est dans l'errance et l'erreur soit parce qu'elle donne son assentiment précipitamment à des représentations douteuses (le bonheur c'est la richesse par exemple) soit parce qu'elle donne un assentiment faible à une représentation, ce qui la condamne à changer d'avis à la moindre occasion. Dans les deux cas, les hommes aliènent leur puissance de juger, le jugement y reçoit toujours déjà la forme de la croyance : ils veulent d'un vouloir qu'ils adoptent mais qui n'est pas le leur, ils font leur ce qui est étranger et c'est pourquoi leur opinion est si variable. La foule aurait-elle par hasard raison dans sa croyance, son adhésion resterait toujours une simple opinion du fait de son instabilité. Au contraire, le sage est celui qui n'opine jamais, parce que son assentiment est cataleptique, ferme et stable :

« Le sage ne conçoit pas <des pensées> faiblement, mais plutôt de manière stable et ferme, et par suite, il n'opinera pas non plus. Les opinions sont en effet de deux sortes : celle qui est un assentiment non cataleptique, et celle qui est un préjugé faible. Les deux sortes sont étrangères à la fermeté du caractère du sage » (Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 548).

Une représentation peut être fautive par son objet et/ou faible par son assentiment : c'est l'opinion. Une représentation peut être vraie, c'est la compréhension (qui est l'assentiment à une représentation compréhensive). Enfin il y a la compréhension forte à la représentation compréhensive, et c'est là la science.

Donc il est requis de se séparer de la foule, c'est-à-dire de rompre avec le mode de penser et d'action des hommes en général pour se retrouver soi-même. Cette solitude n'est pas un isolement (cf. Epictète, *Entretiens* III, 13 : « L'isolement est un état où l'on est privé de secours. Un homme en effet, par le fait qu'il est seul, n'est pas pour cela isolé, pas plus, du reste, qu'il n'est délivré de l'isolement par le fait qu'il se trouve au milieu d'une foule »), elle est même la condition pour ne pas être isolé puisqu'elle sera l'origine d'une véritable amitié. Il faut retrouver l'usage de sa raison, sans la déléguer au mouvement de l'opinion dont la seule cohérence se trouve être la constance avec laquelle elle est incohérente. Le chemin vers le bonheur passe par le chemin vers soi-même : la retraite en soi est la seule manière de ne pas se perdre. L'âme doit, au sens propre, reprendre son souffle (l'âme est pour les stoïciens un souffle), c'est-à-dire se retrouver elle-même. C'est ce qui donne lieu à cette sorte de prosopopée de l'âme des § 3-4.

plus bas degré de la liberté ; mais dans les *Principes* (I, 39) il indique que la volonté peut donner son consentement ou ne pas le donner quand bon lui semble et même (dans la *Lettre à Mersenne du 27 mai 1641*) peut suivre le pire en connaissance du meilleur pour s'affirmer elle-même comme puissance positive.

Peut-être la réduction de la contradiction est-elle à chercher dans l'hypothèse que la représentation en elle-même comporte un élément passif et un élément actif. Zénon présente la représentation comme un empreinte et Cléanthe prend la déclaration au sens littéral. Mais on peut la comprendre aussi comme une modification de l'*hégémonikon*, c'est-à-dire l'acte par lequel celui-ci se modifie. Dans cette perspective « chaque fois qu'il se représente quelque chose, l'*hégémonikon* se transforme activement lui-même. Qu'il saisisse les choses par un acte de "compréhension" véritable ou qu'il succombe à l'erreur, c'est lui-même qui est l'auteur de sa propre modification, c'est lui qui est cause de sa connaissance ou de son ignorance » (Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 44). Cette conception sauve l'essentiel, c'est-à-dire l'affirmation de l'autonomie du sujet face au monde, c'est-à-dire la liberté du sage.

Le premier acte d'une telle conversion sera ou serait (« si jamais ... elle avouerait ») de faire pour ainsi dire le bilan de sa vie passée, prenant conscience de ses errements et du temps perdu pour le véritable bonheur. Elle déplorera/déplorerait ses erreurs, son inconstance, prenant conscience que tous les biens auxquels elle s'était attachée sont des indifférents et que les liens sociaux qu'elle a entretenus sont des liens d'aliénation qui n'ont su qu'entretenir l'inimitié, tant il est vrai qu'il ne peut y avoir d'amitié entre insensés : il s'agit là seulement de ces amitiés que Sénèque appelle dans la *Lettre 9 à Lucilius* de « circonstances »⁵, par exemple la relation de clientèle à Rome. Mais pour nouer une amitié sincère il faut d'abord être l'ami de soi-même, c'est-à-dire avoir le souci de soi ou de son âme selon une formule si fréquente dans la philosophie antique depuis Socrate (cf. Foucault, *Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi*, p. 53 sq, et P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* et *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*).

Mais ici la prosopopée se fait confession et la confession prend une allure autobiographique. Pour la première fois dans le texte le moi de Sénèque fait irruption. Le passage mêle en effet une recommandation sur la manière qu'il faut adopter en se retirant en soi-même et des considérations amères de Sénèque qui annoncent la fin de la seconde partie. D'abord, Sénèque semble vouloir dire qu'il ne faut pas se distinguer pour se distinguer, être démonstratif dans la distinction. Peut-être est-ce ce que la foule retient de l'attitude de l'apprenti philosophe. C'est surtout l'attitude que certains philosophes affichent. Or comme Sénèque l'explique dans la *Lettre 5 à Lucilius*, la philosophie répugne à cet excès de distinction.

« Je te recommande de ne pas agir à la manière de ceux qui désirent non progresser mais attirer les regards, en te faisant remarquer par ton comportement ou ton genre de vie.

« Evite d'avoir une mise repoussante, les cheveux longs, la barbe trop négligée, une aversion trop déclarée pour l'argenterie, un lit posé à terre ainsi que tout autre détail qui rejoint la prétention par une route détournée. Le nom de philosophie, à lui seul, est suffisamment mal vu, même si on la pratique avec mesure : qu'en sera-t-il si nous commençons à nous écarter de l'usage des hommes ? A l'intérieur, que toute chose soit différente, que notre apparence s'adapte aux gens.

« Que notre toge ne resplendisse pas, qu'elle ne soit pas sale non plus ; ne possédons pas d'argenterie incrustée d'or massif, mais ne croyons pas que se passer d'or et d'argent soit un signe de sobriété. Faisons en sorte d'adopter une vie meilleure que le vulgaire, non une vie contraire : autrement, nous faisons fuir et détournons de nous ceux que nous voulons amender ; nous obtenons aussi ce résultat, qu'ils ne veulent rien imiter de nous, par crainte de devoir tout imiter.

« Ce que promet d'abord la philosophie, ce sont le sens commun, l'humanité et la vie en société ; être différents nous séparera de cette pro-

⁵ « Ce sont amitiés que le peuple appelle "de circonstances" ; qui a été choisi par intérêt plaira aussi longtemps qu'il présentera un intérêt. Voilà pourquoi ceux qui prospèrent se voient entourés d'une foule d'amis ; autour de ceux qui sont ruinés, c'est le désert, et les amis s'enfuient dès lors qu'ils sont mis à l'épreuve ; voilà pourquoi il y a un tel nombre d'exemples sacrilèges : les uns vous abandonnent par peur, les autres vous trahissent par peur. Nécessairement les débuts et la fin se correspondent : celui qui commence à devenir ami parce que cela l'arrange, appréciera un gain qui va contre l'amitié, si, en elle, il apprécie quoi que ce soit en dehors d'elle-même ».

messe. Veillons à ce que ces attitudes par lesquelles nous voulons gagner l'admiration ne soient pas ridicules et odieuses. De toute façon, notre projet est de vivre selon la nature : il est contre nature de torturer son corps, d'avoir en aversion les simples soins de toilette, de rechercher la crasse et de se nourrir d'aliments non seulement grossiers mais infects et dégoûtants.

« De même qu'avoir besoin de raffinements relève du goût du luxe, de même fuir les objets courant et disponibles sans grands frais relève de la démente. C'est la sobriété qu'exige la philosophie, non une punition ; or la sobriété peut ne pas se passer de peigne ! Voici la mesure qui me plaît : que la vie soit un dosage de bonnes mœurs et de celles de tout le monde ; que tous lèvent les yeux vers notre vie mais qu'ils la reconnaissent.

« “Quoi donc ? Nous ferons les mêmes choses que tous les autres gens ? Il n'y aura aucune différence entre eux et nous ?” Si, une énorme : que l'on sache que nous sommes différents du vulgaire après nous avoir examinés de plus près ; celui qui entrera chez nous nous admirera davantage que notre mobilier. Grand est celui qui se sert de terre cuite comme si c'était de l'argenterie, mais n'est pas plus petit celui qui se sert de l'argenterie comme si c'était de la terre cuite ; c'est la marque d'une âme faible de ne pas pouvoir endurer la richesse ».

Sans doute la pratique et l'excellence de l'art rhétorique où est passé maître Sénèque paraît-elle incompatible avec cette manière de vivre la philosophie. Aussi se fait-il peut-être reproche d'avoir cédé à ce désir de distinction par l'éloquence. Et de fait, le mérite expose à la jalousie et à la malveillance. Mais puisque la différence de la vie philosophique est finalement tout intérieure, on peut aussi considérer qu'il condamne les comportements de la foule qui précisément ne sait juger que sur les apparences : elle s'arrête à tout ce qui brille extérieurement. La foule admire le rhéteur, le consul, le banquier mais cette amitié est en réalité remplie d'envie et d'inimitié et si elle savait voir le philosophe c'est-à-dire juger selon le bien de l'âme, alors elle serait l'amie de celui qui se dit l'ami de la sagesse.

L'opposition entre l'intérieur et l'extérieur sur laquelle se conclut le passage renforce la thèse et prépare la discussion philosophique sur la définition du bonheur qui va suivre immédiatement. On ne peut réformer la foule, mais on peut se reformer soi-même en n'agissant pas et en ne jugeant pas comme elle. L'ennemi, ce n'est pas la foule, mais soi-même, le rapport qu'on entretient à soi et à autrui. Nul ne peut être l'ami de l'autre s'il n'est d'abord l'ami de lui-même. Surtout pour être l'ami de soi il n'est pas nécessaire de dédaigner les autres. Ce qui doit nous distinguer c'est non pas la richesse des biens extérieurs mais la richesse du seul vrai bien qui est la vertu, ce qui signifie qu'il faut limiter sa volonté distinctive au seul projet de vivre selon la nature.

III 1-VI 2 - Définitions de la vie heureuse : le souverain bien

Sénèque peut désormais entrer dans le vif du sujet sur la définition de la vie heureuse, non sans prolonger la métaphore du chemin (« recherchons ... pas situé très loin ... dans les ténèbres, à côté... détours ») mais qui se voit remplacée par une métaphore juridique (« j'ai le droit ... comparaître ... avis décrétés... »). La recherche de la définition du bonheur occupe les trois chapitres suivants (III-VI). Mais les deux métaphores conjuguées indiquent la mé-

thode de Sénèque : il s'agit de s'approprier les préceptes stoïciens, de s'engager personnellement dans cette quête, ce qui implique une certaine liberté par rapport à la doctrine stoïcienne elle-même.

III 1-2 - Préliminaires à la définition

Sénèque commence par déterminer le domaine de recherche. On sait ce que l'on cherche (le bonheur) et l'on sait où il ne faut pas le chercher (du côté de la foule). Nous savons donc négativement où la vie heureuse n'est pas et ce qu'elle ne peut être. Si la foule désire les biens extérieurs, la variété des biens, la beauté qui se montre, ce qui oblige à souffrir mille peines pour les obtenir, le vrai bien que doit viser l'âme une fois qu'elle s'est retirée en elle-même, sera un bien réel (« non pas d'aspect »), « d'une seule pièce, homogène », « beau du côté caché », et à portée de main. Ce bien sera solide et constant - donc à l'opposé des biens inconstants, fugaces prisés par la foule, et d'une beauté pour ainsi dire inapparente, brillante à l'intérieur, misérable à l'extérieure (cf. *≠* II, 4). Précisément la vertu a tous ces caractères de la vie heureuse définie à l'opposé des valeurs du bonheur de la foule. Et c'est l'effort pour extraire le bien de la vertu et en faire paraître la beauté qui transforme l'homme, à la fois son être et son paraître puisque l'harmonie intérieure de l'âme fonde l'apparence extérieure du sage dans sa vie. Du moins, l'idéal c'est bien la transfiguration (la transformation extérieure) par l'exercice de la vertu. Dans la *Lettre 6 à Lucilius*, Sénèque ne se croit pas très éloigné de cette transfiguration : « Je comprends, Lucilius, non seulement que je m'amende mais que je me transforme... ».

L'idéal est encore loin, mais la condition du bonheur, elle, est toute proche. S'il est difficile d'être sage, de s'être pleinement transformé, il est facile en revanche de trouver le bien véritable. Sénèque aboutit ici à un renversement complet des valeurs :

- le règne des apparences se révèle être le règne des ténèbres ; ce qu'on désire est ce qui fait obstacle au bonheur ;

- le bien selon la foule est éloigné (le bonheur est toujours renvoyé à plus tard), compliqué et jamais sous notre seul contrôle, alors que le bien de la vertu est tout proche et sous la stricte dépendance de notre volonté. Si nous ne voyons pas le bien, c'est parce que nous sommes aveuglés par nos désirs, nos passions qui empêchent de ressaisir la simplicité du désir naturel, de relayer par la volonté ce désir du bonheur. Ce qui paraît le plus lointain (le bonheur ou du moins sa condition) est le plus proche, si du moins l'on sait opérer cette révolution dans la méthode et convertir l'âme vers l'âme. Encore une fois, il s'agit d'être heureux soi-même et de trouver en soi la vérité. C'est pourquoi, même si le stoïcisme a enseigné seul ce qu'est le bien, il convient d'aller directement à la vérité sans passer par l'examen exotérique, habituel dans les écoles philosophiques, à l'instar d'Aristote — ou sans utiliser les manuels de doxographie dressant la liste des différentes définitions du souverain bien (cf. Cicéron, *De finibus*, II, VI, 19).

Sénèque est un guide : il conseille donc à Gallion de suivre la philosophie stoïcienne qui enseigne la vraie sagesse. Mais Sénèque est un guide lui-même en recherche. C'est pourquoi il fait partager son expérience du stoïcisme et n'expose pas la doctrine du stoïcisme. Ainsi parce que le but est

de vivre heureux, il ne s'agit ni de se contenter d'exposer des opinions, comme si le bonheur était une affaire de discours, ni de quitter la voie de la foule pour la voie du stoïcisme, comme si le stoïcisme était un ensemble de préceptes constituant la recette du bonheur. Sénèque assume son stoïcisme et entend faire partager à son disciple son expérience du stoïcisme. Mais précisément, au nom de l'expérience même, Sénèque revendique une liberté à l'égard de la doctrine stoïcienne. Il faut se laisser transformer par la vérité (stoïcisme) et donc adapter à soi, en partant de son expérience personnelle, les enseignements de la doctrine. Autrement dit, à chacun de tracer son propre chemin vers la vie heureuse à partir du stoïcisme.

On peut être étonné par cette prise de position d'indépendance qui semble contredire le caractère systématique⁶ de la philosophie stoïcienne, qui fait partie de son orthodoxie. Il n'y a pourtant aucune contradiction et même cette indépendance est conforme à la pensée stoïcienne. Sénèque s'en explique dans la *Lettre 33 à Lucilius*⁷. Commençant par critiquer la doctrine épicurienne qui soumet le disciple à l'autorité de la parole du maître (il s'agit de s'approprier la vérité enseignée par Epicure), faisant appel autant à la mémoire qu'à la compréhension rationnelle (cf. *Lettre à Ménécée* : « ce que je te conseillais sans cesse, ces enseignements-là, mets les en pratique et médite-les, en comprenant que ce sont les éléments du bien vivre »), Sénèque souligne l'écart entre le souvenir et le savoir, la répétition et la pensée. Dans ces conditions, les Anciens ne sont pas des maîtres dont il faut reprendre les formules mais des guides qui nous aident à trouver notre propre manière de parvenir à la vie heureuse.

Non seulement cette indépendance est doctrinalement stoïcienne, mais en plus elle achève de distinguer le jugement de la croyance, ou d'opposer l'assentiment du philosophe et celui de la foule. La foule cherche des maîtres, le philosophe ne demande que des guides. La foule abandonne sa faculté de juger à l'autorité des maîtres ; le philosophe soumet l'autorité des guides à son expérience. Autrement dit, il reste libre dans son assentiment : il est son seul maître. Pour le faire comprendre, Sénèque recourt à l'image po-

⁶ Cf. Diogène Laërce : « Ils comparent la philosophie à un animal : les os et les nerfs, ce sont la logique, la chair c'est la morale, l'âme c'est la physique. Ou bien ils la comparent à un œuf : la coquille c'est la logique, le blanc c'est la morale et ce qui se trouve tout à fait au centre c'est la physique. Ils la comparent encore à un champ fertile : la clôture qui se trouve tout autour c'est la logique, le fruit c'est la morale, la terre ou les arbres sont la physique. Ils la comparent encore à une ville parfaitement entourée de murailles et rationnellement organisée ». (*Dix livres sur les vies et les sentences des philosophes illustres*, VII, 39)

⁷ « Mais un esprit déjà formé, un adulte s'attirerait la honte à ramasser des fleurettes, à s'étayer d'un tout petit nombre d'adages des plus connus et à ne se soutenir que par sa mémoire. Qu'il prenne désormais en lui-même son point d'appui ; que ce soit lui qui parle dans ces citations, non sa mémoire. (...) Pauvres hommes, sans autorité, commentateurs éternels tapis à l'ombre des grands noms ! Je leur dénie à tous la moindre générosité d'âme, puisqu'ils n'ont jamais eu le courage d'accomplir une bonne fois ce qu'ils ont longtemps appris. C'est leur mémoire qu'ils ont exercée sur les conceptions des autres. Or, se souvenir n'est pas savoir. Se souvenir, c'est conserver le dépôt commis à la mémoire ; savoir, c'est faire sienne toute notion acquise, sans s'accrocher à un modèle, sans se retourner à tout bout de champ vers le maître. (...) Ainsi donc, je ne marcherai pas sur les traces des Anciens ? Je veux bien, quant à moi, prendre la route frayée ; mais si j'en trouve une plus proche et plus unie, je me la paverai. Ceux qui ont remué avant nous ces problèmes ne sont pas maîtres arbitraires de notre pensée ; ils sont nos guides. La vérité offre accès à tous. On ne se l'est pas annexée jusqu'ici ; et le champ qu'elle laisse aux hommes à venir est encore bien plus vaste ».

litique du vote (cf. aussi *Lettre 45*) pour dire qu'il lui appartient d'ajouter son avis à l'enseignement des Anciens. Il se range à leur avis mais sans suivre aveuglément leur opinion. Cette image se démarque de la précédente sur le vote à l'Assemblée : ici il ne s'agit pas de se placer à côté de celui dont on approuve l'avis, mais en se plaçant à sa suite de pouvoir ajouter sa propre opinion : non pas faire le même vote, mais faire un vote séparé sur tel point ou par rapport à la déclaration de tel philosophe de la secte.

III 3-IV - Définitions du souverain bien

Pourtant, il y a un sujet sur lequel, tous les philosophes stoïciens qui se suivent convergent : la définition du souverain bien, qui consiste à suivre la nature ; donner son assentiment à la nature est la condition du bonheur. Puisque tous les stoïciens tombent d'accord sur ce principe, il est raisonnable d'y donner aussi son assentiment. Autrement dit, il ne faut pas donner son assentiment à la foule (qui toujours se trompe), aux maîtres (sans exercer son jugement critique), mais seulement à la nature (*naturae adsentior*). Or donner son assentiment à la nature est précisément le point fondamental de toute la doctrine stoïcienne, repris mais formulé différemment par les fondateurs du stoïcisme — preuve que la liberté que Sénèque réclame est bien conforme au stoïcisme lui-même.

La formule en effet remonte à Zénon, que Cléanthe et Chrysippe ont complété ou précisé. Zénon donne la forme condensée du principe : « vivre conformément », « vivre d'accord » (*homologoumenôs zên*). Il faut entendre par là, selon un double sens : vivre selon la cohérence interne de la raison (vivre selon la raison) et vivre selon la cohérence de la raison (subjective) avec la raison universelle, c'est-à-dire avec Dieu qui est à l'œuvre partout dans la nature (*natura sive deus*). L'identification entre dieu et la nature (qui est d'abord définie comme feu artiste) n'est pas d'emblée opérée, même si l'ancien stoïcisme attribue les mêmes caractères à dieu et à la nature (ce qui maintient toute chose, ce qui pourvoit à toute utilité et à tout avantage, comme une providence rationnelle). Ce qui fonde leur identité, c'est la médiation ou le lien du *logos*⁸. Dans le stoïcisme impérial, cette identification est acquise et la nature devient un des noms de dieu, comme chez Sénèque notamment :

« La nature a fait tout cela pour moi. Tu ne comprends pas qu'en prononçant ce nom tu ne fais que donner au dieu un autre nom ? Qu'est-ce d'autre que la nature sinon Dieu et la raison divine, immanente à la totalité du monde ainsi qu'à ses parties ? De quelque nom qu'on puisse appeler Dieu pour caractériser sa puissance, ses noms peuvent être aussi nombreux que ses bienfaits. Il peut être appelé Providence, nature, monde, Destin, Hercule ou Mercure » (*Des bienfaits*, IV, 7).

⁸ Si l'on refuse ce providentialisme, ou pour le récuser, on jugera vaine et orgueilleuse la philosophie du Portique, comme Nietzsche dans le § 9 de *Par-delà le bien et le mal*. 1/ Comment vivre conformément à la nature qui est une puissance indifférente ? 2/ si nature signifie vie, le principe devient absurde (vivre conformément à la vie) 3/ enfin le stoïcisme universalise sa morale plutôt qu'il ne fonde sa morale dans l'universalité de la nature, illustrant par là même ce qu'est la philosophie : la volonté de puissance dans sa forme la plus spirituelle.

Cléanthe précise la formule en disant : « vivre conformément à la nature (*homologoumenos tē physei zēn*). La raison est à la fois la faculté humaine et le principe qui ordonne le monde (souffle divine ou raison séminale immanente au monde) ; la nature est à la fois le principe de développement des êtres, la différence spécifique (essence) et la nature universelle ou dieu. Quant à Chrysippe, il renchérit en précisant : vivre selon la connaissance (l'expérience) de ce qui arrive conformément à la nature. Cicéron de son côté dira : « vivre en ayant la science de ce qui arrive selon la nature, en choisissant ce qui y est conforme et en rejetant ce qui y est contraire, c'est-à-dire vivre en accord et en harmonie (*convenienter congruenterque*) » (*De finibus*, III, 9). Sénèque, quant à lui recourt à une formule désormais classique : « vivre selon la nature (*secundum naturam vivere*) (VIII, 2) et finalement « suivre la nature » est identifié à : « suivre Dieu » (*Deum sequi*) (cf. XV, 2).

On comprend ainsi que suivre la nature universelle ce soit obéir à sa nature, c'est-à-dire à la raison qui est une partie de la nature ou raison immanente de dieu dans le monde. Et inversement suivre sa raison ou sa nature propre d'homme, c'est suivre la nature ou raison universelle. Telle est la sagesse : ne pas s'écarter de la nature, en faire sa loi, elle qui est la droite raison, c'est-à-dire en faire sa règle constante, et par là vivre de manière conforme ou cohérente, c'est-à-dire très exactement mener une vie rationnelle. Sénèque utilise la forme passive « *formari* ». Mais faut-il comprendre que suivre la nature relève d'une attitude purement passive ? L'hypothèse serait évidemment contradictoire avec l'ensemble du stoïcisme qui est une philosophie de la tension : dieu ou la raison est force qui produit et qui maintient la forme et l'unité de chaque chose. Le verbe indique néanmoins que la sagesse commence par une forme de dépossession de soi-même (du soi perdu dans le "on" de la foule) pour se laisser façonner par la nature. Il s'agit de devenir ce que la nature veut pour moi, de coïncider avec la nature elle-même, afin que ma nature soit ce qu'elle est dans la nature. Mais se laisser être, qui est une autre manière d'être soi-même, la seule façon d'exister à partir de sa nature propre, implique un effort, une vigilance, une attention, donc une tension de l'âme, de telle sorte que cette dépossession de soi est en même temps réappropriation de l'âme par elle-même : le sujet se retrouve en se perdant, accomplit sa nature en laissant œuvrer, par la tension de l'âme, la nature. Suivre la nature donc cela suppose de faire l'effort pour se laisser former par la nature.

L'homme est une partie de la nature, donc il n'a pas connaissance de la raison de tout. Mais par sa raison, il lui est possible d'adhérer à la rationalité du monde, c'est-à-dire selon la formule de Chrysippe citée plus haut, de « vivre selon l'expérience des choses qui arrivent par nature (*zēn kat' empeirian tōn phusei sumbainontōn*) ». La sagesse consiste à donner à sa vie la forme rationnelle, de convertir sa vie à la raison — ce qui revient à s'accorder avec la nature et avec sa nature — et user de la raison en toutes choses pour son propre bonheur. C'est ce que souligne l'expression plus loin : « attentif enfin à d'autres choses qui interviennent dans la vie sans en admirer aucune, usant des biens de la Fortune sans en être esclave » (III, 3). Il s'agit de ne pas suivre les événements et ainsi d'être entraînés par leur cours imprévisible, mais de comprendre en eux ce que poursuit la nature et de faire de cette compréhension de la rationalité immanente de la nature une occasion d'être heureux.

Ainsi la sagesse est bien la condition du bonheur ; bonheur et sagesse répondent au même principe : suivre la nature. Et selon cette même loi, qui est faite d'ouverture, d'accueil au monde et non de retraite, de soustraction, de maîtrise du corps par l'esprit, le bonheur repose sur l'harmonie qui elle-même a pour conditions : la santé de l'âme, la fermeté de l'âme, l'usage raisonnable des biens indifférents. Que la sagesse soit la condition du bonheur qui lui-même implique la santé de l'âme est encore un autre philosophème qu'on retrouve aussi dans l'épicurisme : le bonheur n'est atteint que si l'âme atteint l'ataraxie qui est l'analogie de l'aponie pour le corps. Autrement dit, l'homme ne peut être heureux si son âme n'est pas en bonne santé. Le même vocabulaire médical s'impose (« Que nul étant jeune, ne tarde à philosopher, ni, vieux, ne se lasse de la philosophie. Car il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard, pour assurer la santé de l'âme », *Lettre à Ménécée*, 122) — jusqu'à la philosophie qui se présente comme remède (*tetrapharmakon*) dans l'épicurisme. Or ce qui constitue l'équivalent du trouble du corps pour l'âme (maladie), c'est précisément la passion. Les passions sont les maladies de l'âme. Cette caractérisation des passions issue de Chrysippe fera fortune (cf. Kant : « si l'émotion est une ivresse, la passion est une maladie, qui exècre toute médication, et qui par là est bien pire que tous les mouvements passagers de l'âme. (...) Les passions sont une gangrène pour la raison pure pratique, et la plupart du temps elles sont inguérissables », *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 80-81). La passion rompt précisément l'équilibre : elle est en acte le désaccord lui-même qui me divise d'avec le monde et d'avec moi-même et m'oppose souvent à autrui. Aussi le bonheur consiste-t-il à substituer aux passions (affections discordantes) — tout ce qui excite ou terrifie — des affections positives et bonnes. Comme l'écrit Léon Robin :

« L'objet de la morale... [c'est de] retrouver en nous la raison naturelle et l'exprimer par nos actes. Or ce qui nous en fait perdre la claire vision, ce sont nos passions... La première vertu du Sage est l'impassibilité... Par suite ses bonnes affections sont... des accords : il remplace le plaisir par la joie, le désir par la volonté, la crainte par la précaution... Jamais par conséquent le Sage ne se trompe ni ne trompe ; dépourvu de besoins, il est toujours riche ; parce qu'il est affranchi des passions, seul il est libre ; seul il est beau de l'éminente beauté de l'âme ; citoyen de l'univers... Il existe enfin une fin de notre activité, qui lui est immanente et qui est dernière. C'est un souverain bien... il s'identifie avec la seule beauté de notre activité en exercice... le succès n'a de rapport qu'à la visée d'un but... (l'archer). Ainsi pour la morale ou l'art de la vie, la fin est de vivre d'accord et conséquemment avec soi-même, ou plutôt d'accord avec la nature, et en tenant compte des consécutives que l'expérience nous enseigne » (*La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 426).

C'est bien ce que souligne le § 4 : « A la place, en effets, des plaisirs... ».

Deux questions se posent ici. La passion est-elle le mal de l'âme ou la prédisposition de l'âme au mal ? Ensuite, en quel sens le sage cesse-t-il d'être sujet aux passions ? Sénèque indique ici que le bonheur n'est possible que si l'esprit est sain, et il ajoute : « c'est-à-dire en possession perpétuelle de sa santé ». Il faut ainsi distinguer la simple disposition à la vertu de la vertu accomplie qui est une activité stable, ferme, assurée qu'on ne peut pas perdre. Pouvoir ne pas être injuste, ne pas être injuste à l'occasion ce n'est pas pour

l'âme être en pleine santé. La sagesse c'est la santé définitivement acquise de l'âme. Mais si la passion n'est pas simplement un désordre passager, dû à l'exposition de l'âme aux événements extérieurs (Chrysippe), mais une disposition interne de l'âme même (Posidonius -135/-51), le sage peut-il en être libéré ? Sénèque semble le croire. Comme dit la note : « l'esprit sain est celui qui a éradiqué sa disposition au mal et possède définitivement la santé ». L'éradication des passions est-elle possible ? On peut apporter à cette difficulté deux réponses. D'abord la santé de l'esprit définie comme possession stable ne peut concerner que le sage. Or le sage est un homme rare, un idéal humain tel qu'il ne s'en rencontre pas même un par siècle. Il y a en quelque sorte trois catégories d'homme : l'insensé qui est malheureux, celui qui progresse vers la sagesse et qui, à défaut d'être sage, est homme de bien, et le sage qui a fait de son âme une citadelle imprenable. Ensuite, il faut rétablir la passion pour ce qu'elle est. Selon l'intellectualisme de la morale stoïcienne, l'affectivité qui engendre le phénomène passionnel n'est pas une partie de l'âme (comme le *thumos* ou l'*epithumia* chez Platon), mais un phénomène parasite appelé à disparaître dans le sage précisément. Les stoïciens distinguent quatre passions principales : pour un bien futur on a du désir, pour un mal futur, de la crainte, pour un bien présent, du plaisir et pour un mal présent de la peine. S'agit-il de renoncer au bien futur, d'accepter le mal présent ? Sans doute pas. Le philosophe stoïcien demande simplement de vouloir ce que la raison approuve au lieu de désirer, craindre, jouir ou souffrir, c'est-à-dire de subir les affects (passions). Il s'agit de vouloir ce que la raison juge conforme à la nature et à sa nature, ou comme n'y étant pas contraire. Au fond il s'agit de comprendre que les affects que j'ai ne sont pas ce que je suis. Mais comment peut-on opérer ce partage entre ce qui est en moi et ce qui est moi, entre ce qui m'arrive et ce que je suis ? Il suffit de comprendre que la passion n'est pas simplement un affect mais l'affect lesté d'un jugement. La passion se fait passer pour une émotion qui s'impose de l'extérieur par effraction. Or elle est une affection qui s'ignore comme jugement. Là où l'épicurien dit que la mort n'est rien par rapport à nous si on la ramène à sa vérité physique, le stoïcien dit qu'elle n'est un mal que si l'on a jugé qu'elle l'était. L'homme n'a pas peur de la mort parce qu'elle est redoutable : elle est redoutée parce que l'âme a décrété qu'elle était redoutable. La mort d'un ami est un malheur : l'affliction est une réaction naturelle, un mouvement physiologique incontrôlé qui enveloppe déjà une sorte de jugement implicite (la perte de l'ami est un malheur). Mais l'âme a tendance à y ajouter un second jugement qui dramatise la douleur : on s'exagère la peine, en partie pour des raisons de convenance sociale (cf. *Lettre 94 à Lucilius*). Donc il ne s'agit pas d'être insensible — le sage est un homme exposé aux affections et aux émotions — mais de se rendre insensible à la sensibilité, de contrôler ses émotions. Comme dit Paul Veyne (*op. cit.* p. 99) :

« Notre seul vrai moi étant notre gouverneur, rien ne peut nous atteindre, car la raison juge de tout et rien ne peut lui faire de mal. Comme on voit, un stoïcien n'est nullement quelqu'un de "stoïque" : c'est un roi ; il ne s'enferme pas dans une attitude geignarde, dans un chantage à la résignation, prêt à supporter tous les coups dans un silence de victime ; il ignore les coups du sort, qui ne peuvent atteindre sa souveraineté de roi en exil. Non pas silence résigné, mais grandeur d'âme.

« S'il reste fièrement le maître au milieu des tempêtes, c'est qu'il a jugé de leur vanité : il ne se force jamais. Le sort des affects dépend de la sentence du tribunal de sa raison ; la souveraineté de ce tribunal trace en pointillé la frontière entre "ce qui est moi" et "ce qui ne dépend pas de moi" ; il revient à chacun de nous de trancher complètement en suivant le pointillé. La sentence de notre tribunal est aussitôt exécutée : quand j'ai reconnu que la mort n'est rien, elle n'est plus rien pour moi. Sénèque ne parle jamais de résignation ; ce sont les verbes "dédaigner", "mépriser" ou "braver" qui reviennent sous la plume ».

Les hommes ignorent cette puissance de juger et ignorent qu'ils ont déjà émis un jugement pour être aussi affectés par les affections, grossissant le plaisir et la peine. Un ami est mort de chagrin par la mort de son fils. Mais la mort est dans l'ordre : cet ami n'a pas perdu son fils, il l'a rendu (Epictète, *Manuel*, 11). Qu'est-ce que l'amour fou rendu à sa vérité objective ? Pour Marc Aurèle, « l'étreinte n'est qu'un frottement interne avec spasme et excrétion de glaire ».

Mais pour vivre ainsi conformément à la raison, pour faire de cet accord le principe de toute la vie, pour posséder la santé, l'âme doit exercer une vigilance de tous les instants en examinant chaque représentation et en ne donnant son assentiment qu'à celles que la raison approuve. La santé doit s'acquérir par l'exercice de la raison : le progrès n'est pas affaire de volonté mais d'exercice, pour avoir son âme forte et vigoureuse, résistante comme dit notre texte — la force et la vigueur étant la preuve de la santé dans l'action. L'âme doit être attentive, se tendre mieux, c'est-à-dire bien juger. Comme disait le *De brevitae vitae* : « Mais vivre, toute la vie il faut apprendre à le faire », ajoutant : « et, ce qui te surprendra peut-être davantage, toute la vie il faut apprendre à mourir » (p. 112).

Cet exercice implique ainsi de faire de tout objet, de tout événement, selon l'usage que la raison en fait, une occasion d'être heureux. Ainsi il ne s'agit pas de mépriser le corps, mais d'en avoir un souci raisonné ; il ne s'agit pas de se retrancher de la vie en refusant tous les biens que la société et la fortune accordent, mais d'en faire un bon usage, c'est-à-dire sans s'en rendre esclaves et l'on n'est jamais esclave quand on soumet sa vie au tribunal de sa raison. Ici Sénèque évoque la doctrine des indifférents qu'il développera tout au long de la seconde partie.

Il faut le redire, la sagesse stoïcienne n'est pas une sagesse du repli sur soi, ou plutôt le repli de l'âme sur elle-même en se concentrant sur la raison s'ouvre à l'ensemble du monde. La raison est ce point de coïncidence entre ma nature et la nature. Or cette coïncidence donne le sentiment d'une plénitude qui diffère du plaisir non pas par degré mais qualitativement, ce que Sénèque appelle la joie. La joie est le sentiment de « vivre conformément », là où le plaisir est toujours pris dans le tiraillement du désir et de la crainte, dans l'agitation des sollicitations multiples, dans la dépendance de la variation du temps et des occasions. Cette joie c'est le sentiment de la tranquillité (*euthumia*) et de la liberté de l'âme, autrement dit une passion positive. Et celui qui est animé d'une telle joie, va aux autres sans inquiétude, certain de sa force intérieure, et celui-là manifestera une douceur égale. La douceur est précisément l'effet de la transfiguration évoquée plus haut. Sénèque vérifie ici l'idée commune selon laquelle le malheur engendre la méchanceté, la souffrance la violence. Celui qui est l'ami de lui-même est nécessairement

l'ami d'autrui, et même du genre humain. La joie, classiquement opposée au plaisir (*voluptas*) par les stoïciens (cf. Cicéron, *Tusculanes*, IV, VI, 13), possède ainsi trois espèces : la tranquillité — qui accompagne la liberté, c'est-à-dire l'indépendance par rapport au désir et à la crainte (passions) —, la volonté (*boulèsis*) — ici rattachée à l'élévation de l'âme au dessus des accidents de la fortune, c'est-à-dire finalement le courage mais aussi la bienveillance envers autrui puisque la misanthropie est l'effet d'un sentiment de faiblesse — et la prudence rationnelle (*eulabeia*) qui sont la conséquence de la parfaite possession de soi ou de la raison en soi, c'est-à-dire de la santé de l'âme.

Sénèque propose ensuite d'autres définitions du souverain bien. Elles sont des variations ou des modulations ou des conséquences sur le principe fondamental du stoïcisme : donner son assentiment à la nature. Sénèque précise en effet qu'il n'énonce pas autre chose (un autre principe) mais énonce autrement (*aliter*) la même chose. Parce que le maître est un guide il ne doit pas seulement énoncer la vérité mais il doit aussi faire en sorte que cette vérité soit reçue par le disciple pour pouvoir réformer sa vie. C'est pourquoi il doit adapter son discours selon le destinataire. Il ne s'agit pas de varier de doctrine mais d'en faire varier l'expression. La rhétorique ne se substitue pas à la philosophie mais peut soutenir sa visée éducatrice. Sénèque se sert ainsi de la comparaison avec une armée. De même qu'une armée ne perd pas sa puissance de combat selon les variations de son déploiement où elle trouve seulement le moyen de mieux être utilisée, de même la définition du souverain bien comme conformité à la nature exprimera sa puissance pratique dans d'autres définitions qui paraissent plus convenables selon les circonstances parce qu'elles sont plus propres à atteindre le but d'une transformation effective du disciple. Ici il n'est pas question de vérité, mais de force, d'énergie ou d'efficacité. Pour ainsi dire le discours lui-même doit suivre la même tension de l'âme dans son effort pour progresser ou pour faire progresser autrui. Autrement dit, le langage n'existe pas pour lui-même, comme ornement (rhétorique) mais est l'agent par lequel la prénotion du bonheur ou le sens naturel du bonheur peut s'actualiser dans l'âme du disciple. Le langage est précisément cet outil dont la souplesse et les possibilités d'expression permettent de s'adapter aux personnes pour incarner en elles cette puissance du bonheur qui d'ailleurs n'existe pas en soi, mais toujours incarné dans une âme et/ou un homme, c'est-à-dire une manière d'être du corps puisque l'âme est une partie du souffle divin. On peut faire le parallèle avec ce passage de la *Lettre 94 à Lucilius* :

« Nous portons dans nos âmes des semences de toutes les vérités morales qui lèvent par l'effet des admonitions, comme, à l'aide d'un souffle léger, le feu se dégage de l'étincelle. Il suffit, pour exciter la vertu, de la toucher un peu, de la pousser. J'avoue que l'âme renferme certaines notions mal éclaircies, qui ne deviennent vérités pratiques qu'en passant dans les formes du langage ».

Par là même, le langage contribue à déployer aussi la richesse de compréhension contenue dans le principe.

Donc il revient au même, du point de vue de la force et du sens — il faut comprendre que chaque définition dit la même chose que le principe gé-

néral et que toutes les définitions s'équivalent entre elles — de dire que le souverain bien c'est :

a- « une âme qui méprise les événements extérieurs et se réjouit de la vertu » ;

b- « la force invincible de l'âme, ayant l'expérience des choses, calme dans l'action avec beaucoup d'humanité et un grand soin des gens qui nous entourent » ;

c- « un homme heureux c'est celui pour lequel rien n'est bien ou mal si ce n'est une âme bonne ou mauvaise, un homme qui pratique le bien moral, qui est comblé par la vertu, que les événements extérieurs n'exaltent ni ne brisent, qui ne reconnaît aucun bien supérieur à celui qu'il se donne lui-même, pour qui le vrai plaisir est le mépris des plaisirs » ;

d- « une vie heureuse c'est une âme libre, élevée, intrépide, constante, établie en dehors de la crainte et du désir, pour qui le seul bien est le bien moral et le seul mal, la laideur morale, toutes les autres choses étant un ensemble sans valeur qui ne retire ni n'ajoute rien à la vie heureuse, venant et s'en allant sans augmenter ni diminuer le souverain bien ».

Trois remarques s'imposent ici.

1/ Les définitions se regroupent par la longueur ainsi : 1) et 2), 3) et 4). Même la longueur augmente de 1) à 4). Donc les définitions se font plus détaillées, ce qui vient confirmer la déclaration de Sénèque en IV, 1 en conclusion de la comparaison avec l'armée en ordre de bataille : « de même la définition ... être développée ou élargie... ».

2/ Les définitions 1) et 2) semblent contradictoires (l'indépendance tournée vers l'intériorité *versus* la sociabilité de l'âme et le soin d'autrui). Mais on sait déjà que l'indépendance due à la vie rationnelle, qui rend l'âme sereine, courageuse dans l'action, la rend aussi sociable, amicale et douce dans ses rapports avec autrui. La transformation intérieure transforme le type de relation avec autrui qui cesse d'être désiré ou craint comme un rival.

3/ En fait, chaque définition développe une des quatre vertus morales cardinales dans le stoïcisme (courage, justice, prudence, tempérance)⁹.

a- insiste sur l'indépendance de l'âme à l'égard des choses extérieures et redoublée en elle-même par la joie qu'elle tire d'elle-même. Ce mépris (*despicio* : regarder d'en haut, mépriser, dédaigner) des choses en tant qu'elles sont extérieures qui place l'âme au-dessus du monde, c'est-à-dire

⁹ Diogène-Laërce présente ainsi le tableau stoïcien des vertus : « Vertus primaires : la sagesse, le courage, la justice, la tempérance. Sont des espèces secondaires de ces genres les vertus suivantes : la générosité, la continence, la patience, la vivacité d'esprit, le bon conseil. La sagesse est la science des choses mauvaises, des bonnes et des neutres ; le courage est la science de ce qu'il faut choisir, de ce qu'il faut fuir et de ce qui est indifférent ; la justice... ; la générosité est une science ou une disposition qui exalte également ceux qui l'ont, bons ou mauvais. La continence est une manière d'être qui fait que l'on ne sort pas de la droite raison, et que l'on ne se laisse pas dominer par les plaisirs ; la patience est une science ou une habitude des choses à quoi il faut s'arrêter, de celles qu'il faut négliger et des indifférentes ; la vivacité d'esprit est une disposition à trouver rapidement où est le devoir ; et le bon conseil est la science des choses qu'il faut faire, et de la façon dont il faut les faire pour agir utilement. Par analogie, il y a de même des vices primaires et des vices seconds : comme l'imprudence, la lâcheté, l'injustice, l'intempérance, pour les premiers ; l'incontinence, la lenteur d'esprit, le mauvais conseil parmi les seconds. Ces vices sont le résultat de l'ignorance des choses dont la connaissance crée les vertus correspondantes. »

notamment des événements de la fortune caractérise la grandeur d'âme qui est une des espèces du courage.

« On reconnaît une âme courageuse et grande surtout à deux choses, d'abord au mépris qu'elle a des choses extérieures, dans la conviction où elle est que l'homme ne doit rien admirer, souhaiter ni rechercher que l'honnêteté et la convenance, et qu'il ne doit céder ni aux hommes ni aux passions ni à la fortune ; ensuite, quand on a cette qualité d'âme dont j'ai parlé, à ce qu'on accomplit de grandes actions sans doute et très utiles, mais surtout pleines de difficultés et de labeurs, qui mettent en danger la vie même et bien des choses qui servent à la vie ; c'est dans celle-ci qu'apparaît tout l'éclat de cette vertu, toute sa grandeur, et j'ajoute son utilité ; mais c'est dans celle-là qu'est la cause et le principe qui fait la grandeur des hommes ; en elle est ce qui fait les âmes supérieures et leur inspire du mépris pour les choses humaines. Un trait enfin leur est commun : juger que seul l'honnête est le bien, être affranchi de toute passion. Tenir pour peu de choses ce que la plupart des hommes trouvent remarquable et magnifique, voilà, il faut le croire, le fait d'une âme courageuse et grande ; supporter les tristesses si nombreuses et si diverses dans la vie et la destinée des hommes, de façon à garder une contenance naturelle et à ne pas se départir de la dignité du sage, cela appartient à une âme forte et constante » (Cicéron, *Des devoirs*, I, 66-67).

Le courage est cette décision de l'âme de rester indifférente à tout ce qui n'est pas la vertu et de se réjouir de tout ce qu'est la vertu. Le courage, dans son mépris des choses extérieures, dans le choix exclusif du bien moral, prend la forme de la patience devant la souffrance, du mépris face à la mort, du combat face aux passions. Ainsi Sénèque dans cette définition précise les deux aspects de l'autonomie (*autarkeia*) : le souverain bien consiste dans l'indépendance à l'égard de ce qui n'est pas lui (tout ce qui est fortuit étant extérieur ; la vertu exige seule d'être recherchée (rien n'est bien si ce n'est l'honnête selon la maxime fondamentale du stoïcisme depuis Zénon, cf. Diogène-Laërce, I, 47).

b- La deuxième définition, commentant la première sur le courage (« la force d'âme ») ressortit aussi à la justice par la référence à l'humanité qui, vertu de sociabilité (de politesse), en est une espèce. Mais en même temps l'expérience des choses dont il est aussi question fait intervenir la prudence.

c- La troisième définition est plus développée encore mais à partir de la prudence : la justesse du jugement attribue le bien à la vertu, le mal au vice, et l'indifférence à ce qui n'est ni vertu ni vice. Elle est le savoir des biens, des maux et des choses neutres.

d- La dernière décrit le souverain bien par les caractères de l'âme sage : une telle âme est : libre et non abattue (*erectum*) par le chagrin parce qu'elle est indépendante et peut vraiment choisir, intrépide par son courage, invariable du fait de l'harmonie intérieure en elle-même et avec la nature (vivre conformément), exempte des passions de la crainte et du désir, capable de juger correctement la valeur des choses grâce à la prudence, et cette égalité se prolonge dans la tempérance : rien n'est à vouloir comme bien sinon la vertu, rien n'est à fuir hormis le vice, tout le reste est indifférent. L'âme ne peut donc se disperser en poursuivant des faux biens : la prudence fonde la tempérance définie de manière classique comme le savoir de ce qui est à rechercher et à fuir. On notera enfin que cette 4^{ème} définition n'est pas

exactement la reprise de la précédente. En effet, Sénèque précise que le bien, c'est-à-dire la vertu, est le souverain bien, c'est-à-dire bien absolument et qu'inversement le vice est mal absolu. Le bien n'admet ni accroissement ni diminution de sorte que l'âme parvenue à la vertu a atteint effectivement le souverain bien.

Sénèque aborde à sa manière une difficulté doctrinale, discutée en dehors de l'école et dans l'école même, de savoir si la vertu est une ou multiple. Plutarque écrit ainsi :

« Zénon admet qu'il y a plusieurs vertus et il distingue, comme Platon, la prudence, le courage, la tempérance et la justice, vertus inséparables sans doute, mais distinctes et différentes l'une de l'autre. Mais il définit ainsi chacune d'elles : "Le courage est la prudence dans les choses à supporter, la justice la prudence dans les choses à attribuer", comme s'il croyait la vertu unique et différant seulement dans ses actes et par ses rapports avec leurs objets » (*Des contradictions des stoïciens*, VII, 1034).

En réalité Sénèque veut sans doute souligner le fait que le sage pratique nécessairement les quatre vertus. La vertu dispose à l'exercice des vertus, comme le souligne Diogène-Laërce :

« L'homme vertueux sait discerner et accomplir ce qu'il faut accomplir. Or ce qu'il faut accomplir, ce sont des choses qu'il faut rechercher, à quoi il faut s'attacher et se tenir avec persévérance et qu'il faut partager avec justice. De la sorte, si le sage accomplit les unes avec discernement, les autres avec courage, les autres avec justice, les autres avec persévérance, il se trouve être à la fois sensé, courageux, juste et persévérant » (VII, 126).

Autrement dit, il n'y a pas de conflit des vertus, ou entre la vertu fondamentale et les vertus principales et secondaires. La vertu est et demeure une et c'est ce que veut souligner ce passage sur l'équivalence des définitions de la vertu. La vertu consiste à vivre en accord avec la nature. Or d'une part nul ne peut posséder une vertu sans posséder la vertu (impossible d'être courageux, prudent, juste ou tempérant en vivant de manière discordante avec soi et avec la nature). D'autre part qui possède vraiment une vertu, c'est-à-dire qui pratique une vertu avec la constance et la fermeté d'un caractère, les possède toutes.

« Selon eux, écrit encore Diogène-Laërce, les vertus s'enchaînent les unes aux autres : quiconque en possède une les possède toutes. Leur nature et leurs principes sont communs » (VII, 125).

Donc en résumé, si l'on possède la vertu (la sagesse comme état stable de l'âme), on possède chaque vertu qui implique les autres. Chaque vertu décline un aspect de la vertu ou son rapport à un objet particulier.

Qu'en résulte-t-il pour l'âme quand on a ainsi rétabli le fondement de la vie morale ? Qu'est-ce qui résulte pour l'âme de posséder ainsi la vraie vertu ? Faut-il dire que le sage est devenu un être purement rationnel ? L'âme vertueuse peut-elle être dite heureuse si l'accord, en elle-même et à la nature, fait d'elle une raison sans affect ? Sénèque montre au contraire que si le sage est sans passion, il n'est pas sans affect. Le sage est précisément celui qui s'est réapproprié son pouvoir de juger et par là s'est approprié

l'impulsion même de la nature qui confie chaque être à l'accord avec lui-même. Or cette expérience de la conformité de l'âme avec sa nature propre et avec la nature en général ne peut que produire un sentiment de joie (*gaudium/chara*) profonde qu'elle tire de son propre fond : le latin est ici dense (« elle se réjouit de ce qui est sien (*suis gaudeat*) et ne désire rien de plus que ce qui lui appartient (*domesticis*) ») jouant comme le grec sur le propre (appropriation) et le domestique (*oikeion/oikia ; domesticis/domus*). La joie est ici, comme toujours dans le stoïcisme, opposé au plaisir comme une bonne à une mauvaise passion. Sénèque enchaîne ici plusieurs idées. D'abord la joie (et ses sous-espèces que sont l'hilarité et la gaieté) contrebalance la perte des plaisirs extérieurs du corps. L'autosuffisance de la vertu produit l'autosuffisance de la joie. Ensuite, la joie est un sentiment qui ouvre l'âme sur le monde (puisqu'elle procède de la vertu comme accord avec la nature) tandis que le plaisir est un repli de l'âme sur l'état de son corps. Aussi entraîne-t-elle avec elle la sociabilité, la bonne humeur, la jubilation (*hilaritas*). C'est donc une passion de l'harmonie en étant une affection de l'élargissement de l'âme. Ainsi le sage n'est-il pas un ermite enfermé dans la citadelle de sa vertu. Ou plus exactement l'austérité morale est une vie affective raisonnée. Enfin, la joie se distingue du plaisir comme une passion constante, stable et réglée — parce qu'elle dépend de l'âme seule — d'une passion inconstante, éphémère, relative à la douleur et dépendante des aléas extérieurs. Le plaisir lie la passion à la servitude tandis que la joie délie la passion de la vie extérieure pour en faire un effet du bien de l'âme elle-même, et ainsi la relie à la liberté. On a là une description convenue dans le stoïcisme de la liberté du sage. Les plaisirs tyrannisent l'âme qui, au contraire, doit chercher dans l'apathie la voie de sa liberté, comme va le souligner le paragraphe suivant. En effet cette opposition au plaisir sert de transition à Sénèque pour introduire la critique de l'épicurisme au chapitre 6.

V, 1–VI, 2 - Transition vers la critique du souverain bien épicurien.

Le plan du passage est sans doute assez complexe ou sinueux.

Le § 1 (V – p. 51) fait une mise au point sur l'apathie : l'homme n'est pas insensible comme la pierre mais il n'est pas sensible comme la bête (§ 2). Autrement dit, la reconnaissance du bonheur n'implique pas la revalorisation de la sensibilité. Bien au contraire, l'autorité de la raison sort renforcée de l'argumentation. La raison fait le bonheur puisque le bonheur sans la conscience ou l'intelligence d'être heureux ne serait pas un bonheur humain mais un bonheur animal.

Le § 3 marque une forme de rupture, avec l'argument précédent puisqu'il peut passer pour une conclusion de la définition ou une nouvelle définition de la vie heureuse : « elle consiste dans le jugement droit ». Mais en même temps, il prolonge ce qui précède : l'animal ne peut être dit heureux faute de posséder la raison.

Le § 4 quant à lui trouve assez mal sa place (« Car, en ce qui concerne le plaisir... ») dans cet ensemble en inaugurant (déjà) une réflexion sur la passion du plaisir – même s'il reprend des éléments établis plus haut (opposition plaisir/joie). Le début du chapitre VI livre une conclusion du plaisir posé

comme une fin, à partir d'une objection de type épicurien (l'âme n'a-t-elle pas des plaisirs propres ?). Mais, nouvelle rupture, le § 2 revient sur la question du jugement droit (« Donc est heureux ce qui a un jugement droit »). Et le début du chapitre VII ne peut que susciter l'étonnement du lecteur puisque Sénèque n'est pas fidèle à la méthode qu'il avait annoncé en III, 2 : « pour t'éviter des détours, je laisserai de côté les opinions des autres... »).

Ce qui fait néanmoins la continuité avec le chapitre précédent sur la bonne passion de la joie, c'est l'effort déployé par Sénèque pour montrer ce que peut être une affectivité humaine, ou ce que devient l'affectivité pour le sage. Autrement dit, la thèse est qu'il ne faut pas opposer l'affectivité et la raison. Si le malheur n'est pas un mal, si donc c'est le jugement sur les choses qui les rend mauvaises, inversement c'est le jugement qui constitue le bonheur. Donc un être privé de la raison, c'est-à-dire de la faculté de juger, ne peut être dit heureux (ou malheureux). En termes modernes, on dira qu'il n'y a pas de bonheur sans conscience du bonheur. Ce qui signifie encore que le plaisir qui n'est rien d'autre que la sensibilité non réfléchi par la raison, ne saurait constituer le bonheur. Le bonheur ne peut être insensible ; mais le plaisir n'est pas le bonheur. Il faut donc envisager une affectivité qui exprime la raison par laquelle l'homme se distingue aussi bien des pierres que des bêtes : l'homme ne partage ni l'insensibilité des premières ni la sensibilité brute des secondes. Ou plutôt, l'homme qui soumet la recherche du bonheur au plaisir se rabaisse au plan de la bête. La passion réduit la différence de nature et instaure entre l'homme et la bête une différence de degré (pour Cléanthe l'insensé ne diffère de l'animal que par la forme du corps). Peut-être peut-on objecter que la sensibilité de l'animal fait sa nature qui donc reste dans les limites de la nature. L'absence de raison est ici encore positive. Au contraire l'homme est l'animal non pas privé de raison et seulement sensible, mais l'animal capable de dévoyer sa sensibilité par un mauvais usage de sa raison (cf. § 2 : *in perversum sollers*, « habile dans la direction opposée » au bien, c'est-à-dire à la nature raisonnable de l'homme, traduit l'idée de *diastrophè* déjà évoquée). La bête ne connaît qu'une forme immédiate, quasiment instinctive d'assentiment alors que l'homme a le pouvoir de mal juger et d'assentir à ce qui n'est ni vrai ni bien. La passion du plaisir est précisément ce jugement faux sur le bien. L'insensé (cf. tout le début sur la foule) est celui qui, par un mauvais usage de sa puissance de juger, fait déchoir l'humanité en lui.

Sénèque ici évoque les quatre passions fondamentales selon les stoïciens (désir, crainte, tristesse et plaisir) (§ 1). Mais il insiste surtout sur le plaisir parce qu'il est la passion que le vulgaire préfère en jugeant à tort qu'elle est le bonheur lui-même (une vie sans passion pourrait-elle être heureuse ?). Le plaisir est comme toute passion un affect qui soumet la vie de l'âme au mouvement et à la contingence de la fortune, là où le bonheur consiste dans la stabilité (cf. le lexique : « solidité et immutabilité », « évite les déchirures », « en demeurant toujours là où il est établi et en retrouvant son équilibre »). Mais en outre, le plaisir est peut-être à la fois la passion la plus commune et la plus avilissante par ce qu'elle est par elle-même déshumanisante. Ainsi de fait le plaisir est destructeur de toute vertu¹⁰ : il est même le

¹⁰ Si la vertu dispose au combat de l'âme contre l'adversité, le plaisir est subi comme une attaque : *admoveat* a un sens militaire. « Les plaisirs sont comme autant de vagues d'assaut » note P. Grimal, p. 41.

contraire de la vertu. Là où la vertu est courageuse et forte, le plaisir affaiblit l'âme en la ramollissant sous l'effet des caresses.

Donc il ne s'agit pas de renoncer à l'affectivité (comme c'est l'idéal des Mégariques par exemple) mais, en disciplinant la sensibilité, de ne pas céder comme la foule à la confusion entre le bonheur et la passion du plaisir qui ruine en l'homme « toute trace d'humanité ». Ce n'est pas l'affectivité qui est en cause, mais le plaisir. Or « en ce qui concerne le plaisir », il faut dire que c'est, non pas ce qui met du prix à la vie humaine au point de se confondre avec le bonheur, mais ce qui défigure la vie humaine, soumettant toute l'âme aux parties du corps, c'est-à-dire produisant le contraire même de la vertu : la dissension, la dispersion, l'échappement à soi – et ne permettant pas à l'âme de chacun de s'accorder à la tension propre qui fait sa nature. Seul un homme qui a renoncé au titre d'homme peut accepter de se laisser vaincre et dominer par le plaisir. Au contraire seul l'homme qui juge le monde ou soumet le monde à la puissance de son jugement s'élève au-dessus de l'animalité du plaisir

Un traité stoïcien sur la vie heureuse pourrait peut-être s'achever là. Il n'y manquerait que l'identité, formellement exprimée, entre la vertu et le bonheur. Mais tout le texte l'a largement présupposée.

Pourtant le traité rebondit, et en trouve l'occasion par le détour d'une question ou d'une intervention extérieure : « Mais, dit-on, l'âme elle aussi a ses plaisirs. » Le « on » désigne ici un épicurien fictif avec lequel Sénèque va discuter. Ce détour qui le conduit à critiquer l'hédonisme épicurien puis la position aristotélicienne, lui permet ainsi de radicaliser son propos, c'est-à-dire de parvenir à achever la présentation de la morale stoïcienne en distinguant le plaisir et le bonheur et en identifiant le bonheur et la vertu. Ainsi « du chapitre VI au chapitre XV, Sénèque va essayer de montrer que le souverain bien, tel que le définissent les stoïciens, ne saurait être subordonné au plaisir, comme le veulent les épicuriens, ni même uni à lui dans une définition mixte, comme le voulait Aristote » (P. Grimal, *De vita beata*, introduction, p. 11).

VI - Polémique anti-épicurienne : le souverain bien n'est pas le plaisir

L'interlocuteur anonyme (épicurien) répond à la critique du chapitre V (l'homme qui est un être raisonnable ne saurait se contenter d'un souverain bien réduit au seul plaisir physique). Il oppose une objection à la thèse stoïcienne : l'âme aussi a ses plaisirs. Et si on l'admet, si donc on ne limite pas le plaisir au corps, on ne peut plus rejeter le plaisir hors du souverain bien.

Ici Sénèque se livre à une critique de l'hédonisme épicurien à partir de lui-même¹¹, même si le ton instaure une distance ironique. Toute l'éthique du plaisir est ici engagée pour sa propre réfutation, que l'on peut ramener aux thèses suivantes :

(1) le plaisir c'est fondamentalement le plaisir du corps – du bas ventre. Dans ce cas, le plaisir de l'âme est imaginaire. L'âme ne sert qu'à fil-

¹¹ Cf. Appendice sur Le plaisir dans l'éthique épicurienne

trer (c'est déjà le reproche qu'on lit chez Plutarque : *Luxuræ et voluptatum arbiter*) ou à amplifier le plaisir qui a sa source et sa fin dans le corps. L'âme suit l'impulsion du corps : ce qui doit commander obéit. Mais inversement, on peut insister sur le rôle de l'âme dans la constitution du plaisir.

(2) En effet une vie de plaisir nécessite l'acte de l'âme par le calcul rationnel des plaisirs et des peines et par le souvenir des expériences passées. Tout plaisir est un bien et pourtant tout plaisir n'est pas à désirer si une souffrance plus grande doit résulter de ce choix, et toute souffrance n'est pas à fuir, si un plus grand plaisir peut être obtenu par cette acceptation. Mais ici Sénèque y voit une folie qui consiste, si l'on en revient à des termes simples, à « choisir un mal pour un bien » (V, 1, p. 55). Quant au souvenir du plaisir ancien, il permet au sage de supporter les maux qui accompagnent la vieillesse et ainsi de garantir l'ataraxie de l'âme.

(3) La raison fonde finalement le bonheur sur la limitation des plaisirs aux désirs naturels et nécessaires : l'âme juge ainsi l'intempérance et condamne l'excès du plaisir.

Mais ici [(2) et (3)] l'épicurien se trompe dans la fonction qu'il attribue à l'âme. Si l'âme constitue le plaisir (si donc l'âme a aussi ses plaisirs et même si, sans l'âme, il n'y a pas de plaisir vrai), l'hédonisme peut croire échapper à son image populaire ou à son assimilation avec le cyrénaïsme (« tandis que le corps se vautre pour l'heure dans la bonne chère »). En effet, la raison ôte au plaisir physique sa propension à l'excès (*pleonexia*) : le plaisir n'existe qu'au présent et dans son présent la chair désire toujours davantage de satisfaction dans une illimitation temporelle fuyante. Dans l'instant, la chair ne connaît qu'un plaisir en déséquilibre, c'est-à-dire un plaisir qui désire plus de plaisir. Et cette illimitation elle-même suppose une suite d'instant qui s'ajoutent les uns aux autres sans former une temporalité unifiée. Aussi l'acte de l'âme, par la mémoire des plaisirs passés constitués ou par le calcul et l'anticipation (constitution) des plaisirs, transforme cette succession en continuité et l'excès en mesure. En limitant le désir du plaisir, elle délimite aussi le temps du plaisir et c'est dans cette limitation même que le plaisir de l'âme l'emporte sur le plaisir du corps. Le plaisir a sa source dans le corps, mais c'est l'âme qui unifie les plaisirs du corps grâce au calcul de la raison ou au souvenir de l'expérience. L'âme fait ainsi sortir le plaisir du présent et de l'excès de la chair.

Or c'est exactement le contraire qui est vrai : le temps éthique est le présent et non pas l'avenir ou le passé, parce que la vertu et non le plaisir en est le fondement. C'est ce que Sénèque souligne à la fin du § 1 (« sans la santé de l'esprit... ») et dans le § 2. Le jugement droit voit le monde au présent : la nécessité ignore pour ainsi dire la contingence des temps que l'homme déraisonnable s'invente. Le bonheur consiste à vouloir le présent, à se satisfaire de ce qui est parce que seul est ce qui est présent. Seul le présent m'appartient, seul il est mien. La santé c'est l'état actuel du corps ou de l'esprit, non pas une capacité rétrospective ou anticipatrice. Au lieu d'unir dans le plaisir les trois dimensions du temps il faut étendre le présent du jugement sur toutes les représentations. Le bonheur n'est pas la quête du plaisir mais la conquête du seul temps qui nous appartienne, le présent, par l'exercice du jugement droit. On pense sauver la vertu en limitant les désirs du plaisir, en anticipant le plaisir ou en se le remémorant. Mais ce faisant, l'épicurien fait dépendre le bien du futur ou du passé, c'est-à-dire de ce qui

est ou incertain ou irréversible, ce qui ne peut manquer de susciter les passions de l'espoir et de la crainte ou de la tristesse. Ce qui importe c'est la raison qui juge tout selon l'éternel présent de la nécessité. Ou inversement, le bonheur consiste à toujours s'accorder à la raison qui seule nous appartient pour s'accorder au présent du monde¹².

VII, 1-XVI, 3 - L'articulation vertu/plaisir

Finale­ment donc, l'hédonisme est obligé soit de relativiser le plaisir de l'âme au plaisir du corps, soit de reconnaître que le plaisir, en tant qu'il doit être remémoré ou anticipé, ne possède pas une véritable autonomie, car il est alors dépendant des événements contingents externes, ce qui rend l'âme elle-même dans son activité, soumise aux passions. Aussi l'hédoniste se replie sur une nouvelle position, pour échapper aux conséquences de son adversaire (stoïcien) qui lui a montré « en quel mauvais lieu » (VII, 1, p. 56) il a placé le plaisir : on ne peut disjoindre vertu et plaisir (*separari non possit*, traduit parfaitement le terme épicurien d'*achôriston*) — ce qui revient à dire que, comme le sens commun l'admet facilement, le plaisir est constitutif du bonheur. Il s'agit moins de supposer que le plaisir rend heureux que d'admettre que le bonheur fait plaisir. Or c'est cette intimité, voire cette consubstantialité du bonheur et du plaisir que le stoïcisme refuse : la vertu suffit au bonheur (la vertu est donc le souverain bien) et le plaisir est indifférent au bonheur. Aussi est-ce la critique de cette thèse que les neuf chapitres suivants (VII-XVI) vont développer : Sénèque commence par le plaisir épicurien (VIII-XIV) pour ensuite réfuter une conception aristotélicienne (XV-XVI)

VII-VIII - Critique de la thèse : « on ne peut séparer plaisir et vertu »

Cette thèse, longuement exposée par Torquatus dans le *De finibus* de Cicéron (I, 41 sq) vient d'Epicure lui-même (cf. Appendice I : Le plaisir dans l'épicurisme) qui l'exprime plusieurs fois, par exemple dans la *Maxime capitale* V et dans la *Lettre à Ménécée* :

« Le principe de tout cela et le plus grand bien est la prudence. C'est pourquoi, plus précieuse même que la philosophie est la prudence, de laquelle proviennent toutes les autres vertus, car elle nous enseigne que l'on ne peut vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, <ni vivre avec prudence, honnêteté et justice> sans vivre avec plaisir. Les vertus sont, en effet, connaturelles (*sumpephukasi*) avec le fait de vivre avec plaisir, et le fait de vivre avec plaisir en est inséparable » (§ 132, trad.. M. Conche).

Vivre heureux c'est vivre une vie de plaisir, ce qui est impossible sans vertus. Et qui vit vertueusement est heureux de toute une vie de plaisir. Cela signifie que la vertu est subordonnée au plaisir : il faut « choisir les vertus à cause du plaisir et non pour elles-mêmes, comme la médecine à cause de la

¹² Sénèque ici fait de nouveau appel à l'idée d'*oikeiôsis* (appropriation).

santé » (Diogène-Laërce, X, 138). On lit encore d'Epicure : « J'invite aux plaisirs durables, non aux vertus qui ont de vides, sottes et tracassantes espérances de fruits » (A Anaxarque). Or c'est bien cette relativité de la vertu au plaisir, autrement dit l'hétéronomie de la vertu dans l'éthique du plaisir qui est insupportable au stoïcien, comme la suite du texte de Sénèque suffit à le démontrer. Les vertus sont en vue du plaisir qui est le souverain bien : les vertus sont des biens auxiliaires du plaisir. Mais parce que le bonheur est une vie entière de plaisir, la prudence, l'honnêteté, la justice sont requises. Vivre prudemment, c'est choisir ses plaisirs, calculer les coûts et les conséquences en termes de plaisir des choix possibles. Vivre honnêtement (*kalôs/honeste*), c'est vivre sans honte, agir et choisir comme un homme de bien, et pour ainsi dire toujours sous le regard du maître. Vivre justement c'est suivre les lois positives. Ainsi celui qui limite sa vie aux désirs naturels-nécessaires (fondés en nature), au calcul des plaisirs, ne peut se montrer imprudent, honteux ou injuste. Inversement vivre justement, honnêtement, prudemment est la seule manière de vivre avec plaisir, en évitant la précipitation et la division, la mauvaise opinion de soi, la crainte du châtement (« L'action injuste n'est pas un mal en elle-même, mais dans la crainte qui vient de ce qu'on doute si elle échappera à ceux qui se tiennent en punisseurs de telles actions » Epicure, *Maximes capitales*, XXXIV).

Pourtant peut-on se satisfaire de cette réciprocity circulaire plaisir-vertus, quand l'expérience (« on ne verrait pas... ») montre qu'une vie morale n'est pas nécessairement une vie agréable et qu'une vie agréable peut être immorale ? Autrement dit, le stoïcien pose l'exigence morale de la dissociation entre la vertu et le plaisir. La morale (vertu = souverain bien) va dans le sens même de l'expérience qui apporte chaque jour un démenti à cette prétendue (mais fausse) indissolubilité entre vertu et plaisir. La vertu et le plaisir ne peuvent être enchaînés l'un à l'autre parce qu'ils relèvent d'un ordre différent. La vertu peut être pénible, le plaisir malhonnête. On a là deux essences séparées, ou cette séparation est naturelle et seule une erreur de jugement peut les confondre ou les assimiler. Sénèque reproche à l'épicurien ce que Kant reprochera aux écoles épicurienne et stoïcienne : « rechercher l'identité entre des concepts extrêmement différents » (*Critique de la raison pratique*, « De la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept du souverain bien »).

Non seulement la vertu peut être douloureuse et le plaisir immoral, mais entre la vertu et le plaisir il y a une dissymétrie qui ne permet pas de leur trouver un terrain commun. Le plaisir ne peut pas fonder les vertus (comme le soutient l'épicurisme) en raison de sa versatilité même : le plaisir est en puissance des contraires, pouvant servir le bien comme le mal. Le vice comme la vertu sont également susceptibles d'engendrer du plaisir. Le plaisir peut rechercher indifféremment l'honnêteté ou la honte, la justice ou l'injustice. Le plaisir peut donc s'attacher aux conséquences des actions vicieuses, ce qui suffit à prouver qu'il n'est pas lié substantiellement à la vertu. Le plaisir s'ajoute au bien comme au mal. Le plaisir n'appartient pas à la vertu parce qu'il est d'une part un effet secondaire et d'autre part parce que cette conséquence peut s'associer aux actions les plus répréhensibles. Au contraire, la vertu ne regarde qu'au bien et n'en dévie jamais : l'honnête est son unique objet. Dans ces conditions, il faut opposer radicalement vertu et plaisir.

C'est pourquoi Sénèque passe alors (§ 3, p. 56-57) sur le registre de la diatribe, familière aux Cyniques et aux Stoïciens anciens : il s'agit ici davantage de fustiger que de convaincre pour, par une typologie contrastée, disposer l'esprit du disciple à la conversion morale. Sénèque s'emploie donc à disjoindre, opposer systématiquement et sur tous les plans la vertu et le plaisir : ici l'âme, l'action, la participation à la nature, le courage devant le réel, là le corps, le loisir inactif, le relâchement, la défiguration de la nature, l'ivresse des sensations.

Donc puisque le plaisir peut causer le malheur (§ 2), accompagner le vice, il faut changer de critère pour définir le bonheur qui ne peut être que la vertu ou l'honnête qui est un bien qui se soutient de lui-même, avec ou sans plaisir, contre l'adversité et dans le malheur.

Sénèque, dans ce tableau, suit encore au plus près la pensée d'Epicure. En présentant le plaisir comme en quête des lieux obscurs, il caricature la maxime épicurienne : « pour vivre heureux, vivons caché ». Le plaisir ne porte pas au bonheur mais le confine dans le privé, de sorte que le plaisir est par lui-même incivique. Les valeurs négatives l'emportent tellement sur les valeurs lumineuses, vitales (de la vertu), que le plaisir est rapproché de la mort. L'obscurité des établissements privés, de mauvaise réputation où le plaisir se réfugie lui assigne des valeurs d'outre-tombe. Au fond Sénèque laisse entendre que c'est pour pratiquer des plaisirs honteux que l'épicurisme fait de la vie dissimulée l'idéal du bonheur. Ensuite, Sénèque exploite un argument anti-hédoniste courant qui associe la non-valeur éthique du plaisir à sa corruptibilité ou à sa nature temporelle. Le plaisir participe non pas de l'être mais du devenir. Cet argument a été utilisé notamment par Platon dans le *Philèbe*¹³. Tout se passe comme si le plaisir avait à peine une existence. Le plaisir est à sa plénitude au moment même où il disparaît. Le plaisir est instable par nature : il est soit encore à venir comme désir, soit passé comme satisfaction. Être pour le plaisir c'est devenir et cesser d'être. Sénèque détourne contre l'épicurisme la distinction que celui-ci pose entre les plaisirs en mouvement (l'excitation du plaisir) ou plaisirs cinétiques et les plaisirs au repos ou catastématiques (la non-souffrance pour le corps ou pour l'âme) (cf. Appendice 1 : *Sur le plaisir dans l'éthique épicurienne*). Il laisse ainsi entendre que tout plaisir est de nature cinétique. Ou du moins que dans les deux cas, le plaisir accuse une tendance à l'inexistence : le plaisir cinétique meurt au moment même où il touche au but, il s'annule quand il atteint sa fin, il se détruit en s'achevant. Donc le plaisir n'est jamais pleinement un acte. Quant au plaisir catastématique, il manque de consistance ou de réalité substantielle puisqu'il se définit par l'absence de son contraire¹⁴. Quand le

¹³ « N'avons-nous pas entendu dire, au sujet du plaisir, qu'il n'est que genèse (*genesis*) et que le plaisir n'a aucune existence (*ousia*) ? » (53c). La genèse est en vue de l'existence et non le contraire. Et la genèse est toujours accompagnée de son contraire, la destruction, de sorte que désirer une vie de plaisir c'est rechercher le bonheur dans le devenir et la destruction.

¹⁴ Le stoïcisme pointe toujours la contradiction entre ces deux définitions du plaisir. L'hédonisme s'appuie sur la nature pour montrer que le plaisir est le souverain bien. En effet, partout les êtres recherchent spontanément le plaisir et fuient la douleur. Et quand il est question ici du plaisir, il ne peut s'agir que du plaisir cinétique. Mais ce n'est pas ce dernier que l'hédonisme privilégie pour caractériser le souverain bien. La distinction des deux sortes de plaisir introduit une contradiction dans l'éthique du plaisir, qui trahit ainsi sa faiblesse. L'absence de douleur n'est pas ce qui attire tous les êtres vers le plaisir. C'est au contraire le

plaisir est quelque chose, il est instable ; quand il est stable, il n'est pas quelque chose. Il est donc finalement déraisonnable et absurde de situer le souverain bien dans ce qui ontologiquement manque autant de réalité.

VIII, 1-5

Sénèque revient sur une idée déjà établie : que le plaisir se joint facilement aux actions les plus honteuses (« qu'en est-il du fait que... ? »). Mais la reprise n'est pas inutile car elle permet de préciser que le critère moral ne peut être que l'honnête et que celui-ci consiste dans le précepte : « suivre la

plaisir en mouvement qui pose la valeur universelle du plaisir. Voici un texte de Cicéron qui déploie cette contradiction :

« Aussitôt que l'animal est venu au monde, il trouve dans le plaisir son bien-être et se porte vers lui comme vers un bien, tandis qu'il fuit la douleur comme un mal. Et la distinction des choses mauvaises et des choses bonnes, ces animaux, n'ayant pas encore le jugement perverti, la font, (...). Voilà quelle a été ta thèse, Torquatus, et ce sont les termes de votre école. Que de choses contestables <là-dedans> ! Car enfin, pour reconnaître le degré suprême du bien et du mal, quelle est celle des deux espèces de plaisirs qui servira de critérium à l'enfant qui vagit ? Le plaisir « stable », ou le plaisir « en mouvement », <pour employer les termes d'Épicure>, puisque c'est de lui, n'en déplaise aux dieux, que nous apprenons à parler ? Si c'est le plaisir stable, il s'agit alors évidemment du vœu de la nature, qui est sa propre conservation, et cela, nous vous l'accordons. Si c'est, comme vous finissez malgré tout par le dire, le plaisir en mouvement, il n'y aura absolument pas de plaisir honteux qui doit être laissé de côté. En même temps le plaisir par lequel le nouveau-né commence n'est pas le plaisir suprême, puisque le plaisir suprême, tu l'as fait consister dans l'absence de douleur. Et pourtant, si Épicure a de la sorte tiré argument des petits enfants ou même des bêtes, en les considérant comme les miroirs de la nature, ce n'est pas, <je pense>, pour soutenir que c'est elle qui les conduit à rechercher ce plaisir de la non-douleur. C'est qu'en effet cette sorte de plaisir est incapable de provoquer aucun élan de l'âme vers quelque chose, la force de choc nécessaire pour donner une impulsion à l'âme n'existant pas dans cet état <inerte> de non-douleur. Voilà pourquoi sur le même point Hiéronyme est en défaut. En revanche, l'état d'où naît cette impulsion est celui qui émeut la sensibilité par la caresse du plaisir. Aussi est-ce toujours de cette sorte de plaisir que fait état Épicure pour montrer que c'est vers le plaisir que se porte la nature, parce qu'il voit le plaisir en mouvement attirer à lui les enfants et les bêtes, ce que ne fait pas le plaisir stable, dont tout le contenu est une négation de douleur. Est-il logique d'avoir ainsi un plaisir dont on fait le point de départ de la nature, et de placer le souverain bien dans un autre ?

« Pour le jugement des bêtes, il ne vaut rien, selon moi. Sans doute, elles n'ont pas été perverses, mais il n'en est pas moins possible qu'elles soient perverses. De même qu'à côté de la baguette qui a été ployée et courbée exprès, il y a celle qui a poussé telle, de même cette perversité qui existe chez les bêtes féroces ne vient pas d'une éducation malfaisante, mais de leur nature même. Ce n'est pas non plus, d'autre part, vers la recherche du plaisir que la nature pousse le petit enfant ; elle le porte seulement à s'aimer lui-même et à vouloir se conserver dans toute l'intégrité de son être. Car tout animal aussitôt né, a l'amour de soi et de toutes les parties de soi ; et il y en a deux, les deux plus importantes, son âme et son corps, qu'avant tout il embrasse, avec, en conséquence, les parties de chacune d'elles : car dans l'âme, comme dans le corps, il y a certaines dispositions caractéristiques ; l'animal <qui vient de naître> les a-t-il même légèrement reconnues, il commence à les distinguer si bien qu'il se porte vers les inclinations premières mises en lui par la nature et se détourne de ce qui leur est contraire. Ces premières inclinations naturelles impliquent-elles, oui ou non, le plaisir ? C'est une grande question. En tous cas, croire qu'en dehors du plaisir, il n'existe rien, ni membres, ni sensations, ni mouvement de la pensée, ni état normal du corps, ni santé, me paraît être le comble de l'erreur. Et c'est là qu'est la source d'où doit nécessairement découler toute théorie des biens et des maux. » (*Des termes extrêmes des biens et des maux*, t. I, II, X, 31-XI, 33, Belles-Lettres, 1967, traduction Jules Martha, p. 75-77.

nature », ce qui est la même chose que suivre la raison. Donc ce passage a une fonction de résumé et de synthèse. En effet, Sénèque réaffirme la séparation du plaisir et de la vertu : la possibilité que le plaisir se rencontre chez les bons comme chez les méchants est la preuve que vertu et plaisirs sont séparés. Donc le plaisir ne peut constituer le critère de la moralité. Au contraire, la vertu en tant qu'elle est indépendante du plaisir et qu'elle n'est pas affectée par la présence ou l'absence de celui-ci apparaît comme la norme du bien. Par là même le spectre du relativisme est écarté : si le plaisir est le principe, alors il est impossible finalement de condamner le plaisir du vicieux au profit du plaisir du vertueux. L'épicurisme en fondant la vertu sur le plaisir conduit au relativisme éthique : « les gens infâmes ne trouvent pas moins de plaisir dans leur infamie que les gens de bien dans leurs mérites » (p. 58).

La morale est du côté de la vertu, c'est-à-dire aussi bien de la nature que des anciens. En effet, les anciens sages (*verteres*), comme Prodicos, Démocrite ou Solon ont toujours opposé le bien et le plaisir : la vie la meilleure n'est pas nécessairement la plus agréable, et inversement. Ici la position stoïcienne est présentée comme la conclusion de la sagesse la plus ancestrale – preuve supplémentaire de sa vérité. On retrouve aussi la métaphore du chemin qui ouvrirait tout le traité : le plaisir (même catastématique, qui peut se lier à l'immoralité : cf. Plutarque) ne peut servir de guide. Il ne peut être qu'un compagnon. Il suit éventuellement l'exercice de la vertu mais ne la précède pas et ne la conditionne pas. Le chapitre XIV qui fera écho à ce passage affirmera, cette fois explicitement, que seule la vertu peut remplir cette fonction de guide de l'action (« Allons, que la vertu nous guide, nous avancerons d'un pas tout à fait assuré » XIV, 1, p. 68). Le plaisir n'est pas cause mais conséquence, non pas substance mais accident ; la vertu est cause et non conséquence. Il ne s'agit donc pas d'exclure le plaisir de la vie éthique, mais de le situer exactement, c'est-à-dire simple auxiliaire de la vertu, subordonné à l'action droite et au jugement : le plaisir est extérieur à la moralité — et non pas nécessairement hostile à sa réalisation, sinon on réintroduirait un conflit contradictoire avec la vertu elle-même qui est accord et harmonie. La contrariété n'est pas le bon rapport entre la vertu et le plaisir. La vérité est que le plaisir suit ou peut suivre, sans nécessité, la vertu. Le plaisir n'est rien en soi : il se contente d'accompagner l'usage que l'on fait des biens indifférents.

C'est ce que développe le § 2. Sénèque précise ce qu'il faut concrètement entendre quand on dit que vivre heureux c'est vivre selon la nature (« je vais maintenant l'expliquer »). Vivre selon la nature c'est vivre selon la raison. Mais suivre la raison c'est en réalité se faire l'artisan de sa propre vie (*artifex vitæ*) – c'est une formule orthodoxe du stoïcisme. Cela signifie que la raison, par la prudence, doit commander à ce qui ne relève pas de notre nature profonde et vient seulement s'y rajouter de l'extérieur – on retrouve à nouveau une métaphore militaire. Tout ce qui n'est pas la vertu est indifférent, même quand ce qui est indifférent moralement peut concourir au bonheur — on parle alors de préférables comme la richesse, la santé, la vie même... La valeur de ces biens tient seulement à l'usage que la raison en fait pour les approprier à la nature propre de chacun (la richesse est plus favorable que la pauvreté) et aux circonstances variables (la richesse peut entraîner des risques multiples et susciter toutes les passions). La raison apprend

ainsi à user des préférables comme d'indifférents, à traiter comme de simples auxiliaires du bonheur les préférables, pour qu'ils soient vécus « avec soin », « sans crainte ». Ici Sénèque ne propose pas encore une analyse conceptuelle des indifférents mais il entreprend d'une part de condamner la confusion du bien (le bonheur et/ou la vertu) avec les indifférents et, d'autre part de distinguer le plaisir des indifférents eux-mêmes : le plaisir n'est pas un des biens indifférents mais l'effet sensible de ceux-ci.

Ainsi l'homme qui est un homme (*vir*, avec toutes les connotations viriles qui servent à dessiner le portrait du sage stoïcien) sera l'agent de son bonheur et donc jamais esclave du plaisir. Cette maîtrise suppose de régler les sens qui mettent en rapport au monde et constituent l'origine de la connaissance. La sensibilité nous étend sur le monde, mais il faut par un mouvement centripète contraire qui est l'acte même de la raison contenir cette extension en ramenant l'âme à elle-même. La vie psychologique sert ici de modèle à la vie éthique : de même que l'âme doit prendre possession de ses sensations et non l'inverse, de même elle doit maîtriser le plaisir à l'occasion de tous les indifférents afin de produire un équilibre, un accord qui est la condition de la joie (cf. P. Grimal, p. 13). Sénèque compare ici cette mise en ordre de l'âme, par ce double mouvement, à l'action du dieu dans le monde. Cette comparaison est bien fondée parce que l'art de vivre ici décrit n'intervient pas, comme c'est le cas dans les autres arts, sur un objet extérieur, mais sur soi-même. L'âme ne s'harmonise à rien d'autre qu'elle-même : elle se conforme à elle-même. La nature, en appelant chacun à devenir l'artisan de sa vie, l'invite à la transformation de lui-même, à une activité qui trouve en elle-même sa fin. Ainsi de même que le dieu est en harmonie avec son corps (le monde) sur lequel il s'étend (comme souffle) sans perdre l'unité et la direction de cette extension (comme providence), de même l'âme, répandue dans le corps, recueille les impressions des sens par lesquelles elle prend possession des objets tout en restant maîtresse d'elle-même grâce à la puissance de juger qui peut ainsi mettre en ordre le plaisir et la peine. Les sens (qui forment cinq des huit parties de l'âme¹⁵) sont comme

¹⁵ Pour les stoïciens, l'âme n'est pas un principe immatériel mais un corps, un feu, un souffle igné qui provient de la double semence du père et de la mère. Elle possède ainsi à titre d'attribut principal le pouvoir d'organiser, de modeler le corps à la naissance. L'air froid qu'elle reçoit de l'extérieur avec la naissance augmente sa tension et dès lors elle est capable de représentations et de réaction aux impressions. Elle atteint son plein développement quand elle possède les notions communes et quand elle devient principe générateur.

Le stoïcisme se distingue encore par un autre trait des philosophies antiques, notamment le platonisme. Les stoïciens parlent de parties de l'âme, mais celles-ci n'introduisent aucune division. Les distinctions sont d'ordre génétique (l'âme est un principe ontogénétique qui passe par plusieurs étapes de développement) et n'annulent pas l'unité constitutive de l'âme, en application même de la théorie de la sympathie et de la tension universelles.

Ces parties de l'âme sont : la partie directrice (*hégémonikon*), les 5 sens, la partie reproductrice et la parole. L'hégémonique est le principe de tension qui s'irradie dans le corps comme l'explique ce texte de Plutarque (?) ou Pseudo-Plutarque (*Des opinions des philosophes*, IV, 21) : « Les Stoïciens disent que la plus noble partie de l'âme c'est la partie maîtresse qui guide les autres, c'est elle qui fait les représentations, les consentements, les sentiments, les appétits et c'est ce qu'on appelle le discours de la raison. De cette partie en sortent sept autres qui s'étendent à travers le reste du corps ni plus ni moins que les bras d'un poulpe. De ces sept parties les sens naturels en constituent cinq : la vue, l'odorat, l'ouïe, le goût et le toucher. La vue est l'esprit qui tend depuis la raison et la partie maîtresse jusqu'aux yeux, l'ouïe est l'esprit qui tend depuis l'entendement jusqu'aux oreilles, l'odorat est l'esprit qui passe de la raison jusqu'au nez, les goûts est l'esprit partant de la partie maîtresse et passant

des capteurs par lesquels l'hégémonique (la partie gouvernante centrale qui est comme l'araignée au milieu de sa toile – autrement dit l'âme n'est pas divisée comme chez Platon) prend conscience du corps, de ses limites et du monde extérieur¹⁶.

Ainsi en maîtrisant les sens, l'âme apprend à se maîtriser elle-même et renforce son harmonie interne. Par là même, elle limite ou neutralise le plaisir dans la constitution du bonheur. Inversement, en relâchant les sens, l'âme se relâche et s'aliène au plaisir auquel elle laisse libre cours. L'âme dans son ouverture au monde doit maintenir son unité avec elle-même en se recueillant en soi. Et l'homme qui se laisse guider par cette âme maîtresse d'elle-même par la rectitude de son jugement, ayant surmonté toute puissance de dissension en lui connaîtra le souverain bien qui n'est rien d'autre que l'harmonie de l'âme : «C'est pourquoi tu peux hardiment soutenir que le souverain bien est une concorde de l'âme » (VIII 6, p. 60). Sénèque conclut ce chapitre sur le maître mot du stoïcisme : l'harmonie (*homologia*) qui ne s'obtient que par la maîtrise de soi qui, elle-même a pour condition l'unification entre la raison et les sens. La vertu vit d'harmonie : les vertus prospèrent dans l'harmonie, tandis que du désaccord de l'âme avec elle-même naissent tous les vices, le vice étant toujours le signe de la disharmonie. Et nul ne peut être heureux s'il vit ainsi dans le tiraillement : autant dire que nul n'est heureux s'il n'est vertueux.

IX, 1-XII, 2 - Le plaisir n'est pas essentiel au bonheur et ne le conditionne pas

IX, 1-4 - La vertu est la fin, le plaisir une conséquence

Ce chapitre vaut essentiellement par l'image que Sénèque utilise, afin de répondre à l'objection hédoniste : il faut pratiquer la vertu en vue du plaisir. C'est là, on l'a déjà dit, la doctrine d'Epicure. En même temps, le dia-

jusqu'à la langue, le toucher est l'esprit passant de la partie maîtresse jusqu'à la surface sensible des choses propres au toucher. La sixième partie s'appelle la partie reproductrice qui est un esprit venant de la partie principale jusqu'aux organes sexuels. La septième partie est ce que Zénon appelle la voix qui est un esprit allant de la partie maîtresse jusqu'au gosier, à la langue et aux autres organes propres à la parole. Pour le reste la partie maîtresse est logée, comme au milieu de son monde, dans la tête ronde en forme de boule ». Pour Chrysippe, il faut ainsi considérer que c'est la substance même de l'hégémonique qui se répand à travers les sens, qui se distribue dans les parties de l'organisme mais qui a, outre cette fonction biologique, une fonction gnoséologique dont les deux opérations fondamentales sont la représentation et l'inclination (faculté d'éprouver du désir ou de l'aversion) – cette dernière pouvant chez l'homme être raisonnable (= volonté).

Enfin il faut ajouter que cette théorie de l'âme ne se prolonge pas dans une eschatologie. La question de la vie après la mort ne semble pas avoir préoccupé les stoïciens qui se sont souvent contentés de reprendre des croyances partagées.

¹⁶ C'est une autre manière de présenter l'*oikeiôsis*. Cf. ce texte du stoïcien du II^e siècle ap. J.-C., Hiéroclès : « Car en s'étendant à l'extérieur et en se relâchant, l'âme va frapper toutes les parties du corps, puisqu'elle est mêlée à toutes, et en les frappant elle est elle-même frappée en retour. En effet, le corps, tout comme l'âme, oppose une résistance ; et l'affect qui en résulte est à la fois une pression conjointe et une résistance réciproque. Tendand vers l'intérieur à partir des parties externes, cet affect se transporte jusqu'à la partie gouvernante (...), de sorte qu'il se produit une conscience à la fois de toutes les parties du corps et de toutes celles de l'âme. Et ceci revient à dire que l'animal se perçoit lui-même ».

logue fictif se fait plus direct (« toi aussi »), ce qui personnifie l'opposition entre les deux sagesse, comme l'illustrent le § 3 (« tu te trompes » / « je cherche », « tu demandes » / « ce que j'attends »...) et plus loin le chapitre 10 (fin du § 3).

L'image permet ainsi d'écarter toute espèce de subordination et, pourrait-on dire, d'instrumentalisation de la vertu au profit du plaisir. Le plaisir est décrit comme un indifférent à la seconde puissance. Il en va du plaisir comme des fleurs qui naissent « ça et là » dans le champ que l'on a pris la peine de labourer (vertu). On ne peut pas dire que le plaisir vient par hasard et de manière inattendue (sinon il ne serait pas maîtrisable), pas plus que les fleurs ne poussent par hasard. Mais il s'agit de comprendre qu'il n'est « ni le salaire, ni la cause de la vertu mais son annexe », c'est-à-dire qu'il survient par surcroît. S'il n'est pas nécessaire, il n'est pas pour autant purement accidentel : c'est simplement une conséquence (donc il n'est pas sans rapport avec la culture de la vertu), mais c'est une conséquence accessoire, non recherchée et non voulue de la vertu elle-même, de sorte qu'il ne peut rien lui ajouter. Autrement dit, Sénèque peut reprendre plusieurs éléments de son argumentation :

- le plaisir n'a rien de substantiel. Ontologiquement, ne peut être cause qu'un corps. Or le plaisir est un effet (une conséquence de la vertu) qui est quelque chose d'incorporel ;

- la vertu est quelque chose d'absolu, d'achevé en soi : elle est donc le « souverain bien » et ce souverain bien de la vertu s'obtient par le jugement dans les actions, c'est-à-dire par la discipline de la raison qui établit sa souveraineté sur les limites de sa nature, comme le dieu qui contient le monde en s'épanchant sur lui ;

- il y a un plaisir de la vertu, mais ce plaisir en quelque sorte rationnel, effet de la vertu, qui ne lui ajoute aucune perfection, se nomme la joie : le sage est au comble du bonheur quand il est en possession de la vertu.

Donc le plaisir n'est pas un bien qui pourrait combler la vertu d'une perfection supplémentaire. La vertu est tout le bien en dehors duquel il n'y a que le mal ou ce qui est indifférent dont relève précisément le plaisir.

Au fond, comme le montre le § 4, l'objection commet une erreur de logique (« tu te trompes »). Il est impossible de traiter la vertu comme un moyen puisque la vertu est une totalité achevée, et que l'absolu par définition ne dépend de rien d'autre. Il n'y a rien au dessus de la vertu, donc la vertu n'est pas utile à autre chose. La vertu est sa propre fin. C'est pourquoi concevoir quelque chose de supérieur à ce qui est en soi le maximum implique contradiction. Donc on ne pratique pas la vertu pour obtenir plus que la vertu. Il n'y a rien à attendre de la vertu que la vertu même qui comble de joie celui qui parvient à l'atteindre¹⁷. « Tu demandes ce que j'attends de la

¹⁷ Spinoza dira quelque chose de semblable : « La béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même. Et cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement qui rend possible la réduction de nos appétits sensuels » (*Ethique*, Cinquième partie, prop. XLII). Il y aurait néanmoins une convergence de vue sur l'idée que la vertu est puissance (« par vertu et puissance, j'entends la même chose » dit Spinoza), mais ici la puissance serait celle de l'âme : par la vertu donc l'homme actualise son essence (qui est sa puissance propre d'être homme), c'est-à-dire son âme. Et cette puissance de la vertu obtenue par l'accord de soi et de la nature (re-)connue comme nécessité engendre la joie. Le bonheur n'est donc pas la réalisation de la plus grande somme de plaisirs mais la vertu en tant qu'accomplissement de l'essence de l'homme.

vertu ? Elle-même. Car elle n'a rien de meilleur, car¹⁸ elle est elle-même son prix. » (§ 4, p. 61). Autant la vertu est autosuffisante et donc absolue (c'est-à-dire déliée de tout ce qui, de l'extérieur, viendrait marquer sa limite), autant le plaisir est par principe relatif : il dépend des causes qui le provoquent et des circonstances. Dans ces conditions, il n'est pas raisonnable de soumettre l'âme et la raison à ce qui vaut moins qu'elles : le calcul des plaisirs chez les épicuriens revient à opérer ce genre d'inversion des valeurs. En posant le plaisir comme fin et la vertu comme moyen, l'épicurisme réduit l'âme à l'activité subalterne et, pour ainsi dire hétéronome, du calcul des plaisirs¹⁹.

Ainsi il ne faut pas confondre « fin » et « conséquence ». La vertu est la fin, le plaisir une conséquence de la vertu : un ornement comme les fleurs apparus dans le champ labouré. La vertu est le bien propre à l'homme, là où le plaisir est ressenti aussi par les animaux. Aussi faut-il ramener l'hédonisme à sa vérité : il fait l'éloge non pas du bien de l'homme, mais de celui « du ventre, qui est plus large chez les bestiaux et les bêtes sauvages » (p. 62). Si la vertu produit le bonheur, elle est la même chose que lui : elle est le bien dans sa fin et l'agent de sa production, comme le précise ce passage de Cicéron :

« Mais la sagesse, aux yeux de nos philosophes, à la fois atteint la fin et est un agent de sa production. La sagesse étant, en effet, un accord <absolu> dans l'activité, appartient au genre que j'ai appelé "atteignant" <à la fin> ; et comme d'autre part elle est le véhicule et l'agent des activités moralement belles, on peut l'appeler un bien agent <de la fin> » (*Traité sur les fins*, III, 55).

A quoi bon encore parler du plaisir (« pourquoi invoques-tu le plaisir ? »), quand par la vertu, l'âme atteint pareille inflexibilité du jugement, prévoyance, sublimité, cette santé, indépendance, harmonie et beauté ? Le plaisir n'existe plus devant la lumière de la vertu et c'est à nous rabaisser au plan des bêtes que travaille finalement l'hédonisme. Avec la vertu, l'homme a tout ; avec le plaisir il n'a rien.

X-XI-XII

Le chapitre X s'ouvre sur une objection de l'épicurien qui prend la parole pour la première fois dans ce dialogue imaginaire. Elle s'appuie sur la doctrine d'Epicure qui, comme on l'a vu, estime qu'on ne peut vivre agréablement sans vivre vertueusement, et inversement. C'est une reprise d'ailleurs de VII, 1. Et la vertu est impossible sans la raison. Donc

¹⁸ La répétition du « *enim* » appartient à la langue de la conversation et des comiques, dit Grimal dans son édition (note, p. 55) – ce qui renforce le caractère dialogué de tout le passage.

¹⁹ L'épicurien Diogène d'Énoanda (II^e s. ap. J.-C.) écrit ainsi sans équivoque : « Mais, puisque, comme je le disais, le problème n'est pas ce qui produit le bonheur, mais ce que c'est d'être heureux et ce qu'en fin de compte notre nature désire, j'affirme, maintenant et toujours, à grands cris, que pour tous, Grecs et Barbares, le plaisir est la fin du genre de vie le meilleur, alors que les vertus, sur lesquelles ils [les stoïciens] font à mauvais escient tant de manières, ne sont en aucun cas la fin, mais ce qui produit les moyens en vue de la fin » (26, 1).

l'hédonisme n'animalise pas l'homme mais respecte pour ainsi dire sa différence spécifique. La vertu n'est pas ignorée ou méprisée puisqu'elle est condition du bonheur. Tout se passe comme si l'interlocuteur fictif se sentait mis en cause dans sa vertu civique (*honestum*) et diffamé. Diogène d'Énonde faisait précéder le texte cité à la fin de notre commentaire du chapitre IX de cette remarque : « Or, frères humains, si le problème débattu entre eux [les Stoïciens] et nous comportait l'examen de la question : "qu'est-ce qui produit le bonheur ?" et s'ils voulaient répondre que ce sont les vertus – ce qui se trouve être vrai –, il faudrait ne rien faire d'autre qu'être d'accord avec eux et laisser le problème de côté. » (*ibid.*). Reste que cette position est ambiguë parce que ce n'est pas la vertu qui fait le bonheur, elle l'accompagne, ce qui est exactement l'inverse de la thèse stoïcienne. Pour les épicuriens, c'est bien le plaisir qui constitue le bonheur et la vertu ne fait que s'y « adjoindre ».

Sénèque réplique à l'objection en s'appuyant à nouveau sur la doctrine adverse. Premier argument, qui vient à la suite de la description commune de l'hédoniste comme un débauché qui accumule sans discernement toujours davantage tous les plaisirs sans distinction, qui est exalté, indolent, inactif, etc.²⁰. Si la prudence intervient dans le calcul de plaisirs (ce qui est la condition pour que la vertu soit co-condition du bonheur) et si la prudence introduit la tempérance dans la recherche des plaisirs, puisque la tempérance ne peut pas ne pas diminuer ces plaisirs mêmes en les choisissant selon leur valeur intrinsèque – ou puisque l'on ne peut avoir la vertu sans les avoir toutes, y compris donc la tempérance – alors il est manifeste que la vertu n'est pas le moyen du plaisir mais son obstacle. Et si le plaisir est le souverain bien, la tempérance (donc la vertu) porte atteinte à celui-ci. Autrement dit on ne peut pas soutenir en même temps que le plaisir est le souverain bien et que le bonheur suppose l'adjonction de la vertu au plaisir. Ainsi le stoïcien est plus conséquent : puisque le souverain bien consiste dans la vertu, il est inutile et contradictoire d'y ajouter le plaisir. La seule attitude à adopter est de réprimer le plaisir, de le tenir pour quelque chose d'indifférent, ou l'accident de quelque chose d'indifférent et ainsi de le tenir éloigner de la définition de la vie morale. L'opposition entre l'épicurisme et le stoïcisme est radicale et doit être radicalisée, rhétoriquement au besoin :

« Toi, tu embrasses le plaisir, moi je le réprime ; toi tu jouis du plaisir, moi je m'en sers ; toi, tu penses qu'il est le souverain bien, moi qu'il n'est même pas un bien ; toi, tu fais tout par plaisir, moi, rien. » (§ 3).

Le chapitre XI développe une seconde réponse à l'objection, non pas en construisant une contradiction dans sa position, mais en s'appuyant sur une difficulté interne à l'hédonisme. Seul le sage connaît le plaisir pour Epicure, parce que seul le sage est vertueux : la prudence (*phronêsis*), mère des vertus, le fait juger ce qu'il est convenable de faire et de désirer – et les vertus mettent en œuvre ce qu'elle a jugé pour lui permettre de vivre « pru-

²⁰ Mais au demeurant, jamais Epicure ne condamne le plaisir du débauché : « Si les choses qui produisent les plaisirs des gens dissolus dissipent les craintes de l'esprit au sujet des phénomènes célestes, de la mort et des douleurs, et enseignaient en outre la limite de désirs, nous n'aurions rien à leur reprocher, à eux comblés de plaisir de toute part, et ne recevant de nulle part ni la douleur ni le chagrin, ce qui est précisément le mal » (*Maxime capitale*, X).

demment »²¹. A ce titre elle vaut même plus que la philosophie (*Lettre à Ménécée*, § 132) parce qu'elle n'est pas la méthode théorique du bonheur, mais la capacité à discerner concrètement ce qui est bon ou mauvais, à choisir ou à éviter. Mais alors de deux choses l'une : ou bien le bonheur exige la vertu (de prudence) et elle dépasse le plaisir – le bien c'est la vertu et seulement elle : le stoïcisme a raison ; ou bien la vertu ne fait que suivre le plaisir, et alors elle est dépendante du plaisir, et l'association entre le plaisir et la vertu est purement verbale. Encore une fois, le stoïcisme ne s'expose pas à ce genre de contradiction : il pose que la vertu est le souverain bien, qu'il ne dépend donc de rien d'autre, et que, dans ces conditions, le plaisir ne peut être placé que dans une position subordonnée. Suivre est le fait de ce qui est inférieur ; commander est l'attribut de ce qui est supérieur. Impossible que la vertu commande le plaisir si elle dépend de lui comme le prétend l'épicurisme. Aussi Sénèque est-il conduit par ce raisonnement à dénier le titre de sage à tout épicurien. Nul ne peut être sage s'il subordonne la vertu au plaisir : le plaisir contamine la vertu, compromet son idéal d'indépendance par mille occasions. C'est ce qu'il montre à partir du § 3 qui l'invite à dresser le portrait (§ 4) de deux insensés célèbres dans l'Antiquité (Nomentanus qui représente le type du débauché, et Apicius, connu pour son traité de cuisine, qui incarne le bon vivant, les plaisirs du ventre) pour servir de contrepoint au véritable sage qu'est le stoïcien. Sénèque nous les présentent assaillis par les sens, soumis au désordre, à l'excès : au lieu de maîtriser les sensations, de maîtriser la tension de l'âme et préserver l'équilibre intérieur, au lieu de se concentrer sur soi (cf. chapitre IX), on le voit submergés et comme harcelés par la tentation de tous les plaisirs associés à toutes les sensations du corps : l'âme ne peut surmonter ces attaques et la raison est devenue inactive. Ils ont leur être dans l'extériorité et leur existence dans l'excès. Et finalement tous les plaisirs eux-mêmes (le chatoiement des couleurs, la beauté des spectacles, l'air embaumé de parfums) ne sont rien d'autres que des hors d'œuvres pour le plaisir principal de « bâfrer ».

Les individus de ce genre sont au comble des plaisirs. Et pourtant, ni pour Sénèque ni pour son contradicteur, ils ne sont heureux. L'épicurien tient encore à sa thèse en distinguant le malheur du plaisir de l'insensé et le bonheur du plaisir du sage : le plaisir de l'insensé le voue au malheur faute d'un jugement sain sur les plaisirs à rechercher. Le plaisir n'est donc pas en cause qui est toujours le bien, mais l'absence de jugement qui condamne la vie à toujours manquer d'unité et de stabilité. Ils sont ballotés par des opinions divergentes (cf. chapitres I-II) qui leur fait perdre le sens des limites. Ils sont victimes non du plaisir mais de la maladie de l'âme qui ne parvient pas à assigner des bornes au désir. On retrouve ici la classification épicurienne des désirs : « rien n'est suffisant pour celui pour qui le suffisant est peu » (*Sentence vaticane*, 68) écrit Epicure, et telle est bien la situation de l'insensé.

²¹ M. Conche remarque ainsi que la prudence intervient deux fois (cf. le § 132 de la *Lettre à Ménécée*) – la prudence/avec prudence. Vivre avec prudence c'est s'habituer à agir selon le jugement de la prudence. Ici la vertu est jugement, là habitude : « pour résoudre le problème de maximum et de minimum, qui est celui de la conduite de la vie (maximum de plaisir, minimum de douleur), il faut prendre l'habitude avant de se précipiter sur un plaisir ou de fuir une peine, de peser les conséquences ; l'homme "prudent" ne s'abandonne pas à sa spontanéité, il vit en réflexion. Le premier conseil de la prudence est : "réfléchis", c'est-à-dire que la prudence se conseille elle-même » (*op. cit.*, p. 76).

Mais Sénèque concède ce point (XII, 1, p. 65) qui fait leur accord mais pour mieux emporter la victoire. Contrairement à l'argument hédoniste, l'expérience montre que, quelque soit la folie de l'insensé, son plaisir est plus intense que le plaisir véritable du sage – l'absence de remords pour lui vaut même comme une sorte d'ataraxie pour le sage. Ainsi le jugement peut tempérer le plaisir, mais il ne l'augmente pas. C'est le contraire : le plaisir ne s'épanouit que dans l'évanouissement de la raison. (§ 1, p. 65). Ou bien alors, si l'on maintient la supériorité du plaisir du sage qui consiste dans le jugement, alors il faut en tirer la conclusion qui s'impose : ressentir le plaisir n'est pas la fin du bonheur. Autrement dit, Sénèque fait jouer l'une contre l'autre deux affirmations de l'épicurisme : l'ataraxie ou le plaisir comme fin. Si l'on maintient que l'idéal du bonheur est l'ataraxie, il faut exclure le plaisir de la vie éthique ; si l'on maintient le primat du plaisir, il faut renoncer à la possibilité de l'ataraxie puisqu'il ne saurait éviter de susciter les passions (désir, inquiétude...). Et la preuve vient avec la description du sage : ses plaisirs ont tous les caractères opposés des plaisirs de l'insensé (et aussi bien du faux sage épicurien : ils « sont doux et mesurés, presque évanescents, retenus et se remarquant à peine », tant le jugement impose sur eux sa règle. Cette discipline ne supprime pas les plaisirs mais les rend en quelque sorte indifférents à leur propre manifestation. L'âme les éprouve sans éprouver le besoin de les éprouver et n'en retire par conséquent aucune joie – la joie consistant dans le sentiment même de la vertu. Dans ces conditions, le plaisir n'est rien d'autre qu'une récréation (« le jeu et la plaisanterie »²²) à laquelle l'âme n'a même pas à s'opposer grâce à la vertu mais qu'elle ne recherche pas non plus. Telle est la condition du véritable sage, c'est-à-dire le sage stoïcien. Le plaisir doit être accueilli comme mélangé à la vie et pour autant qu'il peut concourir à l'harmonie et à la concorde que la vertu instaure dans l'âme.

XIII-XIV - Conclusion partielle : la vertu est le souverain bien

Peut-être faut-il lire la fin du chapitre XII comme une critique du monde social romain décadent. L'enjeu en serait alors autant politique que moral. L'étalage et la revendication des vices représenterait le pire des dangers pour la jeunesse, exposée par nature à l'appel des plaisirs (cf. XIII, 3, p. 66). C'est pourquoi il faut peut-être distinguer ce qui revient aux faux disciples et aux Césars qui pervertissent les principes d'Epicure, et ce qui revient à Epicure lui-même. Il convient de distinguer Epicure des épicuriens, l'épicurisme de l'hédonisme vulgaire. Sénèque se livre ainsi, au premier abord de manière inattendue, à une défense et illustration de la doctrine véritable d'Epicure qui prend appui sur le terrain d'accord trouvé avec son interlocuteur au § 1 du chapitre XII.

Les faux disciples ou les sectateurs indignes desservent l'autorité de leur maître en trahissant sa pensée. Il ne faut donc pas confondre Epicure et ceux qui bien souvent s'en réclament. L'épicurisme est une sagesse, mais c'est une sagesse dont s'emparent les insensés. La pratique des sectateurs ne peut servir à condamner la théorie du fondateur et même à flétrir le souvenir

²² Aristote réfute cette idée dans l'*Ethique à Nicomaque*, X, 6.

du sage qu'il fut – imperturbable dans la souffrance jusqu'aux derniers instants. Comment cette contrefaçon est-elle possible ?

Cela s'explique d'abord par le fait que ceux qui se réclament d'Epicure n'en comprennent pas le sens, l'exigence et qu'emportés par le déchaînement de leurs appétits, ils en renversent les termes et les valeurs. Pour Epicure, dans la liaison vertu-plaisir, la vertu est posée comme nécessaire au plaisir : c'est la vertu qui achève le plaisir en bonheur. Au contraire, les pseudo-épicuriens comme on peut les appeler, concluent abusivement de l'inséparabilité entre la vertu et le plaisir à leur équivalence ou à leur identité : pas de plaisir sans vertu, donc tout plaisir est vertueux, donc la débauche est justifiée. Par une sorte de paralogisme, ils inversent le rapport vertu-plaisir au profit du plaisir qui, n'étant plus en réalité subordonné à la vertu, s'ouvre sur tous les vices. Voilà les vices mêmes couronnés du « titre de sagesse » (XIII, 1, p. 66), et ce que l'on devrait cacher s'affiche ostensiblement comme une preuve de vertu selon l'enseignement du sage Epicure. Au fond, ils accourent tous à la seule résonance du mot plaisir, sans approfondir la signification que lui donne Epicure (le plaisir catastématique), et le principe réduit à un nom autorise tous les comportements les plus déraisonnables et licencieux. « Vivre caché » est un précepte qui leur sert à cacher leurs vices sous le *parangon* de la vertu-plaisir.

Mais cette incompréhension ne serait elle-même pas possible si la doctrine était parfaitement systématique et cohérente. Cette fausse interprétation procède de l'ambiguïté de la doctrine d'Epicure. Pour Sénèque, l'intention d'Epicure consiste à soutenir que la vertu est fondamentale dans le bonheur et que le plaisir est en quelque sorte second – sinon on ne comprendrait pas l'importance de la prudence. Mais le langage d'Epicure est équivoque, faisant porter plutôt l'accent sur la priorité du plaisir. Le contenu essentiel et vrai (la vertu est condition du bonheur) est dissimulé et obscurci par l'éloge du plaisir. Le faux principe passe pour le vrai et justifie toutes les corruptions, alors que le vrai principe est ignoré.

Epicure finalement n'est pas un adversaire du stoïcisme mais un allié. Epicure est un sage – et on pourrait presque se laisser aller à penser que si l'on faisait abstraction de cet éloge du plaisir qui conduit à toutes les confusions, il pourrait même passer pour un stoïcien ou le stoïcisme pour un épicurisme bien compris ou non-contradictoire. Du moins, il y a bien une vérité à sauver de l'épicurisme (d'Epicure). Ainsi Sénèque contre l'avis de ses propres amis stoïciens (cf. aussi *Sur le loisir*, 7, 3) entend saluer la sagesse d'Epicure (« Je suis personnellement d'avis (et je soutiendrai cela malgré mes compagnons)... » § 4, p. 66). Il fait jouer en quelque sorte l'esprit d'Epicure contre la lettre de l'épicurisme : pour Epicure comme pour le stoïcien, « le fameux plaisir [des faux-épicuriens], en effet, est ramené à quelque chose de petit et restreint » (p. 67). L'accord finalement porte sur l'essentiel : à savoir que le plaisir est une chose assez dérisoire et qui n'advient que si l'on suit la nature. La nature est le critère de la définition austère du plaisir par Epicure ou de la vertu selon le stoïcisme. Il se suffit de peu, celui qui suit la nature : il est vertueux en même temps qu'il limite son plaisir à ce qui est naturel-nécessaire : « Le cri de la chair : ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid. Celui qui a ces choses, et l'espoir de les avoir, peut rivaliser <avec Zeus> en bonheur » (Epicure, *Sentence vaticane*, 33) : la nature ne prescrit l'usage d'aucun *vomitorium* pour soulager

l'estomac de l'excès de nourriture ingéré. En somme, la loi du plaisir pour l'un est la même chose que la loi de la vertu pour l'autre. Suivre la nature est la norme de toute sagesse et Epicure à sa manière, ne fait pas exception à cet éloge grec de la mesure. Comme tous les sages, il condamne l'excès, fait l'éloge de la limite et voit dans la nature le principe immanent de celle-ci ; ou inversement, en soumettant le désir aux limites de la nature, il prouve qu'il est aussi un sage. L'intempérant ne s'autoriserait plus de l'autorité morale d'Epicure s'il devait appliquer à son plaisir l'idéal de frugalité qu'il prône. Donc Sénèque adresse aux faux épicuriens le reproche qu'il est injustifié de se réclamer d'Epicure pour cautionner une conduite que sa doctrine comprise en profondeur réprouve ; et à ses compagnons qu'il est injustifié de condamner celle-ci au nom des écarts de conduite de ceux qui s'en réclament en le trahissant (« C'est pourquoi je n'adhère pas à ce que disent la plupart des nôtres, que l'école d'Epicure est maîtresse d'ignominies... » § 5, p. 67).

Mais alors entre l'épicurisme qui tend vers le stoïcisme et le stoïcisme, il n'est pas permis d'hésiter. La vraie sagesse est celle qui prône la vertu comme souverain bien plutôt que le plaisir (faux épicurien) ou le plaisir conditionné par la vertu (Epicure). Le plaisir ne supprime pas la vertu intérieure, comme le vêtement ne supprime pas mais cache seulement la virilité du corps. La vertu seule est préférable à la vertu qui se dissimule sous les traits du plaisir : elle est le bien puisqu'elle est affranchie de tout excès (un excès de vertu est une contradiction) alors que le plaisir est par nature pléonéxique et irrationnel (le plaisir est défini comme un gonflement irrationnel, *alogos eparsis* et décrit comme un fauve au § 3).

D'autant qu'à rechercher le plaisir, comme le développe le chapitre XIV, on risque toujours de s'en rendre esclave, délaissant l'essentiel (la vertu) pour ce qui n'en est que l'accompagnement ou la conséquence. Celui qui poursuit le plaisir laisse échapper la vertu et se trouve posséder par lui (XIV, 2, p. 69)

Dès lors il ne reste plus que la vertu qui se dresse comme le seul guide pour atteindre le bonheur (on retrouve la métaphore du début du traité). La vertu est le souverain bien : c'est bien cette thèse que la réfutation de l'épicurisme et la réévaluation de la doctrine d'Epicure contre la critique des stoïciens et le détournement des faux épicuriens suffisent à établir. Ici Sénèque laisse libre cours aux métaphores guerrières dont on a déjà plusieurs exemples avant : la vertu doit être à l'avant-garde de la marche vers le bonheur, porter « les étendards » (§ 2) se mettre courageusement aux avant-postes pour laisser derrière soi, maîtrisé, désormais inoffensif le plaisir. Il ne faut pas être dupe : on ne possède pas le plaisir, on ne prend pas du plaisir, c'est lui nous possède et nous prend. Le plaisir ne libère pas le bonheur mais il nous aliène. Finalement, il s'agit de comprendre que celui qui se met à l'école du plaisir n'a pas le souci de sa liberté : il cède sa liberté pour son ventre, son humanité pour son animalité, « il n'achète pas les plaisirs, il se vend aux plaisirs » (§ 4 p. 70) : au contraire celui qui s'élève à la vertu acquiert la liberté. Il faut apprendre à lier bonheur, vertu et liberté : c'est l'enseignement profond de l'éthique stoïcienne. Sénèque a ainsi rétabli le rapport véritable entre le plaisir et la vertu.

Chapitre XV - La polémique anti-aristotélécienne

Le débat avec l'épicurisme est clos. Pourtant l'adversaire de Sénèque dans un dernier sursaut met en avant une théorie mixte où le plaisir et la vertu viendraient s'unir dans un moyen terme : « Qu'est-ce qui pourtant, empêche, dira-t-on, de fondre en une seule réalité la vertu et le plaisir et de faire qu'ainsi le souverain bien soit à la fois moral et agréable ? » (XV, 1, p. 70). Si le plaisir et la vertu ne sont pas absolument incompatibles – même si la doctrine d'Epicure risque toujours d'engendrer pour les âmes des conséquences néfastes cf. XIV – et puisqu'ils participent également de la nature humaine, ne peut-on pas les concevoir unis, fondus dans une même totalité ? La question mérite d'être examinée, car elle semble satisfaire l'exigence d'une vie accomplie dans sa double dimension, la cohérence entre la vie humaine et la morale.

Le « dit-on » a prêté à commentaire. Longtemps on a pensé qu'il désignait encore une forme d'épicurisme ou un aristotélisme diffus ou du moins un aristotélécien de second rang : Pellegrin dans l'introduction de l'édition GF (p. 20) évoque le nom de Calliphon cité dans le *De finibus* de Cicéron. P. Grimal dans un article de 1968 : « *La critique de l'aristotélisme dans le De vita beata* » a montré qu'ici Sénèque discute les thèses d'Aristote exposées au livre X de *l'Ethique à Nicomaque* — ce qui remet en cause l'idée souvent répandue selon laquelle, à l'époque romaine, la philosophie n'était plus connue et pratiquée qu'à partir de « manuels » comme celui de Diogène-Laërce deux siècles plus tard (cf. Pellegrin, p. 21). Le même P. Grimal, cette fois dans l'introduction de son édition du texte latin donne ce résumé du chapitre XV :

« La discussion qui s'ensuit porte ... contre les thèses de *l'Ethique à Nicomaque*. Sénèque présente cinq arguments : 1° l'*honestum* ne peut admettre en soi que ce qui est "bon", d'une façon absolue ; or le plaisir est parfois mauvais ; 2° la joie qui résulte de la vertu est un "bien", puisqu'elle est conforme à la moralité, mais elle n'est que l'effet psychologique de la possession du bien absolu ; 3° une association entre "bien" et "plaisir" affaiblit le premier, en le rendant dépendant du second, qui dépend lui-même des choses extérieures ; 4° le fondement de la vertu se trouve alors dépourvu de toute stabilité ; il est dépendant de la "variété" inhérente au corps ; 5° un esprit qui accepterait la thèse d'Aristote ne serait plus, en fait, apte à accomplir des actions morales » (*op. cit.*, p. 14).

Cette critique de l'aristotélisme est sans doute moins développée que la critique de l'épicurisme — l'opposition entre le sage stoïcien et le sage épicurien étant devenue « un lieu commun de la vie intellectuelle de l'Antiquité » (Pellegrin, *ibid.*, p. 22) — mais on aurait tort de la sous-estimer. C'est une position de repli certainement pour l'épicurien qui a été débouté de sa position par les arguments de Sénèque sur neuf chapitres. Mais précisément il semble « bien, au contraire, qu'il considère que la doctrine péripatétécienne est le dernier va-tout des partisans du plaisir une fois que l'épicurisme a été réfuté » (Pellegrin, *ibid.*, p. 22). La valeur du plaisir est un préjugé si fort qu'on cherche encore, après la déroute de l'épicurisme, une autre philosophie pour en sauver la reconnaissance. C'est donc sur cette dernière hypothèse que le stoïcisme établit sa vérité et sa victoire sur

l'épicurisme, et c'est pourquoi le chapitre XV précède la conclusion de toute la première partie du traité au chapitre XVI.

Donc la nouvelle objection exprimerait précisément Aristote, notamment au chapitre 4 du livre X de l'*Ethique à Nicomaque* :

« Le plaisir achève l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse [il vaudrait mieux traduire la dernière expression par "la force de l'âge] » (X, 4, 1174b 31-33, Vrin, trad.. Tricot).

Cette hypothèse présente des avantages certains. Elle réconcilie la vertu et le plaisir au delà de toutes les espérances : elle concilie les attentes et les arguments des deux bords. L'épicurisme (ou la philosophie du plaisir) est satisfaite parce que le plaisir n'est pas sacrifié : il est même reconnu comme nécessaire dans la définition du souverain bien. Mais le stoïcisme pourra s'en féliciter aussi puisque le plaisir se surajoute à la vertu, certes nécessairement, mais sans être lui-même vertu. D'un côté, il est vérifié que le plaisir n'existe pas seul en dehors de la vertu ; mais de l'autre il est admis que le plaisir s'ajoute à la vertu pour en accomplir l'excellence puisque tout en l'accompagnant, elle l'accroît. Vertu et plaisir ne sont pas deux dimensions hétérogènes mais comme les deux dimensions d'une même excellence de l'homme en acte. C'est par l'idée de totalité ou de l'union dans un même tout de la vertu et du bonheur que l'opposition doctrinale entre l'épicurisme et le stoïcisme est dépassée.

Mais le stoïcien aura raison de redouter ici une victoire à la Pyrrhus sur son adversaire. Autant, le chapitre XIII pouvait faire apparaître la réduction de l'épicurisme (authentique) dans le stoïcisme, autant cette hypothèse aristotélicienne accorde trop à l'épicurisme sur le point décisif de la définition du souverain bien : si on l'admet, on doit admettre que la vertu n'est pas le souverain bien puisque le plaisir en achève l'excellence.

C'est pourquoi, dans la réponse hâtive de Sénèque (« c'est qu'une partie... »), c'est le stoïcisme dans toute son orthodoxie qui effectue un retour en force, comme s'il n'attendait que cette hypothèse pour épuiser et abattre définitivement l'adversaire. Ainsi le § 1 précise qu'une partie du bien moral ne peut être que de même nature (la partie est homogène au tout) ; or le plaisir comme cela a été plusieurs fois rappelé peut être bon ou mauvais. Donc dans les conditions de cette union, la pureté (morale) du souverain bien serait remise en cause, ce qui revient à dire qu'il cesserait d'être lui-même. Sans doute peut-on considérer que la joie, l'allégresse, la tranquillité sont des biens. Mais ce ne sont pas des biens en soi (sinon ils seraient identiques à la vertu et seraient le souverain bien) mais des biens en tant qu'ils sont la conséquence de la possession de la vertu. Le plaisir n'accomplit pas la perfection de la vertu — ce qui implique que la vertu n'est pas absolument achevée — mais le plaisir suit l'excellence de l'âme adaptée à elle-même. Elle exprime, au plan psychologique, l'excellence de cet accord avec soi mais elle ne contribue pas à sa production. Si le stoïcisme admet que le plaisir vient par surcroît, ce n'est pas en l'identifiant à un acte, à une fin, à un achèvement : le plaisir ne parachève pas l'acte de la vertu mais est l'effet (subjectif pour ainsi dire) de l'acte de la vertu. On retrouve donc bien ici l'argument

rigoureusement stoïcien : rien n'augmente ce qui est absolu, c'est-à-dire la vertu est le souverain bien et rien n'est bien si ce n'est la vertu.

La preuve peut encore être établie pratiquement (§ 3). Qu'il faille dissocier en effet ces deux natures distinctes que sont la vertu et le plaisir se vérifie dans le fait que celui qui les associe, « même sans les mettre sur le même pied » (en considérant que la vertu est condition par exemple) voit le plaisir fragiliser en lui la vertu. Quand la recherche du plaisir se mêle à la vertu (quand le plaisir intervient à titre de motif ou de mobile de la vertu — et non comme sa conséquence indifférente), la vertu en sort nécessairement affaiblie, altérée, parce que, sous sa coupe, la voilà qui perd son indépendance (*libertas*, pour *autarkeia* qui, depuis Aristote est reconnu comme l'un des principaux caractères du souverain bien : le bien final est celui qui s'auto-suffit ; cf. *Ethique à Nicomaque*, I, 5, 1097b6) pour se livrer aux aléas de la fortune. La vertu vacille dans ses fondements : sa belle stabilité se défait sous le coup de l'angoisse, de l'inquiétude, du désir, du soupçon, des accidents de toutes sortes qui accompagnent la quête du plaisir. L'âme cesse de s'appartenir en désertant le présent qui est le seul temps qui lui appartienne, comme on l'a dit : « chaque moment de son temps est en suspens » (§ 3). L'indépendance de l'action en vue du bien est contrariée par le plaisir qui s'aliène aux conditions matérielles de sa satisfaction, lesquelles se ramènent toujours au souci de ce qui arrive au corps (cf. § 4). Le plaisir empêche le sage de se contenter d'être heureux en obéissant ; comment obéir au dieu (*deum parere*, répété deux fois (cf. § 7), peut se comprendre comme suivre la nature ou comme « suivre le dieu » au § 5) sans se plaindre du destin (dieu = nature = destin) et comment encore servir sa patrie, si on se « trouve ébranlé aux moindres piquûres du plaisir et de la douleur » (p. 71) ?

Tout au contraire, le bien doit se réfugier dans un lieu inaccessible aux variations des affects et des passions, hors d'atteinte des assauts de la douleur, de l'espoir et de la crainte. Ce lieu inexpugnable, on sait déjà depuis longtemps, ce qui permet de l'atteindre : c'est la vertu (§ 5). Toute cette fin du chapitre XV résume à grands traits le principe de toute l'éthique épicurienne : la sagesse rend libre et la liberté consiste à vouloir la nécessité de la nature, à adhérer par la raison à l'ordre des choses et des événements sans se plaindre ou sans s'indigner. L'acte de suivre est ici actif. Il est impossible que n'arrive pas ce qui doit arriver. Mais il est possible de suivre soit en étant forcé (ce qui va à l'encontre de la raison) soit en participant rationnellement à la nécessité immanente du monde. Tout converge ou se résume dans cette formule finale : « Nous sommes nés dans un royaume : la liberté, c'est d'obéir au dieu ». Dans cette obéissance qui fait le fond de la vertu, l'âme fait preuve de courage et de grandeur, la vertu révèle à l'âme sa grandeur. Nous sommes condamnés à supporter notre condition mortelle mais il nous appartient de ne vouloir que ce qui dépend de soi, comme dira Epictète. Il ne dépend pas de moi d'avoir des maladies, des deuils, des infirmités mais il dépend de moi de me rendre indifférent à ce qui ne dépend pas de moi, c'est-à-dire en l'occurrence de toujours tenir le plaisir pour un indifférent qui n'affecte pas la vertu.

XVI - Conclusion de la première partie : le bonheur se fonde sur la vertu

Dès lors Sénèque, dans cette progression, peut lier le bonheur du sage et la divinité. Le chapitre XVI est ainsi doublement conclusif : philosophiquement parce qu'il répond à la question lancée au chapitre I sur la nature de la vie heureuse : c'est la vertu qui fonde la vie heureuse, elle est le souverain bien en acte. Rhétoriquement ensuite par cette image de l'assimilation du sage au dieu. Par l'exercice de la vertu, l'âme se rend conforme à sa nature et à la nature ou au dieu, c'est-à-dire se donne l'image d'un dieu. Epicure concluait aussi la *Lettre à Ménécée* sur la même équivalence :

« Ces choses-là, donc, et celles qui leur sont apparentées, médite-les jour et nuit en toi-même et avec qui est semblable à toi et jamais, ni en état de veille ni en songe, tu ne seras sérieusement troublé, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car il ne ressemble en rien à un vivant mortel, l'homme vivant dans des biens immortels » (§ 135).

Mais le sage stoïcien marque ici sa différence : il est d'autant plus l'égal du dieu que le plaisir n'intervient plus dans la définition du bonheur et que le dieu est providentiel. Egaler dieu voire le surpasser (cf *Lettre à Lucilius*, 53, 11) est la destination de la vie humaine que le stoïcisme promet à celui qui en emprunte sous son autorité le chemin. Sénèque résume ce parcours, par une série de questions qui sert à formaliser l'identité entre la vertu et le bien :

« Quoi donc ? La vertu suffirait à vivre heureux ? – Etant donné qu'elle est parfaite et divine pourquoi ne serait-elle pas suffisante et même davantage ? Qu'est-ce qui peut, en effet, manquer à qui est situé hors de tout désir ? De quoi d'extérieur a besoin celui porte tout rassemblé en lui ? » (§ 3, p. 73).

Ainsi la vertu est divine puisqu'elle réalise le meilleur (*optimum*). Elle l'est encore parce qu'elle consiste à vouloir sans passions la nécessité naturelle – ce qui revient à dire inversement que le sage fait exister dieu en lui par l'exercice de celle-ci. C'est ce qu'il fallait déjà comprendre par l'antique définition de la vertu : vivre conformément.

Mais si un abîme sépare l'insensé du sage, il y a loin du « progressant » vers la sagesse au sage. Car il y a trois types d'homme : les insensés (*stulti*, la majorité de la foule), les sages qui ont dénoué tout lien mortel (cf. § 3, p. 73), et qui sont si rares qu'il en existe à peine un par siècle, et ceux qui cheminent vers la sagesse (*proficientes*). Sénèque revendique son appartenance à cette dernière classe. Or pour cet apprenti de la sagesse, la vie reste pleine d'obstacles : la voie vers la vertu (c'est-à-dire le bonheur) est extrêmement difficile. C'est pourquoi certains biens extérieurs lui sont nécessaires, la Fortune notamment, au moins provisoirement pour devenir l'artisan de sa vie et collaborer librement avec la nature : pour tendre vers la vie parfaitement heureuse et/ou vertueuse, il doit être un peu épargné par le malheur extérieur. Par ces remarques finales, Sénèque introduit manifestement la deuxième partie. Entre l'aliénation et l'indépendance, il y a le temps du détachement de toutes les contingences auxquels l'âme est encore attachée. La

liberté est le but de l'effort ; son moyen est encore une simple libération. Le sage est au-delà des liens ; le progressant lui apprend, par l'exercice de sa vertu, à distinguer son être des choses et de la fortune ou d'en user convenablement. Il doit apprendre à desserrer les liens, à porter une chaîne « plus lâche : il n'est pas encore libre, mais il est comme libre » (p. 74). Cette concession ne falsifie pas les concepts fondamentaux de l'éthique: le souverain bien est la vertu et la vertu est indépendante de tout ce qui n'est pas l'accord de l'âme avec elle-même. Elle porte seulement la trace de l'imperfection de l'aspirant à la sagesse. Celui-ci, au lieu d'être écartelé par les plaisirs, de souffrir les liens qui l'enserrent aux nécessités extérieures, apprend à alléger sa chaîne.

Seconde partie

La seconde partie du traité est évidemment moins conceptuelle et donc moins philosophique. On peut même la lire comme une défense circonstancielle de Sénèque contre ses détracteurs et à partir de celle-ci dénier à l'ensemble de l'ouvrage le titre et la prétention d'un traité philosophique (cf. Paul Veyne dans son *Sénèque – Une introduction*). Mais on peut, de manière plus classique, considérer que la seconde partie sans avoir pour objet d'établir le bien-fondé de la doctrine stoïcienne et, plus précisément « que la parfaite autonomie de la vertu, qui est le but avoué, l'idéal de la sagesse stoïcienne, suffit à assurer le bonheur de l'homme » (P. Grimal, introduction, *op. cit.*, p. 15), ne manque pas malgré tout d'intérêt philosophique. Le chapitre XVI avait indiqué un changement d'approche plutôt que d'objet. Cet idéal s'il est accessible, ne peut l'être « du premier coup » (P. Grimal, *ibid.*). Dénouer les liens et les nœuds de nos servitudes prend du temps et c'est ce temps de l'exercice philosophique, du cheminement vers la vertu, des conditions de sa mise en pratique qu'il s'agit d'envisager. La vertu est tout le bonheur mais c'est là la condition du sage. Sénèque s'intéresse plutôt à l'apprenti philosophe qui cherche à progresser vers la sagesse. Une fois le but du chemin défini, il faut le parcourir. De ce point de vue, le traité ne dévie pas de son projet défini au chapitre I.

Ainsi les protagonistes changent. Ce n'est plus le même interlocuteur et le rapport historique entre la vie de Sénèque et son discours philosophique devient plus explicite. Mais là encore il y a deux manières d'interpréter cette inflexion : on peut supposer soit que les considérations philosophiques servent à dissimuler un texte polémique et un pamphlet dont l'enjeu concerne l'actualité de Sénèque en 58 (le traité est alors un plaidoyer *pro domo*), soit que cette actualité toute personnelle donne l'occasion au philosophe (qu'il ne cesse pas d'être) d'examiner une question philosophique générale et non des moindres, puisqu'elle intéresse le sens même de la philosophie, la réception sociale et politique du discours philosophique : à quoi bon la philosophie s'il y a toujours un divorce entre les principes qu'elle soutient théoriquement et les pratiques des philosophes ? Et cette contradiction entre la théorie et la pratique se concentre sur la question brûlante du rapport entre la sagesse et la richesse, entre le philosophe et l'argent, et cette question se concentre sur sa personne, lui le conseiller de Néron, avec le faste de sa maison, son train de vie, et à qui on a prêté des complicités dans le meurtre d'Agrippine par l'empereur.

C'est pourquoi plus profondément que ces lectures unilatérales (la défense de la philosophie ou l'autojustification), on doit repérer, comme y invite P. Pellegrin dans son introduction, un niveau plus essentiel et tragique du texte : Sénèque, qui écrit pour clarifier ses idées, penser sa situation, comprend qu'il ne pourra jamais être sage. « Quand je le pourrai, je vivrai comme il le faut » écrit-il en XVIII, 1. La cause de cette impossibilité n'est pas la richesse, dont il s'attache à montrer qu'elle est un préférable (ou un préféré), mais le pouvoir. Le pouvoir est aussi un préféré, mais ce préféré-là, dans sa situation propre de conseiller de Néron, ne laisse pas de place à un usage correct. Par là même il fait l'expérience des limites du stoïcisme (le pouvoir est inappropriable par la sagesse), à moins ce ne soit l'expérience de la vérité du stoïcisme : à défaut de dénouer le nœud mortel du pouvoir, le

sage ou celui qui aspire à la sagesse a toujours la possibilité de dénouer le nœud de la vie, ce que Sénèque fera en 62. Si l'on privilégie cet axe de lecture, le traité présente et maintient d'un bout à l'autre la double caractéristique propre au genre du dialogue, d'être à la fois un écrit protreptique (exhortation) et un texte qui se nourrit d'expériences personnelles.

On peut distinguer dans cette seconde partie le plan suivant :

XVII-XIX : Les détracteurs de la philosophie ne peuvent être juges de l'idéal stoïcien (et philosophique en général).

XVII : Le mauvais procès de l'écart entre les discours et les conduites

XVIII, 1-XIX : Le formalisme de l'envieux

XX : Portrait de l'aspirant à la sagesse.

XXI-XXVIII : Des préférables au problème de la richesse : comment peut-elle contribuer à la réalisation de la vie vertueuse ? La notion de richesse est relative, donc la pauvreté n'est pas un absolu moral : esquisse d'une doctrine des bienfaits. Le chapitre

XXI-XXIV 3 : Petit traité de la richesse honnête (sur la générosité ; qu'il n'est pas facile de donner)

XXIV 4-XXV 8 : Discours de l'aspirant à la sagesse et du sage

XXVI, 1-XXVIII : Différences entre le sage et l'insensé : Prosopopée de Socrate, champion de la vertu calomniée par les rigoristes et les hypocrites.

XVII-XIX

Sénèque est philosophe. Les attaques dont il est victime, il entend les assumer au nom des attaques dont les philosophes depuis toujours, bien avant lui, ont été la cible, et fondées invariablement sur le même reproche : le philosophe exhorte, conseille, admoneste mais ne vit pas en conformité avec les principes qu'il oppose à la vie de ses contemporains. Tout le discours de Sénèque (et à travers lui tout le stoïcisme) sur la vertu est donc suspect. En l'occurrence la contradiction est infinie : comment Sénèque peut-il en même temps parler de l'idéal d'indépendance, de force morale de l'âme du sage et vivre ainsi dans le luxe, la fortune (XVII, 1-2) ? Sénèque est à lui seul la réfutation du stoïcisme et de la philosophie.

Sénèque ne se défend pas directement de ces accusations qui, en réalité, en cachent d'autres qu'il tait parce qu'elles débordent le cadre du traité philosophique où il cherche à se tenir. Ou sa défense prend l'allure d'une stratégie qui commence par situer la vérité du discours philosophique ailleurs que sur le plan de la loi. La philosophie est plutôt un guide qui apprend, en même temps qu'elle enseigne à vertu comme à la fin, les moyens pour y parvenir, ce qui implique de tenir compte de la singularité des êtres et des circonstances (cf. XVII-XIX) Ce faisant il s'inscrit dans la tradition socratique en renonçant à toute valeur exemplaire. Toute la sagesse de Socrate était une docte ignorance (« je sais que je ne sais rien ») : tout le mérite de Sénèque est, pour ainsi dire, dans l'aveu qu'il n'est pas sage et vertueux : « je ne suis pas un sage et, que ta malveillance soit satisfaite, je ne le serai jamais » (XVII, 3, p. 75). Il est, au sens étymologique, philosophe et non pas sage (condition divine). Sa prétention est plus modeste : il n'aspire qu'à progresser un peu chaque jour, à s'amender de ses vices toujours un peu da-

vantage (cf. § 3 suite, p. 75). Le meilleur c'est bien la vertu ; mais le pire n'est pas le vice mais le refus d'en sortir. L'argument, avec sa point d'ironie (XVII, 4, fin, p. 76) porte contre les détracteurs en révélant la logique profonde de leurs accusations haineuses. Ils adoptent un point de vue strictement formaliste et systématiquement maximaliste (cf. XVIII, 3- XIX : le sage Caton qui préféra se donner la mort plutôt que d'assister à la fin de la République, n'était pas assez vertueux ; Démétrius, disciple du cynique Diogène en refusant la mendicité n'était pas assez pauvre ; Diodore l'épicurien (inconnu par ailleurs) fut infidèle à la doctrine de son maître en se suicidant – mais la doctrine d'Epicure sur le suicide n'est pas très bien établie) pour affranchir toute l'humanité du devoir de tendre à la vertu et mieux justifier leur propre licence et dérèglement. « Vous avez intérêt à ce que personne ne paraisse bon, comme si la vertu d'autrui était un blâme pour toutes vos fautes » (XIX, 2, p. 78-79). Ils jugent la vertu impossible, en dénonçant les manquements des sages qui l'enseignent, à partir de leur propre bassesse. Leur réduction de la philosophie a un code, qui ne correspond à aucune école philosophique qui la définit toujours comme un art de vivre, trouve sa racine dans l'envie jalouse²³ que le bonheur d'autrui rend insupportable et qui leur rend le seul mot de vertu « odieux » (*ibid.*, p. 78). Ils crucifient de leur malveillance ceux qui cherchent à vivre (plus) vertueusement, dans une adaptation réfléchie des principes, parce qu'ils sont eux-mêmes crucifiés à leurs passions. La haine de la philosophie c'est donc pour ainsi dire l'hommage que le vice rend à la vertu. Conscients de leur indignité et manquant de courage pour se réformer, ils préfèrent dénoncer les imperfections de ceux qui tentent de se décloquer de leur croix (XIX 3, p. 78).

XX

Finalement, les contempteurs de la philosophie se méprennent sur la vérité de la philosophie. L'écart entre les principes et la pratique n'est pas irréductible. Ou plutôt la vie philosophique consiste à le réduire. Mais ce cheminement vers la vertu suppose de la part de celui qui l'emprunte un engagement authentique, de sorte que le discours n'est jamais qu'un exercice théorique ou rhétorique. Comme disait de son côté Epicure : « Il ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher pour de bon ; car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais de l'être vraiment » (*Sentence vaticane*, 54). Ou plus exactement, la philosophie en élaborant les notions morales, en construisant le discours sur la fin et les moyens du bonheur ne fait pas que dire. Le langage ne se contente pas de dire ce qui est mais il dit ce qui doit être. Et en disant, à sa façon, il fait aussi : « pourtant ils réalisent beaucoup en disant ce qu'ils disent, en concevant dans leur esprit les notions morales » (XX, 1, p. 79). Et ce qu'il dit, il engage à le faire : le *dictum* est un *edictum*. Ainsi le philosophe ne se contente pas de formuler des principes abstraits, mais son discours est en lui-même une disposition pratique qui engage constamment des décisions éthiques par lesquelles ces

²³ Les stoïciens définissent l'envie comme une espèce de chagrin : « L'envie, disent-ils, est le chagrin engendré devant la prospérité d'autrui, prospérité qui ne nuit en rien à l'envieux » (Cicéron, *Tusculanes*, IV, 17).

principes sont effectivement mis en pratique et qui conduisent finalement à affirmer la priorité, sous l'idéal de la vertu (le devoir-être), de l'agir sur l'être. Chacun comprend progressivement qu'il vaut mieux que ce qu'il est, ou que ce qu'il est appelé à être, au terme de ses efforts renouvelés, vaut mieux que ce qu'il était. L'échec est probable, peut-être inévitable, mais il faut saluer (et non pas mépriser) celui qui s'y risque : « si tu es un homme, admire ceux qui entreprennent de grandes choses, même s'ils tombent » (XX, 2, p. 79). Ainsi la philosophie comme art de vivre consiste à prendre sur soi les principes, à les faire vivre par son action offerte au jugement public. Le cheminement vers le bonheur est impossible sans cette appropriation, sans cet engagement de soi dans ou par le discours (d'où la répétition de « moi » dans les § 3-5). Mais ici le moi n'est pas l'ennemi de la morale (l'égoïsme contre l'altruisme) : le moi ne se hausse pas au-dessus du genre commun, mais il hausse plutôt la nature en lui : « C'est une chose de se lancer dans une entreprise en considérant non pas ses propres forces, mais celle de sa nature » (XX, 2, p. 79), c'est-à-dire de la nature humaine que la nature n'a pas rendu incapable d'atteindre la sagesse (cf. le providentialisme stoïcien).

XXI-XXVIII : La richesse et la doctrine des préférables

XXI : Petit traité de la richesse honnête

Le ton se fait ici plus agressif, en réponse au caractère acerbe des critiques : comment prétendre mener une vie philosophique dans l'opulence ? Comment est-il possible d'enseigner aux autres le mépris des richesses en possédant une immense fortune ? Pourquoi tenir la vie pour quelque chose d'indifférent et continuer de vivre ?

A écouter les sectateurs du stoïcisme, il n'y a de bon philosophe que le philosophe mort. La philosophie c'est apprendre à mourir : la philosophie stoïcienne c'est apprendre à quitter volontairement la vie. Le mépris de la vie doit impliquer la suppression de la vie (« Il pense qu'il faut mépriser la vie et pourtant il vit ? » XXI, 1, p. 81). C'est là l'effet de l'interprétation maximaliste qu'ils font du discours philosophique. Mais il est également vrai comme l'explique P. Veyne (*op. cit.*, p. 182 sq), que le suicide reste pour les stoïciens l'acte suprême. Plus précisément, on trouve chez Sénèque spécifiquement cette complaisance à l'éloge de la mort, cette délectation à raconter un suicide (cf. *Lettre 77 à Lucilius*) : à défaut de pouvoir vivre en sage, il est possible de mourir en sage. Il y a bien un « extrémisme » (p. 183) chez lui qui « ne fait que révéler la vérité profonde du stoïcisme, qui est de voir la vie du côté de la mort et de faire vivre ses sectateurs comme des morts vivants » (*ibid.*).

Pourtant il faut bien entendre ici la notion d'indifférent, notamment appliqué à la vie et à la richesse. Cette notion s'impose parce que le sage ne vit pas hors du monde et que le monde est constitué de valeurs qui ne se répartissent pas selon la dualité du bien (la vertu) et du mal (le vice). Il ne peut être insensible à ce qui se passe dans le monde : la citadelle intérieure n'implique pas un ascétisme solitaire et asocial. La doctrine des indifférents sert précisément à évaluer ce qui n'est ni bien ni mal. Il s'agit même de hié-

rarchiser au sein de ce qui est indifférent des degrés de « préférabilité ». Il n'y a là aucune contradiction doctrinale. Au contraire, la doctrine des indifférents entend s'appuyer sur la norme de la nature pour réévaluer les valeurs. La nature n'exige pas la pauvreté ou le suicide. Il s'agit plutôt d'épouser l'impulsion de la nature humaine à la vertu sans méconnaître les limites de cette nature. Il est ainsi légitime d'aspirer à être en bonne santé, à ne pas sombrer dans la pauvreté. Ce sont des valeurs préférables fondées dans l'inclination de l'homme au bonheur, et finalement dans l'instinct de conservation qui pousse à rechercher tout ce qui convient à notre nature ou qui lui permet de trouver son achèvement. La santé, la survie sont des biens. Mais n'étant pas des biens au sens moral ou absolu, on les dira préférables car ce ne sont que des avantages. La maladie est une incommodité qu'il est préférable de ne pas avoir : la santé une commodité qu'il est préférable d'avoir. Ainsi à vertu égale, il est préférable de ne pas être torturé plutôt que le contraire. P. Veyne cite ce passage de Sénèque :

« Le bien est le même, que l'on repose sur un lit de roses ou que l'on soit brûlé vif ; il demeure qu'il y a un abîme entre la joie et la souffrance et que, si l'on me proposait de choisir, je rechercherais la première, qui va dans le sens de la Nature, et j'évitais la seconde, qui est contre nature. Toutefois du point de vue de l'excellence, souffrance et joie se valent » (*op. cit.*, p. 138).

Mais ces préférables, les stoïciens les nomment aussi des « indifférents ». Le mot ne doit pas prêter à confusion, sinon on ne comprendrait pas que les mêmes choses puissent se présenter comme des avantages et ne susciter aucun intérêt. Donc ce sont des avantages et ces avantages ne sont pas sans importance. Toutefois, par eux-mêmes ils sont moralement neutres, en soi ni bons ni mauvais. C'est leur usage, en fonction des circonstances, qu'en fait la vertu qui les rend bons ou mauvais. Ils n'ont pas la forme du bien : ils ne sont que la matière à l'excellence ou à la faute. La vertu ne peut s'exercer que sur un monde de choses diversifiées pour lesquelles le jugement déterminera celles qui sont préférables. Ces choses sont en même temps indifférentes et préférables : indifférentes car la matière est indifférente au bien ; préférables par l'usage que la vertu en fait. Ainsi Sénèque peut-il écrire à propos de la vie :

« Cette vie, il ne faut pas toujours chercher à la retenir, tu le sais : ce qui est un bien, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien. Voilà pourquoi le sage vivra autant qu'il le doit, non pas autant qu'il le peut. Il examinera où il lui faut vivre, en quelle société, dans quelles conditions, dans quel rôle. (...) Il tient pour chose indifférente de se donner la mort ou de la recevoir, de mourir plus tard ou plus tôt : c'est qu'il n'appréhende pas un sérieux dommage. Une goutte d'eau tombant du toit n'est jamais une grande perte. L'affaire n'est pas de mourir plus tôt ou plus tard ; l'affaire est de bien ou mal mourir. Or, bien mourir, c'est se soustraire au danger de vivre mal. (...) Le grand motif de ne pas nous plaindre de la vie, c'est qu'elle ne retient personne. Tout est bien dans les choses humaines dès que nul ne reste malheureux que par sa faute. Vivre t'agrée : vis donc. Il ne t'agrée pas : libre à toi de t'en retourner d'où tu es venu. » (cité par P. Veyne, p. 264-267).

Va donc pour la vie et la survie. Le stoïcisme ne saurait sans contradiction promouvoir un devoir du suicide. Mais la richesse peut-elle de la même façon entrer dans cette classe des préférables naturels ? La richesse est-elle conciliable avec la moralité, surtout si celle-ci est définie comme conformité à la nature ? Comment situer la richesse dans les limites de la nature ?

Mais le même raisonnement s'applique à la richesse et à la pauvreté comme au sujet de la vie et de la mort. Le sage peut vivre richement ou pauvrement : c'est indifférent pour la vertu. Mais il est préférable d'être riche plutôt que pauvre. L'équilibre est évidemment ici difficile à trouver. Le stoïcien combat l'opinion qui accorde une valeur absolue aux préférables, et c'est ce préjugé qui explique la convoitise, la jalousie et l'envie des méditants de la philosophie. Mais ce n'est pas parce que la richesse n'a pas une valeur absolue, qu'elle n'en a aucune et qu'elle n'est pas, selon les circonstances, à préférer. Seulement, la vertu et les préférables n'étant pas du même ordre, la sagesse consiste à user des préférables non pas pour eux-mêmes mais en vue de la vertu. La destination de l'homme n'est pas seulement de vivre mais de bien vivre, et l'excellence de la vie heureuse c'est la vertu. Or les biens indifférents peuvent se révéler utiles à cet accomplissement (l'utilité est d'ailleurs ce qui permet de parler encore de ceux-ci comme de biens). Ainsi le sage, « ce n'est pas dans son âme qu'il les accueille, mais dans sa maison ; il ne repousse pas celles qu'il possède mais les contrôle et veut qu'elles fournissent plus de matière à sa vertu » (XXI, 4, p. 82). A côté de la sagesse, qui demeure peut-être un idéal inaccessible si l'on en croit Epictète²⁴, il faut admettre une morale des conduites convenables (*kathèkonta/officia*) qui consiste à choisir les préférables (*proègména*) ou à en user conformément à la vertu.

Mais il reste à comprendre comment ce qui n'est pas un bien peut favoriser la vertu, alors même que celle-ci a été caractérisée comme autarcie et perfection. C'est l'objet du chapitre XXII de l'expliquer.

XXII-XXIII

Dans le chapitre XXI, Sénèque finalement concilie la richesse et la vertu en invoquant ce qu'on peut appeler la pauvreté mentale : il est possible de vivre pauvrement intérieurement la richesse extérieure. Il s'agit de faire prévaloir l'indifférence du préférable à la tentation de sa préférence comme un bien. Mais cela ne suffit pas à comprendre comment les préférables peuvent affecter l'acquisition de la vertu sans affecter son autonomie. Il faut alors insister sur l'idée qu'ils forment la matière de la vertu : plus grande est cette matière, plus la vertu a l'occasion de s'exercer. Les préférables ne sont pas seulement le domaine de la morale humaine, moyenne ou grise, mais

²⁴ « Je vois bien des hommes qui débitent les maximes des Stoïciens, mais je ne vois point de Stoïcien. Montre-moi donc un stoïcien, je n'en demande qu'un. Un stoïcien c'est-à-dire un homme, qui, dans la maladie, se trouve heureux, qui, dans le danger, se trouve heureux, qui, mourant se trouve heureux, qui, méprisé et calomnié, se trouve heureux ! Si tu ne peux me montrer ce Stoïcien parfait et achevé, au moins montre m'en un qui commence à l'être. Ne frustre point un vieillard comme moi de ce grand spectacle, dont, j'avoue que je n'ai encore pu jouir » (*Entretiens*, II, 49).

leur usage accroît non pas la vertu même mais son champ d'action. L'argument est, dans le cas de la richesse, pour le moins paradoxal : la richesse permet au sage de développer plus de vertus que la pauvreté. La richesse est indifférente comme la pauvreté. Mais elle est préférable à celle-ci parce qu'elle offre une plus grande matière pour que le sage déploie son âme, « puisque dans la pauvreté il n'est qu'un seul genre de vertu, à savoir ne pas fléchir ni se laisser dominer, alors que la richesse ouvre la voie à la tempérance, à la générosité, à la frugalité, à la prévoyance et à la magnificence » (XXII, 1, p. 82). Il en va de la richesse comme de la santé qui rend le corps apte à plus de possibilités normatives en quelque sorte (robustesse, résistance, endurance...). Mais comme décrire ce « plus » du préférable qui n'ajoute rien à l'absolu de la vertu ?

Sénèque recourt à deux images au détour du § 3, l'une (l'image de la belle journée) corrigeant ce que l'autre (l'image du vent) pourrait induire de fausseté : « les richesses ont l'effet joyeux qu'a le vent favorable qui pousse le navigateur, une belle journée et un endroit ensoleillé dans le froid hivernal » (p. 83).

La première image suggère que la richesse contribue fortement à la vertu, comme le vent à la navigation : la richesse passe alors pour un auxiliaire de la vertu, au risque de remettre en cause tout l'acquis du chapitre XV. Il faudrait alors admettre que si l'absence de richesse ne diminue pas la vertu, sa présence au moins l'augmente, ce qui introduit un déséquilibre parmi les indifférents : certains deviennent nécessairement préférables. C'est pourquoi Sénèque recourt à l'image du soleil en hiver qui ne supprime pas la rigueur du froid (la richesse reste un indifférent), mais qui agrmente la journée (la vertu s'exerce plus facilement). La richesse donc ne change rien qualitativement à la vertu mais peut venir la conforter en augmentant l'étendue de son application. Elle entre dans cette hiérarchie des préférables selon laquelle, il vaut mieux des richesses acquises honnêtement que la pauvreté, les bienfaits de la fortune que le manque de chance, la belle stature qu'une petite taille, la robustesse du corps que l'infirmité, un matelas que la paille...

C'est pourquoi le philosophe doit se défaire de tout interdit à l'endroit de l'argent (cf. XXIII). En effet le sage sait user de la richesse comme il convient : présente, il ne la considère pas comme un bien, mais son absence n'est pas regrettée comme un mal. Et quand elle se présente, il sait en tirer le meilleur parti pour développer les vertus auxquelles la vertu dispose. Lui seul sait l'acquérir honnêtement (XXIII, 3, p. 85)²⁵ ; lui seul sait la faire fructifier convenablement. Non seulement le sage pourra manifester sa libéralité et sa générosité (vertus) grâce à la richesse, mais sa vertu lui permettra de

²⁵ On doit tout de même dans cette justification de la richesse faire deux ou trois observations. D'abord comme le rappelle Pellegrin « Sénèque ne fait nulle différence entre l'aisance [qu'il défend] et l'extrême richesse [qu'il possède] » (introduction, p. 26). Or quand les philosophes ont admis que la richesse préservait du besoin et ainsi disposait à la libéralité et ainsi à la vertu, ils songeaient à une richesse modérée. Aussi pourrait-on à nouveau adhérer à la thèse stoïcienne de la richesse comme préférable pour la vertu tout en reprochant à Sénèque lui-même sa richesse personnelle (cf. notre introduction). Ensuite, Sénèque fait comme si d'une part la richesse était toujours un don de la fortune sans que son bénéficiaire (et à commencer par lui-même) ait pris la moindre part à son acquisition – et l'on sait quel « homme d'affaires » il fut sa vie durant ; et d'autre part qu'elle était toujours acquise honnêtement. Or le conseiller de Néron n'a pas pu être gratifié de tant de richesses sans hériter du sang versé pour les obtenir (l'empereur faisait profiter ses proches de son enrichissement par le meurtre, l'exil ou la séquestration des biens).

savoir quand et à qui donner : la richesse allie ainsi la justesse du jugement et la justice du partage. Le bien de la richesse dépend ainsi moins de la richesse même que des vertus qui permettent d'en bien disposer pour soi et pour autrui. Sénèque développe à partir de là une sorte de casuistique du don (cf. XXIV, 1, p. 86) : celui qui donne doit savoir juger à qui il convient de donner, et de ce jugement dépend le bienfait. Le gaspillage n'est pas moins condamnable que l'avarice. Donner n'est pas chose facile, ou du moins le don n'est une action vertueuse qu'à condition qu'« on distribue avec discernement » (*ibid.*, p. 86), sans répandre au hasard ses bienfaits. Finalement, le sage en usant comme il convient de la richesse révèle l'aptitude de la vertu à se communiquer. Ce que le sage discerne chez celui qu'il juge pouvoir recevoir son bienfait c'est son aptitude à la vertu. Ici la casuistique du don esquisse une théorie des bienfaits (le *De beneficiis* date de 63 et est postérieur au *De beata vita*) L'exercice de la libéralité que la richesse permet chez le sage est un hommage à l'humanité et à la destination morale de chaque homme, quelque soit sa condition d'origine. Autrement dit la richesse rend possible, encore une fois d'une manière tout à fait paradoxale, une relation sociale fondée sur l'échange et le progrès mutuel de la vertu. La richesse n'est pas un don abstrait, hasardeux, mais un lien qui attache le donateur et le bénéficiaire, et c'est ce lien qui constitue finalement le motif véritable du bienfait. Sénèque peut alors retrouver l'humanisme contenu dans la doctrine si nouvelle et même révolutionnaire du stoïcisme pour l'Antiquité : le cosmopolitisme :

« La nature » [c'est-à-dire la raison, dieu ou la providence, qui lie tous les êtres (sympathie universelle) et fait de chacun le citoyen du même monde] m'ordonne d'être utile aux humains, qu'ils soient esclaves ou libres, de naissance libres ou affranchis, libres juridiquement ou libres à la suite d'un accord à l'amiable, quelle importance ? Partout où il y a un humain il y a place pour un bienfait. C'est pourquoi, à l'intérieur des murs de sa maison, on peut distribuer son argent et exercer sa libéralité, laquelle reçoit cette appellation non pas parce qu'elle n'est due qu'à des hommes libres, mais parce qu'elle procède d'une âme libre » (XXIV, 3, p. 86-87).

L'esclave peut être une âme libre, l'homme libre une âme servile. La sagesse promet un idéal de vertu universelle et une pratique des bienfaits qui surmonte les distinctions sociales : à l'occasion de la relation sur les indifférents s'institue une relation selon la vertu.

XXIV 4-XXV 8 : Discours de l'aspirant à la sagesse et du sage

Ce qui se dessine finalement dans ces dernières pages du traité c'est, comme dit P. Grimal « un idéal pratique, aisément accessible, et qui, s'il n'est point la parfaite sagesse, fait du moins de qui le met en action un "homme de bien" : douceur pour les esclaves, pratique d'une véritable "charité" – tels sont les devoirs du "riche" » (introduction, *op. cit.*, p. 16). La richesse est un moyen de l'*humanitas* et de la *liberalitas*. Et au sommet de cette élévation, il y a la pauvreté en esprit dont on a déjà parlé : Sénèque dont certains témoignages (par des Lettres à Lucilius notamment) le mon-

trent d'une extrême frugalité, réduisant son train de maison autant que le lui permet sa position, indique que la règle est non de paraître pauvre mais de l'être, c'est-à-dire d'appliquer intérieurement le détachement de l'âme à l'égard des biens (cf. le chapitre XXV) puisqu'en vérité, la richesse n'est pas un bien, comme il le confirme à la fin du chapitre XXIV : ne peut être un bien ce qui est utile aux méchants et aux vicieux. Néanmoins elle offre au sage des « grandes facilités dans la vie » (p. 88) pour pratiquer des vertus. Mais alors quelle différence établir entre l'insensé et le sage si la richesse est un indifférent préférable (ou préféré) ? Précisément l'attitude de la pauvreté en esprit en est l'illustration : l'insensé fait de la richesse une fin alors qu'elle n'est pour le sage qu'un moyen, de sorte que l'un s'aliène à elle, tandis que l'autre conserve son entière liberté quelque soit sa situation ou les revers de fortune. Dans une maison opulente, le sage regarde avec admiration la richesse comme extérieure mais ne se regarde pas lui-même comme admirable ; jeté parmi les nécessiteux, il ne se sent pas dégradé et humilié. « Accablé de dommages, de deuils... », le sage ne sera pas malheureux. Mais cette indifférence aux biens extérieurs n'empêche pas le sage de préférer raisonnablement « la maison splendide au pont », être vainqueur que captif... : « Tout ce qui pourra m'arriver se transformera en un bien, mais je préfère que m'arrivent des choses plus agréables » (XXV, 5, p. 90). La formule d'une certaine façon résume à elle seule toute l'éthique stoïcienne : le bien et le mal consiste non pas dans les choses mais dans le jugement sur les choses, de sorte que la liberté consiste dans ce pouvoir intellectuel ; mais les choses moralement indifférentes représentent aussi des objets raisonnables de choix et d'actions

C'est pourquoi, manifestement, à traiter de la vie heureuse, il s'agit de tenir compte à la fois de l'absolu moral qui pose que la vertu est l'accomplissement parfait du souverain bien (ce qui entraîne selon la norme idéale de la sagesse que la richesse n'est pas un bien) et de la relativité de la vie éthique et des degrés dans l'acquisition de la sagesse. La vertu conduit à la sagesse, la sagesse produit la vertu. Mais une chose est d'être vertueux et de posséder la sagesse, autre chose est de progresser vers la vertu et d'aspirer à la sagesse. Et cette distinction est d'autant plus nécessaire à faire qu'elle permet de répondre aux attaques des sectateurs de la philosophie, du stoïcisme et de Sénèque en particulier. Il y a bien un écart entre les discours et les conduites. Mais cet écart ne doit pas servir de motif à discréditer la vertu dont la sagesse philosophique fixe l'idéal. Par rapport à l'idéal, tous les hommes sont défaillants. Mais à s'en tenir là, il est vain d'entreprendre le moindre effort pour cultiver en soi la vertu et s'améliorer : pour les détracteurs de la philosophie, il est impossible de devenir moral. C'est pourquoi il faut déplacer la référence du côté du progrès vers la sagesse. Pour celui qui n'est pas encore sage mais qui aspire ou progresse vers elle, l'écart avec la norme est immense, et on pourra toujours le prendre en défaut de n'être pas à la mesure de ce qu'il doit être. Mais comme le disait déjà le chapitre XVII, 3 (p. 75), ce qui importe n'est pas ce qui manque à une action pour être pleinement conforme à l'idéal de vertu, mais les vices dont l'individu, suivant l'enseignement de la philosophie, a déjà réussi à se libérer. Il ne s'agit pas de comparer les actes à la vertu, en fustigeant la contradiction du discours et de l'action, mais les vices entre eux. Ce n'est pas selon le programme qu'il faut juger l'individu, mais selon son progrès même :

« Tu n'as pas à demander que je me conforme à mon programme, alors que je me fabrique et me façonne [cf. *artifex vitæ*] au mieux et que je m'élève vers un grand modèle ; quand j'aurai progressé autant que j'en ai l'intention, exige que mes actes correspondent à mes paroles » (XXIV, 4, p. 87).

Cette distinction de la vertu comme état stable (sagesse) et de la vertu comme disposition (l'aspirant à la sagesse) permet une double réponse de Sénèque à tous ceux qui condamnent la philosophie.

Leur discours sera renvoyé à leur propre vanité si l'on prend pour référence la sagesse : celui qui est parvenu au sommet du bien humain les renvoie à leur médiocrité et à leur insignifiance : ils n'ont même pas droit à la parole (« d'abord, tu n'as pas à te permettre de donner ton avis sur des gens meilleurs que toi », p. 88). Et c'est le même sage qui, de la hauteur de sa sagesse, énonce que la richesse n'est pas un bien mais qu'elle peut être préférée à la pauvreté. Et tout le chapitre XXVI va développer cette conséquence : les censeurs de la philosophie feraient mieux de se taire. Ils jugent de tout à partir de leur propre malheur, et c'est le vice lui-même qui s'exprime dans le renversement des valeurs qu'ils diffusent. Leur discours n'est que vagissement (XXVI, 4, p. 92), cris (5, p. 93) nés de pures « hallucinations » (6, p. 93).

Mais si l'on juge un homme selon les progrès accomplis, en conservant la mémoire de ce qu'il était avant de s'engager sur la voie de la philosophie pour rechercher le souverain bien (cf. chapitre I), alors il n'est pas davantage permis de railler et de harceler la vertu : là aussi, il faut s'abstenir de tout jugement, tant la philosophie est un art de vivre qui se vit personnellement comme un chemin difficile et plein de contradictions. Or c'est à cette situation que se rapporte Sénèque lui-même. Il faut citer encore sa déclaration du chapitre XVII – auquel fait écho, on vient de le dire, XXIV, 4 :

« Je ne suis pas un sage et, que ta malveillance soit satisfaite, je ne le serai même pas. Exige donc de moi non pas que je sois l'égal des meilleurs, mais que je sois meilleur que les méchants : cela est assez pour moi de retrancher chaque jour quelque chose de mes vices et de blâmer mes erreurs ».

Au fond, il n'y a parmi les hommes que des insensés ou des progressants. Le sage est un idéal. Sur cette considération, on sera donc tenté de se demander : à quoi bon l'exhortation du discours philosophique qui pose un idéal qui ne trouve pas d'exemple, ou si rarement, dans l'existence humaine ? La réponse à cette question de fond peut être double. D'abord il y a la réponse générale : que ce qui doit être ne soit pas n'invalidé pas sa valeur. Précisément, il est de l'essence de la norme de poser comme modèle ce qui n'existe pas de fait. Ensuite, on peut esquisser une réponse interne : c'est précisément la norme de la vertu et/ou de la sagesse (la vertu possédée) qui fonde la différence entre l'insensé et le progressant. Celui qui progresse n'est pas au bout de son parcours, il n'est pas encore conforme au programme philosophique, mais il n'a commencé à s'y engager que parce qu'il a décidé de ne plus errer dans la vie et qu'il a considéré la vérité du discours de la philosophie sur la vie humaine.

XXV, 1-XXVIII : Différences entre le sage et l'insensé : Prosopopée de Socrate, champion de la vertu calomniée par les rigoristes et les hypocrites

Ce double argument pour répondre aux attaques aboutit à un renversement complet : non seulement la vertu, les sages et les « progressants » ne sont pas à mépriser, mais ils sont à respecter et même à vénérer ou à sacraliser. Le sage, « Socrate ou tout autre qui a le même droit et la même maîtrise sur les choses humaines » (XXVI, 4, p. 92) peut ainsi avertir :

« Bien que ces propos ne me nuisent en rien, je vous avertis pourtant dans votre propre intérêt : regardez avec respect la vertu, croyez ceux qui, ayant longtemps cherché à l'atteindre, proclament qu'ils ont cherché à atteindre quelque chose de grand et qui apparaît chaque jour plus grand, honorez-la comme on honore les dieux, et honorez ceux qui en font profession comme on honore des prêtres » (7, p. 93).

Le traité se termine ainsi (XXVII-XXVIII) sur un portrait du sage sous les traits de Socrate, qui est la figure emblématique de la philosophie et de la sagesse, injustement condamnées et préférant la mort plutôt que le reniement de l'idéal philosophique. Sénèque s'efface alors en laissant parler Socrate (prosopopée). Mais cette délégation de la parole du progressant à la parole du sage est aussi bien un autoportrait puisqu'il sera comme lui, malgré la différence de statut, acculé au suicide. Socrate peut ainsi définitivement combattre la calomnie en révélant l'hypocrisie des attaques contre la philosophie. Celles-ci non seulement n'affectent pas le sage qui est au dessus de leur mesquinerie et de leur haine, mais en plus elles le renforcent dans la volonté d'exercer la vertu. L'opposition de l'insensé et du sage devient celle entre la solidité du rocher et le mouvement incessant des flots (XXVIII, 3, p. 95). Cette cohorte des insensés qui aboient contre la philosophie est mise en échec par la sérénité du sage : l'agressivité de leur discours est rendue à sa vanité, à sa méprise, puisqu'ils réduisent à tort la sagesse à des principes contradictoires (accepter la richesse en la méprisant) et abstraits de la vie humaine. Ils ne comprennent précisément pas que la vertu n'est pas dans le refus de l'argent mais dans son usage, ce qui est une manière de les renvoyer à leurs vices : leur haine de la sagesse (et de la philosophie qui l'enseigne comme la voie sûre du bonheur) est inversement proportionnelle à l'attachement qui les lie aux biens matériels. Parce qu'ils s'attachent à l'objet, ils méprisent la vertu ; le sage au contraire, parce qu'il est indifférent à l'objet, peut tout en affirmant la valeur absolue et inconditionnelle de la vertu, exprimer encore celle-ci dans l'usage raisonnable des indifférents. La contradiction n'est donc pas du côté des philosophes et des sages, mais bien de la foule des insensés (c'est ce que l'image des flots agités met en avant). Le texte se conclut sur un ton lyrique. La contre-critique, parfois vive sur la fin, laisse place à l'exhortation morale qui, finalement, aura dominé le traité : les hommes sont malheureux par leur folie et le sage ne les admoneste que pour mieux leur apprendre à vivre, pour mieux les encourager au bien et à se soucier de guérir leurs vices, même si c'est sur le fond d'une prévision menaçante où peut-être il faut entendre à nouveau la voix même de Sénèque :

« Mais moi, regardant de haut, je vois les tempêtes qui vous menacent, et dont les nuées vont crever un peu plus tard, ou bien celles qui, déjà proches, sont tout près de vous emporter, vous et vos biens » (XXVIII, p. 96).

On peut voir ici le point d'orgue d'un pamphlet où la menace se fait malédiction (cf. P. Veyne, *op. cit.*, p. 54) ou l'ultime expression du détachement intérieur qui est la principale condition du bonheur à l'égard d'une machine infernale à laquelle il sait qu'il ne pourra pas échapper.

Bibliographie

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*
Cicéron, *Des fins*
Cicéron, *Tusculanes*
Cicéron, *Des devoirs*
Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*
Diogène Laërce, *Dix livres sur les vies et les sentences des philosophes illustres*
Epictète, *Entretiens*
Epicure, *Lettre à Ménécée*
Epicure, *Maximes capitales*
Epicure, *Sentences vaticanes*
Epictète, *Manuel*
Platon, *Philèbe*
Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*
Sénèque, *Lettres à Lucilius*
Sénèque, *Des bienfaits*
Sénèque, *De la brièveté de la vie*
Sénèque, *Sur le loisir*
- Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*
Foucault, *Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi*
P. Grimal, *De vita beata*, introduction
P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*
P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*
Kant, *Critique de la raison pratique*
Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*
L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*
P. Veyne, *Sénèque, Une introduction*
A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*

Appendice : Sur le plaisir dans l'éthique épicurienne

L'épicurisme ne déroge pas aux morales grecques qui ne séparent pas vertu et bonheur et qui conçoivent la morale comme accomplissement des fins de la nature humaine. Mais selon la fin, la morale change. La particularité de l'épicurisme est de chercher cet accomplissement humain dans le plaisir et d'intérioriser le bonheur dans la vie individuelle, loin de la cité. On peut parler de morale et de sagesse du plaisir parce que précisément il y a des plaisirs trompeurs et que le bonheur suppose la correction ou la reprise rationnelle des plaisirs. Il faut chercher les conditions physiques et psychiques du plaisir.

Le plaisir est donc le fondement éthique. Tout doit être recherché pour le plaisir qu'il procure et réciproquement tout doit être fui parce qu'il cause de la douleur (cf. Cicéron, *Tusculanes*, V, XXXIII, 95). Ainsi la justice est un bien, non en soi mais parce qu'elle procure des agréments : le juste est loué, chéri, reçoit l'estime publique, tandis qu'au contraire l'injustice n'est pas un mal en soi mais une source de peine par le souci qu'elle engendre, la crainte du châtement. La justice favorise l'ataraxie, l'injustice l'inquiétude de l'âme : or l'ataraxie est un plaisir ou le plaisir ne va pas sans le calme de l'âme. Ainsi par exemple, les quatre vertus platoniciennes dans la *République*, la sagesse, le courage, la tempérance, la justice, sont comme dit Cicéron commentant l'épicurisme, les « satellites et les servantes du plaisir » (*Des fins*, II, XII, 36). On pourrait ne pas être vertueux si la vertu ne s'accompagnait pas de plaisir, on pourrait être vicieux si le vice était sans peine. Or c'est parce que « tout plaisir ... du fait qu'il a une nature appropriée à la nôtre est un bien » comme dit la *Lettre à Ménécée* (§ 130) que tout plaisir ne doit pas être choisi (cf. § 129-130 début). L'hédoniste véritable ne vit pas comme un pourceau précisément mais au contraire s'astreint à une arithmétique des plaisirs, qui consiste à mettre le plaisir en perspective, c'est-à-dire subordonner le plaisir à la somme totale de plaisir prévisible, une fois déduite la quantité de douleur qui peut en découler. Il faut ainsi penser les conséquences de chaque plaisir qui en lui-même un bien, mais dont les effets peuvent aboutir à un solde négatif dans le rapport plaisirs/peines. On pourra objecter que pareil calcul des plaisirs « chagrine » le plaisir qui perd son innocence avec son immédiateté. On pourrait plagier la formule spinoziste : l'hédoniste ne pense rien moins qu'à calculer ses plaisirs, mais seulement à vivre le plaisir. Le plaisir est insouciant ou n'est pas. Pourtant, la position d'Epicure se justifie au nom du plaisir. L'intempérant n'aime pas assez le plaisir pour s'abandonner sans discernement à tous les plaisirs qui se présentent : ce n'est pas un hédoniste convaincu. C'est la peur de perdre son plaisir, de le laisser échapper qui inspire sa conduite : autrement dit, derrière l'innocence et l'insouciance, il y a une inquiétude secrète. Se laisser aller au plaisir c'est, sous prétexte de ne pas commander au plaisir, supposer que le plaisir ne dépend jamais de soi, que le désir du plaisir est toujours un désir inquiet : l'individu se laisse porter par le plaisir pour oublier sa crainte de le voir fuir. Et finalement, cet hédoniste n'est pas fidèle au plaisir ou à la conaturalité du plaisir et de la nature : si le plaisir est conatural au vivant que nous sommes, c'est que le plaisir est un principe et, à ce titre, doit pouvoir valoir tout le temps et pour toute la durée de la vie. Or seule la raison peut

non pas instituer le principe naturel du plaisir mais le restituer contre les fausses opinions des hommes : prendre la nature ou le plaisir pour guide c'est la même chose, et il suffit d'observer les enfants au berceau comme dit Torquatus, cité par Cicéron (*Des fins*, I, XXI, 71) ou les animaux pour comprendre comment, quand la nature n'est pas entravée, faussée, qu'elle est préservée dans sa fonction de principe, « il n'est aucune prospérité qui ne soit un plaisir, aucune adversité qui ne soit une douleur ». La médiation du calcul rationnel des plaisirs ne vient que corriger les jugements faux qui dénaturent les plaisirs en faux biens, assignant la vie au vide au lieu du plein du plaisir. C'est pourquoi Epicure peut faire suivre l'énoncé du *tetrapharmakon* par ce corollaire :

« Il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, < ni de vivre avec prudence, honnêteté et justice > sans vivre avec plaisir. Celui à qui manque ce à partir de quoi vivre avec prudence, honnêteté et justice, il n'est pas possible que celui-là vive avec plaisir » (*Maximes capitales*, V).

Autrement dit, pas de plaisir sans vertus (parce qu'elles sont favorables à l'ataraxie), et pas de vertus, et donc de plaisir sans sagesse pratique (*phronèsis*). C'est ce que le § 132 de la *Lettre à Ménécée* expose clairement :

« Quand nous disons que le plaisir est la fin, nous ne parlons pas des plaisirs des gens dissolus et de ceux qui résident dans la jouissance, comme le croient certains qui ignorent la doctrine, ou ne lui donnent pas leur accord ou l'interprète mal, mais, du fait, pour le corps, de ne pas souffrir, pour l'âme, de n'être pas troublée. Car ni les beuveries et les festins continuels, ni la jouissance des garçons et des femmes, ni celles des poissons et de tous les autres mets que porte une table somptueuse, n'engendrent la vie heureuse, mais le raisonnement sobre cherchant les causes de tout choix et de tout refus, et chassant les opinions par lesquelles le trouble le plus grand s'empare des âmes.

« Le principe de tout cela et le plus grand bien est la prudence. C'est pourquoi, plus précieuse même que la philosophie est la prudence, de laquelle proviennent toutes les autres vertus car elle nous enseigne que l'on ne peut vivre avec plaisir sans vivre avec prudence, honnêteté et justice, < ni vivre avec prudence, honnêteté et justice > sans vivre avec plaisir. Les vertus sont, en effet, connaturelles avec le fait de vivre avec plaisir, et le fait de vivre avec plaisir en est inséparable ».

Faut-il alors parler d'ascétisme moral à propos de cette version de l'hédonisme ? Il y a sans doute une sévérité morale de l'hédonisme épicurien. Mais peut-être faut-il apprendre ici à dissocier les notions de morale, d'idéal, d'ascétisme. D'abord la notion d'idéal est ici non pertinente puisque l'idée même de devoir est totalement étrangère à l'éthique épicurienne. L'hédonisme ne prescrit pas le plaisir : la fin de la vie est donnée avec la vie, par la nature et la sagesse consiste à dévoiler ce qui est et non à inventer des normes. Donc Epicure ne formule aucune obligation (tu dois). Par ailleurs, l'insensé n'est jamais condamné et menacé d'aucune sanction. Il n'est pas à juger mais à plaindre. Il n'est pas condamné comme mauvais mais il est vrai qu'il se condamne lui-même au malheur, c'est-à-dire au mal. Le plaisir de l'intempérant n'a rien de coupable, comme sous l'effet d'une volonté mau-

vaïse ; le malheur est non la sanction d'une mauvaise volonté mais la rançon, l'effet nécessaire d'une conduite déraisonnable.

« Si les choses qui produisent les plaisirs des gens dissolus dissipent les craintes de l'esprit au sujet des phénomènes célestes, de la mort et des douleurs, et enseignaient en outre la limite des désirs, nous n'aurions rien à leur reprocher, à eux comblés de plaisir de toute part, et ne recevant de nulle part ni la douleur ni le chagrin, ce qui est précisément le mal (Epicure, *Maximes capitales*, X).

La douleur est la conséquence ou le cortège fatal de plaisirs instables, ce qui n'ôte pas aux plaisirs ressentis la positivité de l'agrément. Mais si la débauche engendrait le bonheur, il faudrait prendre pour exemple les débauchés et faire l'éloge de leur vie.

Il s'agit donc de rester ferme sur le principe : le plaisir est le souverain bien (ou le commencement et la fin de la vie bienheureuse) – c'est-à-dire qu'un plaisir est toujours un bien (§ 129), la douleur toujours un mal et que, l'affection est critère de vérité puisque dans la sensation je prend connaissance de l'objet en vérité et je sais si j'en éprouve une satisfaction ou une insatisfaction. C'est en vertu de ce statut de l'affection dans la sensation (critère de sa propre certitude) qu'elle indique ce qu'on doit choisir et ce qu'on doit éviter : de même que la sensation est canon de la vérité, de même l'affection du plaisir est canon de l'éthique. Ainsi il ne saurait être question de distinguer des plaisirs apparents et des plaisirs réels. Jamais, contrairement à une lecture hâtive, Epicure ne prend le plaisir pour un mal ou la douleur pour un bien : mais il conseille simplement, comme le rappelle J. Salem dans son ouvrage sur *L'Éthique d'Epicure*, « d'en user parfois avec le plaisir comme si ce n'était pas un bien en soi, et avec la douleur, comme si ce n'était pas un mal » (p. 114). On ne peut ainsi, par exemple, assimiler la métriopathie d'Epicure à la métrétique de Platon dans le *Protagoras*, qui estime que la douleur peut être un bien « quand elle vous délivre de douleurs plus grandes que celles qu'elle cause ou qu'elle amène des plaisirs plus grands que les souffrances qu'elle suscite », et que le plaisir est un mal « quand il nous prive de jouissances plus grandes qu'il n'en offre lui-même, ou occasionne des douleurs plus grandes que les jouissances qu'il contient » (354b-d). Dans ces conditions, il faut réviser l'idée commune de classification des plaisirs chez Epicure : la métriopathie opère plutôt un tri, une discrimination entre les désirs, entre ceux qui ne mènent jamais au plaisir, ceux qui ne procurent qu'un plaisir réel mais fugace, et ceux qui font accéder à un plaisir stable.

Donc même la modestie de sa conduite, l'austérité de sa vie ne peut être rapprochée du mépris de la chair affecté par certains sages. Il faut le redire : pour lui le plaisir ne comporte pas de défaut. Donc parler d'un ascétisme épicurien est non seulement excessif mais peut-être tout simplement erroné, si du moins le mot conserve son sens : « recherche de la douleur comme expiation ou mortification » dit le *Dictionnaire philosophique* de La Lande. L'ascétisme consiste à penser que la souffrance est immédiatement utile au progrès moral ou au salut de l'âme et que donc l'essentiel de la moralité consiste dans le fait de « satisfaire le moins possible les instincts de la vie animale ou les tendances naturelles de la sensibilité » (cité par Salem, *ibid.*, p. 115). Or chez Epicure, il n'y a rien à expier : le corps n'est pas chose mauvaise puisque l'âme même est corporelle et qu'il n'y a rien d'autre

que la matière (les atomes et le vide), que donc l'être, la vie et le corps désignent l'unique réalité. Enfin, le plaisir n'a pas besoin d'une justification, car il est sa propre justification, fondée dans la nature même de la vie. Il ne s'agit donc pas de mortifier la vie, de nier la sensibilité, puisqu'au contraire la vie animale nous donne l'exemple de la positivité de la nature. Suivre la nature, c'est suivre le plaisir, et inversement. Non seulement le plaisir est un mais par le plaisir tout est un, comme le montre de manière exemplaire Lucrèce dans son fameux prologue, l'invocation à Vénus.

« Mère des Ennéades, volupté des hommes et des dieux,
[...]
toi par qui toute espèce vivante est conçue
puis s'éveille, jaillie de l'ombre, au clair soleil,
[...]
Par les mers, les montagnes, les fleuves impétueux
[...]
tu transmets le désir de propager l'espèce.
Et puisque tu es seule à régir la nature,
puisque rien ne s'élève aux rives divines du jour,
rien d'heureux ni d'aimable ne s'accomplit sans toi,
c'est avec toi Vénus que je souhaite m'allier
pour écrire ce poème sur la nature des choses » (I, v.1-25).

Citons donc pour finir sur cette question du moralisme ou de l'ascétisme de l'éthique épicurienne ce propos de Marcel Conche évoquant précisément cet hymne à la Vénus-*voluptas* dans le *De natura rerum* de Lucrèce :

« Nul sage n'a été moins moraliste qu'Epicure. La préoccupation du *devoir-être* lui est totalement étrangère. Le souverain bien (*bonum summum*, VI, 26) est ce qui vaut en soi, de sorte que, lorsqu'on le possède, la vie inquiète trouve son apaisement, tout désir d'autre chose disparaît, on est sans souci d'un quelconque "futur", et l'on reste sans mouvement dans un instant comme éternel. Or le sage n'a pas à se proposer une *idée* de ce qu'est la fin suprême de la vie, comme si la vie l'avait attendu pour savoir s'orienter, ni à dire que nous *devons* la poursuivre. Il doit plutôt nous amener à constater avec lui que la nature nous renseigne déjà sur elle pleinement et immédiatement par la sensation. Alors nous lui donnerons son véritable nom qui est plaisir (*hèdonè, voluptas*). Le plaisir n'a pas besoin de justification autre que lui-même pour qui le ressent. Il n'est que de le jouir pour savoir qu'il est bon. La douleur n'a pas besoin de condamnation autre qu'elle-même. Il n'est que de la souffrir pour savoir qu'elle est mauvaise. L'un est le bien, l'autre le mal. La leçon immédiate de la nature précède l'enseignement des sages. C'est pourquoi la Venus-*voluptas* de l'hymne au plaisir par lequel s'ouvre le chant de Lucrèce est aussi la Vénus-nature. Tout être vivant est guidé, dans son comportement, par l'aïsthèsis, sous la forme de l'opposition plaisir-douleur : la douleur, la moindre douleur, la cessation de douleur, le plaisir corrélatif lui permettent de s'orienter. L'homme lui-même n'a pas d'autre guide : il n'y a pas de providence, ni de dieux soucieux d'aider les hommes ; le seul guide auquel se fier est le "*divin plaisir*" (II, 172). Mais les hommes ont opposé l'art à la nature. Cet art proprement humain, c'est celui d'être malheureux. C'est pourquoi il a fallu le génie d'Epicure pour rendre le bonheur à nouveau possible pour les hommes.

« Si le plaisir est bon en lui-même, il n'y a donc pas, à cet égard, différentes espèces de plaisirs. Dès le premier vers est affirmée, qu'il s'agisse des hommes ou des dieux, l'*unité* du plaisir, et Vénus symbolise aussi bien le plaisir sexuel que la joie divine » (Marcel Conche, *Lucrèce*, p. 7-8).

Pour autant, on trouve bien chez Epicure une distinction non pas entre des plaisirs mais entre plusieurs modalités du plaisir. Et si l'on ajoute la définition du plaisir comme cessation de la souffrance et la thèse du caractère borné du plaisir selon la nature, on peut être tenté d'assimiler cet hédonisme à un ascétisme. Du moins c'est une philosophie sévère du plaisir, un hédonisme si surveillé qu'il tend vers son contraire. Il faut reprendre encore ces trois points.

Ce que dénonce Epicure c'est la croyance du caractère illimité des plaisirs du corps. La foule suppose qu'on peut ajouter toujours du plaisir au plaisir, des plaisirs nouveaux aux plaisirs. Mais pour parvenir à ce maximum de plaisir, il faudrait profiter d'un temps infini. Or la vie étant finie, elle serait condamnée à ne jamais goûter le véritable plaisir. C'est donc le contraire qui est vrai : c'est dans la limite que consiste le plaisir. Epicure, par là, rejoint-il Platon qui, dans le *Philèbe*, soutient que seul le désir limité peut être pleinement satisfait (27 e) ? Comme Platon, il condamne la vie insatiable de Calliclès, mais d'une part, comme on l'a dit, il refuse de localiser dans le corps la source des malheurs. En effet, selon une proposition souvent reprise, Epicure assure toujours « ce n'est pas le ventre qui est insatiable, comme dit la foule, mais l'opinion fautive au sujet de la réplétion illimitée du ventre » (*Sentences Vaticanes*, 59). L'intempérant est un faux hédoniste parce qu'il se trompe sur le désir et le plaisir : toute erreur provient de ce que la pensée ajoute au-delà de l'affection du plaisir. Donc il faudrait modifier l'adage qui dit que d'ordinaire les yeux sont plus gros que le ventre. En réalité, c'est l'esprit qui est plus gros que la chair. C'est lui qui invente des recettes nouvelles pour renouveler l'appétit (faire saliver, faire frémir les papilles...) à la vue ou à l'idée de nouveaux mets, plus rares, plus élaborés, au risque de compromettre la santé du corps. Donc contrairement à Platon, il n'est pas question que la partie raisonnable de l'âme critique la partie désirante, la puissance du désir organique qui nous emporte « vers l'amour, la faim, la soif, et toutes les concupiscences » (*République*, IV, 439d), puisque ce n'est pas le désir par lui-même mais l'opinion qui anime le désir qui développe une dialectique anti-naturelle. Ce n'est pas le corps qui est mauvais, redisons-le, mais la raison qui sait oublier la nature. Si le désir est par nature limité, inversement on peut dire que tout ce qui s'oppose à la limite s'oppose à la nature. C'est pourquoi Epicure ne propose pas une police des mœurs mais une hygiène de vie : réguler les désirs ce n'est pas la même chose qu'éradiquer certains désirs. Si l'on se fixe sur cette équation limite = nature, alors la modération des désirs conduit à une « pauvreté joyeuse » selon l'expression de Sénèque. L'hédoniste se satisfait de peu parce que la vie est comblée par peu de choses. Ainsi Epicure invite-t-il finalement à la frugalité et à la sobriété. Diogène-Laërce et Sénèque rapportent ce propos du maître : « ayons de l'eau, de la polenta, rivalisons de félicité avec Zeus lui-même ». La sagesse appelle une restriction des besoins : la vraie richesse, c'est-à-dire la richesse selon la nature consiste dans la joie de se contenter de peu, c'est-à-dire de ce qui est facilement disponible et satisfait :

« La richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer ; mais celle des opinions vides tombent dans l'illimité » (*Maximes capitales*, XV).

Dès lors qu'il y a renoncement, ne doit-on pas parler d'ascétisme ? Mais renoncer à l'inutile n'est pas un vrai renoncement, préférer le plein au vide n'est pas une soustraction mais une suprême affirmation. Sans doute ne peut-on séparer plaisir et désir. Le plaisir est réplétion d'un manque – qui d'un point de vue matérialiste est toujours un déficit atomique. Mais il y a désir et désir, manque et manque. On peut étancher sa soif, manger à satiété. Mais qui désire l'ambition, la gloire désire à perte : c'est un désir qui ne cesse d'engendrer le manque en cherchant à se combler. Le désir déréglé poursuit un objet qu'il anime de son propre mouvement et en différant indéfiniment le moment de la satisfaction. Donc il s'agit en priorité de distinguer parmi les manques ceux qui tiennent à notre nature et ceux qui sont des leurren enfantés par l'opinion. Autrement dit, il faut discriminer les désirs, ce qui revient finalement à simplifier sa vie autour de ce qui est naturel et nécessaire (variante épicurienne de « ce qui dépend de nous » dans le stoïcisme). La sentence vaticane 71 dit :

« A tous les désirs, il faut appliquer cette question : que m'arrivera-t-il si est accompli ce qui est recherché conformément à mon désir, et quoi si ce n'est pas accompli ? »

La philosophie répond à cette exigence en proposant de distinguer trois sortes de désirs, ce qu'expose le § 129 de la *Lettre à Ménécée* :

« Il faut, en outre, considérer que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires, les autres naturels seulement. »

Dans la *Lettre à Ménécée*, l'examen des différents types de désirs marque le passage à la condition positive du bonheur. Après que le disciple a compris qu'il n'a rien à craindre des dieux et de la mort, il peut songer à soi pour réformer sa vie en la simplifiant. Comme dit Rodis-Lewis :

« la juste estimation des désirs, sans errance au-delà de leurs bornes naturelles, commande ainsi la paix de l'âme, tout en nous engageant à satisfaire dans les meilleures conditions nos besoins véritables, sans mépris du corps » (*Epicure et son école*, p. 177).

Ainsi il est nécessaire de sérier nos désirs et de distinguer parmi tous les manques qui nous affectent, ceux qui sont réels mais naturels et donc satisfaits à peu de frais, et ceux qui sont imaginaires, enfantés par l'opinion et donc sans assouvissement possible : rien ne peut venir épuiser ce qui est sans objet. De même qu'il fallait comprendre le néant des craintes sur les dieux et sur la mort, de même il faut comprendre le néant des désirs auxquels aucun terme n'est assignable. Ainsi il faut commencer par opposer le genre des désirs naturels et celui des désirs vains, dans une division qui suit l'opposition du plein et du vide. Le désir naturel est celui qui a sa raison d'être dans notre nature. Il exprime donc un besoin et se traduit par un manque objectif. Dès lors la satisfaction de ce désir-besoin est également objectif et sa limite également fixée.

« Les biens de la nature sont contenus dans des bornes étroites, tandis que les vaines pensées s'engagent dans des voies sans fin » dit Diogène-Laërce (X, 12).

Au contraire le désir vain est délié de tout besoin dans notre nature (désir-opinion) et ne contribue en rien à l'équilibre du corps et de l'âme mais au contraire condamne au déséquilibre, indéfiniment. Comme dit la sentence vaticane 68 : « Rien n'est suffisant pour celui pour qui le suffisant est peu ».

Suit une série de distinction à l'intérieur des désirs naturels entre désirs naturels-nécessaires et désirs seulement naturels (naturels non nécessaires), de sorte que la dichotomie s'ouvre finalement sur une classification tripartite – et c'est principalement, la deuxième espèce de plaisir naturels qui concentre toutes les difficultés. Comment concevoir pour le plaisir un intermédiaire entre le plein naturel et le vide imaginaire ? Un juste milieu est-il possible, une classe intermédiaire de plaisirs est-elle possible ? C'est ici que la sagesse et la prudence se révèlent indispensables.

L'énumération des désirs naturels-nécessaires va du moins au plus nécessaire. Ainsi les désirs nécessaires à la vie sont la faim et la soif : sans la satisfaction de ces besoins, la vie est impossible. Il faut compenser la perte d'atomes, perte qui engendre une douleur. Le plaisir de manger et de boire est donc réplétion de ce manque atomique : le manque est fini, le plaisir qui en est la restauration l'est aussi. On doit néanmoins préciser que ce n'est pas tant le désir-besoin de nourriture en général qui est naturel que celui qui est approprié à notre nature : les herbivores se nourrissent d'herbage (cf. Lucrèce, II, 660 *sq*), alors que l'espèce humaine s'épanouit en se nourrissant « de pain et d'eau » (Stobée 181 Us). Notre nature ne demande pour ainsi dire rien d'autre pour éprouver le plaisir le plus complet c'est-à-dire le plus nécessaire.

Les désirs pour le bien-être du corps correspondent aux premières inventions techniques qui se limitent, pour ainsi dire, à aider ou à achever la nature elle-même. Le froid (cf. Lucrèce, V, 1426-1427), les intempéries sont autant de risques naturels qui causent ou accélèrent la déperdition atomique. Pour assurer la tranquillité du corps, les hommes ont inventé le tissage, la construction, l'agriculture. Pour Epicure et pour Lucrèce donc, la vie naturelle n'est pas synonyme de vie sauvage, mais suppose comme dit M. Conche :

« les premiers acquis de la civilisation : le feu, le vêtement, l'abri. La civilisation constitue par elle-même un progrès sur l'état de nature, et le retour à la nature, ou plutôt au naturel en nous, n'est pas un retour à l'état de nature. Du reste le sage est un homme qui parle, et un homme social : or les hommes primitifs ne connaissaient ni le langage ni la vie sociale. La vie simple n'est pas la vie sauvage : c'est la vie simple civilisée » (*op. cit.*, p. 64)²⁶.

²⁶ Dès cette catégorie de désirs, le passage de la nature à la culture est effectué. Et l'on peut se demander si avec le progrès, la dialectique de l'illimitation des désirs et des plaisirs n'est pas entamée. Plus radicalement, si l'on admet que la reprise de la nature par la culture a toujours déjà eu lieu, y compris pour les désirs naturels et nécessaires à la vie même, alors le plaisir est emporté inévitablement dans un mouvement indéfini et l'on peut en venir à douter de la pertinence de l'opposition entre le naturel et le vain. Peut-on déterminer quand un plaisir

Mais c'est parce que la vie simple civilisée est la vie agréable propre à la nature de l'homme, alors que la logique de la civilisation est de multiplier les désirs loin des besoins de la nature, que parmi les plaisirs naturels-nécessaires pour le bonheur, il faut compter le désir de philosopher et, enveloppé dans celui-ci le désir d'amitié. Le désir de la philosophie est nécessaire étant donné ce qu'est devenue la nature de l'homme dans la civilisation urbaine où se donnent libre cours les désirs d'opinion : l'imagination fait croire que le bonheur est d'avoir de l'avoir plein nos armoires comme dit le chanteur. La philosophie a ce statut paradoxal d'être un besoin issu de la culture contre le progrès de la culture : son désir est naturel et nécessaire pour le bonheur, c'est-à-dire pour l'équilibre du corps et de l'âme : si la nourriture, l'abri délivre le corps de la douleur, la philosophie délivre l'âme de l'illimitation du désir. La philosophie est le discours qui permet à la vie de l'homme de revenir à la limite : inversement la restauration du pouvoir de la limite dans l'âme est la preuve de la vérité pratique de la philosophie :

« Il ne faut pas faire semblant de philosopher, mais philosopher pour de bon ; car nous n'avons pas besoin de paraître en bonne santé, mais de l'être vraiment » (sentence vaticane, 54).

Mais parce que la philosophie est la voie du bonheur, c'est-à-dire l'équilibre de l'âme, elle contient un autre désir, qui possède le même degré de naturalité et de nécessité : l'amitié. Il y aurait ici comme une contradiction : désirer la philosophie ne peut pas ne pas conduire à désirer l'amitié, car le bonheur de la philosophie est digne d'être partagé et en étant partagé, ce bonheur est augmenté sans pour autant verser dans l'illimité du désir vain. Le malheur consiste toujours dans la division : de soi avec le monde (craintes), de soi avec soi et de soi avec autrui (désirs vains). Dès lors que la philosophie délivre des passions vaines qui sont causes de toutes les tensions avec autrui (désir de gloire, ambition, volonté de puissance...), elle révèle l'amitié comme un nouveau mode de rapport à autrui, c'est-à-dire le rapport à l'autre comme source de plaisir. Le fruit suprême de la sagesse (donc de la philosophie) est le plaisir de l'amitié :

« De tous les biens que la sagesse procure pour la félicité de la vie toute entière, de beaucoup le plus grand est la possession de l'amitié » (*Maximes capitales*, XXVII).

Sans doute a-t-on eu raison de rappeler qu'il n'y a pas de sociabilité naturelle pour Epicure (J. C. Fraisse dans son ouvrage sur la *Philia*). Mais ce n'est pas un motif suffisant pour rejeter l'idée que l'amitié puisse être un désir naturel-nécessaire (pour le bonheur), qui se déduit du désir de philosophie. Et en forçant un peu l'idée, on pourrait reprendre la remarque de Sénèque selon laquelle il est plus utile d'examiner avec qui l'on mange que ce que l'on mange. L'amitié est le bien le plus précieux parce qu'elle est le par-

cesse d'être naturel pour devenir artificiel si la société produit de nouveaux besoins en même temps que les objets pour les satisfaire ? Peut-être n'y a-t-il pas dans l'absolu de critère pour une telle démarcation. Il revient donc à la sagesse et à la prudence de définir au moins pour soi où le plaisir devient une recherche futile.

tage de la félicité : dans ce partage, la félicité de chacun se confirme et se renforce.

On s'étonnera de ne pas voir le plaisir sexuel compter parmi les plaisirs naturels-nécessaires. La sexualité n'est-elle pas le plaisir suprême, celui par lequel la vie se répand dans la nature ? Le plaisir sexuel s'accompagne toujours de l'émission d'une certaine liqueur que l'organisme produit et répand naturellement au dehors. Pourtant, le plaisir sexuel n'est pas également nécessaire. En effet n'est pas nécessaire ce dont la non-satisfaction n'engendre aucune douleur (cf. maxime capitale XXVI). Or le plaisir sexuel est de ce genre. Alors que le plaisir de nourriture naît du désir de combler un manque d'atomes, le plaisir sexuel procède du désir d'une déperdition d'atomes. Or parce que, selon Epicure les atomes de la semence viennent du corps tout entier, le désir sexuel peut facilement être dissipé par une activité sollicitant également tout le corps : une promenade, un travail harassant ou une activité physique (Rodis-Lewis n'exclut pas qu'Epicure ait pu être adepte du yoga). Dans ces conditions, la satisfaction du plaisir sexuel dépend de la sagesse pratique. Il faut en user avec prudence, parce que le plaisir sexuel laisse souvent derrière lui quelque honte qui tracasse l'âme. Enfin, le plaisir sexuel confondu avec la passion amoureuse risque d'être un lien et un frein à l'indépendance du sage. Le plaisir sexuel n'est donc pas prohibé, mais il doit faire l'objet d'un choix toujours circonstancié pour en examiner les conséquences.

Le désir esthétique (le désir du beau), le plaisir lié à la perception de la beauté paraîtra sans doute encore moins nécessaire et même peu naturel. Epicure est hostile, comme Platon, à la poésie homérique qui transmet des mythes mensongers sur les dieux et parent les passions de tous les attrait. Le plaisir commande donc la plus grande méfiance vis-à-vis de l'art. On s'expliquera cette sévérité toute morale par l'époque en quelque sorte maniériste de l'art dont il est le contemporain. La sculpture n'obéit plus au canon de Polyclète (la tête = $1/7^{\text{ème}}$ du corps) mais à un canon plus sophistiqué (la tête = $1/8^{\text{ème}}$ du corps), où la statue paraît plus gracile, longue et même efféminée. Autrement dit, avec cette manière, l'illimité s'introduit dans l'art : la représentation d'une situation dans l'espace laisse place à une direction sans terme défini. Une nouvelle virtuosité cultivée pour elle-même tente de saisir l'imminence du mouvement ou de représenter la grâce plutôt que la beauté : la noble simplicité des formes se perd au profit d'une composition qui se complique, cherche l'effet et produit un plaisir lui-même indéfinissable (ainsi du *Laocoon* au Musée du Vatican, copie romaine d'une œuvre grecque du III^{ème} s. av. JC). Néanmoins certains épicuriens furent poètes. Lucrèce principalement associe Vénus à ses vers et donc le plaisir poétique à la célébration du plaisir. Le plaisir est au service de la vérité (poésie didactique). La beauté des vers peut captiver l'auditeur de sorte qu'on ne saurait éliminer le désir de beauté en le classant parmi les désirs vains. Aussi Plutarque montre Epicure aimant les spectacles, se réjouissant de la musique ou des représentations théâtrales des grandes dionysies. Et Lucrèce dans la peinture de la vie idyllique aux premiers temps de la civilisation (V, 137-1433), quand la philosophie n'était pas encore nécessaire décrit les hommes, la faim apaisée, étendus dans l'herbe s'essayant à la musique, au chant, à la danse. Si donc les plaisirs esthétiques ne sont pas rigoureusement nécessaires au sage, rien ne s'oppose à ce qui les goûte. Et finalement s'ils ne sont pas discrédités,

c'est pour deux raisons de fond. D'une part, ce sont des plaisirs nés de l'affection sensible et non pas d'un jugement. C'est pourquoi, en droit l'objet du plaisir esthétique est toujours limité : la beauté n'est pas indéfiniment surpassable mais au contraire se donne chaque fois comme une perfection *sui generis*. D'autre part, ce sont des plaisirs qui tendent au rétablissement d'un équilibre puisque la beauté se donne elle-même comme une harmonie. Les plaisirs esthétiques sont conformes à la nature, autrement dit ils sont l'objet de désirs naturels. Ainsi selon Cicéron, traduisant un passage d'un ouvrage consacré au souverain bien, Epicure aurait déclaré :

« pour mon compte, je ne vois pas ce que je pourrais entendre par le souverain bien, abstraction faite des plaisirs que procurent le goût, les choses de l'amour et l'audition des chants, abstraction faite aussi des sensations agréables que les manifestations de la beauté procurent à nos yeux et, d'une façon générale, de tous les plaisirs qui, dans l'ensemble de l'être humain, sont produits par n'importe quel sens » (*Tusculanes*, III, XVIII, 41).

Mais que devient le plaisir, une fois que la raison a su distinguer les désirs selon les critères du vide et du plein ? Ou encore comment articuler cette opposition entre le vide et le plein et l'opposition entre le plaisir et la douleur ?

Pour Epicure, il n'y a pas d'état neutre entre le plaisir et la douleur. L'absence de douleur (corps) ou de trouble (âme) engendre le plaisir. Ce que dit la maxime fondamentale 3 :

« la limite de la grandeur des plaisirs est l'élimination de toute douleur. Partout où se trouve le plaisir, pendant le temps qu'il est, il n'y a pas de place pour la douleur, ou le chagrin, ou les deux à la fois ».

Epicure dit non seulement que là où est le plaisir n'est aucune douleur, mais plus encore : le plaisir est l'absence de douleur, de sorte que le souverain bien paraît d'essence négative. Or pareil plaisir n'est-il pas celui qui convient non pas à l'homme vivant, mais, comme l'ont objecté les premiers les cyrénaïques, à l'homme endormi et même au cadavre ? Dans ces conditions, la vertu même serait un endormissement, tout le contraire de ce que le mot d'*arété* suggère, l'excellence d'un acte. De fait, Lucrèce par exemple emploie le même terme, *quies*, pour qualifier l'état bienheureux des dieux et celui des hommes rendus à la tranquillité de la mort. Les dieux sont un modèle pour les hommes, mais c'est un modèle d'inertie et d'inactivité, de sorte que l'ataraxie est une sorte de mort et le sage comme un mort vivant. A quoi bon affirmer le plaisir si c'est pour en donner une définition négative, si c'est pour mourir à la jouissance positive ? Montaigne écrira dans ce sens :

« la secte de la philosophie qui a le plus fait valoir la volupté ... l'a rangée à la seule indolence » (*Essais*, II, 12).

Et plus tard encore Bergson ajoute : pour Epicure, « le plaisir suprême était de n'avoir pas besoin des plaisirs » et l'ataraxie n'était que « impassibilité absolue » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 324). C'est pourquoi, finalement, dès l'Antiquité, on a pu accuser Epicure de jouer en quelque sorte un double jeu, cherchant à satisfaire à la fois l'amateur de plaisir et le partisan de la sévérité morale. A la place de l'alternative : hédonisme

(affirmation du plaisir jusque dans la jouissance, c'est-à-dire de la vie jusque dans la mort) *versus* ascétisme (affirmation de la pensée jusqu'au mépris du corps), il conçoit un plaisir négatif, c'est-à-dire retient le plaisir de l'hédoniste pour introduire la négation de la morale ascétique. Cicéron déclare ainsi :

« il y a trois états naturels : le premier qui est la joie, le second qui est la douleur, le troisième, l'absence de joie et de douleur ». Or Epicure « ne fait qu'un du premier et du troisième » (*Tusculanes*, III, XX, 47).

Mais ce dépassement de l'alternative ne se fait-elle pas au prix d'une contradiction interne ? Comment nommer par le même terme ce qui est en mouvement et qui attire spontanément les enfants et les animaux et ce qui constitue le bonheur du sage ? Comme le même mot peut-il désigner le plaisir en mouvement (et c'est bien le mouvement, la montée du désir, la décharge de l'énergie retenue par la tension qui fait le plaisir et qui rallie sur cette seule représentation toutes les aspirations des hommes²⁷) et le plaisir au repos ? Et finalement on aboutit à une contradiction majeure, qui affecte l'éthique elle-même : une éthique du plaisir serait contradictoire puisque la définition négative du plaisir ne saurait combler la positivité pensée dans l'idée de souverain bien. La plénitude peut-elle se réduire au vide de l'insensibilité ?

²⁷ On retrouve toujours le même problème : un plaisir sans douleur est-il possible, c'est-à-dire un plaisir sans désir est-il possible ? Le plaisir n'est-il pas lié à une décharge d'énergie psychique dont l'accumulation faisait souffrir ? Le plaisir est d'autant plus violent que l'inhibition ou la frustration aura été forte. Le plaisir est d'autant plus intense qu'il contraste avec un état de souffrance.

C'est une vérité commune : le plaisir n'est pas dans la possession mais dans le désir de la possession, donc non pas dans le repos mais dans le mouvement, et derrière le plaisir du désir, il n'y a peut-être que divertissement. Le mouvement du désir fait oublier la misère de la condition humaine (la finitude, la souffrance et la mort). Nous cherchons le bonheur dans le plaisir, ou plutôt dans le plaisir de se divertir. Mais c'est faute d'être heureux que l'on se réfugie dans l'inconstance des désirs. C'est ce que dit Pascal dans deux fragments célèbres : 170 (Br.) « Si l'homme était heureux, il le serait d'autant plus qu'il serait moins diverti, comme les saints et Dieu. – Oui ; mais n'est-ce pas être heureux, que de pouvoir être réjoui par le divertissement ? – Non ; car il vient d'ailleurs et de dehors ; et ainsi il est dépendant, et partant, sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables » - 171 (Br.) : « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort ». De sorte que finalement, la seule sagesse est tragique (Schopenhauer : la négation du vouloir-vivre pour échapper à la souffrance ou au plaisir qui cherche à conjurer l'ennui que l'homme fuit comme un mal plus redoutable encore que la souffrance elle-même) ou religieuse (la foi en Dieu).