

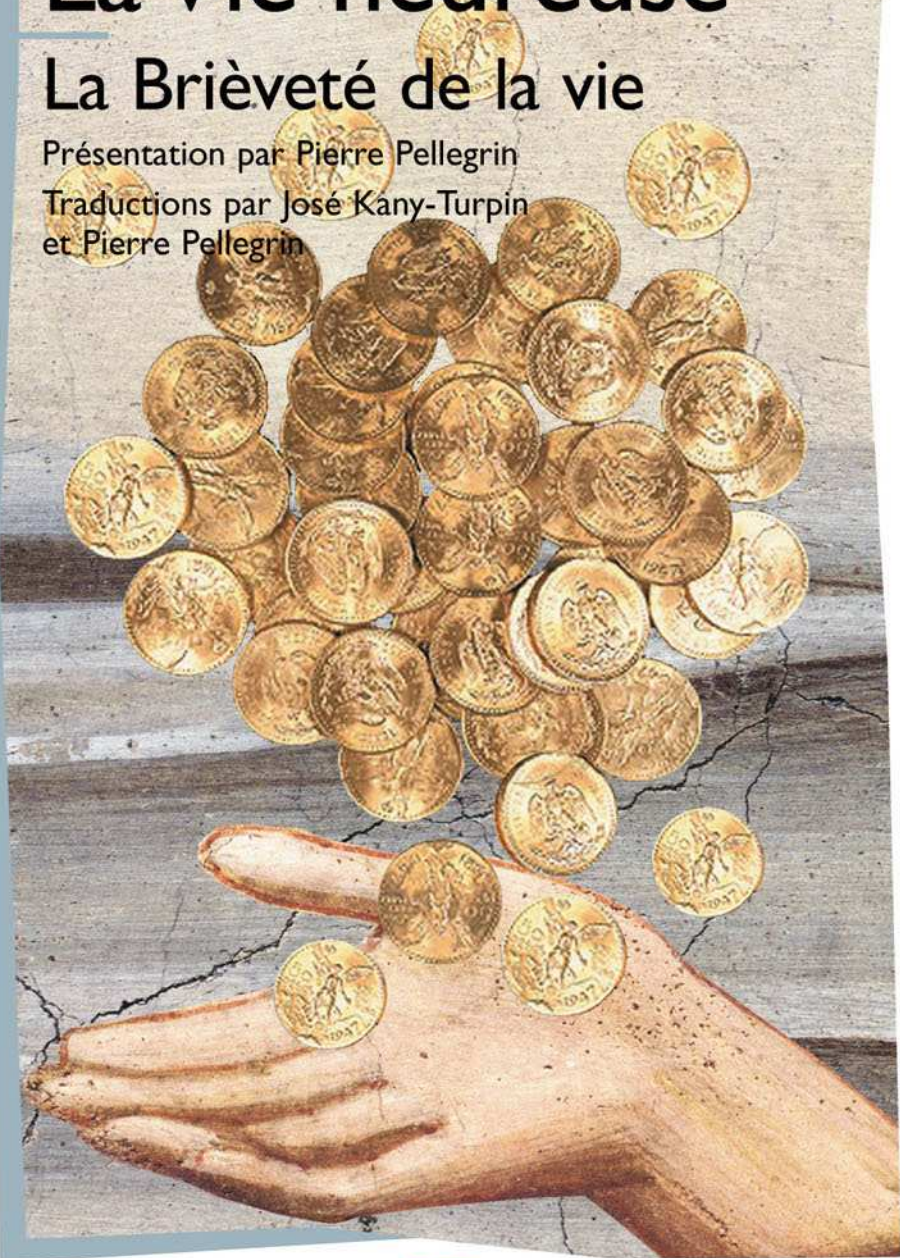
Sénèque

La Vie heureuse

La Brièveté de la vie

Présentation par Pierre Pellegrin

Traductions par José Kany-Turpin
et Pierre Pellegrin



SÉNÈQUE

La Vie heureuse La Brièveté de la vie

Peut-on être philosophe dans n'importe quelle société et dans n'importe quelle situation ? Ou, plus précisément, peut-on philosopher quand on est l'homme le plus riche de son temps ? Peut-on philosopher quand on est pris dans les obligations de la vie sociale ?

Ces interrogations sont peut-être les avatars d'une question plus fondamentale, celle du rapport de la philosophie au pouvoir politique – question qui ne pouvait manquer de passionner Sénèque, philosophe stoïcien, homme fabuleusement riche et précepteur de l'empereur Néron.

Présentation par Pierre Pellegrin

Traductions par José Kany-Turpin
et Pierre Pellegrin

Texte intégral

Illustration :
Virginie Berthemet
© Flammarion



Flammarion

LA VIE HEUREUSE

LA BRIÈVETÉ DE LA VIE

*Du même auteur
dans la même collection*

LETTRES À LUCILIUS (1-29), traduction, introduction et notes par Marie-Ange Jourdan-Gueyer.

DE LA PROVIDENCE, DE LA CONSTANCE DU SAGE, DE LA TRANQUILLITÉ DE L'ÂME, DU LOISIR, traduction, introduction et notes par Pierre Miscevic.

SÉNÈQUE

LA VIE HEUREUSE

Traduction par Pierre PELLEGRIN

LA BRIÈVETÉ DE LA VIE

Traduction par José KANY-TURPIN

Introduction par Pierre PELLEGRIN

GF Flammarion

INTRODUCTION

Tout le monde n'est pas aussi sévère à l'égard de Sénèque que l'a été Hegel qui lui dénie jusqu'au titre de philosophe. Dans ce que l'on appelle le « stoïcisme impérial », celui de Sénèque, d'Épictète et de Marc Aurèle, Hegel estime que la philosophie a « perdu tout intérêt spéculatif » et « ne peut pas plus trouver mention dans l'histoire de la philosophie que nos sermons »¹. Ce déni de philosophie remonte en fait à l'Antiquité, et l'on a souvent cité le passage où Quintilien dit que Sénèque ne se recommande pas par son exactitude philosophique mais par sa prédication contre les vices², ce qui revient à dire qu'il n'est pas philosophe au sens « technique » du terme. Certains éloges, en revanche, vont même peut-être trop loin. Ainsi quand P. Aubenque et J.-M. André, dans le petit livre qu'ils ont consacré à Sénèque en 1964, estiment que « s'il y a une philosophie romaine, c'est à Sénèque et à peu près à lui seul que nous la devons »³, sous prétexte que Cicéron était

1. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1975, t. IV, p. 644.

2. « En philosophie il manque d'exactitude, en revanche il est remarquable comme censeur infatigable des vices », *Institution oratoire* X, 1, 129. Le « en revanche » (*tamen*) est intéressant : Quintilien semble penser qu'il eût été plus efficace pour la prédication morale d'être un « vrai » philosophe.

3. P. Aubenque et J.-M. André, [1964], p. 11.

« éclectique », que Lucrèce était « étranger à la société de son temps » et qu'Épictète et Marc Aurèle écrivaient en grec. Trop loin parce que Cicéron a, finalement, des positions philosophiques assez précises qui ne sont pas composées d'emprunts à toutes les écoles ; Lucrèce est, certes, un Épicurien orthodoxe, mais il est bel et bien un philosophe latin ; quant à l'objection de la langue, elle est bizarre : Spinoza est-il un philosophe latin parce qu'il écrivait en latin ? Il n'en reste pas moins qu'il n'est pour ainsi dire pas d'étude sur Sénèque qui ne commence par se poser la question de savoir s'il est ou non un philosophe. Nul ne le fait pour Platon, Aristote ou Zénon de Cittium, évidemment, ni même pour Épictète. Même si la question « Sénèque est-il un philosophe ? » est naïve et mal formulée, il n'en reste pas moins que l'œuvre de Sénèque porte avec elle une sorte de soupçon, dont l'analyse, même succincte, est l'une des clefs de l'œuvre.

Qu'est-ce que les deux courts traités ici traduits ont à nous apporter dans ce débat sur le caractère philosophique ou non de l'œuvre de Sénèque ? En apparence, s'ils apportent quelque chose, c'est de l'eau au moulin de Hegel. Aussi bien *La Vie heureuse* que *La Brièveté de la vie*, en effet, portent les stigmates de cette philosophie au rabais que dénonçaient Hegel comme Quintilien. Dans le cas de *La Vie heureuse*, cela tourne même à la caricature, puisqu'on y voit l'homme le plus riche de son temps, ami intime d'un empereur déjà dominé par les passions meurtrières que l'on sait, utiliser les ressources d'une rhétorique – pas toujours la plus légère et la plus subtile – pour démontrer que le bonheur n'est pas dans le plaisir, que les biens de ce monde sont méprisables et que, par ailleurs, le luxe le plus effréné, loin d'être un obstacle à la vie de renoncement qu'est la vie philosophique, en est plutôt l'un des soutiens, puisqu'il permet de développer nombre de vertus, comme « la tempérance, la générosité, la frugalité, la prévoyance et la magnificence » (XXII, 2). De plus, la véhémence de la seconde partie du traité montre que, sous couleur de détachement philosophique, Sénèque

entend bel et bien répondre à des critiques qui lui ont été personnellement adressées. N'est-ce pas sortir de la philosophie que de s'engager aussi profondément dans l'autojustification ? On reste confondu d'entendre Sénèque, au milieu des vagues hargneuses de l'argumentation, où il reprend, comme s'il ne pouvait pas s'en empêcher, les mêmes points qui le mettent directement en cause, déclarer qu'il entreprend cette critique de ses adversaires « non parce qu'il les hait mais pour les corriger » (XXVI, 5). Inconscience ou mauvaise foi ?

Quant au traité de *La Brièveté de la vie*, s'il ne montre pas une intention polémique aussi forte que *La Vie heureuse* et s'il est, en quelque sorte, moins dépendant de la situation historique concrète qui était celle de Sénèque, il ne semble pas d'une nature vraiment différente de celle du traité précédent. Là aussi, à travers les critiques des *occupati*, on entrevoit un monde, celui des classes dirigeantes romaines de l'époque, à la fois incroyablement sophistiqué – que l'on se rappelle les passages sur le coiffeur et les festins au chapitre XII –, avide de richesses et de places et soumis à des règles de vie d'autant plus insupportables que tout dépend en dernier ressort de l'humeur du prince.

Si l'on dépasse une lecture aussi superficielle et qui pourrait être qualifiée de « lecture d'humeur » de nos deux traités, si on les prend au sérieux, c'est-à-dire si on les considère comme porteurs d'une doctrine, il n'est pas sûr que cela suffise à les réintégrer, et Sénèque avec eux, dans l'histoire de la philosophie. Sénèque y apparaît, en effet, comme le parangon de ce que les historiens de la philosophie ont appelé le « stoïcisme impérial » et qu'ils considèrent comme la phase dernière, affadie, moralisante et pour tout dire dégénérée de la tradition stoïcienne antique. Les historiens illustrent d'ordinaire cette dégénérescence par plusieurs considérations.

Le stoïcisme originaire, celui qu'on appelle l'« ancien stoïcisme » et qui va de Zénon de Cittium à Boéthos de Sidon au second tiers du II^e siècle avant J.-C., bien qu'il ait eu comme l'une de ses sources principales la tradition cynique qui se caractérisait par une forte méfiance

à l'égard des spéculations théoriques, n'en était pas moins une doctrine corsetée dans une impressionnante structure théorique. Bien plus, c'est peut-être le stoïcisme qui a le premier présenté la philosophie comme un système de trois parties ¹ – la logique, la physique et l'éthique – en illustrant cette thèse par des comparaisons restées fameuses : la philosophie est comme un champ dont la logique est le mur d'enceinte, la physique la terre et les arbres, l'éthique les fruits ; la philosophie est comme un œuf dont la coquille, le blanc et le jaune sont respectivement la logique, l'éthique, la physique ; la philosophie est comme un être vivant ou une cité bien gouvernée, etc. Ces images indiquent d'elles-mêmes le problème principal qui s'est greffé, dès l'origine, sur cette affirmation du caractère systématique de la philosophie, celui de l'ordre des parties constituant ce système (cf. Diogène Laërce VII, 39-41, LS 26 B). Ce débat avait encore lieu chez les philosophes du moyen stoïcisme – Panétius de Rhodes et Posidonius d'Apamée –, comme le montre le texte indiqué ci-dessus. Sans entrer dans le détail d'un point important de l'histoire du stoïcisme, il faut remarquer que les stoïciens se partageaient en deux camps, l'un considérant l'éthique et l'autre la physique comme la partie la plus importante du système ². Jusqu'à une

1. Certains ont attribué cette thèse à Xénocrate, mais s'il semble avéré que celui-ci est bien l'ancêtre de la division de la philosophie en logique, physique et éthique, il n'est pas sûr qu'il ait affirmé le caractère systématique de cette division ; cf. L.S. II, 13 et texte 41 H.

2. Pour plus de détails, cf. P. Hadot [1991] et K. Ierodiakonou [1993]. La question est fondamentale, parce que la manière dont on la résout détermine résolument la conception même que l'on a de la philosophie. Dans un cas – si l'éthique en est le fin mot –, la philosophie mobilise la connaissance des règles du discours rationnel et celle de l'univers au service d'une éthique rationnelle, alors que dans l'autre cas le sage mettra sa connaissance des règles du discours vrai et de celles de la conduite humaine excellente au service d'une grandiose philosophie cosmique axée sur la contemplation d'un univers pénétré du souffle rationnel de la divinité et mené par une providence divine (il faut se rappeler que pour les stoïciens la théologie fait partie de la physique). Mais nous verrons plus bas qu'il faut tempérer l'importance de la différence entre les deux cas.

date récente, tout le monde ou presque était d'accord pour considérer que la question était non pas tranchée mais supprimée dans le stoïcisme impérial qui s'intéressait pour ainsi dire exclusivement à l'éthique. Qu'est-ce qu'un système réduit à une seule de ses composantes ¹ ? Rappelons aussi que, sans trop s'interroger sur le fondement d'une telle affirmation, beaucoup ont soutenu que ce mouvement était une sorte de dérive antithéorique qui correspondait bien à l'esprit pratique et un peu fruste des Romains.

La deuxième « déviation » du stoïcisme impérial serait sa tendance à l'éclectisme et au syncrétisme. Dès le moyen stoïcisme, les historiens de la philosophie antique repèrent l'incorporation d'éléments platoniciens et aristotéliens dans les doctrines stoïciennes, par exemple chez Posidonius. Un épisode important de ce mouvement de fusion doctrinale est repérable chez l'académicien Antiochus d'Ascalon qui fut l'un des maîtres de Cicéron. L'une des clefs de la vie philosophique du monde hellénistique, et ce jusqu'aux premiers temps de la conquête romaine, a en effet été la rivalité entre l'école stoïcienne et l'Académie sceptique fondée par Arcésilas. Chaque école progresse en tenant compte de la réaction de l'autre : Chrysippe prend en compte les critiques qu'Arcésilas avait adressées à Zénon, Carnéade tient compte du réaménagement du stoïcisme par Chrysippe, etc. ². Antiochus d'Ascalon, qui était officiellement membre de l'Académie – même s'il en est un membre dissident qui prétendait retrouver la

1. Il serait très intéressant, mais tout à fait déplacé dans le cadre de cette brève introduction, d'examiner les différences qui existent entre le « déviationnisme éthique » de certains membres de l'ancien stoïcisme et le rôle central de l'éthique dans le stoïcisme impérial. Dès le III^e siècle avant J.-C., en effet, un philosophe comme Ariston de Chios réduisait la philosophie à l'éthique en prétendant que la physique était hors de notre portée et la logique inutile. Il retrouvait, ce faisant, les sources socratique-cyniques du stoïcisme. Aucun stoïcien de l'époque impériale ne prendra une telle position. Nous reviendrons sur ce point un peu plus bas.

2. Sur ce point la littérature est immense. On peut recommander particulièrement l'ouvrage de A.-M. Ioppolo [1986].

doctrine platonicienne originaire –, avait tellement stoïcisé les positions de son école que la bataille séculaire entre les deux sectes devenait impossible ¹.

La troisième transformation initiée par les stoïciens de l'époque impériale serait son affaiblissement, voire son affadissement, par rapport au stoïcisme originaire, et cela en éthique même, la seule composante de la doctrine ancienne que les stoïciens tardifs auraient conservée. Là aussi, les historiens n'ont pas hésité à tomber dans la psychologie historique à la petite semaine, en décidant que le stoïcisme, qui avait rencontré un écho certain dans le milieu des dirigeants romains – et ce au moins dès le II^e siècle avant J.-C. : Panétius de Rhodes était l'un des principaux conseillers de Scipion Émilien –, convenait bien au génie national romain. Mais l'acclimatation se fit au prix de l'abandon du côté scandaleux et « politiquement incorrect » du stoïcisme originaire. Quel scandale, en effet, aux yeux de Romains pragmatiques, bornés et moralistes que la cité idéale de Zénon où il n'y a ni tribunaux, ni temples, ni monnaie, où l'on pratique le communisme sexuel et où les hommes et les femmes ont les mêmes habits et les mêmes droits, y compris celui d'aller nus !

Dans une telle conception historico-théorique du devenir du stoïcisme, on devine que Sénèque avait une place toute trouvée, celle précisément de liquidateur du stoïcisme en ce qu'il avait de théorique, de pur et de rigoureux. La révision de cette conception élaborée par les historiens de la philosophie qui me semble aujourd'hui à l'œuvre ne restera donc pas sans conséquence sur notre appréciation de l'envergure philosophique et du rôle de Sénèque. Non que cette conception de l'évolution du stoïcisme soit complètement fautive : elle a besoin d'être nuancée et rectifiée. Examinons donc le premier reproche que l'on adresse au stoïcisme impérial, celui d'avoir abandonné toute réfè-

1. Cf. J. Glucker [1978].

rence sérieuse à la physique et à la logique. Les deux autres reproches auront droit à un examen spécial, c'est-à-dire mené à travers nos deux traités.

Il est certain que les stoïciens dans le monde romain et notamment à l'époque impériale – et cela est largement vrai pour les philosophes de toutes les écoles – mettent l'accent sur l'enseignement éthique de la philosophie. Depuis son commencement la philosophie s'est donnée comme un mode de vie ou, faudrait-il dire, s'est donnée *aussi* comme un mode de vie, et la philosophie hellénistique ne fait donc que renforcer un aspect déjà présent dans la philosophie grecque. Comme l'a très bien montré P. Hadot ¹, l'exercice de la philosophie était, en tout cas à l'époque de Sénèque, conçu comme un *exercice spirituel* destiné, en changeant l'âme de l'apprenti philosophe, à le diriger vers un état que tous les philosophes décrivent comme « le bonheur ». Sans tomber dans des simplifications excessives, on peut néanmoins considérer qu'à partir de l'époque hellénistique, qui voit le monde des cités remplacé par celui des grands royaumes ou empires, les philosophes effectuent une sorte de reflux dans l'intériorité en recherchant le bonheur. Le problème central devient alors de donner au sage les moyens de son bonheur, le principal de ces moyens étant celui qui met le sage hors d'atteinte des événements du monde extérieur qui ne dépendent pas de lui. Chacun a, ou devrait avoir, à l'esprit les pages extrêmement brillantes de Hegel sur le stoïcisme comme philosophie par excellence de cette époque d'« esclavage universel » : dans un monde où la liberté civique a disparu, où tous sont fondamentalement égaux dans la soumission aux volontés, et aux lubies, du prince, c'est hors du monde, dans cette citadelle intérieure qu'est l'âme du sage que la liberté s'est réfugiée.

Revenons au problème qui a brièvement été évoqué plus haut de la partie principale de la philosophie pour

1. P. Hadot [1995] ; peut-être même trop bien, en ce qu'il extrapole parfois des situations absolument applicables à la philosophie tardive à des philosophes antérieurs.

les stoïciens. Que cette partie principale soit l'éthique ou la physique, il y a, par-delà la différence en quelque sorte cartographique entre les deux cas – qui entraîne également une différence pédagogique, puisqu'il faut orienter l'enseignement vers l'une ou l'autre des parties de la philosophie –, quelque chose de profondément identique entre les deux situations. D'abord, l'ordre des parties est un problème second par rapport à cette réalité fondamentale qui est le caractère systématique de la philosophie. Ainsi, Chrysippe place la physique en dernier, mais il reconnaît par ailleurs que l'éthique se fonde sur des thèses physiques¹. Ensuite, ce serait une erreur de penser que les stoïciens entendent « physique » au sens moderne, ou même au sens aristotélicien, du terme. Il ne s'agit pas d'obtenir une connaissance théorique de la nature, mais de saisir l'univers comme un tout unifié dans lequel chaque chose, et notamment les humains, a sa place rationnellement et providentiellement déterminée. L'étude de la physique a donc un but que nous dirions pratique avant d'avoir un but théorétique.

On saisit mieux ce statut, étonnant pour nous, de la physique chez les stoïciens si on regarde le rapport que cette physique, au sens où elle est une partie de la philosophie, a avec les différentes sciences et notamment ce que nous appellerions, et qu'Aristote par exemple appellerait aussi, les « sciences physiques ». La physique, partie de la philosophie, n'est pas une science ou un art au sens où le sont la géométrie, la divination, la médecine, etc. Pour les stoïciens, quand on entreprend une étude ou une recherche dans une discipline particulière, on met en œuvre des outils théoriques qui relèvent des trois parties de la philosophie. Le médecin touchera évidemment à la physique, mais aussi à la logique parce qu'il doit savoir tenir un discours valide, et à l'éthique car toute activité doit se situer par rapport aux valeurs éthiques. Il est donc vraisemblable que pour un stoïcien « faire de la physique », si cette

1. Cf. par exemple le texte cité par L.S. 60 A.

physique est celle qui est une des trois parties de la philosophie, ce n'est pas faire des recherches en physique au sens où un physicien s'emploierait à découvrir de nouveaux objets ou de nouvelles lois. Les principes de la physique sont acquis une fois pour toutes et ils doivent être enseignés aux membres de l'école, notamment aux débutants. Il en va de même pour la logique. Il faut, bien sûr, réaffirmer ces principes contre les écoles adverses. Ainsi, Marc Aurèle, dans un ouvrage qui est complètement consacré à la réflexion éthique, ne manque pas de rappeler plusieurs fois qu'il adhère à une conception unitaire et providentielle du monde et rejette la conception corpusculaire et fondée sur le hasard qui est celle des épicuriens.

Il en va différemment pour l'éthique pour plusieurs raisons. D'abord, c'est sur l'éthique que les stoïciens, comme les membres des autres écoles, étaient interpellés en priorité par les gens extérieurs à l'école. Ensuite, même si les principes éthiques restent les mêmes, il est besoin d'une casuistique pour les adapter aux situations concrètes et aux questions des adversaires. Enfin, conséquence de ces deux premières raisons, c'est en éthique que la déviation est la plus menaçante par rapport à l'orthodoxie d'une école. Il est par ailleurs hors de doute que l'époque impériale est porteuse d'interrogations spécifiques qu'avait ignorées la période de l'hellénisme classique, et qu'à ces interrogations le stoïcisme a eu à répondre, comme il avait eu auparavant à répondre aux critiques de l'Académie sceptique. Le cas d'Épictète, le plus remarquable des stoïciens de la période impériale, est intéressant sur ce point. On l'a souvent considéré comme un « pur » moraliste. Mais cela tient à la manière dont son enseignement nous a été transmis. Nous avons d'Épictète deux ouvrages, les *Entretiens* et le *Manuel*, tous les deux composés par son élève Arrien de Nicomédie d'après les cours du maître. Or l'intérêt presque exclusivement éthique que manifestent les textes d'Épictète ne signifie pas qu'il avait abandonné les parties physique et logique de la philosophie. La partie principale

des cours d'Épictète consistait, comme cela était la coutume dans les écoles philosophiques de l'époque, dans l'explication de textes des grands philosophes stoïciens antérieurs, et il est certain que ces textes étaient aussi des textes physiques et logiques. Les *Entretiens* en conservent d'ailleurs des traces. Mais de cet aspect-là de l'enseignement d'Épictète, Arrien ne rapporte rien. Ce qu'il reproduit ce sont des entretiens entre Épictète et ses disciples après les cours, entretiens qui portent sur des questions pratiques concernant ceux qui veulent mener une vie philosophique. Comme cela a été rappelé plus haut, en effet, c'est surtout sur l'éthique que l'on interpellait les philosophes. Il en va de même pour Sénèque. Il n'a pas « abandonné » les parties physique et logique de la philosophie. Ainsi, dans cet extrait d'une *Lettre à Lucilius* : « l'étude de la nature, l'éthique et la logique sont les parties de la philosophie ¹ ». Il faut rappeler qu'il a même mené lui-même ce qu'il faut appeler les recherches physiques, au sens des sciences physiques spécialisées défini plus haut, consignées dans ses *Questions naturelles*. Il faut donc, au moins, « mettre en perspective » le soi-disant abandon de la physique et de la logique par les derniers stoïciens antiques.

Tournons-nous maintenant vers nos deux traités, *La Vie heureuse* et *La Brièveté de la vie*, en abandonnant le préjugé selon lequel le stoïcisme de Sénèque est un stoïcisme amputé et dégénéré. Nous y trouverons de surcroît des éléments de réponse aux deux autres accusations de trahison de la doctrine originale portées contre le stoïcisme impérial, le reproche de syncrétisme et celui d'affadissement.

1. *Lettre* 88, 24. Ce passage est intéressant pour nous parce que Sénèque y examine la prétention que pourraient avoir les différentes sciences, comme la géométrie, à être aussi des parties de la philosophie, pour conclure que les disciplines particulières ne sont que des auxiliaires de la philosophie dont elles dépendent et qui ne dépend pas d'elles. La doctrine ici développée par Sénèque vient sans doute de Posidonius qui s'était beaucoup occupé des sciences particulières (mathématiques, physique, géographie, etc.). Voir un passage de ce texte en L.S. 26 F.

La plupart des interprètes pensent que le traité sur *La Vie heureuse* a dû être composé assez nettement après celui sur *La Brièveté de la vie*, mais nous l'avons placé en tête parce que, en traitant de la fin même de la vie – la vie heureuse ou le bonheur –, il adopte un point de vue plus général sur l'éthique et donc sur la philosophie. Nous verrons plus loin que le problème de la date de composition de *La Brièveté de la vie* n'est pas sans intérêt ni conséquence. Ces deux ouvrages sont inclus dans l'ensemble des « dialogues » de Sénèque. Sans revenir sur une forme littéraire qui a déjà fait l'objet de bien des analyses ¹, notons que nous avons ici deux cas limites du dialogue sénéquien. Loin de prendre le dédicataire de l'ouvrage, qui dans ce cas est Gallion son frère, comme interlocuteur fictif, en effet, dans *La Vie heureuse* Sénèque s'adresse d'abord à un interlocuteur philosophe qui défend des thèses épicuriennes puis aristotéliennes, puis à quelqu'un sans formation philosophique qui partage une sorte de haine commune contre les philosophes. Dans *La Brièveté de la vie*, un seul personnage, l'auteur, a la parole même s'il évoque des objections d'un interlocuteur fantôme. Sans qu'on soit sûr de la date exacte de sa composition, les historiens pensent que *La Vie heureuse* a dû être écrite vers 58 parce que c'est à cette époque que Sénèque a intenté un procès à L. Suillius qui avait porté contre lui des accusations à la fois graves et véhémentes, auxquelles on a pensé que *La Vie heureuse* répondait. Le premier point qu'il faudrait alors éclaircir, et qui ne peut pas l'être tout à fait, est de savoir dans quelle mesure il s'agit d'un écrit d'auto-explication et d'auto-justification. Or, sur ce point, et comme souvent dans ce genre de question, les thèses les plus opposées ont été défendues. Les uns soutiennent que les remarques philosophiques de Sénèque ne sont qu'un

1. Chez Sénèque, le dialogue est un mode pédagogique d'exposition de la vérité que les stoïciens s'étaient approprié. Il n'y a donc plus trace du projet platonicien, même si, avec le temps, il était devenu de plus en plus fictif, de recherche en commun de la vérité. Cf. P. Grimal [1953], p. 1 sv.

habillage en trompe-l'œil destiné à donner plus de poids à un plaidoyer *pro domo*, alors que d'autres pensent que la relation établie par les historiens entre *La Vie heureuse* et l'affaire Suillius est largement imaginaire et que, par exemple, on se demande bien pourquoi ce serait précisément en 58 que Sénèque aurait entrepris de justifier sa prétention à être un philosophe bien qu'il possédât une immense fortune¹. Ce dernier raisonnement amène surtout, sinon à modifier la date du traité, du moins à élargir la « fourchette » à l'intérieur de laquelle il aurait été composé. Au-delà des querelles érudites dans lesquelles nous ne pouvons nous engager ici, cette question est importante parce qu'elle nous ramène, en fait, à la question posée initialement du « sérieux » philosophique de Sénèque. Le stoïcisme mis en avant par Sénèque ne serait-il qu'un moyen de justification idéologique, un peu comme le christianisme a pu servir de « couverture » à des entreprises comme la conquête (celle du Nouveau Monde par exemple), la colonisation, voire la traite négrière ?

Ce qui frappe à la lecture de *La Vie heureuse*, c'est la coupure qui divise le traité à peu près en son milieu. Coupure concernant le fond mais aussi la forme. Dans les quinze premiers chapitres, Sénèque se demande ce qu'est le bonheur, c'est-à-dire le souverain bien, notamment en s'engageant dans une polémique d'abord contre les épicuriens ensuite contre les aristotéliens. Il faut remarquer que, ce faisant, Sénèque ne suit pas le plan qu'il annonce au tout début du texte, où il disait qu'il allait d'abord définir le souverain bien pour, ensuite, indiquer les moyens de l'atteindre. Heureusement, ce plan convenu et un peu plat est non seulement bousculé mais, en fait, éclipsé par l'irruption de la seconde partie. Sénèque avait entrepris la discussion d'un problème fondamental du stoïcisme – un de ceux, assurément, auquel ses adversaires le ramenaient le plus fréquemment –, la question des choses indiffé-

1. Pour un résumé de l'histoire de cette question, cf. F.-R. Chau-martin [1989].

TABLE

<i>Introduction</i>	7
<i>Avertissement</i>	42
LA VIE HEUREUSE	43
LA BRIÈVETÉ DE LA VIE.....	99
<i>Chronologie</i>	141
<i>Bibliographie</i>	145

N° d'édition : N.01EHPN000352.N001
Dépôt légal : avril 2005