



**HAL**  
open science

# La pensée politique de Sénèque subit-elle l'influence du néo-pythagorisme ? Éléments pour un état des lieux

Frédéric Le Blay

## ► To cite this version:

Frédéric Le Blay. La pensée politique de Sénèque subit-elle l'influence du néo-pythagorisme ? Éléments pour un état des lieux. *Ktèma: Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 2020, KTÈMA Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, 45, pp.109-124. halshs-03069512

**HAL Id: halshs-03069512**

**<https://shs.hal.science/halshs-03069512>**

Submitted on 15 Dec 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

## Les traités néopythagoriciens *Sur la royauté*

Anne GANGLOFF	Introduction .....	5
Anne GANGLOFF	Les traités néopythagoriciens <i>Sur la royauté</i> . État des recherches, méthodes et pistes..	9
Christian BOUCHET	Diotogène, <i>Sur la royauté</i> Commentaire historique et politique pour un essai de datation.....	27
Irini-Fotini VILTANIOTI	La <i>Lettre II</i> attribuée à Platon et les traités « pythagoriciens » <i>Sur la royauté</i> .....	45
Luc BRISSON	Nature et fonctions du <i>logos</i> dans le traité d'Echphante <i>Sur la royauté</i> (82, l. 7-83, l. 17, éd. Thesleff).....	57
Sophie VAN DER MEEREN	Royauté et loi: de Platon aux <i>Traité sur la royauté</i> .....	71
Francesca SCROFANI	La <i>Lettre d'Aristée</i> et les écrits néopythagoriciens Des conceptions différentes de la royauté.....	91
Laurence VIANÈS	La pensée politique de Sénèque subit-elle l'influence du néo-pythagorisme? Éléments pour un état des lieux .....	109
Frédéric LE BLAY	How to date the timeless? The difficult problem of the Pseudo-Pythagorean treatises <i>On Kingship</i> .....	125
Geert ROSKAM	Meeting Different Needs The Implied Readers of the 'Pythagorean' Kingship Treatises.....	143
Michael TRAPP		

## Varia

Ester SALGARELLA	A Note on the Linear A & B Ideogram AB 131/ <i>VIN(um)</i> 'Wine' and Its Variants: References to Time Notation? .....	161
Jean DUCAT	La propriété de la terre à Sparte à l'époque classique. Essai de mise au point .....	173
Annalisa PARADISO	L' <i>archaia moira</i> : une invention de Dicéarque .....	197
Thibaud LANFRANCHI	Scapula ou Scaevola? Sur l'identité du maître de cavalerie de 362 .....	211
Corentin VOISIN	Le plongeon des Hyperboréens, une pratique funéraire utopique.....	221
Thierry PETIT	Les sphinx sur la statue de Prima Porta. L'apothéose d'Auguste .....	236
Laura SANCHO ROCHER	Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo .....	258

N° 45

STRASBOURG

2020

# La pensée politique de Sénèque subit-elle l'influence du néo-pythagorisme ? Éléments pour un état des lieux

RÉSUMÉ-. Les biographes ont depuis longtemps mis en avant l'influence de l'enseignement reçu au sein de l'école des Sextii sur la formation philosophique de Sénèque. Le contenu doctrinal et les champs couverts par cet enseignement continuent à donner lieu à spéculation du fait de l'état des sources. Sénèque insiste toutefois sur l'empreinte pythagoricienne. Cette contribution se propose de rouvrir ce dossier en tentant notamment de déceler des traces de cette empreinte supposée dans la pensée du philosophe.

MOTS-CLÉS-. Papirius Fabianus, pythagorisme, Sextius, Sotion, stoïcisme

ABSTRACT-. Biographers have long emphasized the influence of the teaching received in the Sextii's intellectual circle on Seneca's philosophical work. Due to the lack of actual sources, we may still but speculate as to the doctrinal orientation of such a teaching as well as the fields it covered. Nevertheless Seneca's testimony highlights its Pythagorean background. This paper aims at reopening the discussion by tracking the Pythagorean inspiration of the philosopher's political thought.

KEYWORDS-. Papirius Fabianus, pythagorism, Sextius, Sotio, stoicism.

À travers ces quelques éléments, je souhaite revenir sur une question ancienne qui reste cependant ouverte, l'influence de la doctrine pythagoricienne – ou néopythagoricienne – sur la pensée de Sénèque. L'enjeu ne sera toutefois pas d'embrasser l'ensemble de la démarche philosophique du philosophe stoïcien, ambition qui pourrait donner lieu à un ouvrage complet, mais d'envisager les traces ou les preuves d'une imprégnation dans le cadre de sa pensée politique. Les biographies du philosophe romain comme les monographies portant sur son œuvre ont insisté sur la formation reçue pendant les années de jeunesse, à propos de laquelle l'auteur a laissé un certain nombre d'informations<sup>1</sup>. Cette période de formation intellectuelle fait intervenir différents maîtres dont le lien avec le pythagorisme a pu être noté. Je reprendrai donc cette question en me fixant deux objectifs : premièrement, préciser certains aspects qui ont pu être mis en avant quant à l'orientation pythagoricienne de l'enseignement reçu par le futur philosophe stoïcien ; deuxièmement, essayer de relever, dans l'œuvre transmise, les échos de cette formation doctrinale. Afin d'inscrire ce relevé dans la perspective des études rassemblées dans ce dossier, je me concentrerai essentiellement sur la partie de l'œuvre pouvant relever de la philosophie politique, c'est-à-dire le traité *De clementia*,

(1) Pour ne citer que les travaux les plus diffusés en langue française, je renvoie à la monographie classique de GRIMAL 1978, dont le chapitre II résume les années de formation, et à l'introduction de VEYNE 2007, p. 27-29.

généralement considéré comme texte source des Miroirs du Prince<sup>2</sup> du Moyen Âge et de la Renaissance, bien que Sénèque ne fût pas l'inventeur du genre dans le contexte antique<sup>3</sup>. Avant de me livrer à cet état des lieux, je tiens à insister sur la dimension hypothétique qui doit s'attacher à certaines des analyses que je présenterai. L'insuffisance des sources est un fait auquel les philologues et historiens de l'Antiquité sont accoutumés; la prudence qu'elle impose au commentateur doit cependant être rappelée en toute occasion et en particulier à propos des enjeux que j'aborde ici.

### I. LES MAÎTRES « PYTHAGORIENS » DE SÉNÈQUE

Selon les propres déclarations du philosophe, son premier maître de philosophie fut Sotion; le contenu de son enseignement doctrinal reste difficile à préciser, mais on a pu noter ce que Pierre Grimal qualifie de « pythagorisme diffus »<sup>4</sup>. Ce sont les *Lettres à Lucilius* qui représentent notre principale source d'informations à caractère biographique. Le temps passé à suivre les leçons de Sotion est évoqué en ces termes dans l'une d'elles<sup>5</sup>:

17. *Quoniam coepi tibi exponere quanto maiore impetu ad philosophiam iuuenis accesserim quam senex pergam, non pudebit fateri quem mihi amorem Pythagorae iniecerit Sotion. Dicebat quare ille animalibus abstinuisset, quare postea Sextius. Dissimilis utrique causa erat, sed utrique magnifica.*  
 18. *Hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri ubi in uoluptatem esset adducta laceratio. Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae. Colligebat bonae ualitudini contraria esse alimenta uaria et nostris aliena corporibus.* 19. *At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium. Nulla, si illi credas, anima interit, ne cessat quidem nisi tempore exiguo dum in aliud corpus transfunditur. Videbimus per quas temporum uices et quando pererratis pluribus domiciliis in hominem reuertatur: interim sceleris hominibus ac parricidii metum fecit cum possent in parentis animam inscii incurrere et ferro morsuue uiolare si in quo cognatus aliqui spiritus hospitaretur.* 20. *Haec cum exposuisset Sotion et implesset argumentis suis: non credis, inquit, animas in alia corpora atque alia describi et migrationem esse quod dicimus mortem? Non credis in his pecudibus ferisue aut aqua mersis illum quondam hominis animum morari? Non credis nihil perire in hoc mundo, sed mutare regionem? Nec tantum caelestia per certos circuitus uerti, sed animalia quoque per uices ire et animos per orbem agi?* 21. *Magni ista crediderunt uiri. Itaque iudicium quidem tuum sustine, ceterum omnia tibi in integro serua. Si uera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est; si falsa, frugalitas est. Quod istic credulitatis tuae damnum est? Alimenta tibi leonum et uulturum eripio.*

Puisque j'ai commencé à te révéler à quel point ma découverte de la philosophie relevait d'une fougue juvénile qui ne s'est pas maintenue avec la vieillesse, j'avouerai sans rougir quelle passion pour Pythagore Sotion m'avait inspirée. Il expliquait pourquoi ce philosophe s'était abstenu de la chair des animaux et pourquoi Sextius le fit à son tour. Leurs motifs étaient différents mais d'une grande générosité dans les deux cas. Sextius considérait que l'homme jouit d'une alimentation suffisante sans avoir besoin de verser le sang, que la cruauté lui devient une habitude dès lors que déchirer les chairs donne du plaisir. Il ajoutait qu'il faut restreindre tout ce qui est matière à excès et concluait qu'une variété de mets est contraire à la santé et peu faite pour le corps humain tandis que Pythagore affirmait la parenté de tous les êtres entre eux et la relation unissant les âmes, capables de passer d'une forme à une autre. Nulle âme, à l'en croire, ne périt ni même ne cesse son activité, sauf dans le bref instant de sa transfusion dans un autre corps. Nous verrons après quelles périodes successives et quand, après être passée par de nombreux séjours, elle retourne à la forme

(2) La bibliographie portant sur ce genre est abondante. Je retiens HADOT 1970; O'MEARA et SCHAMP 2006.

(3) Cicéron invoque déjà l'image du miroir dans *La République*, II, 69.

(4) GRIMAL 1978, p. 247.

(5) Autre mention plus brève : *Apud Sotionem philosophum puer sedi, Lettres à Lucilius*, 49, 2.

humaine: toujours est-il que Pythagore a inspiré aux hommes la crainte du crime et du parricide, puisqu'ils pourraient, sans le savoir, rencontrer l'âme de leur père et porter un fer ou une dent impie sur quelque corps où l'esprit d'un parent serait logé. Après cet exposé que Sotion complétait de ses propres arguments: «Tu ne crois pas, disait-il, que les âmes se voient assigner des corps successifs, que ce qu'on appelle la mort est en fait une transmigration? Tu ne crois pas que chez tous ces animaux domestiques ou sauvages voire chez ceux qui vivent sous les eaux puisse séjourner une âme qui fut celle autrefois d'un être humain? Tu ne crois pas que rien ne périt en ce monde, mais change simplement de région; qu'aussi bien que les corps célestes tournent en un cours déterminé, chaque être vivant a ses phases diverses et toute âme suit un cycle? De grands hommes l'ont cru. Suspend donc, si tu veux, ton jugement, mais en te réservant la possibilité de toutes ces croyances. Si elles sont vraies, l'abstinence de la viande éloigne du crime. Si elles sont fausses, elle rend sobre. Que risques-tu, dans le cas présent, à y adhérer? Ce sont des aliments de lions et de vautours que je t'arrache<sup>6</sup>.

Le passage est assez célèbre car il met en scène le végétarisme pythagoricien, une attitude qui n'a cessé d'intriguer en raison de ses justifications doctrinales et que notre époque réactive avec vigueur. La première phrase de ce qui est présenté comme un aveu (*non pudebit fateri*) affirme explicitement la dimension pythagoricienne de la sagesse professée par Sotion et l'adhésion profonde que celle-ci suscita chez son élève (*quem mihi amorem Pythagorae iniecerit*). Un deuxième nom est mentionné, sur lequel je reviendrai (*postea Sextius*). L'enjeu de ce passage est de rappeler l'interdit alimentaire en vigueur au sein de l'école pythagoricienne: en disciple consciencieux, Sénèque apprit à s'abstenir de toute nourriture carnée. Cet usage n'allant pas de soi dans le milieu qui était le sien, il propose une argumentation destinée à la justifier en général. Sénèque conçoit que la croyance en la métempsychose, postulat théorique justifiant cette attitude chez Pythagore et ses sectateurs, ne recueille pas l'adhésion de tous ses interlocuteurs; il s'appuie ainsi sur deux arguments relevant d'une morale plus commune, l'inclinaison à la cruauté – il faut tuer pour consommer de la chair animale – et la sobriété (*frugalitas*) – il est bon de s'abstenir d'un régime alimentaire trop riche. La notion de *frugalitas*, si présente dans l'œuvre de Sénèque, est un fondement de l'éthique épicurienne et l'influence du maître du Jardin sur la rédaction des lettres n'est plus à démontrer<sup>7</sup>: Épicure est régulièrement cité et pris pour exemple, notamment dans les premières lettres, aussi parce que leur destinataire fut l'un de ses sectateurs. Si Sotion paraît avoir fait reposer la justification d'une telle pratique sur la pure orthodoxie doctrinale de Pythagore, Sextius, visant sans doute à faire accepter plus largement ce régime, avait développé l'autre volet de la démonstration<sup>8</sup>. Dans le paragraphe qui suit immédiatement ces arguments, Sénèque reconnaît son enthousiasme de jeunesse pour la métempsychose pythagoricienne et le végétarisme strict auquel il s'était soumis<sup>9</sup>. Mais il fallait compter sur l'hostilité de son entourage à l'égard de ce qui pouvait passer pour une superstition étrangère contraire à l'ordre établi. C'est un fait bien établi que le renouveau contemporain du pythagorisme en milieu romain se heurta à des rejets et des

(6) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 108, 17-21, éd. F. PRÉCHAC, CUF. Pour cet extrait de Sénèque comme pour ceux à suivre, à l'exception du *De clementia*, je propose ma traduction.

(7) Sur cette question, je renvoie le lecteur à la synthèse de SCHIESARO 2015.

(8) Je reprends ainsi les explications de GRIMAL 1978, p. 256-257: «C'est, nous l'avons dit, pour des raisons de morale pratique et, en quelque sorte, d'hygiène mentale, qu'il prêchait l'abstinence de la viande – parce que l'habitude de celle-ci entraînait la cruauté; l'usage du vin était contraire à la simple nature et habituaît à dépasser les mesures justes de notre condition. Le précepte lui-même appartient aux Pythagoriciens, mais Sextius refuse la justification théorique qu'ils en donnaient, et qui, à ses yeux, est évidemment trop empreinte d'une métaphysique invérifiable. [...] C'est une démarche pragmatique. Résolument Romain, Sextius part d'une ligne de conduite éprouvée, un *mos maiorum* auquel il s'efforce de donner une justification morale. S'il condamne l'usage de la viande, c'est parce que Caton, autrefois, avait fait l'éloge du chou, rappelé que les Romains, longtemps, n'avaient mangé de viande qu'à l'occasion d'un sacrifice aux dieux. Ce que veut retrouver et restaurer Sextius, c'est la morale nationale de Rome».

(9) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 108, 22.

oppositions de la part d'une société attachée à ses valeurs ancestrales et entretenant une méfiance de principe à l'égard de tout ce qui pouvait être marqué par l'excès ou entaché d'une forme d'exotisme perçu comme « oriental »<sup>10</sup>.

Qui fut réellement Sotion ? Nous manquons d'éléments précis. Stobée lui attribue un traité *Sur l'amour fraternel*, thème incontestablement pythagoricien ; il reprend également de lui un traité *Sur la colère*, un thème philosophique que se partagent toutes les obédiences<sup>11</sup>. Selon Pierre Grimal, il avait énoncé une théorie des cycles qu'il conviendrait de rattacher au platonisme<sup>12</sup>. Ce dernier point ne doit pas surprendre : ce que l'on désigne comme « néo-pythagorisme » présente toutes les caractéristiques d'un platonisme revivifié, le renvoi à Pythagore répondant à un engouement contemporain pour certaines formes de sagesse teintées d'une spiritualité dont l'Académie ne pouvait faire étalage.

Venons-en donc à cette école, dont le rôle fut considérable auprès des jeunes aristocrates de la génération de Sénèque. Pierre Grimal affirme que si Sénèque en fut le disciple, c'est de manière indirecte, à travers ses maîtres Papius Fabianus et Sotion<sup>13</sup>. L'appartenance de Sotion à cette lignée n'est toutefois pas démontrée. Les quelques travaux consacrés à cette école originale la présentent comme un cercle ayant réuni des jeunes gens de la bonne société, dont plusieurs jouèrent ensuite un rôle considérable tant sur la scène politique que dans la pratique des lettres. Quintus Sextius dit « le Père », contemporain de Jules César, en fut le fondateur ; son enseignement se voulait original et aurait opéré un syncrétisme conciliant stoïcisme et pythagorisme. Il professait en grec et écrivit dans la même langue<sup>14</sup>. Sextius se flattait d'avoir fondé une secte nouvelle de caractère romain, dont Sénèque note aussi bien la grande popularité que l'absence de longévité, dans un contexte général de déclin des écoles philosophiques.

*Itaque tot familiae philosophorum sine successore deficiunt. Academici et ueteres et minores nullum antistitem reliquerunt. Quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis? Pythagorica illa inuidiosa turbae schola praeceptorem non inuenit. Sextiorum noua et Romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est.*

C'est pourquoi tant d'écoles philosophiques périclitent faute d'un successeur. Ni l'ancienne ni la nouvelle Académie n'ont pu conserver un représentant attiré. Qui est-ce qui transmettra les enseignements de Pyrrhon ? L'école de Pythagore, autrefois haïe de la foule, ne s'est pas trouvée de maître. La toute nouvelle secte des Sextii, à la vigueur bien romaine, après avoir commencé avec beaucoup d'entrain, s'est éteinte à ses débuts mêmes<sup>15</sup>.

Si l'on s'en tient au témoignage de Sénèque, notre source principale sur Sextius et son école, les pythagoriciens eux-mêmes manquaient d'un chef de file ou d'un maître (*praeceptorem*) au cours de cette période. Le cas de l'Académie est quant à lui bien documenté par ailleurs<sup>16</sup>. L'enseignement de Sextius venait donc en quelque sorte combler un vide. Dans sa *Chronique*, traduction et

(10) On trouve par exemple une allusion chez Horace, *Satires*, II, 6, 63. Le motif a particulièrement retenu l'attention des contemporains. Voir le rappel par Ovide, *Métamorphoses*, XV, 75-76.

(11) Cette attribution repose sur l'interprétation des citations recueillies dans le *Florilegium*, respectivement 84, 6-8 et 17-18 pour ce qui serait le traité consacré à l'amour fraternel et 20, 53-54 pour l'écrit traitant de la colère. Ces fragments ont été rassemblés par W. A. MÜLLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. II, Firmin-Didot, Paris, 1881, p. 47.

(12) GRIMAL 1978, p. 247 : « Sa théorie des cycles, par lesquels passent toutes choses dans la Nature, les astres aussi bien que les âmes, rappelle le platonisme beaucoup plus que la doctrine de Zénon. »

(13) GRIMAL 1978, p. 254. Je reviendrai sur Papius Fabianus.

(14) Dans une de ses lettres, Sénèque, déclare ainsi : *Lectus est deinde liber Quinti Sextii patris, graecus, magni, si quid mihi credis, uiri et, licet neget, Stoici* (*Lettres à Lucilius*, 64, 2, éd. F. PRÉCHAC, CUF). L'obédience stoïcienne de Sextius est affirmée, même si l'expression indique qu'elle est sujette à caution.

(15) Sénèque, *Questions naturelles*, VII (*Sur les comètes*), 32, 2, éd. P. OLTRAMARE, CUF.

(16) Toutes les successions des doxographes s'arrêtent au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., avec Philon de Larissa, scholarque officiel et maître de Cicéron.

continuation de l'entreprise d'Eusèbe de Césarée, Jérôme note la popularité, au début de l'ère chrétienne, d'un philosophe pythagoricien nommé Sextus<sup>17</sup>. Il s'agit selon toute vraisemblance du même.

Que peut-on dire maintenant du contenu doctrinal de cet enseignement ? Nous sommes ici aussi réduits à quelques sources éparses, avec une prédominance du témoignage de Sénèque. Du point de vue de l'enseignement moral, on ne décèle aucune originalité particulière : Sextus prônait la mise à distance des passions en vue d'atteindre la perfection intérieure. Il utilisait à cet effet une métaphore militaire qui devait parler à son auditoire romain :

*Sextium ecce cum maxime lego, uirum acrem, Graecis uerbis, Romanis moribus philosophantem. Mouit me imago ab illo posita: ire quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum. « Idem, inquit, sapiens facere debet: omnes uirtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint et ad nutum regentis sine tumultu respondeant. » Quod in exercitibus iis, quos imperatores magni ordinant, fieri uidemus, ut imperium ducis simul omnes copiae sentiant, sic dispositae, ut signum ab uno datum peditem simul equitemque percurrat: hoc aliquanto magis necessarium esse nobis ait.*

Il se trouve que je lis assidûment Sextus, esprit pénétrant qui philosophe en langue grecque mais dans le respect de la tradition romaine. L'une de ses images m'a frappé : c'est en formation carrée que se déplace une armée, prête au combat, dès lors qu'une attaque ennemie est à craindre de tout côté. 'Le sage, dit-il, doit faire de même. Qu'il mette toutes ses vertus en ligne de chaque côté, afin que, partout où un danger poindra, ses troupes de défense soient alors prêtes à obéir sans se désorganiser au signe de leur commandant'. Et il ajoute que, si dans les armées que de grands généraux rangent en bataille, nous voyons l'ensemble des troupes recevoir en même temps l'ordre du chef, leur disposition faisant que le signal donné par un seul parvient au même instant au fantassin et au cavalier, cet ordonnancement nous est à nous autres d'autant plus nécessaire<sup>18</sup>.

Sénèque insiste sur le fait d'avoir été « frappé » par cette image (*mouit me imago*)<sup>19</sup>. La sagesse était rapportée à la félicité des dieux, le sage étant comparé à Jupiter :

12. [...] *Solebat Sextius dicere Iouem plus non posse quam bonum uirum. Plura Iuppiter habet, quae praestet hominibus, sed inter duos bonos non est melior, qui locupletior, non magis quam inter duos, quibus par scientia regendi gubernaculum est, meliorem dixeris, cui maius speciosiusque nauigium est.* 13. *Iuppiter quo antecedit uirum bonum? Diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris existimat, quod uirtutes eius spatio breuiora cluduntur. Quemadmodum ex duobus sapientibus qui senior decessit, non est beatorum, cuius intra pauciores annos terminata uirtus est, sic deus non uincit sapientem felicitate, etiam si uincit aetate. Non est uirtus maior quae longior.* 14. *Iuppiter omnia habet, sed nempe aliis tradidit habenda; ad ipsum hic unus usus pertinet, quod utendi omnibus causa est: sapiens tam aequo animo omnia apud alios uidet contemnitque quam Iuppiter et hos se magis suspicit, quod Iuppiter uti illis non potest, sapiens non uult.* 15. *Credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti: hac itur ad astra*<sup>20</sup>,

*hac secundum frugalitatem, hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem. Non sunt dii fastidiosi, non inuidi: admittunt et ascendentibus manum porrigunt.*

Sextus aimait à dire que Jupiter n'est pas plus puissant que l'homme de bien. Jupiter a certes plus à accorder aux hommes mais, de deux hommes de bien, le meilleur n'est pas nécessairement le plus riche; pas plus qu'entre deux pilotes à compétence égale on ne saurait désigner comme meilleur celui qui possède un navire plus grand et plus beau. En quoi Jupiter surpasse-t-il l'homme de bien ?

(17) *Sextus Pythagoricus philosophus agnoscitur* (ed. R. Helm, Akademie Verlag, Berlin, 1956, 251F, p. 169, ad Ol. 195, 1 p. Chr.).

(18) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 59, 7, éd. F. PRÉCHAC, CUF.

(19) Il revient d'ailleurs sur le caractère très imagé de ces injonctions, faisant de la mise à distance des passions un véritable combat (*Lettres à Lucilius*, 64, 2-5).

(20) Renvoi à Virgile, *Énéide*, IX, 641.

Il doit être bon plus longtemps. Mais le sage ne s'en estime pas moins du fait que ses vertus sont confinées dans un espace de temps plus court. De même que, de deux sages, celui qui meurt le plus vieux n'est pas plus heureux que celui dont la vertu fut limitée à un plus petit nombre d'années, de même le dieu ne l'emporte pas sur le sage par le bonheur. La vertu n'est pas plus grande parce qu'elle dure plus longtemps. Jupiter possède toutes choses mais il en a, n'est-ce pas, délégué aux autres la possession. Le seul usage qu'il en ait consiste à laisser tous les autres en user. Le sage voit avec autant d'indifférence, autant de dédain que Jupiter toute possession échue aux autres; d'autant plus fier de lui-même que Jupiter ne peut pas user de ces choses tandis que le sage, lui, ne le veut pas. Croyons donc Sextius qui s'exclame en nous montrant une si belle voie: c'est par là 'qu'on s'élève jusqu'aux astres', par là que l'on chemine en suivant la sobriété, en suivant la modération, en suivant le courage. Les dieux ne sont point dédaigneux, point jaloux. Ils ouvrent leur seuil et, à qui veut monter jusqu'à eux, tendent la main<sup>21</sup>.

Cet appel aux dieux et à leur bonheur sans fin pourrait relever d'une coloration épicurienne. L'image peut cependant s'apparenter à un lieu commun dont l'imprégnation doctrinale n'est pas stricte. En outre, il ne s'agit pas ici des dieux en général mais de Jupiter en particulier, dont la figure est foncièrement associée à l'idée de pouvoir et de souveraineté. Le philosophe propose par conséquent un modèle de sagesse où la maîtrise de soi est d'autant plus admirable qu'elle se double d'un pouvoir absolu sur les choses (*Iuppiter omnia habet*). On verra que ce principe trouve son pendant dans la pensée politique de Sénèque, où le souverain occupe une position qui l'apparente à un dieu. Il est probable toutefois que l'enseignement de Sextius ne réservait à la politique qu'une place modeste. Le désengagement de ce philosophe est noté: il aurait, selon Sénèque, refusé le laticlave que Jules César lui offrait<sup>22</sup>. Plutarque présente une version quelque peu différente: Sextius aurait abandonné les honneurs pour se livrer à la philosophie, mais fut découragé par cette étude et faillit se jeter à la mer<sup>23</sup>. On a pu noter la dimension plus polémique de cette version, qui semble présenter l'entreprise philosophique du personnage comme un échec.

La cohérence doctrinale de cette sagesse est de fait difficile à établir et, même si l'on retient le principe du syncrétisme stoïco-pythagoricien, le tableau que l'on peut brosser reste pour le moins éclectique. Ainsi, dans son traité sur l'âme dédié à Sidoine Apollinaire, Claudianus Mamertus consacre un chapitre aux positions soutenues par les philosophes païens romains (*Romanis paganis philosophis utitur testibus de animae incorporalitate*), dans lequel il déclare:

*Romanos etiam eosdemque philosophos testes citemus, apud quos Sextius pater Sextiusque filius propenso in exercitium sapientiae studio adprime philosophati sunt atque hanc super omni anima tulere sententiam: incorporalis, inquiunt, omnis est anima et inlocalis atque indeprehensa uis quaedam, quae sine spatio capax corpus haurit et continet. [...] Marcus Varro, sui saeculi peritissimus et teste Tullio omnium sine dubitatione doctissimus, quid in musicis, quid <in arithmetis>, quid in geometricis, quid in philosophomenon<sup>24</sup> libris diuina quadam disputatione contendit, nisi ut a uisibilibus ad inuisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea miris aeternae artis modis abstrahat animum et in corpora, hoc est in aduersa sibi dilapsus sui compotem faciat? Cui si corpus esset, corpus aduersum esse non posset. Quid ego nunc Zoroastri, quid Brachmanum ex India, quid Anacharsidis e Scythia, quid uero Catonum, quid M. Ciceronis, quid Crispi, qui ab ipso paene principio sui operis animo dominandi ius tribuit, corpori legem seruitutis inponit, in defensionem ueri sententias adferam, quid orbis uniuersi de animae statu nobis concrepare iudicium in his dumtaxat qui merito enituere conuincam?*

(21) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 73, 12-15, éd. F. PRÉCHAC, CUF.

(22) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 98, 13: *Honores repulit pater Sextius, qui ita natus ut rem publicam deberet capessere, latum clauum diuo Iulio dante non recepit: intellegebat enim quod dari posset, et eripi posse*, éd. F. PRÉCHAC, CUF.

(23) Plutarque, *Du progrès dans la vertu*, 77e.

(24) Les éditeurs ont noté que cette translittération correspondait au grec φιλοσοφομένων.



Nous pourrions même citer le témoignage des Romains et de leurs philosophes. Chez eux, Sextius le Père et Sextius le Fils, qui se consacrèrent à l'exercice de la sagesse, furent des philosophes de premier ordre et soutinrent cette opinion au sujet de l'âme : toute âme, disent-ils, est incorporelle, sans lieu et comme une puissance insaisissable, qui remplit et contient le corps sans laisser aucun vide. [...] Quant à Marcus Varron, l'homme qui, de son temps, avait la plus grande expérience et incontestablement le plus savant de tous d'après Cicéron, que s'efforce-t-il de faire par son argumentation divine, dans ses ouvrages sur la musique, sur les mathématiques, sur la géométrie, sur les sujets de philosophie si ce n'est, en usant admirablement de son art éternel, de détourner notre esprit du visible vers l'invisible, de ce qui a un lieu vers ce qui n'en a pas, des corporels vers les incorporels et de le rendre maître de lui-même alors qu'il se disperse dans les choses corporelles, c'est-à-dire ce qui lui est opposé ? Car s'il était un corps, le corps ne pourrait lui être opposé. Pourquoi faudrait-il donc que j'allègue maintenant pour défendre la vérité les opinions de Zoroastre, des Brahmanes de l'Inde, d'Anacharsis le Scythe, des Caton, de Marcus Cicéron, de Crispus (Chrysippe), qui, presque dès le début de son œuvre, a conféré à l'esprit le droit de dominer, a imposé au corps la loi de la servitude ; pourquoi faudrait-il que je démontre qu'au sujet du statut de l'âme le jugement du monde entier fait entendre le même son que le nôtre, du moins chez ceux qui se sont distingués à juste titre<sup>25</sup> ?

Il me paraît important de citer le chapitre dans sa quasi-totalité, car il permet de contextualiser la source (les sources) de l'auteur. Il s'agit ici de défendre le principe du caractère incorporel de l'âme contre ses détracteurs, en ne se limitant pas aux sources classiques de la philosophie grecque, mais en invoquant au secours de cette thèse des autorités romaines. Les garants seront donc, dans l'ordre de la citation, Sextius, le Père et le Fils<sup>26</sup>, Varron, Cicéron, Caton<sup>27</sup> et Crispus (Chrysippe)<sup>28</sup>. Les autres renvois, Zoroastre, les Brahmanes, Anacharsis, indiquent que Mamertus emprunte à une doxographie très ouverte sur le mode du prologue du livre I de Diogène Laërce. L'auteur se fonde donc sur des synthèses et non sur une source relevant d'un cadre doctrinal particulier. L'adhésion de Cicéron à l'Académie est connue. L'influence du pythagorisme sur l'œuvre de Varron a pu être mise en évidence<sup>29</sup>. L'énumération des divers livres traitant du sujet (*quid in musicis, quid <in arithmetis>, quid in geometricis, quid in philosophomenon libris*) a elle aussi une forte résonance pythagoricienne. Il faut noter que le nom de Pythagore est cependant absent de ce résumé.

L'insertion des deux Sextii dans cet ensemble assez hétéroclite n'aide par conséquent pas à préciser l'obédience ou l'orientation qu'un commentateur tardif pouvait leur reconnaître. On peut en revanche affirmer que la thèse du caractère incorporel de l'âme, qui répond bien aux philosophies pythagoricienne et platonicienne, est absolument incompatible avec le dogme stoïcien. C'est pourquoi le syncrétisme retenu par la tradition semble délicat, sur ce point tout du moins. À travers les fragments de Sextius conservés par Sénèque, Pierre Grimal met pourtant bien en avant les emprunts au stoïcisme et à la diatribe cynico-stoïcienne. Avec Paul Veyne<sup>30</sup>, il rappelle que la pratique quotidienne de l'examen de conscience que Sextius professait fut d'abord une institution pythagoricienne<sup>31</sup>. On ne la rencontre pas moins dans d'autres contextes comme la lecture d'Épictète ou de Marc Aurèle nous l'indique. Cet état des lieux pour le moins instable invite à la plus grande prudence.

(25) Claudianus Mamertus, *De statu animae*, II, 8, éd. A. ENGELBRECHT, trad. personnelle.

(26) Sextius Niger, qui prit la succession.

(27) Le texte les mentionne au pluriel, mais on imagine que c'est Caton le Jeune qui est ici concerné.

(28) Selon l'indication des deux manuscrits principaux ; mais la leçon *chrys////i* se rencontre également, que certains éditeurs ont retenu sous la forme *Chryssippi*. Auquel cas la dernière énumération du chapitre ne renvoie plus à un auteur de langue latine, mais à l'un des maîtres du Portique. L'ensemble peut alors paraître des plus éclectiques, mais il est vrai que l'allusion à Crispus est difficile à situer, tandis que la thèse attribuée à Chrysippe relève de l'orthodoxie stoïcienne.

(29) LEHMANN 1998.

(30) LEHMANN 1998, p. 130-131.

(31) Voir sur ce point Sénèque, *De la colère*, III, 36, 1-2, qui rappelle que Sextius préconisait cette méditation quotidienne.

## II. L'ORIENTATION SPÉCULATIVE DE L'ENSEIGNEMENT DES SEXTII ET LE RÔLE DE PAPIRIUS FABIANUS

J'en viens à un point qui ne présente pas de lien direct avec la philosophie politique, mais dont l'appréhension est indispensable à cet état des lieux doctrinal : lorsqu'il fréquente l'école des Sextii, Sénèque reçoit un enseignement fortement marqué par son orientation savante et spéculative. Cette dimension est sans doute celle qui s'impose avec la plus grande évidence dès lors que l'on évoque cet environnement philosophique et intellectuel. Certaines sources veulent par exemple que l'encyclopédiste Celse ait été lui aussi formé à cette école<sup>32</sup>. On note également le goût de son fondateur, souvent cité par Pline, pour l'étude de la nature<sup>33</sup>. Sextius Niger (le Fils) aurait été quant à lui l'auteur d'un traité à finalité médicale *Περὶ ὕλης* cité par Dioscoride, Pline, Galien et d'autres sources<sup>34</sup>. Si l'on veut rattacher cette orientation à la doctrine pythagoricienne, on peut invoquer la thèse de Walter Burkert qui, distinguant deux volets dans le pythagorisme ancien, le premier pseudo-scientifique et le second «chamanique», insistait sur les enrichissements considérables reçus ultérieurement sur le plan scientifique à partir de l'enseignement initial<sup>35</sup>. De même, selon Gérard Freyburger, le renouveau du mouvement à partir du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. se fait peut-être à l'instigation de Poseidonios d'Apamée, dont on connaît l'intérêt pour la théorie et la spéculation savante<sup>36</sup>. Ce dernier fut un représentant majeur du stoïcisme dans sa période moyenne, selon la périodisation opérée par les historiens de la philosophie. Mais on considère que sa pensée opère une forme de syncrétisme mêlant éléments platoniciens et pythagoriciens au stoïcisme dont il est l'héritier<sup>37</sup>, auquel cas l'alliance entre stoïcisme et pythagorisme que l'on présente comme l'originalité des Sextii ne serait en fait que la continuation d'une perspective inaugurée par le scholarque du Portique, dont l'influence en milieu romain n'est plus à démontrer<sup>38</sup>.

Une figure marquante que l'on voit apparaître au sein de ce qui fut peut-être plus un cercle philosophique qu'une école à proprement parler est celle de Papirius Fabianus, dont le rôle dans la formation de Sénèque fut déterminant selon les dires du principal intéressé. Le disciple rend hommage à sa science :

*Fabianus, uir egregius et uita et scientia et, quod post ista est, eloquentia quoque [...].*

Fabianus était un personnage éminent par <la dignité> de sa vie, par son savoir, comme aussi par un mérite qui ne vient qu'après ces deux-ci : l'éloquence<sup>39</sup>.

Ce sont cependant ses qualités d'orateur sachant maîtriser son éloquence comme ses émotions qui reviennent le plus souvent dans les hommages qui lui seront rendus par Sénèque<sup>40</sup>. Dans un passage dirigé contre ceux qui recherchent les louanges et les applaudissements, il renvoie aux qualités de Fabianus en faisant allusion au silence de cinq années auquel les disciples de Pythagore se soumettaient dans leur apprentissage :

*Apud Pythagoram discipulis quinque annis tacendum erat: numquid ergo existimas statim illis et loqui et laudare licuisse? Quanta autem dementia eius est, quem clamores imperitorum hilarem ex auditorio dimittunt? Quid laetaris, quod ab hominibus his laudatus es, quos non potes ipse laudare? Disserebat*

(32) Quintilien, *Institution oratoire*, X, 1, 124. Cette indication ne fait cependant pas l'unanimité et a pu donner lieu à réfutation. Voir LANA 1953.

(33) Flavius Sosipater *apud* Charisius, *Institutio ars grammatica*, 105, 4 K. / 106, 14 K. éd. K. BARWICK.

(34) CAPITANI 1991 présente l'état des lieux le plus complet sur la place des savoirs théoriques, notamment médicaux, au sein de l'école.

(35) BURKERT 1962 et 1972.

(36) FREYBURGER 1998.

(37) SCHOFIELD 2013.

(38) Le dernier état des lieux complet sur l'œuvre de Posidonius reste la monographie de LAFFRANQUE 1964.

(39) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 40, 12, éd. F. PRÉCHAC, CUF. Je note ici le terme *scientia*.

(40) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 11, 4; 58, 6; *De la brièveté de la vie*, 10, 1.

*populo Fabianus, sed audiebatur modeste: erumpebat interdum magnus clamor laudantium, sed quem rerum magnitudo euocauerat, non sonus inoffense ac molliter orationis elapsae.*

Pythagore imposait à ses disciples cinq ans de silence : crois-tu que, sitôt ce temps passé, ils aient eu le droit et de parler et d'approuver ? Quelle n'est pas la folie de celui qui quitte l'assemblée, l'air joyeux, sous les ovations d'un public d'ignorants ! Pourquoi te réjouir d'avoir été approuvé par des gens que tu ne saurais toi-même approuver ? Fabianus dissertait en public, mais on l'écoutait avec déférence. Une grande clameur d'approbation jaillissait de temps à autre : c'était la grandeur des idées qui la suscitait, non la musique de phrases fluides et douces<sup>41</sup>.

Comment faut-il interpréter cette allusion à une pratique pythagoricienne ? Le rapprochement est-il du seul fait de Sénèque ou bien était-il déjà opéré par Fabianus dans les recommandations qu'il formulait à destination des jeunes gens dont il assurait la formation ? Je suis enclin à considérer qu'associer ainsi les deux maîtres revient à mettre en avant la filiation philosophique qui les relie.

Mais ce sont les connaissances étendues de Fabianus qui semblent surtout avoir suscité l'admiration des contemporains. Pline le décrit comme *naturae rerum peritissimus*<sup>42</sup>. Il reprend à plusieurs reprises deux de ses ouvrages, un traité *De animalibus* et un second traitant des *Causae naturales*<sup>43</sup>. Sous cet angle, ses travaux s'inscrivent dans la lignée des naturalistes et encyclopédistes latins. Ils sont également le reflet d'une tendance propre à l'époque, tournée vers la curiosité<sup>44</sup>. Cette visée encyclopédique pouvait toutefois être envisagée comme relevant d'une adhésion aux enseignements de Pythagore<sup>45</sup>. Le pythagorisme tel qu'il était perçu par les contemporains se caractérisait par une nette orientation « scientifique ». L'éloge de Pythagore par Ovide met très clairement en évidence cette idée d'une sagesse passant par l'approfondissement de l'enquête sur la nature :

*Et rerum causas et, quid natura, docebat  
Quid deus, unde niues, quae fulminis esset origo*<sup>46</sup>.

On attribue à la jeunesse de Sénèque des écrits à visée naturaliste – j'emploie cet adjectif dans le sens qu'il revêt chez Pline – qui pourraient témoigner de cette empreinte. Le grand traité portant sur les *Questions naturelles* qu'il rédigea dans ses dernières années y fait plusieurs fois allusion, comme si le philosophe avait ressenti le besoin, en se retirant, de revenir à ces premières occupations spéculatives. Mais ici encore, nous devons nous en tenir à des hypothèses, l'ensemble de ce corpus étant disparu<sup>47</sup>.

### III. LA FIGURE DU SOUVERAIN DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE SÉNÈQUE

J'en viens donc à ce qui, dans l'œuvre de Sénèque, constitue le volet politique. Je concentrerai cette lecture sur le *De la clémence*, qui s'apparente à de nombreux égards au genre du traité *Sur le bon roi*<sup>48</sup>, et compléterai ponctuellement l'analyse par des renvois à d'autres parties de l'œuvre.

(41) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 52, 10-11, éd. F. PRÉCHAC, CUF. Voir également *Lettres à Lucilius*, 100, *passim*.

(42) Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXVI, 125.

(43) Voir CAPITANI 1991 pour le référencement.

(44) Je renvoie sur cette question à LE BLAY 2018 et KÖNIG, WOOLF 2013, p. 23-63.

(45) Ainsi LEHMAN 1997 et 1998 décèle dans l'encyclopédisme de Varron l'influence du pythagorisme.

(46) Ovide, *Métamorphoses*, XV, 68-69, éd. G. LAFAYE, CUF.

(47) On cite dans cet ensemble les écrits suivants : *De situ Indiae*; *De situ et sacris Aegyptiorum*; *De motu terrarum*; *De lapidum natura*; *De piscium natura*; *De forma mundi*; *De inmaturo morte*. GRIMAL 1978 est l'un de ceux qui ont accordé à cet ensemble l'attention la plus soutenue, malgré la pauvreté des sources. Il renvoie notamment à une thèse soutenue par F. OSANN à Giessen en 1846 : *De L. Annaei Senecae scriptis quibusdam perditis*. Je n'ai pu consulter ce travail. Les deux premiers titres renvoient sans conteste à l'écriture ethnographique, mais portent sur deux terres d'élection de la mouvance néopythagoricienne, si l'on en juge par la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate.

(48) Sur ce genre en milieu romain, GRIMAL 1966 et 1979.

On a soutenu que le *De la clémence* illustre une conception de la royauté reposant sur une théologie solaire d'origine orientale<sup>49</sup>. César y est comparé à l'astre solaire; il est élevé au rang de divinité<sup>50</sup>. De fait, dès l'ouverture de la démonstration, le philosophe met en scène le souverain s'interrogeant sur son statut parmi les mortels:

*Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum uice fungerer?*

Est-ce moi qui parmi tous les mortels ai reçu l'agrément et ai été choisi pour jouer sur terre le rôle des dieux<sup>51</sup>?

L'idée est reprise plus longuement au chapitre 7 du même livre.

*Quoniam deorum feci mentionem, optime hoc exemplum principi constituam ad quod formetur, ut se talem esse ciuibus quales sibi deos uelit. Expedit ergo habere inexorabilia peccatis atque erroribus numina, expedit usque ad ultimam infesta perniciem*<sup>52</sup>? [...]

Puisque j'ai fait mention des dieux, il sera très opportun que j'en fasse pour le prince un exemple d'après lequel il puisse se façonner, afin de vouloir être pour ses concitoyens tel qu'il voudrait que les dieux fussent pour lui. Serait-il bon de trouver des puissances divines impitoyables aux fautes et aux erreurs, bon de les voir pousser leur hostilité jusqu'à l'anéantissement final?

*Quod si dii placabiles et aequi delicta potentium non statim fulminibus persequuntur, quanto aequius est hominem hominibus praepositum miti animo exercere imperium et cogitare uter mundi status gratior oculis pulchrior sit, sereno et puro die, an cum fragoribus crebris omnia quatuntur et ignes hinc atque illinc micant! Atqui non alia facies est quieti moratique imperi quam sereni caeli et nitentis.*<sup>53</sup>

Si les dieux, complaisants et équitables, ne poursuivent pas aussitôt des coups de leur foudre les délits des puissants, l'équité exige avec d'autant plus de force qu'un être humain, placé à la tête d'êtres humains, exerce sa souveraineté avec douceur et se demande si l'univers offre plus de charme pour les yeux et plus de beauté sous un ciel serein et pur ou lorsque tout est secoué par des fracas répétés et que des éclairs étincellent de tous côtés! Eh bien, l'aspect d'un empire calme et en ordre n'est pas différent de celui d'un ciel serein et lumineux.

Sénèque rappellera également que, sur le plan des institutions et des usages, Auguste pouvait être considéré comme un dieu<sup>54</sup>. Le caractère apollinien du jeune Néron, le César auquel le traité est adressé, avait déjà été mis en avant dans l'*Apocoloquintose*, où une longue prophétie, prêtée à Phoebus-Apollon, présentait le jeune souverain d'abord comme Lucifer-Hesperus, puis sous les traits du soleil à son lever<sup>55</sup>. Le Prince exploite de fait cette thématique tout au long de son règne, placé sous le signe d'Apollon et des arts<sup>56</sup>. Cette assimilation commence avec la légende de sa naissance et le fameux « miracle » d'Antium: au moment précis de sa venue au monde, l'enfant avait été baigné par les rayons du soleil levant<sup>57</sup>. Elle devait trouver son achèvement avec la construction de la *Domus Aurea*, véritable palais du Soleil, comme en témoignait le colosse solaire doté des traits de l'empereur qui avait été érigé dans le vestibule<sup>58</sup>.

(49) GRIMAL 1971.

(50) Sénèque, *De la clémence*, I, 5, 7; I, 8, 3.

(51) Sénèque, *De la clémence*, I, 1, 2, éd. CHAUMARTIN, CUF. Je suis la traduction de l'éditeur pour ce traité.

(52) Sénèque, *De la clémence*, I, 7, 1, éd. CHAUMARTIN.

(53) Sénèque, *De la clémence*, I, 7, 2, éd. CHAUMARTIN.

(54) Sénèque, *De la clémence*, I, 10, 3, éd. CHAUMARTIN: *deum esse non tamquam iussi credimus*. Le texte de Sénèque va ici très loin, car il excède le titre de *diuus* en usage pour les empereurs.

(55) Sénèque, *Apocoloquintose*, IV, 1.

(56) Dans une étude ancienne mais toujours intéressante à lire, car elle représente l'une des premières tentatives de réévaluation du projet néronien, G. Picard avait mis en évidence cette dimension idéologique: PICARD 1962.

(57) Suétone, *Néron*, VI, 1; Dion Cassius, LXI, 2, 1.

(58) Au sein d'une très abondante littérature consacrée à ce projet architectural, je me contente de renvoyer à la synthèse récente de SAURON 2019, qui dresse un état des lieux des liens entre représentations cosmiques et architecture à Rome.

Proposant une lecture approfondie d'une définition de la grandeur du Prince, qui est, comme le soleil, « cloué à son faite »<sup>59</sup>, Pierre Grimal affirme que les formules employées par Sénèque appartenaient à l'étiquette pharaonique et que l'on en trouvait des équivalents exacts sur les inscriptions relatives à Ramsès III et Thoutmosis IV<sup>60</sup>. À l'appui de cette comparaison, on peut invoquer que Sénèque connaissait bien l'Égypte pour y avoir séjourné et y avoir côtoyé l'un des plus illustres théologiens de son temps, Chaerémon, un « scribe sacré » d'Alexandrie. Ce passage se caractériserait donc par une inspiration égyptisante. Une telle conception de la figure du Prince traduit très nettement une évolution du régime vers un modèle monarchique qui rappelle la période hellénistique.

Sénèque suit-il l'air du temps ou introduit-il dans son discours des motifs doctrinaux empruntés à des modèles philosophiques ? L'idée du souverain occupant une position qui l'apparente à la divinité se retrouve dans les traités néopythagoriciens sur la royauté. Le philosophe pourrait donc y puiser ses arguments. Cependant, dans le cas qui nous intéresse ici, l'idéologie du principat mise en œuvre par Néron, la doctrine pourrait rejoindre la réalité politique ; il devient par conséquent difficile de déterminer si c'est une influence doctrinale ou l'adhésion à un système qui détermine l'argument retenu par Sénèque dans sa démonstration. En toute rigueur, on doit aussi poser que les motifs néopythagoriciens ont pu être influencés par des modèles monarchiques mettant en œuvre une symbolique cosmique. Comme cela vient d'être rappelé, de tels modèles ont fleuri à partir de l'époque hellénistique. L'identification des sources s'avère d'autant plus délicate que le soleil joue un rôle central dans la cosmologie stoïcienne. Cléanthe avait insisté sur le rôle de cet astre comme centre et conducteur du cosmos, comme seigneur et maître des choses<sup>61</sup>. L'image est reprise dans le *Des bienfaits*<sup>62</sup>, où le soleil est décrit comme régulateur de l'univers. Ainsi, même si le *De la clémence* se fait l'écho d'une évolution des mentalités et témoigne d'une adaptation du discours politique à l'évolution du régime, il ne constitue pas pour autant une aberration ni même une déviance par rapport aux convictions philosophiques de son auteur. La théologie des philosophes dont il se revendiquait justifiait une représentation de la monarchie sur le modèle de la royauté cosmique. La cité parfaite devait être gouvernée par les mêmes lois que celles qui gouvernaient le cosmos. Nous sommes au cœur de l'orthodoxie stoïcienne<sup>63</sup>. On ajoutera à cette idée que, dans le *De la colère*, le philosophe rappelle que les dieux ne nous offensent pas, qu'ils sont éloignés de toute velléité de sévir contre les hommes, conformément à leur *aequitas* :

*Quaedam sunt quae nocere non possint nullamque uim nisi beneficam et salutarem habent, ut di immortales qui nec uolunt obesse nec possunt; natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena iniuria quam a sua.*

Certains êtres incapables de nuire ne possèdent qu'une puissance bienfaisante et salutaire, comme les dieux immortels qui n'ont ni la volonté ni la faculté de faire du mal : ils sont d'une nature douce et paisible, aussi éloignés d'offenser les autres qu'eux-mêmes<sup>64</sup>.

(59) Sénèque, *De la clémence*, I, 8, 3 : *fastigio tuo adfixus es*. F.-R. CHAUMARTIN traduit par : « tu es rivé à ton sommet ».

(60) GRIMAL 1971.

(61) S.V.F., I, 499 ; Cicéron, *Premiers Académiques*, II, 126.

(62) Sénèque, *Des bienfaits*, IV, 12, 5 ; 23, 1 ; VII, 31, 3.

(63) L'autre image récurrente dans le *De la clémence* est celle du souverain comme *hégémon* de son peuple, à l'instar de l'âme dans le corps. Autre motif topique et classique dans le discours politique, qui rejoint nettement la doctrine du Portique sans pour autant avoir été inventée par celle-ci. Voir *De la clémence*, I, 3, 5 ; I, 4, 1-2 ; I, 5, 1 ; I, 14, 3 ; II, 2, 1. Pour l'origine platonicienne du motif de la cité comme un corps : *Lois*, 691e ; 744d ; 945c ; 964d-e ; *Protagoras*, 322c ; *Gorgias*, 518e-519a ; *République*, 563e ; 564b. Je pourrais allonger la liste.

(64) Sénèque, *De la colère*, II, 27, 1, éd. A. BOURGERY, CUF.

Cette affirmation est l'écho d'un passage du *De la clémence* précédemment cité<sup>65</sup>. Ce thème récurrent de l'*aequitas* pourrait relever en revanche d'une imprégnation pythagoricienne plus nette, comme critère du pouvoir bien administré, avec équilibre et modération. Sénèque s'y arrête à plusieurs reprises.

*Seruis imperare moderate laus est. Et in mancipio cogitandum est non quantum illud impune possit pati, sed quantum tibi permittat aequi bonique natura quae parcere etiam captiuis et pretio paratis iubet – quanto iustius hominibus liberis, ingenuis, honestis –, non ut mancipiis abuti sed ut his quos gradu antecedas quorumque tibi non seruitus tradita sit sed tutela.*

Exercer avec modération son pouvoir sur les esclaves mérite l'estime. Et quand il s'agit d'un esclave, il faut avoir à la pensée non tout ce qu'on peut lui faire subir impunément mais ce que permet la loi naturelle du juste et du bien: elle prescrit de ménager même les captifs et les êtres acquis à prix d'argent – c'est d'autant plus légitime pour les hommes libres par statut, libres par naissance, honorables –, de les traiter non comme des objets possédés, mais des êtres que tu précèdes dans l'échelle sociale et dont on t'a confié non la mise en servitude, mais la protection<sup>66</sup>.

Derrière la figure du bon roi se lit celle du sage, qui doit lui servir de modèle:

*Cetera omnia quae qui miserentur uolo facere, libens et altus animo faciet; succurret alienis lacrimis, non accedet; dabit manum naufrago, exuli hospitium, egenti stipem, non hanc contumeliosam, quam pars maior horum qui misericordes uideri uolunt abicit et fastidit quos adiuuat contingique ad iis timet, sed ut homo homini ex communi dabit [...]*

Toutes les autres actions que je veux voir accomplir par ceux qui s'apitoient, il les accomplira de bon cœur et l'âme haute: il portera assistance aux larmes d'autrui, au lieu d'y ajouter; il donnera la main au naufragé, l'hospitalité à l'exilé, une obole au miséreux, non celle, outrageante, que jette de loin la majorité de ceux qui veulent passer pour compatissants, en ayant dégoût de ceux qu'ils secourent et en craignant de subir leur contact, mais il donnera comme un homme à un homme, en prenant sur le bien commun à tous [...] <sup>67</sup>.

L'argument qui vient renforcer cette conception est appelé à devenir topique: le pouvoir royal se doit d'être conforme aux lois de la nature:

*Excogitare nemo quicquam poterit quod magis decorum regenti sit quam clementia, quocumque modo is et quocumque iure praepositus ceteris erit. Eo scilicet formosius id esse magnificentiusque fatebimur quo in maiore praestabitur potestate quam non oportet noxiam esse, si ad naturae legem componitur.*

Personne ne pourra imaginer une disposition qui convienne davantage à celui qui exerce le pouvoir que la clémence, quelle que soit la manière, quel que soit le statut juridique, en vertu desquels il aura été placé à la tête de tous les autres. Nous reconnaitrons, bien évidemment, que cette qualité a d'autant plus de beauté et de magnificence qu'elle se déploie au sein d'un grand pouvoir qui a l'obligation de ne pas nuire, s'il est constitué selon la loi naturelle<sup>68</sup>.

L'organisation de la société des abeilles nous en offre l'exemple le plus clair:

*Natura enim commenta est regem, quo et ex aliis animalibus licet cognoscere et ex apibus.*

Car c'est la nature qui a créé le roi, on peut l'apprendre d'après d'autres êtres vivants, notamment les abeilles<sup>69</sup>.

L'exemple lui-même n'est pas très original; il parcourt la littérature au point que Quintilien le considère comme un passage obligé de toute pédagogie politique<sup>70</sup>. Il est développé dans de

(65) Sénèque, *De la clémence*, I, 7, 2.

(66) Sénèque, *De la clémence*, I, 18, 1, éd. CHAUMARTIN. Voir aussi *De la clémence*, II, 1, 4, rassemblant la série des vertus qui découlent du pouvoir administré avec *aequitas* (*pietas, integritas, fides, modestia*) et garantissent le bonheur comme la pureté (*felici ac puro saeculo*).

(67) *De la clémence*, II, 6, 2, éd. CHAUMARTIN.

(68) *De la clémence*, I, 19, 1, éd. CHAUMARTIN.

(69) *De la clémence*, I, 19, 2, éd. CHAUMARTIN. L'exemple est poursuivi sur les deux chapitres suivants.

(70) Quintilien, *Institution oratoire*, II, 24.

nombreux textes et Virgile l'avait remis au goût du jour au début du règne d'Auguste<sup>71</sup>. Nul doute que les contemporains reconnaissent dans ce passage de Sénèque moult emprunts et citations. Ainsi, lorsque l'auteur observe que le roi des abeilles est sans dard, il s'appuie à la fois sur un fait dont débattent les naturalistes<sup>72</sup>, et sur l'anecdote fameuse mettant en scène la rencontre entre Diogène le Cynique et Alexandre, au cours de laquelle le philosophe, prenant exemple sur cet animal, avait démontré au jeune roi de Macédoine qu'il n'avait pas besoin d'une lance pour se défendre<sup>73</sup>. Il est probable que le chapitre du *De la clémence* fondé sur cet exemple d'une royauté relevant de la loi naturelle ne soit qu'une accumulation de lieux communs, même si l'idée de la conformité par rapport aux lois de la nature est parfaitement stoïcienne dans l'esprit. Dans le cadre de cette éthique, l'observation du comportement animal sert souvent de norme, tout animal se comportant instinctivement selon les lois propres à sa nature en vue de se maintenir en vie. Les animaux comme les abeilles pratiquent instinctivement ce que les stoïciens appellent l'adéquation à soi (οικείωσις ou *concordatio sui*), dont leur comportement ne s'écarte jamais. En pratiquant la clémence, le roi réalise son οικείωσις royale, il est en accord avec sa nature de roi.

Mais on doit considérer que, dans l'ordonnement de la démonstration, cet exemple des abeilles vient couronner une série analogique occupant les quatre chapitres qui précèdent<sup>74</sup>. Trois premiers parallèles enseignent que le roi est à son peuple ce qu'un père est à ses enfants, un précepteur à ses élèves, un tribun ou un centurion à ses soldats<sup>75</sup>. Le principe formel de cette série analogique est exprimé ainsi :

*In magna imperia ex minoribus petamus exemplum.*

Pour les grands pouvoirs, cherchons exemple dans de plus petits<sup>76</sup>.

Quels que soient les différents niveaux considérés, l'autorité légitime offre toujours le même visage. En contexte romain, cette démonstration est étayée par les usages institutionnels, César recevant traditionnellement les titres de *Pater Patriae* et *Imperator* (général en chef). Mais le cadre analogique s'élargit sur un mode envisageant toutes les formes d'autorité ou de domination : le roi doit prendre exemple sur le comportement du dresseur d'animaux<sup>77</sup>, ou sur celui du maître envers ses esclaves<sup>78</sup>. Sénèque ne considère certes pas que César est comme un dresseur d'animaux ou un propriétaire d'esclaves – auquel cas son argumentation risquerait de ne pas atteindre le but qu'elle se donne – mais il invoque deux cas qui pourraient ne pas aller de soi *a priori* et pour lesquels la douceur et la clémence restent à l'ordre du jour.

#### POUR NE PAS CONCLURE...

Cet état des lieux, qui mériterait d'être approfondi, ne permet pas d'identifier le modèle ou la tradition que Sénèque reprendrait à son compte pour brosser le portrait du souverain idéal. Il semble de fait que beaucoup des arguments et motifs sur lesquels il fonde sa démonstration soient devenus topiques en son temps. Ils prennent certes place dans le cadre d'un stoïcisme qui ne fait aucun

(71) Virgile, *Géorgiques*, IV. Je renvoie à la note *ad loc.* de CHAUMARTIN 2005 (n. 6, p. 97) pour le passage en revue des principales références connues.

(72) Référence à Pline, *Histoire naturelle*, XI, 52, bien notée par CHAUMARTIN 2005 (n. 8, p. 98).

(73) La principale source de cette anecdote étant pour nous Dion Chrysostome, *Or.* IV, 63.

(74) Sénèque, *De la clémence*, I, 14-18.

(75) Sénèque, *De la clémence*, I, 16.

(76) Sénèque, *De la clémence*, I, 16, 2, éd. CHAUMARTIN.

(77) *domandi magister*: I, 16, 4, Sénèque, *De la clémence*, exemple développé dans le chapitre 17.

(78) Sénèque, *De la clémence*, I, 18. Cas que nous avons déjà considéré au sujet du thème de l'*aequitas*.

doute, mais peuvent relever d'autres influences doctrinales, dont le pythagorisme. Il est vrai que, dans le cas de Sénèque, nous avons affaire à un philosophe qui aime puiser à des sources diverses. Un traité comme le *De la clémence* s'inscrit évidemment dans une riche tradition de traités sur la royauté qui fleurirent à partir de l'époque hellénistique dans des contextes différents. L'épicurien Philodème, par exemple, avait rédigé un opuscule *Sur le bon roi selon Homère*<sup>79</sup>. On sait l'influence que ce penseur exerça sur les élites romaines parmi lesquelles il professa. Le roi homérique y était présenté comme sobre, grave, offrant l'image d'une âme sereine, empreinte de majesté; un tel roi était bienveillant et pratiquait la clémence. On s'accorde pour considérer qu'un tel texte contribua à créer à Rome un courant de pensée favorable à l'idée monarchique<sup>80</sup>. Parallèlement, on a insisté sur l'importance des théories pythagoriciennes mettant l'accent sur la dimension religieuse de la monarchie et prenant pour modèle le règne de Numa Pompilius<sup>81</sup>. *La République* de Cicéron témoigne de l'influence de ces idées sur la pensée politique de la fin de la République. L'influence épicurienne comme cette influence dite «pythagoricienne» se retrouvent incontestablement dans l'œuvre de Virgile<sup>82</sup>. Autant le dire clairement, malgré l'éclat de l'éloquence de Sénèque, il n'y a guère d'originalité dans la pensée politique mise en œuvre par le *De la clémence*. C'est pourquoi si le philosophe stoïcien qu'il fut a été influencé par les enseignements suivis dans sa jeunesse, ce n'est pas sa pensée politique qui en fournit la trace la plus nette. En revanche, parce que l'on retrouve dans ses écrits des motifs qui présentent une parenté avec ce que les traités néopythagoriciens sur la royauté transmettent, on peut se demander si l'on n'assiste pas à partir d'une certaine époque à la constitution d'une *koinè* relative à la figure monarchique, que le contexte politique romain, celui de l'instauration du régime du principat, tend à réactualiser régulièrement.

Il est enfin un point de méthode qui relève d'une certaine évidence, mais que je juge utile de rappeler avant de clore ce passage en revue: on ne peut réellement comparer que ce qui est comparable. Si je parle de parenté entre certains motifs du *De la clémence* et le corpus des textes néopythagoriciens, c'est parce que ce terme me paraît le moins affirmatif du point de vue de l'approche comparative. Parler d'analogie serait sans doute déjà trop assertif. La raison en est simple: Sénèque écrit en latin. Il a incontestablement des modèles grecs dont on peut tracer l'influence, mais la mise en parallèle, point par point, terme à terme, des textes est une opération délicate lorsque le contexte linguistique diverge. Autant l'on peut mettre en regard corpus néopythagoricien et corpus platonicien pour en tirer des analogies éclairantes<sup>83</sup>, autant le même travail reste sujet à caution dès lors que l'on chercherait à retrouver dans le texte de Sénèque ne serait-ce que des bribes d'un auteur de langue grecque. Cela est d'autant plus vrai que Sénèque n'est jamais avare lorsqu'il s'agit de citer ses emprunts, qu'ils soient latins ou grecs. Dans ce cas, la méthode consistant à retrouver le passage source peut se concevoir. Mais lorsqu'il ne pointe vers aucune *auctoritas*, nous progressons sur un terrain beaucoup plus labile.

Frédéric LE BLAY  
Université de Nantes,  
Centre François Viète (EA 1161)

(79) *PHerc.* 1507, éd. DORANDI 1982.

(80) GRIMAL 1966.

(81) MICHEL 1969.

(82) Voir surtout le chant II des *Géorgiques* et la célèbre quatrième Bucolique.

(83) Sur le platonisme des néopythagoriciens, je renvoie à BONAZZI, LÉVY, STEEL 2007. Également SCHOFIELD (ed.) 2013.



## Bibliographie

- BONAZZI, M., LÉVY, C., STEEL, C. (dir.), 2007, *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout.
- BURKERT, W., 1961, "Hellenistische Pseudopythagorica", *Philologus* 105, p. 16-43.
- , 1962, *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Nürnberg.
- , 1972, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.).
- CAPITANI, U., 1991, «I Sesti e la medicina», in P. Mudry, J. Pigeaud (éd.), *Les écoles médicales à Rome*, Actes du 2<sup>e</sup> colloque international sur les textes médicaux latins antiques (Lausanne, septembre 1986), Genève, p. 95-123.
- CHAUMARTIN, F.-R. (éd.), 2005, *Sénèque, De la clémence*, Paris.
- DORANDI, T. (a cura di), 1982, *Filodemo, Il buon re secondo Omero*, Napoli.
- FREYBURGER, G., 1998, «Le pythagorisme sous le Haut-Empire», in C. M. Ternes (éd.), *Le Pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg, p. 20-34.
- GRIMAL, P., 1966, «Le 'bon roi' de Philodème et la royauté de César», *Revue des Études Latines* 44, p. 254-285.
- , 1971, «Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron», *Revue des Études latines* 49, p. 205-217.
- , 1991<sup>2</sup> (1978), *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris.
- , 1979, «Du *De republica* au *De clementia*. Réflexions sur l'évolution de l'idée monarchique à Rome», *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome* 91, p. 671-691.
- HADOT, P., 1970, *Fürstenspiegel, Reallexicon für Antike und Christentum* 8, Stuttgart, coll. 555-632.
- HELM, R., 1956, *Eusebius Werke, VII, Die Chronik des Hieronymus (Hieronymi Chronicon)*, Berlin.
- HUMM, M., 1996 et 1997, «Les origines du pythagorisme romain : problèmes historiques et philosophiques», *Les Études Classiques* n° 64, p. 339-353 et n° 65, p. 25-42.
- KÖNIG, J. and WOOLF, G. (dir.), 2013, *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge (Mass.)-New York.
- LAFFRANQUE, M., 1964, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris.
- LANA, I., 1953, "Sextiorum noua et Romani roboris secta", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* n. s. XXXI, p. 1-26 et 209-234.
- LE BLAY, F., 2018, «Enjeux historiques et philosophiques de l'encyclopédisme antique: une conception positive de la connaissance», in N. Correard, A. Teulade (éd.), *Questions sur l'Encyclopédisme. Le cercle des savoirs de l'Antiquité jusqu'aux Lumières, Épistémocritique*, p. 11-21, <<https://www.epistemocritique.org/questions-lencyclopédisme>>, 08/04/2018.
- LEHMANN, Y., 1997, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles.
- , 1998, «Pythagorisme et encyclopédisme chez Varron», in C. M. Ternes (éd.), *Le Pythagorisme en milieu romain*, p. 82-88.
- MAURACH, G., 1991, *Seneca, Leben und Werk*, Darmstadt.
- MICHEL, A., 1969, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris.
- MÜLLACH, W. A. (ed.), 1881, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. II, Paris.
- O'MEARA, D., SCHAMP, J., 2006, *Miroirs de prince de l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle*, Fribourg.
- PICARD, G., 1962, *Auguste et Néron. Le secret de l'Empire*, Paris.
- SAURON, G., 2019, "The Architectural Representation of the Kosmos from Varro to Hadrian", in P. S. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge-New York, p. 232-246.
- SCHIESARO, A., 2015, "Seneca and Epicurus: the Allure of the Other", in S. Bartsch and A. Schiesaro (ed.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge-New York, p. 239-253.
- SCHOFIELD, M. (ed.), 2013, *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge-New York.
- 2015, "Seneca on Monarchy and the Political Life: *De clementia*, *De tranquillitate animi*, *De otio*", in S. Bartsch, A. Schiesaro (ed.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge-New York, p. 68-81.

TERNES, C. M. (éd.), 1998, *Le Pythagorisme en milieu romain*, Actes des sixièmes « Rencontres scientifiques du Luxembourg », Luxembourg.

VEYNE, P., 2007, *Sénèque. Une introduction*, Paris.