

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 40 (1907)
Heft: 6

Artikel: La morale de Sénèque : et le néo-stoïcisme [suite]
Autor: Burnier, Charles
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379825>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA MORALE DE SÉNÈQUE

et le néo-stoïcisme ¹

PAR

CHARLES BURNIER

licencié ès lettres classiques.

CHAPITRE II

I. Caractère de la morale de Sénèque. — II. Comparaison entre les points fondamentaux de cette morale chez Sénèque et chez les représentants de la doctrine originale : *a)* au point de vue individuel ; *b)* social ; *c)* religieux.

I

Avant d'examiner en détail la morale de Sénèque, telle qu'elle ressort de ses traités et surtout de ses lettres, il est bon d'indiquer premièrement dans quel esprit ses ouvrages furent écrits et sous quel jour l'auteur se présente à nous.

« *Les remèdes de l'âme,* » dit Sénèque, « *ont été trouvés par les anciens ; quand et comment les appliquer, c'est là notre tâche, notre étude à nous* ². » Sa morale est donc un enseignement de préceptes plutôt que de dogmes. Laissant à l'arrière-plan les discussions théoriques pour courir au plus pressé, c'est-à-dire à l'application, il s'écrie : « *Savons-nous déjà vivre, savons-nous mourir ? Toute la prévoyance de notre esprit doit*

¹ Voir livraison de septembre, p. 385.

² Lettre LXIV, 8 : « *Animi remedia inventa sunt ab antiquis : quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quærere.* »

*tendre à n'être pas dupe des choses et des mots. Que me font tes distinctions entre synonymes, qui n'ont jamais intéressé personne que pour disputer ? Les choses nous abusent : éclaircis-les*¹. » Ainsi, l'exposé des grands principes de la philosophie de Zénon et de Chrysippe est utile sans doute, — Sénèque n'en disconvient pas², — pour établir les bases sur lesquelles repose la morale, mais insuffisant à lui seul. Il faut que le philosophe descende de son piédestal, qu'il donne à sa pensée la forme la plus concrète et qu'il vise surtout à changer et à convertir les âmes, au moyen d'exhortations simples et vivantes ; il faut qu'il devienne l'éducateur du genre humain (*humani generis pædagogus*³), car la philosophie nous enseigne non à parler, mais à agir (*facere docet philosophia, non dicere*⁴...). Lorsque Sénèque écrit à Lucilius : « *Quicquid legeris, ad mores statim referas*⁵, » il est assez visible que le point de vue pratique prime chez lui toute autre considération et qu'il est bien le fidèle disciple de ses maîtres, dont les prédications, — nous l'avons vu, — tendaient moins à instruire qu'à rendre meilleur. Mais encore ces prédications, si éloquentes et si pénétrantes soient-elles, n'aboutissent le plus souvent qu'à provoquer dans l'auditoire des élans d'enthousiasme, des émotions fugitives, des velléités passagères, qui s'évanouissent bientôt en présence des difficultés et des tentations quotidiennes. Aux caractères faibles et hésitants il faut une direction suivie, des conseils et des encouragements sans cesse renouvelés et appropriés aux diverses situations de la vie. Or, c'est précisément ce rôle de directeur de conscience que Sénèque a pris pour lui et dans lequel, — ne l'oublions pas, — il convient de l'étudier pour saisir le véritable caractère de son œuvre. Par sa posi-

¹ Lettre XLV, 5, 6 : « Jam vivere, jam mori scimus ? Tota illo mente pergendum est, ubi providendi debet, ne res nos, non verba, decipiant. Quid mihi vocum similitudines distinguas, quibus nemo umquam nisi dum disputat, captus est ? Res fallunt : illas discerne. »

² Voyez la Lettre XCV, où Sénèque montre l'insuffisance des préceptes philosophiques s'ils ne s'appuient pas sur des principes généraux.

³ Lettre LXXXIX, 13. — ⁴ Lettre XX, 2. — ⁵ Lettre LXXXIX, 18.

tion à la cour, par son habitude du monde, qui lui rendait facile l'étude des caractères et l'analyse des passions, il était admirablement fait pour s'adresser à un cercle restreint de disciples lettrés, choisis de préférence parmi les représentants de la classe élevée ; car, quoiqu'il n'exclût certes pas les pauvres gens de la philosophie, on sent cependant bien que ce n'est point pour eux que ses traités ont été écrits. Au lieu de leçons, il préfère donner à son enseignement la forme d'entretiens familiers et libres, exempts de tout pédantisme, comme l'indique suffisamment le ton général de ses Lettres : « *De même que dans ma conversation avec toi, dit-il à Lucilius¹, soit assis, soit en promenade, il n'y aurait ni travail, ni gêne, ainsi je veux que soient mes Lettres : qu'elles n'aient rien de recherché, ni de factice. S'il était possible, je voudrais te montrer ce que j'ai dans l'âme, plutôt que de te le dire.* » Sénèque cause en écrivant et, dans ces causeries, si pleines de mouvement et de vie, où il ne s'astreint pas à suivre un plan nettement tracé d'avance, sa pensée prend une allure souple et dégagée, qui nous charme. Ainsi, selon la recommandation très judicieuse de G. Boissier² : « *N'oublions jamais en le lisant que ses ouvrages ont été plutôt parlés qu'écrits ; figurons-nous, pour être sûrs de le comprendre, que nous l'entendons causer, que c'est sa parole qu'il nous a laissée dans ses livres, et si elle nous touche encore, toute glacée qu'elle est par le temps, songeons à l'effet qu'elle devait produire quand elle était vivante et animée par cet accent de conviction qui lui faisait dire : « Sachez que tout ce que je vous dis, non seulement je le pense, mais je l'aime³.* » Telle est bien, en effet, l'origine des traités sur la « *Tranquillité de l'âme* », sur la « *Constance du sage* », sur la « *Brièveté de la vie* », sur la « *Colère* », sur la « *Vie heureuse* » : toutes les exhortations

¹ Lettre LXXV, 1, 2 : « Qualis sermo meus esset, si una sederemus aut ambularem, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo, quæ nihil habent accersitum nec fictum. Si fieri posset, quid sentiam, ostendere quam loqui mallet. »

² *La relig. rom. d'Aug. aux Antonins*, op. cit., tome II, chap. IV, p. 33.

³ Lettre citée, LXXV, 3.

morales que renferment ces ouvrages de circonstance doivent être envisagés comme les réponses de Sénèque aux questions de ses disciples et aussi comme des témoignages de la conscience avec laquelle il remplissait sa tâche de directeur.

Cette idée de Sénèque directeur de conscience, C. Martha l'a déjà mise en lumière avec tant de finesse¹ que nous nous garderons d'y insister encore. Il excelle à nous montrer en Sénèque un conseiller plein de sollicitude et de zèle, qui suit pas à pas ses disciples, ne leur ménageant ni ses avis, ni ses exhortations, ni ses encouragements. De là, ces Lettres si familières et si amicales sur l'utilité de la lecture et l'importance de bien choisir ses auteurs², sur l'emploi du temps³, sur les voyages fréquents, qui sont souvent la marque d'un esprit superficiel⁴, sur la façon d'écrire simplement et comme on pense⁵, sur les exercices physiques⁶. La nature et la variété de ces sujets montrent assez jusqu'à quel point Sénèque se préoccupe de toutes les questions qui peuvent exercer une influence quelconque sur le développement de Lucilius. En lisant cette correspondance dont les détails, simples et pratiques, ne sont jamais insignifiants, nous pénétrons dans l'intimité qui unissait l'élève au maître, nous saisissons les incertitudes, les scrupules de l'un, la sagesse habile, insinuante de l'autre, et il nous est facile de comprendre l'effet salutaire qu'une direction aussi fidèle devait produire sur les âmes bien disposées à la recevoir⁷.

¹ C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, op. cit., p. 8 sq.

² Lettre LXXXIV. — ³ Lettre I. — ⁴ Lettres XXVIII, LXIX. — ⁵ Lettre LXXV. — ⁶ Lettre XV.

⁷ Ajoutons, cependant, que C. Martha ne paraît pas s'être rendu suffisamment compte de l'influence de la rhétorique sur la formation d'esprit de Sénèque. Son éducation philosophique fut faite, comme nous l'avons vu, par les philosophes stoïciens, mais aussi par les rhéteurs qui, pour ajouter du prestige à leurs déclamations, invoquaient souvent à leur aide la morale. Ils pouvaient ainsi facilement s'élever à la haute éloquence, enfler leur voix, prendre un ton sentencieux et se donner un air important. — A ce propos, E. Rolland (*De l'infl. de Sén. le père et des rhéteurs sur Sén. le philos.*, op. cit., p. 32 sq.) compare, en mettant les textes en regard, les développements de Sénèque et des rhéteurs sur l'instabilité de la fortune, la cruauté, les richesses, les vices du siècle. Et il est frappant de

En résumé, Sénèque veut donc borner toute la philosophie à la morale et à la morale pratique. Comme on l'a dit¹, « *sa grande préoccupation, c'était la sagesse pratique, l'« ars vitæ », et il en recevait les leçons et les préceptes de tous les maîtres. Cette préoccupation du bien et du bien pratique avant tout lui donnait un critère pour juger des discours qu'il entendait ; et, ce critère, c'était le sens moral.* » Amener des âmes à la sagesse, les diriger et les fortifier au milieu des difficultés de la vie, voilà le but de son enseignement et le caractère dominant de sa morale. Ne l'examinons donc pas comme un philosophe dont le dogme est nettement arrêté ou comme un représentant du stoïcisme dans toute son intégrité doctrinale, mais bien plutôt comme un puissant propagateur de vérités pratiques, comme un précepteur de morale, très habile à présenter à ses disciples la vérité sous toutes ses faces. La comparaison que nous allons entreprendre nous permettra de justifier ce caractère de la morale de Sénèque que nous venons de signaler.

II

a) *Morale individuelle.* — Pour que l'homme comprenne les devoirs qu'il a à remplir envers lui-même, il importe tout d'abord de lui indiquer quel est le bien qu'il doit poursuivre sans cesse et comment la loi de sa vie lui est manifestée. A cet égard, on sait que le principe fondamental de la doctrine stoïcienne est de vivre conformément à la nature, c'est-à-dire de suivre la tendance naturelle et instinctive des êtres animés vers ce qui leur est salutaire². Chez les hommes,

constater que les mêmes tournures de phrase, les mêmes expressions se retrouvent de part et d'autre, de sorte que souvent les plaidoyers du philosophe ne sont que des souvenirs très fidèles encore de la lecture des controverses et des écoles de déclamation.

¹ Farel : « Sénèque ». (*Revue de théol. et de philos.*, Lausanne, N° 5 (septembre 1905), p. 447.)

² Voyez les nombreux passages cités par von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, op. cit., tome III, chap. I ; *De fine bonorum*, p. 3-7. Cf. tome I, p. 45-47 et p. 125, 126.

cette tendance première n'est pas seulement un instinct, c'est la raison qui se manifeste en eux, agissant comme auteur de leur penchant¹. Ainsi la raison et la nature se confondent dans notre âme; notre âme, c'est la raison, ce qui signifie, en d'autres termes, que nous sommes à nous-mêmes la règle du bien et qu'il s'agit uniquement, pour bien vivre, de distinguer les penchants factices des inclinations que nous dicte la nature. « *Vivre suivant la vertu, dit Chrysippe, c'est vivre suivant l'expérience des faits que la nature nous offre; car nos natures sont des parties de la nature universelle. La fin de l'homme est donc de vivre conformément à la nature, sans rien faire de ce que défend la loi commune, la droite raison (ὁ ὀρθὸς λόγος), la même que celle de Jupiter, souverain du monde*². »

Il est facile d'énumérer tous les passages de Sénèque, qui montrent chez lui cette croyance, vivace encore, quoique moins ferme peut-être, car ses contradictions à ce sujet sont assez frappantes³. C'est lui qui a dit : « *D'après le grand principe de tous les stoïciens, c'est la nature que je prétends suivre : ne pas s'en écarter, se former sur sa loi et sur son exemple, voilà la sagesse*⁴. » Et plus loin : « *La nature, en effet, est le guide qu'il faut suivre : c'est elle qu'observe, elle*

¹ Von Arnim, op. cit., tome III, p. 43, § 178 : « Τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειότεραν προστασίαν δεδομένου τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι (τοῦ) τοῖς κατὰ φύσιν. τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς. » Diog. Laërt., VII, 85.

² Ibid., tome III, p. 3, § 4 : « *Πάλιν δ'ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Τελῶν. μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Διὶ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι. » Diog. Laërt., VII, 87. Cf. Cicéron, *De Fin.*, IV, 14 : « hunc ipsum Zenonis aiunt esse finem, declarantem illud, quod ad te dictum est, convenire naturæ vivere. »*

³ Voyez, en particulier, *De Benef.*, L. I, chap. X, 3 ; L. II, chap. XXVI, 1, 2 ; L. IV, chap. XXVI et XXVII, passim.

⁴ *De Vita beata*, chap. III, 3 : « Interim, quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturæ adsentior; ab illa non deerrare, et ad illius legem exemplumque formari sapientia est. »

que consulte la raison. C'est donc une seule et même chose que vivre heureux et vivre selon la nature¹. » Sénèque tient ici un langage digne de Zénon et de Chrysippe, et son orthodoxie ne laisse rien à désirer. Mais il sent bien lui-même que ce précepte : « *sequere naturam*, » qui résume la philosophie morale des stoïciens, risque fort de n'être qu'une formule abstraite et vaine pour ses disciples, s'il ne leur trace pas en même temps un plan de conduite pour leur apprendre ce que la raison exige d'eux. Car, vivre selon la raison et lutter sans cesse contre le désir, contre les penchants qui ne tendent à rien d'estimable et dont la satisfaction n'ajoute rien à notre dignité, voilà qui est dit ; mais comment espérer vivre d'après cette doctrine qui n'est, en dernière analyse, qu'une doctrine de renoncement ? A première vue, la morale stoïcienne ne paraît-elle pas s'adresser moins à des hommes qu'à des demi-dieux qu'il s'agira d'amener à l'état de divinité parfaite ? Or, une morale ainsi élevée au-dessus de l'homme court le risque de le surprendre sans le séduire et d'avoir autour d'elle un beaucoup plus grand nombre d'admirateurs que de vrais disciples. L'inconvénient est sérieux, et Sénèque qui, par son rôle de directeur, s'en rendait peut-être encore mieux compte que d'autres représentants de l'école, a cherché, comme nous le verrons, à y remédier.

Connaissant ses propres faiblesses et la difficulté que tout homme éprouve à remporter la moindre victoire sur lui-même, Sénèque ne veut pas décourager Lucilius en lui représentant, qu'entre la sagesse et ce qui n'est pas elle, il n'y a point de milieu, selon l'idée de Zénon, qui divisait toute l'humanité en sages et en insensés². Au contraire, « *même chez ceux qui aspirent à la sagesse, dit-il³, il est de grandes*

¹ *Ibid.*, chap. VIII, 1, 2 : « *Natura enim duce utendum est ; hanc ratio observat, hanc consulit. Idem est ergo beate vivere et secundum naturam.* »

² Von Arnim, op. cit., tome I, p. 52, § 216 : « ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωικοῖς φιλοσόφοις, δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις. » Stob., *Ecl.*, II, 7, 11 g., p. 99, 3 w.

³ Lettre LXXI, 34 : « Et in ipsis sapientiam sectantibus magna discrimina esse fateamur necesse est. »

inégalité, nous sommes forcés d'en convenir. » Il distingue avec Epicure trois catégories d'aspirants à la vertu : ceux qui cheminent vers la vérité, sans que nul ne les aide ; ceux qui ne marchent pas qu'on ne les précède et qui ont besoin d'une assistance étrangère ; enfin, ceux qui sont capables de bien, mais à la condition qu'on les y pousse avec une sorte de contrainte¹. « *La première classe n'est pas la nôtre, avoue-t-il modestement*² ; *heureux, si nous sommes admis dans la seconde ; car ne méprise pas l'homme qui peut se sauver avec l'intervention d'autrui : c'est déjà beaucoup de vouloir être sauvé.* » Par-dessus tout, il importe de marcher d'effort en effort, de tendre fermement vers l'idéal proposé, quelque lointain et inaccessible qu'il paraisse : « *Courage donc et persévérance !* » s'écrie Sénèque. *Nous avons dompté moins de difficultés qu'il n'en reste encore ; mais c'est déjà une grande avance que de vouloir avancer. Cette vérité-là, j'en ai la conscience : je veux et je veux de toute mon âme*³. » Ce langage n'est-il pas plus humain, plus encourageant et plus vrai que l'affirmation brutale des anciens stoïciens : « ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ⁴ ? »

Dans cette lutte pour augmenter la perfection intérieure et faciliter le progrès moral, Sénèque engage vivement Lucilius à se choisir un modèle de vie et à mettre son esprit sous la garde de quelque sage illustre, qui soit à la fois un exemplaire de vertu auquel on s'efforce de ressembler et un té-

¹ Lettre LII, 3, 4.

² *Ibid.*, 3 : « Nos ex illa prima nota non sumus : bene nobiscum agitur, si in secundam recipimur. Ne hunc quidem contempseris hominem, qui alieno beneficio esse salvus potest : et hoc multum est, velle servari. » Aveu qu'il répète ailleurs encore. Cf. Lettre VI, 1, *De Vita beata*, chap. XVII, 3 : « Non sum sapiens et, ut malivolentiam tuam pascam, nec ero. »

³ Lettre LXXI, 35, 36 : « Instemus itaque et perseveremus. Plus, quam profugavimus, restat, sed magna pars est profectus velle proficere. Hujus rei conscius mihi sum : volo et mente tota volo. »

⁴ Stob., II, 116, d'après Zeller, op. cit., p. 247, rem. 1. Cf. von Arnim, op. cit., tome III, p. 143, § 536 : « ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπὴν. » Diog. Laërt., VII, 227.

moins qu'on craint d'offenser : « *Il nous faut choisir un homme vertueux et l'avoir constamment sous les yeux, afin de vivre comme en sa présence et d'agir en tout comme s'il nous voyait. Voilà, cher Lucilius, un précepte d'Epicure ; c'est un surveillant, un gouverneur qu'il nous impose, et avec raison*¹. » Rien de plus naturel et de plus utile que cette recommandation de Sénèque à ses disciples : l'imitation d'un Zénon, d'un Chrysippe, d'un Posidonius, d'un Caton, fortifiera leur âme contre l'assaut des passions et stimulera leur zèle dans la recherche de la sagesse. En outre, ce sont là des modèles difficiles à imiter assurément, mais dont la perfection n'est pas hors d'atteinte. Malheureusement, Sénèque se croit quelquefois obligé de présenter à l'admiration de Lucilius le fameux modèle du Portique, ce sage idéal qui, exempt de toutes les faiblesses et de toutes les passions humaines, offre l'image d'une vie éternellement sereine, puisqu'elle n'est soumise à aucune influence extérieure qui puisse en modifier le cours². Or, est-il besoin de dire que ce type du sage parfait, tel que les anciens stoïciens aimaient à le représenter³, qui incarne toutes les vertus et qui plane au-dessus de l'humanité, figé dans son impassibilité, ne saurait servir de modèle à ceux qui avancent lentement dans le chemin de la sagesse ? Ceux-ci demandent un maître qui les comprenne pour avoir traversé les mêmes incertitudes et éprouvé les mêmes angoisses : ils n'aperçoivent qu'un être insensible et froid, sourd à leurs prières, qui ne répond à aucun de leurs besoins. C'est une image triste et vague, bonne à contempler de loin, une vaine abstraction forgée par l'orgueil de ce stoïcisme doctrinal, qu'on peut appeler, à juste titre, la folie de la sagesse humaine.

¹ Lettre XI, 8, 9 : « Aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus. Hoc, mi Lucili, Epicurus præcepit. Custodem nobis et pædagogum dedit, nec immerito. » Cf. Lettres, XXV, 5, 6 ; CIV, 21, 22.

² Lettres IX, 1-20 ; LXXIII, 12-16, et surtout : « *De Constantia sapientis*, » chap. VI, VII, VIII, IX.

³ Voir von Arnim, op. cit., tome III, p. 146-164 ; tome I, p. 52, 216-223 a

Il faut cependant dire que le plus souvent Sénèque abandonne ces tirades surhumaines sur l'invulnérabilité du sage et tient un langage plus conforme au bon sens et aux réalités de la vie, en offrant à Lucilius un modèle à la fois attrayant et digne d'être imité. On sent que l'idéal du stoïcisme le fatigue et l'importune. Bien plus, il ne craint pas d'affirmer que ce sage est un phénomène extraordinaire, un prodige qui n'apparaît qu'à de rares intervalles dans la vie des peuples, et il le compare au phénix qui naît une fois dans cinq siècles¹. A ses yeux, le sage véritable, loin de se retrancher dans une impassibilité hautaine, doit rester homme s'il veut servir d'exemple aux autres ; rien de ce que l'homme doit subir ne le rebutera, mais il marquera sa supériorité en ne fléchissant pas sous le poids de l'épreuve et en accomplissant son devoir sans murmurer : « *Je ne mets pas le sage à part des autres hommes, dit Sénèque², je ne le rêve pas inaccessible à la douleur, comme le serait un roc étranger à toute sensation. Je me souviens qu'il a été formé de deux substances : l'une, privée de raison, ressent les morsures, les flammes, la souffrance ; l'autre, en tant que raisonnable est inébranlable dans ses convictions, intrépide, indomptée.* » S'il n'a pas toujours su résister à l'attrait de tracer un portrait enthousiaste de ce personnage imaginaire, tel que les anciens stoïciens le concevaient, c'est que, préoccupé de rester fidèle aux principes du Portique, il n'a pas osé, ici et ailleurs encore, — nous aurons l'occasion d'y revenir, — s'affranchir plus ouvertement du joug de l'école³. Ainsi s'expliquent plusieurs des contradic-

¹ Lettre XLII, 1 : « Scis quam nunc vitam bonam dicam ? Hujus secundæ notæ. Nam ille alter fortasse tamquam phœnix semel anno quingentesimo nascitur. »

² Lettre LXXI, 27 : « Non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summoveo. Memini ex duabus illum partibus esse compositum : altera est irrationalis, hæc mordetur, uritur, dolet : altera rationalis, hæc inconcussas opiniones habet, intrepida est et indomita. »

³ En fait, il admet l'universelle faiblesse humaine. Cf. les textes groupés par W. Ribbeck, *Sen. der Philosoph. u. sein Verh. zu Epikur, Plato und dem Christentum*, Hannover, 1887, p. 76-77.

tions et des tergiversations de Sénèque ; il y a chez lui conflit entre ces deux tendances distinctes : d'une part, le souci de sauvegarder l'indépendance de sa pensée et la franchise de ses opinions personnelles, de l'autre, le désir sincère de ne pas déroger aux principes de la philosophie stoïcienne qu'il admire profondément et de ne pas ressembler à un transfuge.

Nous venons de constater qu'en recommandant à Lucilius de se choisir un modèle de vie, Sénèque s'est parfois trop attaché, pour un moraliste pratique, à reproduire certains dogmes outrés et inhumains du stoïcisme et qu'il a loué avec une emphase importune l'idéal chimérique de l'école. Ne concluons cependant pas de là que, sous le rapport des devoirs envers soi-même, il ait toujours émis des préceptes aussi rigides. Bien au contraire, car il connaît assez ses disciples pour savoir ce qu'il peut raisonnablement exiger d'eux, et, comme nous allons le voir, il faut le féliciter d'avoir tenu sur plusieurs sujets un langage exact et pleinement justifié par les circonstances, sans craindre de se montrer en désaccord avec les chefs du Portique.

En présence des raffinements d'impureté habituels aux Romains, Sénèque flétrit avec une superbe éloquence, qui donne un heureux démenti aux préceptes d'impassibilité qu'il affiche ailleurs, les mœurs abominables de son entourage¹. Il proteste avec autant d'élévation que de force contre les voluptés et il rappelle le soin que l'homme doit avoir de sa propre dignité, le devoir de travailler à son perfectionnement et à celui d'autrui. Ce n'est pas seulement l'impureté qu'il condamne, mais toutes les passions malsaines, qui assimilent l'homme à la brute, et il s'efforce d'exciter Lucilius à un combat héroïque et persévérant contre elles : « *Parce que nous aimons nos vices*, lui dit-il², *nous les dé-*

¹ Cf. *De Benef.*, L. I, chap. IX, 3-5 ; L. III, chap. XVI ; L. V, chap. XVII, 4.

² Lettre CXVI, 8 : « *Vitia nostra quia amamus, defendimus et malumus excusare illa quam excutere... nolle in causa est, non posse prætenditur.* » Cf. aussi ce qu'il dit Lettre CXVI, 3, et *Ad Helv. de consol.*, chap. XIII, 3.

fendons et nous préférons les excuser que de les expulser.... Nous ne voulons pas est le vrai mot, nous ne pouvons pas est le prétexte. » Et il attaque la lâche morale de ses contemporains, dont il condamne avec indignation les habitudes perverses, les instincts de gourmandise, d'intempérance et de sensualité¹. Ce ne sont pas des règles d'une austérité chimérique qu'il trace ici à Lucilius, mais des préceptes pratiques, destinés à le préserver de l'entraînement des passions et à le rappeler au respect de soi-même. Sans professer des idées aussi élevées et aussi délicates que Musonius Rufus sur la fidélité dans le mariage et sur les liens d'affection qui doivent unir les époux entre eux², Sénèque a du moins de très beaux passages sur les devoirs et les sentiments de famille auxquels il se plaît à rendre hommage³.

Or, si nous comparons les idées professées par Sénèque à l'égard de la pureté des mœurs avec celles des représentants de la doctrine originale, nous devons reconnaître qu'il y a progrès sensible du stoïcisme romain sur le stoïcisme hellénique⁴. Pour s'en convaincre, sans hésitation, il suffit de citer les passages où Zénon et Chrysippe autorisent ouvertement le sage à se livrer à la débauche⁵ et où ils préconisent même, avec un cynisme révoltant, l'union de la mère et du fils, du père et de la fille⁶. Demandant à la nature la règle et

¹ Lettre XCV, passim.

² C. Musonii Rufi philosophi stoici reliquiæ et apophthegmata, op. cit., p. 214 sq.

³ Voir *Ad Marciam de consolatione*, chap. XVI; *Ad Helviam de consolatione*, chap. XV. Voyez aussi sur la tendresse qu'il éprouve pour sa femme, Lettre CIV, 1-6.

⁴ Déjà Panétius semble avoir épuré sensiblement, à ce point de vue, le stoïcisme hellénique. Voyez sa réponse citée par Sénèque, Lettre CXVI, 5, loc. cit.

⁵ Von Arnim, op. cit., tome III, p. 183, § 728 : « ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθάφησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ Πολιτείας. » Diog. Laërt., VII, 131.

⁶ *Ibid.*, tome III, p. 185, § 744 : « ἐν δὲ τῷ περὶ Πολιτείας καὶ μητράσι λέγει συνέρχεσθαι καὶ θυγατράσι καὶ υἱοῖς... » Diog. Laërt., VII, 188. Cf. *Ibid.*, tome III, p. 185, § 746 : « Χρύσιππος ὁ Σολεὺς νόμους ἔγραψεν οὐ θεμιτοῦς. ἔλεγε γὰρ δεῖν μίγνυσθαι ταῖς μητράσι τοὺς παῖδας, τοῖς δὲ πατράσι τὰς θυγατέρας. εἰς δὲ τὰ

le modèle de la vie, Chrysippe ne craint pas de justifier de pareilles horreurs par l'exemple des animaux, conforme, dit-il, à la nature : « καὶ πρὸς τὰ θηρία φησὶ δεῖν ἀποβλέπειν, καὶ τοῖς ὑπ' ἐκείνων γινομένοις τεκμαίρεσθαι τὸ μηδὲν ἄτοπον μηδὲ παρὰ φύσιν εἶναι τῶν τοιούτων ¹. » C'est l'« ἀπαθεία » seule et non la pudeur que veulent sauver les sages de l'ancien Portique, car, à leurs yeux, l'impassibilité philosophique est la vertu suprême²; ils y rapportent tout, ils s'en préoccupent sans cesse. Quant aux passions, ce ne sont pour Chrysippe que des jugements³ et les vices des « ignorances » correspondant aux « connaissances » qui sont les vertus⁴. Il résulte donc de là que l'âme ne peut trouver d'obstacle à sa destinée que dans l'ignorance qui l'empêche de distinguer sa voie et que toute indignation est impossible, ou du moins inconséquente, puisque nos fautes sont en quelque sorte involontaires, n'étant que le résultat d'une erreur. Sénèque, lui, nous l'avons vu, ne pense pas ainsi. Loin de se borner à reproduire le fameux principe de l'ataraxie stoïcienne : « ἀνέχου καὶ ἀπέχου, » qui engourdit l'âme en la privant de l'effort dont elle a besoin, il ne peut se résoudre à comprimer l'indignation qui le saisit à la vue du vice, ni à proscrire entièrement les affections naturelles⁵. Il

ἄλλα συνεφώνησε Ζήνωνι τῷ Κιττιεῖ. » Voyez encore pour le « vice grec », von Arnim, tome I, p. 59, § 250-257, en comparant à Sénèque, *Nat. Quæst.*, I, 16, et Lettre XCV, 24, passages qui impliquent au moins un blâme.

¹ Von Arnim, tome III, p. 187, § 753. Plut. de Stoic. repugn. cp. 22, p. 1044 f.

² « οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ. » Ps. Plut. v. Hom. 134, d'après Zeller, op. cit., p. 235, rem. 2.

³ Von Arnim, op. cit., tome III, p. 110, § 456 : « δοκεῖ δὲ αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ Παθῶν. » Diog. Laërt., Zeno, 111. Cf. *Ibid.*, tome I, p. 50, § 205 : « ἐστὶ δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἣ ὁρμὴ πλεονάζουσα. » Diog. Laërt., VII, 110.

⁴ *Ibid.*, tome III, p. 65, 265 : « εἶναι δὲ ἀγνοίας τὰς κακίας ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστήμαι. » Diog. Laërt., VII, 92. Cf. *Ibid.*, tome III, p. 65, § 266. Andronicus περὶ παθῶν, p. 19, Schuchardt :

« Φρόνησις μὲν οὖν ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων.

Σωφροσύνη δὲ ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ οὐχ αἰρετῶν καὶ οὐδετέρων.

Δικαιοσύνη δὲ ἐξὶς ἀπονεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστω.

Ἀνδρεία δὲ ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων. »

⁵ Voir Lettre CXVI, 1 : « Noli timere : nihil eorum, quæ tibi non vis negari,

dit à son disciple préféré : « *Vivere, Lucili, militare est*¹, » et il l'engage à exercer une vigilance continuelle sur lui-même pour s'attacher à la vertu et pour résister à la contagion du mal. Mais il sait aussi faire la part des nécessités de la vie et des aspirations légitimes de l'homme, de telle sorte que sa morale individuelle, dont les principes paraissent si rigoureux au premier abord, est plus accommodante qu'on ne se le figure dans la pratique. « *Que l'esprit ne soit pas toujours également tendu : appelons-le parfois aux délassements*, écrit-il²... *Il faut donner du relâche à la pensée : elle se relève, après le repos, plus ferme et plus énergique.* » Et il cite à l'appui de cette recommandation l'exemple de plusieurs grands hommes de l'antiquité qui partageaient chaque journée entre le loisir et le travail, prenant part aux réjouissances publiques qu'ils regardaient comme une distraction salutaire et comme un excellent moyen de ménager leurs forces intellectuelles. « *La promenade dans les lieux découverts, sous un ciel libre et au grand air récrée et retrempe nos facultés. Souvent un voyage en litière, un simple changement de contrée donnent au moral une vigueur nouvelle, comme ferait encore un repas d'amis, un peu plus de vin que de coutume*³. » Il ne craint même pas d'ajouter : « *Parfois aussi on peut aller jusqu'à l'ivresse, non pour s'y plonger, mais pour y noyer ses chagrins*⁴. » Sur ce dernier point du reste, il se réfute lui-même ailleurs⁵ : sentant bien qu'un pareil remède pourrait facilement tourner en habitude dangereuse. Mais n'est-il pas assez visible que, dans les conseils qu'il donne sur la manière de vivre et dans les permissions qu'il accorde, c'est un homme de bon sens qui parle, et non pas tout à fait un stoïcien ?

eripio. Facilem me indulgentemque præbebo rebus, ad quas tendis et quas aut necessarias vitæ aut utiles aut jucundas putas : detraham vitium. »

¹ Lettre XCVI, 5.

² *De Tranquillitate animi*, chap. XVII, 4 : « *Nec in eadem intentione æqualiter retinenda mens est, sed ad jocos devocanda.* » *Ibid.*, 5 : « *Danda est animis remissio : meliores acrioresque requieti surgent.* »

³ *Ibid.*, chap. XVII, 8. — ⁴ *Ibid.*, chap. XVII, 8. — ⁵ Lettre LXXXIII, 16-27.

Voici enfin la recommandation la plus pressante que Sénèque adresse à Lucilius : il lui rappelle sans cesse, comme un devoir auquel tout doit céder, l'étude sérieuse et pratique de la philosophie, synonyme à ses yeux de la morale elle-même. Que Lucilius ne se contente pas de savoir, d'une manière théorique, les vérités qui lui ont été enseignées, mais qu'elles se présentent à son esprit chaque fois qu'il s'agit de les mettre en pratique¹. Aussi Sénèque proteste-t-il vivement contre les futilités de la dialectique², contre la vanité des déclamations³, qui éblouissent l'esprit sans toucher l'âme, en un mot, contre toutes les entreprises qui ne tendent pas directement à fortifier les dispositions de ses disciples et à favoriser leurs progrès. « *Il faut entendre et lire les philosophes pour apprendre d'eux le secret de la vie heureuse, pour leur dérober non des mots d'ancienne ou de nouvelle fabrique, des métaphores aventureuses et des figures de style, mais des préceptes salutaires, de sublimes et généreuses sentences qui puissent sur l'heure passer dans la pratique*⁴, » disait Sénèque, exprimant, à peu de chose près, la même pensée que Bossuet dans l'un de ses Sermons⁵ : « *Il ne faut pas ramasser son attention au lieu où se trouvent les périodes, mais au lieu où se règlent les mœurs.* » De tous les adversaires de la sophistique, c'est Sénèque qui s'en est moqué avec le plus de finesse et d'esprit, tout en blâmant sévèrement ceux qui profanent ainsi la beauté de la philosophie par des disputes ridicules et sans but moral⁶. Or, ces reproches s'adressent directement aux stoïciens grecs, qui avaient introduit dans la doctrine un certain nombre de paradoxes et qui se livraient trop souvent à d'inutiles controverses. « *Voilà sur quels objets nous discutons, les sourcils froncés, le front plissé de rides*⁷, » dit-il à Lucilius, qui lui demandait son avis sur la

¹ Lettre LXXXIX, 18-23.

² Lettres XLVIII, XLIX, LXXXII, CVI. — ³ Lettres XL, LXXV.

⁴ Lettre CVIII, 35. — ⁵ Sermon « sur la parole de Dieu ».

⁶ Lettre CII, 20 : « *Cavillatoribus istis abunde responderimus. Sed non debet hoc nobis esse propositum arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua majestate detrahere.* »

⁷ Lettre CXIII, 26 : « *Hæc disputamus attractis superciliis, fronte rugosa ?* »

question, longuement débattue par Chrysippe¹, de savoir si les vertus sont des êtres animés. « *Moquons-nous de ces inepties grecques,* » écrit-il ailleurs², en réfutant ce syllogisme de Zénon : « *Aucun mal n'est glorieux, la mort est glorieuse ; donc la mort n'est point un mal.* ». « *Me voilà bien avancé ! Délivré de ma peur, après ce beau mot je n'hésiterai plus à tendre le cou. Ne saurais-tu parler plus sérieusement, ne pas me donner à rire en face du supplice ?* » Ailleurs encore, après avoir répondu à Lucilius, qui désirait savoir si le bien est un corps, — une question fort discutée chez les anciens stoïciens³, — Sénèque ajoute : « *Nous jouons là comme aux échecs, nous émoussons sur des choses vaines la subtilité de notre esprit : tout cela ne fait pas des hommes de bien, mais des doctes*⁴. » Remarquons, pour prévenir toute objection, que si Sénèque entreprend de réfuter les subtilités de son école, c'est pour en découvrir l'inanité, et surtout pour satisfaire la curiosité de Lucilius, qui lui demande, à chaque instant, des éclaircissements à ce sujet. D'ailleurs, il prend bien soin de nous avertir, en abordant des questions aussi peu sensées, qu'il ne fait que céder au désir de son ami, comme l'indiquent les tournures qu'il emploie au commencement de plusieurs de ses Lettres : « *Scire desideras*⁵.... » « *Persolvi id, quod exegeras*⁶.... » « *Illud totiens testor, hoc me argumentorum genere non delectari*⁷.... » « *Multum mihi negotii concinabis et, dum nescis, in magnam me litem ac molestiam impinges, qui mihi tales quaestiunculas ponis*⁸.... » Il a trop de bon sens et de franchise pour adhérer aveuglément à certains dogmes outrés du stoïcisme primitif, qui présentent à notre admiration un idéal de perfection impossible à réaliser ; son

¹ Von Arnim, op. cit., tome III, p. 75. — ² Lettre LXXXII, 8, 9.

³ Von Arnim, op. cit., tome III, p. 20 sq.

⁴ Lettre CVI, 11 : « *Latrunculis ludimus. In supervacuis suptilitas teritur : non faciunt bonos ista, sed doctos.* »

⁵ Lettre CIX, 1. — ⁶ *Ibid.*, 17. — ⁷ Lettre LXXXV, 1.

⁸ Lettre CXVII, 1 : Il ne faut pas, toutefois, prendre trop au sérieux les formules que Sénèque emploie ici, car il y a tout lieu de croire qu'il n'est point fâché non plus de montrer sa propre virtuosité dans ces matières ardues, dont il se réserve de dénoncer après coup le subtil et le oiseux.

esprit de moraliste pratique répugne à ces arguties et à ces puérités de la dialectique¹. Il n'a pas de goût pour les questions oiseuses, qui ne servent qu'à exercer l'esprit sans profiter aux bonnes mœurs, et il blâme les anciens eux-mêmes, malgré tout le respect qu'il leur porte, de leur vaine érudition : « *ils auraient peut-être,* » dit-il, « *trouvé les choses nécessaires, s'ils n'avaient pas aussi cherché les superflues* ². »

Ainsi, loin de faire un grief à Sénèque de ne s'être pas montré plus stoïcien, sommes-nous heureux, au contraire, de constater qu'il n'est pas emprisonné dans un système, mais qu'il choisit, qu'il est libre, qu'il sait être lui enfin. Lorsqu'il dit à Lucilius : « *Il est peu digne d'un homme d'aller cueillant de menues fleurs, de s'appuyer sur un petit nombre d'adages rebattus, de se guinder sur des citations. Qu'il s'appuie sur lui-même, que ce soit lui qui parle, non ses souvenirs* ³, » cette dernière recommandation renferme autre chose qu'un simple précepte de morale individuelle : elle résume, en quelque sorte, le but de l'enseignement de Sénèque, dont l'ambition suprême était d'amener Lucilius à se passer de tutelle et à agir résolument selon ses propres inspirations. Après avoir façonné sans relâche l'âme de son disciple, par ses encouragements, ses conseils, ses exhortations, il veut encore la voir grande et forte, capable de se suffire à elle-même. Voilà pourquoi il s'écrie : « *Honte au vieillard et à l'homme arrivé en vue de la vieillesse qui n'a pour sagesse que de remémorer celle d'autrui. Zénon a dit ceci : Et toi ? Cléanthe a dit cela : Et toi ? Ne t'ébranleras-tu jamais qu'à*

¹ D'une façon générale, à tout ce qui n'est que curiosité pure. Cf. un passage très significatif, *De Brevitate vitæ*, chap. XIII.

² Lettre XLV, 4, 5 : « et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervacua quæsisent. » Il avait pourtant composé plusieurs ouvrages scientifiques (Cf. Schanz, op. cit., p. 311-313), mais en y mêlant sans doute, comme dans les *Quæst. nat.*, maintes considérations morales.

³ Lettre XXXIII, 7 : « Certi profectus cito captare flosculos turpe est et fulcire se notissimis ac paucissimis vocibus et memoria stare : sibi jam innitatur. Dicat ista, non teneat. »

la voix d'un autre? Chef, à ton tour, dis-nous des choses qui se retiennent, tire de ton propre fonds¹. »

* * *

b) *Morale sociale.* — Si, maintenant, de la morale individuelle, nous passons à la morale sociale du Portique, il est facile de reconnaître que les devoirs de l'homme envers ses semblables sont mieux affirmés et plus complets que les devoirs envers soi-même. Cette remarque, qui s'applique, du reste, à toute philosophie purement humaine, est surtout vraie pour le néo-stoïcisme et l'on conçoit aisément qu'il en devait être ainsi. N'était-il pas naturel, en effet, que cette école qui faisait profession de ramener tout à la sagesse pratique, prêchât aux hommes la nécessité de se respecter et de s'entr'aider? Puisqu'elle s'était donné la tâche de réformer les mœurs de l'époque, ne fallait-il pas qu'elle insistât particulièrement sur les devoirs de solidarité et d'humanité, qui sont les plus sûrs garants de conservation sociale et sans la conscience desquels une société se dissoudrait aussitôt? La philosophie ancienne, spécialement le néo-stoïcisme, proclamait qu'au delà des diversités de pays ou de races, de langues et de coutumes, un lien commun unissait les nations entre elles : le principe de l'unité du genre humain². Aussi ne devons-nous pas nous étonner que Sénèque, après tant d'autres, après Cicéron, en particulier, ait développé les mêmes idées d'égalité et de fraternité universelles. Il ne fait que reproduire l'opinion de ses maîtres, lorsqu'il écrit à Lucilius : « ...Ce monde que tu vois, qui comprend le domaine des dieux et des hommes, est un : nous sommes les membres d'un grand

¹ *Ibid.*, 7 : « Turpe est enim seni aut prospicienti senectutem ex commentario sapere. « Hoc Zenon dixit » : tu quid? « Hoc Cleanthes » : tu quid? Quousque sub alio moveris? Impera et dic, quod memoriæ tradatur. Aliquid et de tuo profer. »

² Voir Cic., *De Fin.*, L. III, chap. XIX, §4 : « Mundum autem censent numine Deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et Deorum ; et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem, ex quo illud consequi, ut communem utilitatem nostræ anteponamus. »

corps. La nature nous a créés parents, en nous tirant des mêmes principes et pour les mêmes fins.... Notre société est exactement semblable à une voûte, qui croulerait avec toutes ses pierres, si leur mutuelle résistance n'assurait seule sa solidité¹. » Et lorsqu'il ajoute : « Qu'il soit dans nos cœurs et sur nos lèvres ce vers du poète : « Je suis homme et rien d'humain » ne m'est étranger², » il ne fait encore que rappeler une pensée fort répandue à Rome. Il est donc certain que, d'après l'enseignement de l'école stoïcienne, les devoirs de l'homme envers ses semblables sont universels et impérieux : personne ne songera à mettre en doute ce fait, suffisamment attesté par de nombreux passages de Diogène Laërce³ et de Cicéron⁴. Entrons à présent dans quelques détails et voyons comment Sénèque concevait ces devoirs, dont nous venons de constater l'existence, en comparant les prescriptions qu'il adressait à ses disciples aux préceptes de l'ancien stoïcisme.

* * *

Si la littérature témoigne qu'à cette époque le sentiment de la famille est généralement peu compris⁵, en revanche, l'amitié trouva de chaleureux sectateurs. Sénèque fait, à maintes reprises, l'éloge de cette vertu, dont il a éprouvé l'action bienfaisante, avec autant d'enthousiasme et de délicatesse que Cicéron lui-même : « Rien n'est délicieux à l'âme, » dit-il,

¹ Lettre XCV, 52 : « Omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est : membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. » *Ibid.*, 53 : « Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quæ casura, nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur. »

² *Ibid.*, 53 : « Ille versus et in pectore et in ore sit : « Homo sum, humani » nihil a me alienum puto. »

³ Diog. Laërce, VII, 100, 108, 121, et surtout 123 et 125.

⁴ Cic., *De Off.*, L. I, chap. IV, VII, XVI, XVII, XLI, XLIV ; *De Fin.*, L. II, chap. XIV ; L. III, chap. XIX XX.

⁵ Les témoignages abondent sur le mépris des sentiments et des devoirs de la famille, chez ceux même qui se trouvaient engagés dans ses liens. Cf. Sénèque, *De Benef.*, L. V, chap. XVII, 4 ; Juvénal, *Sat.*, I, v. 158-159 ; III, v. 42-44 ; X, v. 25-27 ; XIV, v. 172-176 ; Stace, *Silves*, L. III, carmen III, v. 8-13, 20-21 ; 135-137 ; Martial, VII, 40.

comme une amitié fidèle et tendre. Quel trésor que des cœurs prêts à recevoir sans danger pour nous tous nos secrets, des consciences qui nous sont moins sévères que la nôtre, des hommes dont l'entretien charme nos soucis, dont le prudent conseil nous éclaire, dont la gaieté dissipe nos chagrins, dont la vue seule nous réjouit¹. » Il engage Lucilius à réfléchir longuement sur le choix d'un ami, mais « une fois décidé, » ajoute-t-il, « ouvre ton âme pour le recevoir : parle aussi hardiment avec lui qu'avec toi-même². » Il lui montre la grandeur de la véritable amitié, qui repose tout entière sur une confiance absolue, « qui ne meurt qu'avec l'homme et pour laquelle l'homme sait mourir³. » Il lui indique le secret d'y parvenir, d'après le précepte d'Hécaton : « Aimez et on vous aimera⁴. » Et il s'indigne contre l'égoïsme d'Epicure, qui rabaisait une si belle vertu, en affirmant que le sage ne désirait un ami « que pour avoir qui veille à son lit de douleur, qui le secoure dans les fers ou dans le besoin⁵. » Une pareille union n'est pas autre chose, en effet, qu'un honteux trafic, qui tourne tôt ou tard aux dépens de ceux qui s'y livrent, car un ami intéressé s'empresse de fuir les lieux d'épreuve. Aussi Sénèque s'écrie-t-il, en opposition au langage d'Epicure, qu'il blâme sévèrement pour avoir mesuré l'amitié sur l'intérêt : « On dégrade cette majestueuse amitié quand on ne veut d'elle que ses bonnes chances⁶. » Et ailleurs encore, avec une noblesse de sentiment où éclate toute son affection pour cette vertu : « L'amitié rend tout indivis entre nous. Point de

¹ *De Tranquillitate animi*, chap. VII, 3.

² Lettre III, 2 : « Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte : tam audaciter cum illo loquere quam tecum. »

³ Lettre VI, 2 : « ... cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur. »

⁴ Lettre IX, 6 : « Hecaton ait : ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficæ carmine : si vis amari, ama. »

⁵ Lettre citée, IX, 8 : « ... ut habeat, qui sibi ægro adsideat, succurrat in vincula coniecto vel inopi. »

⁶ *Ibid.*, 12 : « Detrahit amicitiae majestatem suam, qui illam parat ad bonos casus. » — Cicéron réfute avec non moins d'indignation la doctrine utilitaire de l'amitié, qui ne peut être soutenue, dit-il, que par des gens qui rapportent tout au plaisir : « ritu pecudum ». Cf. *De Amicitia*, chap. IX, 32.

*succès personnel non plus que de revers : nous vivons sur un fonds commun*¹. »

Cependant, Sénèque est visiblement moins à son aise, lorsque, après avoir loué les bienfaits de l'amitié, il s'efforce d'expliquer à son disciple pourquoi le sage, qui se suffit à lui-même, a besoin d'amis. « *Le sage, dit-il, se suffit quant au bonheur de la vie, mais non quant à la vie elle-même*². » S'il se souhaite des amis, ce n'est donc pas pour vivre heureusement, — car il sera heureux même sans amis, — mais parce que beaucoup de choses lui sont nécessaires, quand même il ne manque de rien³. En d'autres termes, ce qui le porte à l'amitié, c'est un entraînement de la nature qui, ainsi qu'à divers biens, a attaché un charme à cette vertu, mais quelle que soit l'affection qu'il ait pour ses amis, le sage n'en sera pas moins heureux, si l'un d'eux vient à lui manquer. Il répétera le mot de Stilpon : « *tous mes biens sont avec moi*⁴. » « *Voilà l'homme courageux et énergique !* » s'écrie Sénèque⁵. « *Il a vaincu la victoire même de son ennemi. Je n'ai rien perdu, lui dit-il, et il le réduit à douter de sa conquête... Ce mot de Stilpon est celui du stoïcien. Lui aussi emporte ses richesses intactes à travers les villes embrasées ; car il se suffit à lui-même, il borne là sa félicité.* »

Or, la conséquence d'une pareille explication est claire : comme le remarque très justement Zeller⁶, si l'amitié n'est

¹ Lettre XLVIII, 2 : « Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia. Nec secundi quicquam singulis est nec adversi : in commune vivitur. » Cf. Montaigne, *Essais*, L. I, chap. XXVII, p. 174 (éd. Firmin-Didot) : « En l'amitié de quoy je parle, elles (nos âmes) se meslent et confondent l'une en l'autre d'un meslange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent plus la cousture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoy je l'aymoy, je sens que cela ne se peult exprimer qu'en respondant : « Parce que c'estoit luy ; parce que c'estoit moy. »

² Lettre IX, 13 : « Se contentus est sapiens ad beate vivendum, non ad vivendum. »

³ *Ibid.*, 14 : « Volo tibi Chrysippi quoque distinctionem indicare. Ait sapientem nulla re egere, et tamen multis illi rebus opus esse. »

⁴ *Ibid.*, 18 : « Omnia » inquit « bona mea mecum sunt. »

⁵ *Ibid.*, 19.

⁶ Zeller, *op. cit.*, p. 291 : « und wenn die Freundschaft keine Bedingung der Glückseligkeit ist, so kann sie auch keit Gut sein. »

pas une condition du bonheur, elle ne peut être un bien. Voilà donc dans quelle contradiction tombe Sénèque lorsque, pour demeurer fidèle aux principes de sa secte, il veut à tout prix concilier la noble conception qu'il a de l'amitié avec l'idée que le sage se suffit entièrement à lui-même.

Mais arrivons-en à la question plus générale, plus complexe, plus difficile à résoudre aussi, que se pose Sénèque : comment faut-il agir avec les autres hommes ? Certes, il ne prétend pas tracer en peu de mots la formule du devoir humain, mais il établit cependant un principe fondamental, d'où découlent tous les autres préceptes, à savoir, comme nous l'avons dit déjà, que « *nous sommes les membres d'un grand corps*¹. » L'observation de cette loi sociale, qui fait que tous se confondent avec tous, qui proclame l'existence de la fraternité universelle, s'impose à nous, non seulement comme un devoir, mais comme la condition indispensable de notre bonheur individuel. Car, étant donné le lien qui nous unit, « *le bonheur n'est point pour quiconque n'envisage que soi, rapportant tout à son utilité propre : il nous faut vivre pour autrui, si nous voulons vivre pour nous*². » Tandis que Zénon n'admettait l'existence d'une parenté commune qu'entre les bons seulement³, Sénèque répète hautement que les devoirs de justice, d'humanité, de bienfaisance, sont prescrits sans distinction à chaque homme envers tous les hommes. « *C'est un sacrilège, dit-il*⁴, *de nuire à la patrie, par conséquent à un citoyen ; il est membre de la patrie : quand le tout est sacré, les parties ne le sont pas moins ; par conséquent, l'homme est sacré, il est pour toi concitoyen dans la grande cité.* » Le stoïcisme primitif s'était déjà élevé contre la doctrine antique, qui consacrait, pour ainsi dire, la vengeance : Juvénal l'as-

¹ Lettre XCV, 52, loc. cit. : « *Membra sumus corporis magni.* »

² Lettre XLVIII, 2 : « *Nec potest quisquam beate degere, qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit : alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.* »

³ « *Τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν.... συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθοὺς ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονηροὺς.* » Plut., *De Alex. virt.*, I, chap. VI.

⁴ *De Ira*, L. II, chap. XXXI, 7.

sure de Chrysippe¹. Sénèque, à son tour, insistant avec plus de force sur ce dernier point, nous dit que le châtiment doit avoir pour but l'amélioration du coupable et non la satisfaction d'une rancune personnelle², que le sage ne se venge pas autrement que pour corriger³, et qu'on doit venir en aide même à ses ennemis⁴. « *La vengeance*, dit-il encore⁵, *mot inhumain et qu'on fait pourtant synonyme de justice ; celui qui renvoie l'offense ne diffère guère de celui qui la commet que par l'ordre des temps : il pèche seulement avec un peu plus de droit à l'excuse.* » Sans doute, aucune comparaison n'est possible entre ces préceptes et les paroles de la charité chrétienne. Car, voici en quoi l'Évangile et la philosophie diffèrent surtout : dans le chrétien, l'homme s'efface ; Dieu est tout pour lui, son modèle, sa loi, l'objet de son amour. Le philosophe, au contraire, ne relève que de lui-même et de sa raison. De là un sentiment d'humiliation, de dépendance

¹ Juv., *Sat.*, XIII, v, 180-187 :

« At vindicta bonnm vita jucundius ipsa ?
Nempe hoc indocti, quorum præcordia nullis
Interdum, aut levibus videas flagrantia causis :
Quantulacumque adeo est occasio, sufficit iræ.
Chrysippus non dicet idem, nec mite Thaletis
Ingenium, dulcique senex vicinus Hymetto,
Qui partem acceptæ sæva inter vincla cicutæ
Accusatori nollet dare. »

Cf. aussi les propos prêtés aux stoïciens par Sénèque, *De Otio*, chap. I, 4.

² *De Ira*, L. I, chap. VI, 1 : « Quid ergo ? Non aliquando castigatio necessaria est ? Quidni ? Sed hæc sine ira, cum ratione ; non enim nocet sed medetur specie nocendi. » Cf. *Ibid.*, L. II, chap. XXXI, 8 : « ergo ne homini quidem nocebimus, quia peccavit, sed ne peccet.... » *De Clementia*, L. I, chap. XXII, 1 ; L. II, chap. VII, 1, 2.

³ *De Constantia sapientis*, chap. XII, 3 : « Non enim se ulciscitur, sed illos emendat. »

⁴ *De Otio*, chap. I [28], 4 : « opem ferre etiam inimicis senili manu. » Cicéron avait dit seulement : « Est enim ulciscendi et puniendi modus.... » *De Off.*, L. I, chap. XI.

⁵ *De Ira*, L. II, chap. XXXII, 1 : « Inhumanum verbum est et quidem pro justo receptum [ultio et] talio. Non multum differt.... nisi ordine : qui dolorem regerit tantum excusatus peccat. »

complète, qui est à la base des vertus chrétiennes et qui demeure étranger à la philosophie.

Cependant si, au temps de Néron, la bienfaisance n'était guère entrée dans les mœurs, il serait injuste de méconnaître les efforts de Sénèque pour amener ses contemporains à une meilleure conception de leurs devoirs envers les malheureux. Son traité des « *Bienfaits* » prouve assez l'importance qu'il attache au sujet et, malgré certaines idées un peu étroites, malgré des restrictions fâcheuses¹, on peut puiser dans cet ouvrage une foule de préceptes qui conservent, maintenant encore, toute leur valeur et qui témoignent d'une rare délicatesse de sentiment. C'est ainsi qu'il reproche à ses concitoyens leurs bienfaits intéressés, leur peu d'empressement à obliger autrui, leurs aumônes humiliantes, jetées avec dédain à ceux qu'ils assistent. « *Donnons comme nous voudrions recevoir, s'écrie-t-il, mais avant tout donnons de bon cœur, sans retard, sans nulle hésitation*². »... « *Il y a un mot humiliant, qui pèse et ne peut se dire que le front baissé : Je vous demande. Epargnons-le à notre ami et à quiconque peut le devenir par nos bons procédés.... Tâchons donc de deviner les vœux de chacun et, quand nous les aurons saisis, évitons-leur l'amère nécessité de la prière*³. » S'il en était besoin, nous pourrions multiplier les citations où Sénèque établit, avec infiniment de bonté et de tact, les relations qui doivent exister entre le bienfaiteur et l'obligé et où il montre toutes les occasions qui nous sont données d'exercer notre libéralité, discrètement et joyeusement.

Mais il y a plus : Sénèque s'élève, lui aussi, à l'idée de la propagande morale, sérieuse et persévérante, à laquelle, — nous l'avons vu, — se livraient les premiers maîtres du néo-

¹ Voyez surtout, *De Benef.*, L. II, chap. XV ; L. IV, chap. XXVI.

² *Ibid.*, L. II, chap. I, 1 : « Sic demus, quomodo vellemus accipere. » *Ibid.*, 2 : « Ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione. »

³ *De Benef.*, L. II, chap. II, 1 : « Molestum verbum est, onerosum, demisso vultu dicendum, rogo. Hujus facienda est gratia amico et quemcumque amicum sis promerendo facturus.... Ideo divinanda cujusque voluntas et, cum intellecta est, necessitate gravissima rogandi liberanda est. »

stoïcisme. « *Nous ne voulons pas seulement être guéris, mais guérir,* » dit-il¹; et ailleurs : « *Le philosophe donnera aux bons ou à ceux qu'il pourra rendre tels* ². » C'est surtout dans ses lettres à Lucilius que se manifeste cette préoccupation ; tantôt il presse son disciple de combattre l'empire du mal et il lui donne ce conseil : « *Discipline tes mœurs, réveille les langueurs de ton âme, raffermis ce qui se relâche en toi, dompte ce qui résiste et fais une guerre à outrance à tes vices et aux vices du siècle* ³ » ; tantôt, joignant lui-même l'exemple au précepte, il s'emploie à former au bien des amis de Lucilius : « *Je me suis proposé, écrit-il, d'entreprendre Marcellinus et de lui faire voir qu'il valait beaucoup mieux, quand bien des gens l'estimaient moins. Si je n'extirpe pas ses vices, j'arrêterai leurs progrès* ⁴. » Mais pourquoi Sénèque semble-t-il renoncer ailleurs à toute propagande morale et à toute pitié, sous prétexte que le sage ne doit jamais s'émouvoir, en déclarant d'un ton détaché : « *Il est plus conforme à la nature humaine (humanus est) de tourner la vie en ridicule que de se lamenter sur elle.... C'est une folie de pleurer sur ce qu'on désespère de réformer.... Le plus sage sera d'accepter tranquillement les mœurs communes et les vices des hommes, sans se laisser aller ni aux rires ni aux larmes* ⁵. » Ici, de nouveau, comme nous l'avons déjà montré, notre philosophe retombe dans une de ces contradictions qui résultent chez lui du besoin de maintenir l'équilibre entre les aspirations de son cœur, les suggestions de son bon sens et certains principes

¹ *De Ira*, L. III, chap. XXXIX, 1 : « nec enim sani esse tantum volumus, sed sanare. »

² *De Vita beata*, chap. XXIII, 5 : « donabit aut bonis aut eis, quos facere poterit bonos (philosophus). »

³ Lettre LXXXIX, 18 : « Illos (mores) conpesce, marcentia in te excita, soluta constringe, contumacia doma, cupiditates tuas publicasque quantum potes vexe. »

⁴ Lettre XXIX, 8 : « Propositum est adgredi illum et ostendere, quanto pluris fuerit, quom multis minoris videretur. Vitia ejus atiam si non excidero, inhibebo. »

⁵ *De Tranquillitate animi*, chap. XV, 2 : « Humanus est deridere vitam quam deplorare. » *Ibid.*, 3 : « Hic autem stulte deflet quæ corrigi posse desperat. » *Ibid.*, 5 : « Sed satius est publicos mores et humana vitia placide accipere nec in risum nec in lacrimas excidentem. »

de la doctrine primitive. Après avoir exhorté ses disciples à travailler autour d'eux à l'amélioration des mœurs, il se révèle aussi inflexible que les chefs de l'ancienne école du Portique, qui proscrivaient toute passion, même celle du bien, tout sentiment du cœur et de la pitié¹.

Toutefois, malgré le passage que nous venons de citer, où Sénèque, sans tolérer le vice à proprement parler, lui laisse du moins le champ libre, la propagande morale à laquelle il se livre avec tant d'ardeur prouve bien qu'en réalité, loin de considérer les fautes d'autrui d'un œil indifférent, il s'efforce de les réprimer de la façon la plus efficace. Le bien moral et matériel de tous les hommes, sans distinction d'origine ou de caste, le préoccupe vraiment. Il a sur la manière de traiter les esclaves des préceptes empreints d'une bonté touchante : « *Voici toute ma doctrine en deux mots : Sois avec ton inférieur comme tu voudrais que ton supérieur fût avec toi.... Montre à ton esclave de la bienveillance, de la douceur, accueille-le à ton entretien, à tes conseils, à ta table*². » Les anciens stoïciens admettaient, il est vrai, l'esclave au même titre que l'homme libre, dans la cité universelle qui comprend les hommes et les dieux et où la vertu préside. Estimant que le sage est seul libre, mais que tous les méchants sont esclaves³, il résulte de ce principe que l'esclave doué d'une

¹ Von Arnim, op. cit., tome III, p. 119, § 468 : « Πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἀμαρτία κατ' αὐτούς ἐστι καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ἀμαρτάνει. » Plut. de Virt. mor. ep. 10, p. 449 d. Cf. Cic., *Tusc.*, L. III, chap. IV, IX, X ; L. IV, chap. VIII, XX, XXVI, XXXVII ; Lact., *Epist. ad Pentad.*, 38 : « Zeno, stoicorum magister, qui virtutem laudat, misericordiam.... tamquam morbum animi diiudicavit. » Il y a aussi parfois chez Sénèque accès de misanthropie, comme le prouve le début du chap. XV. (*Ad Serenum de Tranquillitate animi.*)

² Lettre XLVII, 11 : « Hæc tamen præcepti mei summa est : sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velis vivere. » *Ibid.*, 13 : « Vive cum servo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in convictum. »

³ Von Arnim, op. cit., tome III, p. 86, § 355 : « μόνον τε ἐλεύθερον (scil. εἶναι τὸν σοφόν) τοὺς δὲ φαύλους δούλους· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας· εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει, καὶ τρίτην τὴν ἐν κτήσει τε καὶ ὑποτάξει, ἣ ἀντίτιθεται ἡ δεσποτεία, φαύλη οὖσα καὶ αὐτῇ. » Diog. Laërt., VII, 121. Cf. *Ibid.*, tome I, p. 54, § 226 :

âme vertueuse recouvre la dignité humaine et ses droits avec elle. De son côté, Cicéron avait aussi reconnu qu'il existe des devoirs pour le maître envers son esclave¹. C'était beaucoup déjà, mais Sénèque alla plus loin. Il ne se borne pas, en effet, à déterminer ces devoirs avec précision et fermeté, dans sa fameuse lettre sur les esclaves², et à réhabiliter au point de vue moral³ ceux que la coutume et la loi condamnaient à une dégradation complète, mais il dit catégoriquement : *Quid enim est eques Romanus aut libertinus aut servus? Nomina ex ambitione aut ex injuria nata*⁴. » Dans ses traités même, à maintes reprises⁵, il proteste avec tant de conviction et de force contre le sort malheureux de l'esclave que ses recommandations prennent, comme on l'a dit, « un accent de tendresse et de charité qui fait songer au christianisme⁶. »

A côté de l'esclavage, qu'il s'efforça d'adoucir de tout son pouvoir dans la pratique, une autre institution, plus révoltante encore, souleva l'indignation de Sénèque : nous voulons parler des combats de gladiateurs. On sait que les jeux du cirque étaient à Rome un crime habituel, périodique, dont la responsabilité retombait en partie sur les pouvoirs publics, qui voyaient là le plus sûr moyen de popularité, et en partie sur l'ensemble de la société, qui, avec un mépris effroyable de la vie humaine, réclamait passionnément de tels spectacles. Dans le siècle précédent, Cicéron s'était borné à dire que les combats de gladiateurs paraissaient cruels et inhumains à

« ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καὶ δούλους καὶ ἀλλοτρίους λέγειν αὐτὸν (Ζήνωνα) ἀλλήλων εἶναι πάντας τοὺς μὴ σπουδαίους, καὶ γονεῖς τέκνων καὶ ἀδελφοὺς ἀδελφῶν [καὶ] οἰκείους οἰκείων. » Cassius scepticus ap. Diog. Laërt., VII, 32.

¹ *De Off.*, L. I, chap. XIII.

² Lettre XLVII.

³ *Ibid.*, 1 : « Servi sunt. » Immo homines. « Servi sunt. » Immo contubernales. « Servi sunt. » Immo humiles amici. « Servi sunt. » Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunæ. »

⁴ Lettre XXXI, 11.

⁵ *De Clementia*, L. I, chap. XVIII ; *De Vita beata*, chap. XXIV, 2, 3 ; *De Benef.*, L. III, chap. XVIII-XXIII.

⁶ G. Boissier, *La relig. rom. d'Aug. aux Antonins*, op. cit., tome II, p. 322.

quelques-uns seulement¹. Aussi l'horreur que témoigne Sénèque doit-elle être signalée pour rendre hommage à ses sentiments de justice et de fraternité, ainsi qu'à l'enseignement des maîtres de sa jeunesse, qui lui ont inspiré cette répugnance du sang répandu par cruauté. La condamnation qu'il prononce sur ces jeux barbares est formelle et énergique ; il y revient plus d'une fois. « *Rien n'est funeste à la morale comme l'habitude des spectacles,* » s'écrie-t-il². ... « *Voyons ! ne sentez-vous donc pas que l'exemple du mal retombe sur ceux qui le donnent ?* » Tandis que Pline, qui a montré une délicatesse de sentiments si exquise envers sa femme, ses amis, ses esclaves, ne songe nullement à s'émouvoir à l'idée de ces massacres, et va même jusqu'à féliciter les organisateurs de ces fêtes sanglantes³, Sénèque flétrit par d'éloquents protestations ces amusements odieux et cherche à réveiller la conscience de l'opinion : « *L'homme, chose sacrée pour l'homme,* écrit-il⁴ à Lucilius, *vois-le égorgé par jeu et par passe-temps ; l'instruire à faire et à recevoir des blessures était déjà impie, et voilà qu'on l'expose aux coups nu et sans armes ; tout le spectacle qu'on attend de l'homme, c'est sa mort.* »

Résumons brièvement ce que nous venons de dire de la morale sociale de Sénèque et des anciens stoïciens. Toute la philosophie de Sénèque repose, en somme, sur deux grands principes : l'égalité et l'amour des membres de la famille humaine ; l'homme est créé pour l'homme, pour un échange de bons offices. Mais ce n'est pas assez que de connaître ces principes, il faut y conformer nos sentiments et nos actes ; il faut rendre le bien pour le mal, mépriser la vengeance, se dévouer aux intérêts de tous, témoigner sa compassion aux

¹ *Tusc.*, L. II, chap. XVII, 41 : « *Crudele gladiatorum spectaculum et inhumanum nonnullis videri solet, et haud scio an ita sit, ut nunc fit.* »

² Lettre VII, 2 : « *Nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderare.* » *Ibid.*, 5 : « *Age, ne hoc quidem intellegitis, mala exempla in eos redundare, qui faciunt ?* »

³ Pline, Lettre XXXIV, L. VI, et *Panég. de Trajan*, 33.

⁴ Lettre XCV, 33 : « *Homo, sacra res homini, jam per lusum ac jocum occiditur et quem erudiri ad inferenda accipiendaque vulnera nefas erat, is jam nudus inermisque producitur satisque spectaculi ex homine mors est.* »

infortunés, les secourir avec douceur et prendre résolument parti pour les faibles, qui ne peuvent se soustraire aux humiliations et aux cruautés qu'on leur inflige. Or, personne dans l'antiquité n'a mis plus d'ardeur à recommander l'amour du prochain et plus de dévouement et de science dans l'accomplissement de ce ministère. Si les anciens stoïciens reconnaissent aussi la nature sociable de l'homme et sa destination, qui est d'être utile à autrui, c'est plutôt chez eux, ainsi qu'on l'a dit¹, une affaire de devoir que d'inclination, d'humanité et de bienveillance, comme chez Sénèque. Il y a, en effet, dans la morale sociale de Sénèque, un souffle de générosité et de bonté naturelle qui manque au stoïcisme doctrinal. Tandis que les chefs du Portique ont besoin de rattacher leurs idées de solidarité à des principes panthéistes, Sénèque se laisse souvent persuader par la grandeur et par la beauté même de ces idées ; en cela il s'élève au-dessus de ses prédécesseurs et, malgré les contradictions que nous avons relevées chez lui, lorsqu'il s'obstine à défendre les paradoxes de sa secte, ses préceptes ont quelque chose de plus charitable et de plus pénétrant que ceux des philosophes anciens.

* * *

c) *Morale religieuse*. — Avant de passer aux devoirs de l'homme envers Dieu, il importe tout d'abord de connaître les idées de Sénèque et du Portique sur la nature de Dieu et sur ses rapports avec le monde et avec l'homme.

On sait que, suivant le dogme stoïcien, Dieu n'est pas autre chose que l'âme du monde, éparse dans tout l'univers, auquel elle communique le mouvement et la vie². Cette âme,

¹ Zeller, op. cit., p. 726.

² Von Arnim, op. cit., tome II, p. 305, § 1021 : « Θεὸν δὲ εἶναι ζῶν ἄθανατον λογικὸν τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντός ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμον τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. » Diog. Laërt., VII, 147. Cf. Cic., *De nat. deorum*, L. I, chap. XV et XVI ; *De divinatione*, L. I, chap. II. — Zénon et Chrysippe disent que la substance de Dieu (οὐσίαν θεοῦ), c'est le monde entier, c'est le ciel. Cf. von Arnim, op. cit., tome II, p. 305, § 1022 : « Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν, ὁμοίως δὲ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ θεῶν. » Diog. Laërt., VII, 148.

substance ignée, est la cause première et éternelle qui a formé le monde, en agissant sur une matière inerte et passive, éternelle aussi¹ ; elle dirige et conserve son œuvre, qui demeure incorruptible, malgré des changements passagers ; nos âmes sont des parcelles de ce feu divin², où elles doivent s'absorber un jour³. Sénèque adopte sans réserve cette doctrine ; il croit à l'existence d'un Dieu suprême (*Deus deorum*) incarné dans les diverses forces de la nature et se montre ainsi un panthéiste convaincu. On s'en assurera par les passages suivants : « Ne vois-tu pas que ce mot de nature n'est qu'un autre nom que tu donnes à Dieu ? » dit-il dans son traité des « Bienfaits. » « Qu'est-ce, en effet, que la nature, sinon Dieu, sinon la raison divine incorporée à l'univers et à ses parties⁴?... Si tu avais reçu quelque chose de Sénèque, tu te dirais redevable à Annaeus ou à Lucius : ce ne serait pas une substitution de créancier mais de nom, car que tu cites le prénom, le nom ou le surnom, l'identité subsistera ; ainsi, que tu appelles Dieu, la nature, le destin, la fortune : ce sont là tous les noms du même être usant diversement de sa puis-

¹ Von Arnim, op. cit., tome II, p. 306, § 1027 : « Οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὃδῶ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμον, ἐμπεριειληφὸς πάντα τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεται καὶ πνεῦμα μὲν διήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον κατὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις. » Aëtius Plac., I, 7, 33. Cf. *Ibid.*, tome II, p. 310, § 1051 : « Οἰόμενος ἡμᾶς λέγοντας πνεῦμα εἶναι τὸν θεὸν μηδὲν ἐν τούτῳ διαφέρειν τῶν παρ' Ἑλλήσι Στωϊκῶν, φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον. » *Origenes contra Celsum*, VI, 7, vol. II, p. 141, 6 kō.

² Von Arnim, op. cit., tome II, p. 217, § 779 : « Οἱ Στωϊκοὶ πνεῦμα νοερὸν θερμόν (τὴν ψυχὴν). » Aëtius Plac. IV, 3, 3. Cf. *Ibid.*, tome I, p. 38, § 135 : « Ζήνων δὲ ὁ Κιττιεύς... πνεῦμα ἐνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν. τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι. » *Diog. Laërt.*, 157. Cf. le grand nombre de textes stoïciens groupés dans Zeller, op. cit., p. 139, rem. 1.

³ Von Arnim, tome II, p. 223, § 811 : « Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας (scil. τὰς ψυχὰς) ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνων. » *Diog. Laërt.*, VII, 157.

⁴ *De Benef.*, L. IV, chap. VII, 1 : « Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen deo ? Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque ejus inserta ? »

sance¹. » Sénèque parle de Dieu toujours dans le même sens et il use des mêmes expressions dans tous ses écrits². Lorsqu'il dit : « *Oui, Lucilius, un esprit saint habite en nous, qui observe nos vices et veille sur nos vertus, qui agit envers nous, comme nous envers lui. Point d'homme de bien qui ne l'ait avec soi*³.... » Et ailleurs : « *Tu t'étonnes que l'homme puisse monter jusqu'à Dieu ? C'est Dieu qui descend jusqu'à l'homme, que dis-je ? la relation est plus étroite, il entre dans l'homme. Il n'est aucune âme bonne sans Dieu*⁴, » il est évident que Sénèque ne s'inspire pas du dogme chrétien, comme on a parfois voulu le prétendre, mais qu'il ne fait que répéter la même idée, empruntée à la métaphysique du Portique : Dieu, âme universelle, pénètre tout, vivifie tout, est présent partout ; nos âmes sont des émanations de la sienne ; par conséquent, Dieu est en nous⁵. Et il habite particulièrement dans l'homme de bien, en qui les passions et une vie grossière n'oppriment pas l'élément immatériel ou divin.

Les développements de la théorie stoïcienne sont reproduits par Sénèque avec toutes leurs conséquences. Dieu, l'auteur et le moteur de l'univers, a fait le monde en se servant d'une matière préexistante qu'il a façonnée sans en pouvoir changer l'essence, de même que « *l'ouvrier ne peut changer la matière*⁶. » Après avoir écrit la loi des destins, il y demeure soumis : « *il obéit toujours, il a ordonné une seule fois*⁷. » C'est ce qui explique l'origine du mal dans le monde ; il ne vient pas de Dieu, cause active, mais de la matière, élé-

¹ *De Benef.*, L. IV, chap. VIII, 3.

² Voyez *Quest. nat.*, L. II, chap. XLV ; *Ad Helviam de consolatione*, chap. VIII, 3 ; *De Vita beata*, chap. VIII, 3, 4 ; Lettre XVI, 4-7.

³ Lettre XLI, 2.

⁴ Lettre LXXIII, 16.

⁵ Cf. Lettre XLI, 1 : « *Prope est a te deus, tecum est, intus est ;* » et Lettre CII, 29.

⁶ *De Providentia*, chap. V, 9 : «Non potest artifex mutare materiam.... »

⁷ *Ibid.*, chap. V, 8 : « *Inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel jussit.* »

ment passif, mauvais en certaines parties, qu'il n'appartient pas à Dieu de transformer¹. Le Dieu de Sénèque et du Portique est donc celui qui « forme » et « arrange » la matière (*formator*, *artifex*²), selon des lois irrévocables et auxquelles il est lié comme la plus humble des créatures.

Sur les rapports de Dieu avec le monde et avec l'homme, Sénèque, suivant toujours la doctrine de ses maîtres, se montre un des défenseurs les plus ardents de la Providence. Il la célèbre en termes magnifiques, il en plaide la cause, comme il le dit lui-même³, bien que, logiquement, il lui fût impossible de concilier ce dogme avec sa conception de la divinité, telle que nous venons de l'indiquer. Dans les traités de la « Providence » et des « Bienfaits », il démontre que l'œuvre merveilleuse de l'univers ne peut se soutenir sans une intelligence suprême qui la dirige et la conserve; il expose en détail tous les motifs de reconnaissance que l'homme doit avoir envers Dieu pour les présents qu'il répand avec profusion autour de lui : « Dieu ne fait aucun bien aux hommes ! s'écrie-t-il. D'où vient donc ce que tu possèdes, ce que tu donnes, ce que tu refuses, ce que tu entasses, ce que tu ravis ? D'où viennent ces enchantements sans nombre créés pour tes yeux, pour tes oreilles, pour ton esprit⁴ ? » Et plus loin : « Toi qui mets tant de prix à ce que tu possèdes, ingrat

¹ *De Benef.*, L. VI, chap. XXIII, 1 : « Adice nunc, quod non externa cogunt deos, sed sua illis in lege æterna voluntas est. Statuerunt, quæ non mutarent. » Sur la distinction entre la cause et la matière, cf. Sén., Lettre LXV, 2.

² Sénèque, *Ad Helv. de consol.*, chap. VIII, 3, loc. cit. : « Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis « formator » universi fuit, sive ille deus est potens omnium, sive incorporalis ratio ingentium operum « artifex », sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima æquali intentione diffusus, sive fatum et inmutabilis causarum inter se cohærentium series. » Cf. von Arnim, op. cit., tome II, p. 111, § 300 : « δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἀποιον οὐσίαν, τὴν ὑλὴν· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δὲ ἐν τῷ περὶ τῶν ἀτόμων, Χρύσιππος δὲ ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει. » — Diog. Laërt., VII, 139.

³ *De Providentia*, chap. I, 1 : « Causam deorum agam. »

⁴ *De Benef.*, L. IV, chap. V, 1 : « Non dat deus beneficia. » Unde ergo ista,

que tu es, tu prétends ne le devoir à personne ? De qui te vient cet air que tu respirez, cette lumière qui te permet de distribuer et de régler les actes de ton existence, ce sang dont le cours entretient chez toi la chaleur et la vie?... » Il dit encore : « Pareils à ces excellents parents, qui sourient aux offenses de leurs jeunes enfants, les dieux ne laissent pas d'accumuler leurs bienfaits sur ceux mêmes qui mettent en doute l'existence de ces bienfaiteurs¹.... »

quæ possides, quæ das, quæ negas, quæ servas, quæ rapis ? Unde hæc innumera-
rabilia oculos, aures, animum mulcentia ? »

¹ *Ibid.*, chap. VI, 3 : « Et cum ista quæ habes, magno æstimes, quod est ingrati hominis, nulli debere te judicas ? Unde tibi istum, quem trahis, spiritum ? Unde istam, per quam actus vitæ tuæ disponis atque ordinas, lucem ? Unde sanguinem, cujus cursu vitalis continetur calor !.... »
