

Plaisir et amitié dans les *Lettres à Lucilius*

Carlos Lévy

ABSTRACT

Pleasure is in Stoicism a negative passion, i.e. a disease of soul. At the contrary, joy is an *eupatheia*, a positive passion, that can be found only in the sage. As a concept, friendship is less present in this doctrine than in Epicureanism, but it can have a positive meaning, since true friendship is a feature of the sage. How does this two realities coexist in Seneca's *Letters*? As a Stoic, but also as a Roman, both traditional and atypical, Seneca denies that pleasure, at least in its common meaning, could be an element of friendship and there is no trace in his *Letters* of what Greek philosophers called "pedagogical *erôs*". From this point of view, he excludes *uoluptas* from *amicitia*. But, at the same time, he admits a kind of reflexive pleasure, that is to say the pleasure of having a soul free from common pleasures, and he uses *uoluptas* with the meaning of *gaudium*. This confusion establishes a kind of continuum, with a qualitative shift, in ethical life, from the errors of the *stultus* to the perfection of the *sage*.

KEYWORDS: Amitié, Passion, Plaisir, Sénèque, Stoïcisme

Dans la masse de travaux parus sur *Les lettres à Lucilius* dans ces dernières années¹, il y en a relativement peu qui soient consacrés à la place qu'y tient le concept de plaisir et aucun, à notre connaissance, qui soit exclusivement consacrée à l'existence d'une possible relation entre le plaisir et l'amitié. C'est précisément cette lacune que ce travail va tenter de combler, sans pré-supposer arbitrairement qu'une telle relation existe, mais avec la modeste ambition de parvenir au moins à situer l'un par rapport à l'autre ces deux

1. Pour le détail de ces travaux nous renvoyons à LANA-MALASPINA 2005.

concepts fondamentaux de la pensée antique, dans une œuvre dont, grâce notamment aux travaux de M. Foucault², on perçoit de mieux en mieux à quel point elle contribua grandement à la construction de l'image que la pensée occidentale s'est faite du sujet moral et de sa relation à autrui. Œuvre fascinante dans laquelle «je» est constamment un autre, sans que pour autant il cesse de coïncider au moins partiellement avec lui-même, les *Lettres à Lucilius* se prêtent admirablement à la réflexion sur ce que P. Hadot a appelé «la citadelle intérieure» et sur la relation que celle-ci entretient avec l'humanité qui l'environne, à la fois menace permanente et source de vie, puisque structurée selon les cercles concentriques de la sociabilité, sans lesquels la recherche de la perfection éthique n'a aucun sens³. Le sage stoïcien n'a besoin de personne ni de rien pour être parfait, il est moralement autarcique, et, en même temps, il est profondément immergé dans le monde, c'est-à-dire dans la société des hommes, aussi longtemps, en tout cas, qu'il estime qu'elle n'est pas trop corrompue pour que sa bienfaisante action ait un sens. Le propre des *Lettres à Lucilius* est précisément qu'elles sont écrites à un moment où Sénèque, qui n'est pas un sage, mais qui s'efforce de cheminer vers la sagesse, réalisant ainsi la figure stoïcienne du «progressant» (*progređiens*) sait précisément que la société romaine est menacée par la folie de Néron. Cette situation de crise extrême, malgré l'apparente tranquillité dont Sénèque a pu jouir dans son exil intérieur pendant deux ou trois ans, crée une tension particulière qui fait que son dialogue avec Lucilius, c'est-à-dire au moins en partie avec lui-même, ne peut se réduire à une simple explicitation des enseignements dogmatiques de l'école stoïcienne. Dans un passage remarquable de la lettre 45, 4, il définit lui-même son travail philosophique non pas comme une remémoration des dogmes mais comme une recherche. Pour lui, ce que les grands maîtres du stoïcisme ont laissé, ce sont des questions à approfondir, non des réponses toutes faites: *Nam illi quoque non inventa sed quaerenda nobis reliquerunt*. Mais repenser le plaisir, l'amitié, après une existence compliquée et parfois même contradictoire, sous l'épée de Damoclès de la tyrannie néronienne, cela n'aboutit-il pas nécessairement à des résultats quelque peu différents de ceux auxquels étaient parvenus les maîtres du stoïcisme dans la tranquillité de leur école?

Plaisir et amitié dans la doctrine stoïcienne

Nous commencerons par présenter rapidement comment les Stoïciens ont compris les concepts de plaisir et d'amitié. Contrairement à ce qu'on lit parfois, il n'y a pas de métaphysique dans le stoïcisme, rien n'existe rien au-delà de la physique, science d'une nature qui ne s'oriente vers aucune transcendance, mais est elle même la perfection de la raison. Cela donne aux grands

2. Voir en particulier FOUCAULT 2001.

3. HADOT 1992. Sur la question des cercles de l'*oikeiōsis*, voir notamment REYDAMS-SCHILS 2005.

concepts de la doctrine une simplicité et une évidence qui paraissent bien pauvres par rapport aux vertigineuses spéculations de Platon et d'Aristote, mais dont on s'aperçoit bien vite qu'ils ne sont que le premier moment d'une spirale ascendante qui conduit à prendre en compte en chacun de ses points la totalité du système. Dans celui-ci, le plaisir est tout simplement une passion, autrement dit une impulsion incontrôlée inhérente à la raison, elle-même, une raison qui, parce qu'elle est malade, outrepassse ses propres normes⁴. Désir, peur, plaisir et douleur sont les quatre passions négatives fondamentales, le plaisir étant défini comme la réaction de la raison lorsque nous réalisons un désir ou que nous exorcisons une crainte⁵. Dans la perspective chrysippéenne, la plus orthodoxe à l'intérieur du stoïcisme, le plaisir n'est qu'une opinion⁶. C'est bien ce que dit Cicéron, lequel, pour traduire l'*hedonè* stoïcienne utilise tantôt *uoluptas*, tantôt *laetitia: laetitia opinio recens boni praesentis*⁷. Il est vrai qu'une autre tendance existe, moins explicitement intellectualiste, qui, dans la tradition de la définition de la passion donnée par Zénon, le fondateur de l'école, voit dans le plaisir une pulsion excessive, ce qui signifie, dans une pensée matérialiste comme l'est le stoïcisme, une tension excessive de l'air igné qui constitue l'âme⁸. Entre les deux définitions, il n'y a ni contradiction ni même différence réelle, simplement deux présentations différentes d'une même réalité, l'une insistant sur l'état de l'âme au moment du plaisir, l'autre sur le jugement exprimant cet état. Ce qu'il nous paraît essentiel de souligner, c'est que le plaisir, dans la perspective stoïcienne, est la forme dégradée, perverse de ce que ces philosophes considèrent comme une «bonne passion» (*eupatheia*), à savoir la joie (*chara*). Dans la joie, la raison ne perd jamais ses droits, bien plus elle s'y épanouit, tandis qu'il ne peut y avoir de plaisir que si la raison renonce à au moins une partie de ses prérogatives essentielles, qui sont comprendre le monde et agir selon le bien. Un témoignage de Lactance confirme cela⁹: *laetitiam uero insolenter efferens gaudium*. Autrement dit, seul le *sapiens* connaît la joie, tandis que les *stulti*, tous les autres sans exception sont à la recherche du plaisir, sous des formes diverses mais, aux yeux d'un Stoïcien, également condamnables¹⁰. Tel est le cœur de la doctrine, et il est évident qu'elle a connu quelques aménagements pendant la longue durée où le Portique a exercé son magistère. Je ne ferai ici que mentionner quelques unes de ces variantes. L'un des débats qui agitérent l'école porta sur la question de savoir si le plaisir est conforme à la nature, autrement dit s'il fait partie des choses que l'être humain recherche spontanément dès sa naissance. Pour Cléanthe, Chrysippe la réponse était simple¹¹: le

4. Voir sur ce point GRAVER, 155-157.

5. Stobée, *Ecl.* II, 88, 6W=SVF III, 92.

6. Voir LÉVY 2003.

7. *Tusc.* IV, 14=SVF III, 380.

8. Diogène Laërce VII, 110=SVF III, 412.

9. Lactance, *Institutions divines*, D.I. VI, 15=SVF III, 437.

10. Sur la perception du temps dans le plaisir, voir REYDAMS-SCHILS 2007.

11. Diog. Laërce VII, 103=SVF III, 156 et Sext. Emp. XI, 73=SVF III, 155.

plaisir n'est pas conforme à la nature, rien d'essentiel en lui ne pousse l'être humain à le rechercher. Il affirmait dans cette optique que le plaisir n'est ni une activité ni une disposition, ni une partie de nous-mêmes, mais plutôt un événement co-adjuvant, tout comme le sel peut l'être pour la digestion de la nourriture. Cette position était éthiquement forte, mais elle avait pour inconvénient de paraître se heurter à l'expérience la plus commune. D'où, chez certains Stoïciens importants, une position plus nuancée: Archédème affirmait la naturalité du plaisir, Panétius soutenait que certains plaisirs étaient conformes à la nature, d'autres non. Il y a eu néanmoins unanimité des Stoïciens pour affirmer que moralement le plaisir n'est pas un bien, c'est un indifférent sans aucune valeur absolue du point de vue téléologique¹².

Pour ce qui est de l'amitié, il est évident qu'elle occupe dans le stoïcisme une place beaucoup plus discrète que dans l'épicurisme. Cela ne signifie pas pour autant que les Stoïciens aient accepté telles quelles les analyses de Platon ou d'Aristote et nous savons en tout cas que Chrysippe avait consacré un traité à ce concept¹³. Malheureusement, les témoignages concernant l'attitude du premier stoïcisme face à l'amitié sont assez rares et d'une interprétation malaisée en termes de sources. Un passage de Clément d'Alexandrie¹⁴ nous donne quelques éléments permettant de mieux comprendre quelle était la ligne générale, fondée sur la distinction entre trois types d'amitié, l'une purement rationnelle et n'existant qu'entre les sages, la deuxième construite sur un rapport d'échange, de réciprocité et conduisant à la problématique des bienfaits, que Sénèque illustre dans le *De beneficiis* par la métaphore du jeu¹⁵: lorsque deux joueurs se lancent une balle, il faut ajuster son lancer à la personnalité de l'autre, à la place où il se trouve, à sa capacité à recevoir sans laisser tomber etc. Dans ce deuxième type d'amitié, tout est relatif, mais en ce qui concerne le premier, nous n'avons pas de texte qui nous permette de comprendre aussi clairement que nous le souhaiterions comment les Stoïciens percevaient l'amitié de personnes dont chacune représenterait à elle seule la perfection absolue de la raison. Quant au troisième type, il est fondé soit sur l'habitude, soit sur le plaisir et il s'agit donc, dans une perspective stoïcienne, de formes dégradées de l'amitié. Un passage d'Athénée, tout particulièrement intéressant dit que Zénon considérait Eros comme le Dieu de l'amitié et de la liberté, le patron de la concorde¹⁶. Tout comme il assure la cohérence de l'univers, l'amour-*agapè* est ce qui maintient l'amitié des sages, il se définit comme une relation harmonieuse dans tout ce qui concerne aussi bien la vie que la raison. Cette relation entre amour et amitié constitue l'un des aspects les plus intéressants de la doctrine stoïcienne en la matière.

12. Sext. Emp. *loc. cit.* Pour Archédème, cette naturalité n'impliquait pour autant aucune valeur réelle du plaisir, qu'il comparait à un phénomène aussi naturel et aussi indifférent que la présence de poils sous les aisselles.

13. Plutarque, *Sto. Rep.* 13, 1039b.

14. Clém. Al. *Strom.* II, p. 483 ΡΟΤΤ.=SVF III, 723.

15. *Benef.* II, 17, 3.

16. Athénée, *Deipn.* XIII, 651c=SVF I, 263.

L'amour-*erôs*, lui, est défini comme «un effort pour se faire un ami à cause de la beauté qui est la sienne»¹⁷. Il vise non pas l'union sexuelle, mais l'amitié. Dans cette chasse à l'amitié, l'amour physique n'est pas préconisé, mais il n'est pas non plus condamné, il apparaît comme un indifférent. L'*Erôs* protogène, celui assure la cohésion du monde et de l'amitié n'exclut pas l'amour fils d'Aphrodite, qui pousse aux unions sexuelles, il préfère se le subordonner, en faire un instrument au service de la raison.

De ce court résumé, nous pouvons déjà tirer quelques conclusions partielles. Tout d'abord, plaisir et amitié ont en commun dans le stoïcisme de pouvoir être vécus à plusieurs niveaux¹⁸. Entre le plaisir et l'amitié tels que le vit le *stultus* et tels qu'ils sont vécus par le sage, il n'y a pas véritablement rupture, car le stoïcisme répugne toujours à la rupture, mais une mutation qualitative profonde. La sagesse ne change pas nécessairement les formes que prennent ces expériences humaines, mais la manière, l'esprit dans lesquels elles sont vécues. Par ailleurs, ce que nous avons dit de la relation entre amour et amitié chez les fondateurs du stoïcisme met immédiatement en évidence un élément présent dans la tradition stoïcienne grecque et sur lequel les *Lettres à Lucilius* maintiendront un silence absolu: la question de la sexualité. La part de celle-ci dans la formation philosophique est un problème que les Grecs ont abordé sans complexe, à travers le thème de l'*erôs* pédagogique, qui s'est trouvé en quelque sorte censuré dans la tradition romaine dont Sénèque est le plus brillant représentant¹⁹. Plus exactement, les Romains ont eu beaucoup de mal à admettre que deux membres de la classe dirigeante puissent se trouver, l'un dans la position de disciple, l'autre dans celle de maître. Cela n'existe pas chez Cicéron, puisque, dans les *Tusculanes*, le disciple est anonyme et évanescent. Sénèque a installé la relation maître disciple dans la pensée romaine, mais il n'a pu le faire qu'en respectant les codes de la sociabilité romaine, autrement dit en ne laissant aucune place à la sensualité à l'intérieur de l'amitié, en tout cas de son amitié avec Lucilius. Cela ne rend que plus stimulante et nécessaire l'exploration du dipôle *amicitia-uoluptas* à l'intérieur des lettres. Pour cela nous avons choisi la méthode suivante: nous analyserons d'abord les textes dans lesquels Sénèque établit explicitement une relation entre plaisir et amitié, à savoir tout particulièrement les lettres 9, 63 et 99, puis nous étudierons les liens implicites que le philosophe tisse entre les deux concepts.

La relation explicite entre plaisir et amitié

Il importe de remarquer que, si l'on prend l'ensemble de l'œuvre philosophique à l'exclusion des *Epistulae morales*, la relation explicite entre amitié et plaisir n'existe qu'en une seule occurrence. Il s'agit d'un passage du *De*

17. Diog. Laërce VII, 1129=SVF III, 716

18. Sur la question de la relation entre sagesse et plaisir, voir DYSON 2010.

19. Voir LAURAND 2007.

*tranquillitate animi*²⁰, dans lequel la position de Sénèque est claire, voire simpliste: se laisser aller aux plaisirs, c'est tout simplement renoncer à œuvrer pour la patrie et renoncer à défendre ses amis. Le plaisir est donc envisagé comme une attitude essentiellement égoïste, qui isole l'individu et lui interdit de s'acquitter de ses liens sociaux. De ce point de vue, les *Lettres*, de manière modeste mais significative, marquent une évolution, dans la mesure où un lien non seulement explicite mais plus complexe, comme nous allons essayer de le démontrer:

-La lettre 9 contient un développement philosophiquement intéressant. Sénèque essaie d'explicitier sa position sur l'amitié, en la différenciant à la fois de celle d'Epicure et de celle de Stilpon, philosophe proche des cyniques, qui fut le maître de Zénon. Pour Stilpon, l'autarcie du sage avait comme corollaire le fait qu'il ne pouvait avoir besoin d'amis. Pour Sénèque, qui se réclame ici de son maître Attale, au contraire, le sage, bien que jouissant d'une sérénité absolue, n'est pas impassible, puisqu'il sent cela même à quoi il ne donne pas son assentiment, et, quoique autarcique, il se fait des amis. Il peut vivre sans un ami, mais il ne le veut pas, son indépendance réside dans le fait de ne pas vivre passionnellement l'amitié et notamment dans sa capacité à supporter sans souffrance la perte de l'ami. Le modèle à l'œuvre dans cette conception de l'amitié est celui, cosmologique, du logos universel qui vit selon deux modalités: ou bien rétracté sur lui-même, dans l'*ekpurôsis*, lorsque l'univers entier s'est consumé dans les flammes, ou bien en expansion, lorsque, dans la *diakosmêsis*, il reconstitue le monde à partir des quatre éléments. Une bonne partie de la lettre est consacrée à la critique des amitiés intéressées, thème sur lequel nous ne nous attarderons pas, puisqu'il constitue un topos de la philosophie ancienne, à la notable exception des Epicuriens, que Sénèque critique avec vigueur sur ce point. Les éléments qui nous paraissent d'un intérêt particulier sont ceux-ci:

*tout d'abord la différence par rapport à l'aristotélisme en ce qui concerne la conception du plaisir. Comme on le sait, chez Aristote, le plaisir est «ce qui achève l'acte...comme une sorte de fin survenue de surcroît»²¹. Au contraire, c'est au début, autrement dit dans l'acte même par lequel on se fait un ami que se trouve le plus grand plaisir. «Il est plus agréable de peindre que d'avoir peint» disait Attale, le maître de Sénèque²²;

*ensuite, l'amitié stoïcienne est, dans son principe même, à l'opposé de l'amitié épicurienne. A la base de celle-ci, il y a l'égoïsme, même si, comme l'indique Cicéron dans le *De finibus*²³, certains Epicuriens avaient tenté de gommer quelque peu les aspérités de la doctrine. Le principe de l'amitié stoïcienne, au contraire, c'est l'altruisme, l'expansion du moi en direction d'autrui, selon les cercles concentriques de la sociabilité, l'*oikeiôsis*. D'où,

20. *Tranqu.* 15, 5.

21. *EN* 1174b, 30-31.

22. *Ep.* 9, 7.

23. Cicéron, *Fin.* I, 66-70.

cette proclamation dans laquelle on remarquera que Sénèque ne parle plus du sage, mais de lui-même²⁴: «avoir quelqu'un pour qui je puisse mourir, quelqu'un que je suivrai en exil, que je protégerai de ma personne, au salut de qui je dévouerai mes jours». Dans la lettre 48, qui est l'une des plus complètes sur la question de l'amitié, le concept d'intérêt est arraché en quelque sorte à l'épicurisme pour devenir l'un des ingrédients de l'amitié stoïcienne, telle que Sénèque la comprend²⁵: *Mihi uero idem expedit quod tibi*.

*enfin, alors que, dans le stoïcisme grec, en tout cas celui, originel, de Zénon, l'amour est cette pulsion qui est ce qui permet l'amitié et qui, devenue harmonie, la maintient, dans la perspective qui est celle de Sénèque dans cette lettre, il est au contraire la forme démente de l'amitié²⁶: *Possis dicere illam esse insanam amicitiam*. Sénèque est donc sur ce point l'héritier de Cicéron qui, dans le quatrième des *Tusculanes*, avait réduit l'amour à n'être que la plus nocive des passions. Il est vrai cependant qu'il lui arrive de suggérer que l'amour peut être autre chose qu'un *turpis affectus*. Au début de la lettre 35, il se rapproche de la position stoïcienne traditionnelle, en affirmant que l'amitié est toujours utile, tandis que l'amour est parfois nocif: *Qui amicus est amat; qui amat non utique amicus est; itaque amicitia semper prodest, amor aliquando etiam nocet*. «*Aliquando*», «parfois», ce qui signifie que l'amour peut être une voie vers l'amitié, à laquelle il est toujours inhérent, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Le sentiment de tendresse ne s'épanouit en amitié que s'il est canalisé, contrôlé par la raison. *Omnia itaque ad rationem revocanda sunt*, est-il dit ailleurs à propos de la tristesse²⁷.

L'un des aspects de la relation entre plaisir et amitié que Sénèque traite le plus amplement concerne l'attitude que l'on doit observer lors de la mort d'un ami, comme si ce moment critique était le critère ultime du caractère rationnel ou irrationnel de la relation. On sait quelle place une situation de ce type occupera dans les *Confessions*, dont l'auteur fut un grand lecteur des philosophes romains. C'est, en tout cas, à cette question qu'est consacrée une grande partie de cette lettre 99. Pour l'épicurien Métrodore, il devait y avoir, même dans le deuil d'un ami, une sorte de plaisir, probablement lié à la remémoration des moments heureux vécus en commun, opinion que Sénèque caricature en présentant comme indécente la recherche du plaisir à l'intérieur du deuil. Lui-même défend la position qui a toujours été la sienne dans les consolations et qui remonte à Chrysippe, à savoir qu'il faut laisser la douleur s'épancher pendant un court laps de temps, puis lui opposer une barrière rigide²⁸. Reste que, dans l'optique qui est la nôtre, un passage de cette lettre pose problème. Au § 28, Sénèque critique d'abord Métrodore, parce qu'il a affirmé qu'il y a un plaisir parent de la tristesse, puis il ajoute²⁹: «nous avons le

24. *Ep.* 9, 10.

25. *Ep.* 48, 1.

26. *Ep.* 9, 11. Sur cette question voir BELTRAN SERRA 2008.

27. *Ep.* 99, 18.

28. Voir Cicéron, *Tusc.* IV, 63.

29. *Ep.* 99, 28.

droit de parler ainsi, mais vous n'en avez pas le droit». Que veut-il dire par là? L'explication se trouve, me semble-t-il, dans le fait que, pour le Portique, le plaisir et la tristesse sont tous les deux des passions négatives fondamentales, donc des archétypes de maladies de l'âme. L'Epicurien construit sa doctrine morale sur l'idée qu'il existe deux principes opposés, que tout être vivant perçoit immédiatement comme tels: le plaisir et la douleur. Le Stoïcien, lui, est doublement unitaire: la déraison n'est pas un principe extérieur à la raison, mais un état de celle-ci et les passions négatives ne sont que des formes différentes d'un même état dégénératif. On notera que, sur cette question de la mort d'un ami, l'opinion de Sénèque diverge explicitement de celle de son cher maître, Attale. Pour celui-ci, tel qu'il est cité dans la lettre 63, le souvenir des amis disparus, qu'il comparait à certains fruits d'une âpreté suave (*suaviter aspera*), crée d'abord un mélange de sentiments, douceur de les avoir connus, amertume de les avoir perdus³⁰. Au bout d'un certain temps, cependant, ajoutait-il, il reste plus qu'une *pura uoluptas*. Dans sa critique, Sénèque, conteste une fois encore que plaisir et douleur puissent coexister dans le deuil, il affirme que, vivants ou morts, ses amis lui procurent le même bonheur. On notera, qu'à la différence d'Attale, il se garde bien d'employer le terme de *uoluptas*, préférant utiliser les adjectifs *dulcis ac blanda*³¹, qui exprimaient l'idée de plaisir, sans pour autant comporter les connotations négatives que le terme pouvait avoir aux yeux d'un moraliste romain. Alors qu'Attale se plaçait au niveau de l'expérience psychologique, Sénèque, lui, se représente, sans le dire explicitement, en sage capable de traverser la vie et la mort, la sienne comme celle des autres, avec la même sérénité intérieure, comme l'affirme sa magnifique *sententia*: «je les avais comme si je devais les perdre; je les ai perdus et je les avais comme si je les avais toujours». Rejetant la temporalité évolutive acceptée par Attale, dans un contexte que nous ne connaissons pas, il préfère affirmer la doctrine stoïcienne du temps dans toute sa rigueur: la durée, sur laquelle nous n'avons aucune prise, n'a aucune valeur; des trois dimensions définies dans la structuration du temps, seul le présent est, du présent, du passé et du futur n'ont aucune valeur intrinsèque, ce ne sont que des indifférents³². Seule compte la qualité du moment que l'on vit, et cette qualité n'est jamais aussi grande que lorsque dans le bonheur du moment présent on perçoit avec clarté la rationalité du destin.

Si nous résumons ce que nous avons trouvé dans ces relations explicites entre *uoluptas* et *amicitia*, nous distinguons trois niveaux:

-le niveau de la polémique philosophique, autrement dit la réfutation de la théorie d'Epicure pour qui le plaisir est le principe même de l'amitié;

30. Ep. 63, 5: *Nam, ut dicere solebat Attalus noster, "sic amicorum defunctorum memoria iucunda est quomodo poma quaedam sunt suaviter aspera, quomodo in uino nimis ueteri ipsa nos amaritudo delectat; cum uero interuenit spatium, omne quod angebat extinguitur et pura ad nos uoluptas uenit"*.

31. Ep., 63, 7: *Ego non idem sentio: mihi amicorum defunctorum cogitatio dulcis ac blanda est; habui enim illos tamquam amissurus, amisi tamquam habeam*.

32. Voir GOLDSCHMIDT 1953.

-le niveau d'une inflexion que l'on pourrait dire «intégriste» par rapport à l'enseignement reçu du philosophe Attale: parce qu'il est l'héritier d'une longue tradition moralisatrice dans laquelle la *uoluptas* était rigidement condamnée au profit des valeurs de l'action politique, Sénèque tente d'éviter toute confusion qui ferait échapper le plaisir à cette dépréciation;

-enfin le niveau linguistique. L'importance du concept de plaisir étant grande dans la pensée grecque, Sénèque ne peut pas en rester à un emploi exclusivement négatif, et ce d'autant plus que l'emploi exclusif de *gaudium* aurait signifié qu'il ne parlait que du sage, alors qu'une grande partie des lettres se situe à un niveau où il n'est pas toujours facile de déterminer si c'est du sage ou du *proficiens* qu'il est question. Il faut lui reconnaître le mérite d'avoir abordé cette question avec une grande clarté dans les premières lignes de la lettre 59. Le dogme stoïcien est qu'il n'existe pas de plaisir sans vice: *Vitium esse uoluptatem credimus*. En même temps, il reconnaît que l'usage latin confond allègrement *uoluptas* et *gaudium* et que lui-même est bien obligé d'employer de temps en temps les mots de tout le monde, les *uerba publica*. Nous renvoyons pour tout ce qui concerne le langage à ce qu'a écrit Aldo Setaioli sur ce sujet³³. Essayons donc maintenant d'aller au-delà de l'explicite et de trouver de possibles harmoniques entre plaisir et amitié, cette fois-ci non plus dans des références explicites, mais dans la structure même du sujet moral tel que Sénèque le conçoit. La thèse que nous allons défendre ici est que, dans un système moniste comme l'est celui du stoïcisme, dans lequel il n'y a aucune division ontologique de l'âme, il existe, en revanche, une sorte de dualisme éthique —j'emploie cette expression avec beaucoup de prudence— qui va faire que le sujet moral va se trouver dédoublé par rapport à une partie de lui-même, tandis qu'il trouverait son accomplissement dans l'autre, c'est-à-dire l'ami. Altérité du même, identité de l'autre, telle est la formule par laquelle nous résumerons donc la relation entre plaisir et amitié dans la doctrine stoïcienne.

Plaisir, amitié et identité dans l'implicite des Lettres

Altérité du même, tout d'abord. Autrement dit, dans quelle situation le sujet moral se trouve-t-il par rapport à ses plaisirs? Très nombreux sont les passages dans lesquels le plaisir apparaît non pas comme une composante essentielle de la vie psychologique, mais comme une entité étrangère, hostile à laquelle le sujet moral se trouve confronté. Ainsi, en 1, 3, Sénèque définit les Epicuriens comme ceux qui livrent l'être humain au plaisir, comme un traître livre ses proches à l'ennemi: *uoluptati donant*. En 39, 6, il est question des gens qui sont esclaves de leurs plaisirs, métaphore traditionnelle de la tyrannie du plaisir: *seruiunt uoluptatibus*. En 23, 4, la métaphore est inspirée de Platon, le plaisir étant comparé à un cheval qu'il faut retenir grâce au mors:

33. Voir SETAIOLI 2000.

uoluptates tenere sub freno. Plus expressif encore, en 51, 6, le plaisir est l'ennemi qu'il faut combattre en priorité et en permanence (*debellandae sunt in primis uoluptates*), tout le contexte de ce passage est celui d'une impitoyable bataille. Il apparaît ailleurs comme la passion qui gouverne toutes les passions³⁴, lui céder signifiant automatiquement céder à la douleur, à la colère etc. D'où le conseil donné à Lucilius dans cette même lettre, au §13: il faut haïr les plaisirs plus que toute autre chose (*inuisissimas habe*) et les chasser de soi, les considérant comme ces bandits égyptiens qui n'embrassaient que pour mieux étouffer. On pourrait multiplier les exemples, mais il nous semble que ce que tout ce que nous venons de dire et tout ce que nous pourrions dire à travers d'autres occurrences se résume en une formule très forte que l'on trouve dans la lettre 58³⁵: le plaisir est un principe de mort auquel la plupart des êtres humains succombe. Ce qui permet de poser la question suivante: que faire de cette altérité négative que l'on porte en soi, comment résister à ces plaisirs que Sénèque qualifie de *tristia et acerba*³⁶? La stratégie proposée par le philosophe tient en l'association de deux termes apparemment contradictoires: *imperare* et *frui*, «commander» et «jouir de». Nous n'insisterons pas sur le premier, tant il est évident que, dans l'optique qui est celle de Sénèque, il s'agit d'inverser l'ordre spontané et de faire régner la raison sur le plaisir. De ce point de vue, la lettre 88, 29, contient un passage qui montre avec beaucoup de clarté comment il conçoit la subordination du plaisir à la raison³⁷: «la continence commande aux voluptés; elle abhorre et repousse les unes; elle fait aux autres leur part, les réduit à une juste mesure, sans jamais les rechercher pour elles-mêmes. Elle sait que la meilleure règle à l'égard des choses désirables est d'en prendre autant qu'il le faut, et non pas autant qu'on voudrait». Les plaisirs se trouvent par rapport à la raison dans la même situation que les provinces conquises, avec un traitement différentiel en fonction de l'importance danger qu'elles représentent pour le pouvoir central. Le modèle impérial n'est jamais très loin de la pensée romaine. Mais quelle part peut donc bien avoir la jouissance dans un tel contexte? Nous trouvons un élément de réponse dans la lettre 4: «tu trouves une jouissance dans le fait même de corriger, dans la mise en ordre». Cette jouissance, Sénèque n'hésite pas à l'appeler «plaisir»³⁸, c'est un plaisir qui a sa source dans la domination sur le plaisir, un plaisir réflexif, un plaisir au se-

34. Ep. 51, 8: *Non est emolliendus animus: si voluptati cessero, cedendum est dolori, cedendum est labori, cedendum est paupertati; idem sibi in me iuris esse uolet et ambitio et ira; inter tot adfectus distrahar, immo discerpar.*

35. Ep. 58, 29: *uoluptates quibus pars maior perit.*

36. Ep. 66, 44: *Idem tibi de bonis dico: hoc bonum inter meras voluptates, hoc est inter tristia et acerba; illud fortunae indulgentiam rexit, hoc violentiam domuit: utrumque aequè bonum est, quamuis illud plana et molli uia ierit, hoc aspera.*

37. Ep. 88, 29: *Temperantia uoluptatibus imperat, alias odit atque abigit, alias dispensat et ad sanum modum redigit nec umquam ad illas propter ipsas uenit; scit optimum esse modum cupitorum non quantum uelis, sed quantum debeas sumere.*

38. Ep. 4, 1: *Frueis quidem etiam dum emendas, etiam dum componis: alia tamen illa uoluptas est quae percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe purae et splendidae.*

cond degré, qui naît précisément de la réconciliation du «moi» avec lui-même, une fois qu'il a triomphé du plaisir-altérité. Un bon exemple de ce que peut être ce type de plaisir nous est donné par Sénèque dans la lettre 76, 28, lorsqu'il évoque le bonheur qu'éprouve, au moment même où il va mourir, l'homme qui se sacrifie pour sa patrie. Ce sentiment est qualifié d'abord de *magnum gaudium*, puis de *summa uoluptas*. Le véritable plaisir s'identifie à la joie, il n'est pas, à la différence des autres plaisirs, quelque chose qui divise le sujet, qui crée en lui le déchirement, mais ce qui permet son unité dans une fin conforme à la raison. Pour avoir une vision plus nette de cette conception du plaisir, il faut se référer à ce qui est écrit dans la lettre 74 du plaisir tel qu'il est vécu par les animaux. Ceux-ci, dit Sénèque, goûtent les voluptés ressenties plus intensément et plus facilement, sans avoir le moins du monde à craindre honte ou repentir. L'animal est tout entier présent dans la perception du plaisir immédiat. L'être humain, lui, peut connaître ce type de relation au plaisir à la naissance, ou tant qu'il est enfant, donc, dans la perspective stoïcienne, privé de raison, ce type de relation au plaisir, mais au fur et à mesure qu'il grandit, chaque plaisir a tendance à se comporter de manière autonome et le sujet moral ne peut retrouver son unité qu'au terme d'un long et difficile parcours moral, dans lequel il reprend possession de lui-même, c'est le fameux *uindica tibi*, «reprends tes droits sur toi-même», qui commence la première des *Lettres à Lucilius*.

Combattre ce qui en soi est autre n'a de sens que si l'on sait découvrir ce qui en l'autre est nôtre. Dans le stoïcisme, chaque être est unique, impossible à confondre avec autrui, c'est le principe de *l'idia poiotes*, contre lequel les sceptiques s'acharnèrent si longtemps, et en même temps, la raison est unique, elle crée entre les individus un lien qui n'ignore pas les spécificités individuelles mais les intègre. C'est en ce sens que Sénèque dit qu'à l'origine de l'amitié il y a une *naturalis irritatio*, 9, 17, une stimulation naturelle, compte tenu du fait que, pour le Portique, nature et raison sont des termes parfaitement synonymes. De ce fait, ce qu'il y a de rationnel chez un ami est plus proche de mon être véritable que ce qui est irrationnel en moi. Se consacrer à ses amis, ce n'est pas s'éloigner de soi-même, ce n'est pas séjourner chez des étrangers, mais restaurer l'unité de la raison en vivant en permanence avec qui sont moralement les meilleurs: *cum optimo quoque sum*³⁹. Bien plus, le lien d'amitié est en lui-même un signe de l'affinité de la raison pour la raison. D'où, l'importance chez Sénèque du thème, qui n'est pas exclusivement stoïcien, mais auquel le stoïcisme a donné un relief particulier, celui de l'ami comme autre soi-même⁴⁰. Si tu ne fais pas confiance à un ami autant qu'à toi-même, dit-il à Lucilius en 3, 2, c'est qu'il ne s'agit pas d'un véritable ami⁴¹. La vie morale se déroule donc selon un double axe: il faut simultanément devenir ami de soi-même et combattre ce qu'il peut res-

39. *Ep.* 62, 2.

40. Sur la présence du thème dans l'épicurisme, voir MITSIS 1988, 98-128.

41. *Ep.* 3, 2.

ter comme sentiment d'altérité en face d'un ami. Dans une telle perspective, la singularité individuelle apparaît à la fois comme une épreuve que la raison s'inflige à elle-même et comme le moyen par lequel elle parvient à se hisser à son degré suprême. «Vis pour autrui, si tu veux vivre pour toi», dit Sénèque dans la lettre 48⁴². C'est là l'un des points sur lequel le caractère unitaire du stoïcisme apparaît avec le plus de netteté. Il a voulu que chaque individu soit unique, pour éviter la confusion qui règnerait si l'*idia poiotès* n'existait pas. Mais dans la dynamique du monde, cette singularité ne peut que tendre à reconstituer, sans jamais se perdre pour autant, l'unité du monde, aussi bien au niveau de l'individu que du politique ou du cosmique.

On peut donc dire que Sénèque, dans son exil intérieur, et sous la menace permanente d'un ordre de suicide qui ne devait pas tarder à arriver, reconstruisit une forme de société en substituant à la centralité du pouvoir, qui caractérisait le *De clementia*, celle de son propre magistère. Dans le *De clementia*, nous sommes à un moment où la *fortuna* a donné l'empire à un jeune homme qui paraissait vertueux, et dont on pouvait penser qu'il le resterait. Une fois cruellement déçu, Sénèque renonce aux illusions du politique pour penser l'individu et la société en éliminant la loterie de la *fortuna* et en substituant à un ordre social définitivement injuste, la société des amis fondée sur l'exercice d'une rationalité exigeante. Si nous reprenons les deux concepts que nous avons étudiés tout au long de cette communication, la différence entre le traité politico-philosophique et les *Lettres* n'est pas difficile à mettre en évidence. Dans le *De clementia*, les occurrences de *uoluptas* sont rares et elles sont liées à l'évocation de la peur que suscite la tyrannie. Les tyrans sont ceux qui se montrent cruels pour le plaisir (*in uoluptatem saeuunt*)⁴³, et ailleurs⁴⁴, il est question du pouvoir tyrannique qui se plaît à tuer pour le plaisir. Parce que la société opprimée par un tyran est le lieu dans lequel se déchaînent toutes les formes de la folie⁴⁵, les plaisirs eux-mêmes y sont craints, *uoluptates ipsae timentur*, les passions interagissant les unes sur les autres. De manière assez significative, il est dit de Néron au tout début du traité qu'il est parvenu au plaisir suprême (*ad uoluptatem maximam omnium*), ironie peut-être inconsciente dans un traité où le terme de *uoluptas* est partout ailleurs utilisé avec une connotation négative. Quant à l'*amicitia*, elle est exclusivement évoquée dans l'épisode d'Auguste pardonnant à Cinna⁴⁶, tandis que le monde de la tyrannie est celui où l'on ne fait pas confiance à ses amis (*non amicorum fidei credens*)⁴⁷. Il apparaît donc clairement que, dans les *Lettres à Lucilius*, les propos de Sénèque sur le plaisir et l'amitié témoignent d'un approfondissement considérable provoqué moins

42. *Ep.* 48, 2: *alteri uiuas oportet, si uis tibi uiuere.*

43. *Clem.* I, 11, 4.

44. *Clem.* I, 25, 2.

45. *Clem.* I, 26, 2.

46. *Clem.* I, 9, 11.

47. *Clem.* I, 13, 3.

peut-être par la relecture des philosophes que par la prise en compte des leçons de l'existence.

BIBLIOGRAPHIE

- J. BELTRAN SERRA 2008, «La amistad y el amor en el epistolario de Séneca», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 28, pp. 17-41.
- H. DYSON 2010, «Pleasure and the *Sapiens*: Seneca, *De Vita Beata* 11.1.», *Classical Philology* 105, pp. 313-318.
- M. FOUCAULT 2001, *L'herméneutique du sujet*. Cours au collège de France 1982, Paris.
- V. GOLDSCHMIDT 1953, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.
- M. GRAVER 2007, *Stoicism and Emotion*, Chicago.
- P. HADOT 1992, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris.
- I. LANA-E. MALASPINA 2005, *Bibliografia senecana del XX secolo*, Bologne.
- V. LAURAND 2007, «L'erôs pédagogique chez Platon et les Stoïciens», in M. BONAZZI, C. HELMIG (eds), *Platonic Stoicism and Stoic Platonism*, pp. 63-86.
- V. LAURAND 2008, «Les liens de la vertu: la doctrine stoïcienne de l'amitié», *Vita latina* 178, pp. 53-72.
- C. LEVY 2003, «Chrysippe dans les *Tusculanes*», dans B. BESNIER *et al.* (eds), *Les passions antiques et médiévales*, Paris.
- A.L. MOTTO 2007, «Seneca on love», *Cuadernos de filologia clásica. Estudios latinos*, 27, pp. 79-86.
- G. REYDAMS-SCHILS 2005, *The Roman Stoics. Self, Responsibility and Affection*, Chicago.
- E. SCHIROK 2005, «Seneca über den Umgang mit Menschen», in TH. BAIER, G. MANUWALD, B. ZIMMERMANN (eds), *Seneca philosophus et magister*, Freiburg im Breisgau, pp. 229-254.
- A. SETAIOLI 2000, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologne.