

Les Stoïciens

Sénèque. *La vie heureuse*. Commentaire intégral

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique
<https://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 en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur <https://philopsis.fr>

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 (Epictète, 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 introduction*, 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 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.

¹La 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.

²Cité 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.

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 : Le bonheur et l'opinion de la foule à ne pas suivre

I, 3-III 1 : La perversion et la doctrine de l'assentiment

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

Exhortation aux

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

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

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 dérobent 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 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

représentation du 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 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

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)

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.