Faventia 17/1, 1995 **27-37**

Sénèque et la philosophie de l'histoire*

Jean Marie André
Professeur de Philologie Latine à l'Université Paris IV-Sorbonne

Data de recepció: 8/9/1994

Sommaire

Fatum et déterminisme universel — Ordre du monde. Theodicée et providence

La relation de Sénèque avec l'historiographie est complexe et problématique. Doté, par sa formation «libérale» d'une forte culture historiographique, il était aussi le fils d'un «rhéteur» qui a exploité abondamment dans ses *Controverses* les *exempla* de la guerre civile et de la République. On a tendance à majorer la critique sénéquienne de l'historiographie[1] et à restreindre sa curiosité au devenir de la civilisation (lettres LXXXVIII et s.). L'étude de F.J. Kühnen, *Seneca und die römische Geschichte*, Köln, 1962, a peu renouvelé la question, inifiniment plus vaste. Sénèque ayant apporté une contribution à la chute de la Republique[2] et à l'historiographie de Claude, même avec des partis pris idéologiques et politiques, il faudra faire le point sur l'étendue de sa curiosité historiographique; il conviendra ensuite de situer sa «philosophie de l'histoire» par rapport à la tradition nationale (la «théologie civile» codifiée par Varron et Tite-Live)[3] et les devanciers plus ou moins tributaires de l'idéologie philosophique, un Polybe, un Salluste. On rencontrera à chaque instant, sans que les perspectives se confondent, la dimension politologique de Sénèque.

* Text de la conferència pronunciada a la UAB el 5 de maig de 1994 dins el «Cicle de conferències grans autors de la literatura clàssica».

1. Pour la critique de l'historiographie —problème négligé par M.T. GRIFFIN et M. ROZELAAR, cf. *infra*—, voir ANDRÉ, J.M. *Recherches sur l'Otium romain*, Ann. Litt. Université de Besançon, vol. 52, Paris, 1962, p. 67; pour les histoires de la civilisation inspirées par le Portique: N. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1978, I, p. 303 s. (à peine effleuré); K. REINHARDT, *Posidonius*, RE, 34. Halbb., 1953, col. 805 s. (13.Kulturgeschichte); M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, 1964, p. 494 s.
2. GRIFFIN, M.T.: *Seneca, a philosopher in politics*, Oxford, 1976, p.182-201 (*Seneca on the fall of the Republic*).
3. ANDRÉ, J.M.: *Le siècle d'Auguste*, Paris, 1974, p.147-159.

Passons rapidement sur les *Consolations:* leur catalogue d'infortunes et des deuils illustres a une valeur purement parénétique; les protagonistes de la violence, Marius, Sylla, les Gracques, éclairent uniquement la *communis hominum condicio.* C'est dans les *Dialogues* et dans les *Lettres*[4] qu'apparaît une réflexion philosopique sur l'historie.

On pourrait démontrer que la curiosité historiographique de Sénèque, romanocentrique, trahit un rétrécissement géographique et une limitation diachronique, malgré le sens des diversités ethnologiques et sociologiques. L'étruscologie des *Quaestiones naturales*[5], II, exclut toute référence à la destinée historique du peuple étrusque, qui a marqué Posidonius: il se limite à la *fulgurum scientia.* Même lacune, pour l'égyptologie, malgré les allusions du *De superstitione*, malgré le «De Nilo» des *Questions naturelles*, IV, malgré l'obscur traité *De situ et sacris Aegyptiorum*, à l'endroit des empires successifs de la Vallée du Nil[6].

Si l'exemple d'Alexandre est privilégié parmi les conquérants —suivant en cela Tite-Live et les écoles de rhétorique[7]—, l'impérialisme athénien inspire (*Cons. Marc.* XVII) une très brève mention: Syracuse reflète comme un miroir «la puissance athénienne brisée». La diachronie des impérialismes, théorie de Trogue-Pompée, a peu marqué Sénèque.

On a été amené à limiter le champ de la curiosité historique de Sénèque. Est-ce une raison pour prêter au philosophe une hostilité théorique a l'historiographie? Certains auteurs modernes ont exagéré la portée des critiques développés dans la Préface des *Questions naturelles*[8], III, qui opposent l'historiographie, inutile et désespérante, à la «philosophie morale». La vérité oblige à dire que le moraliste, dans son système des *artes*, notamment dans la lettre LXXXVIII, n'a guère distingué l'érudition historique pure dans sa critique de la *studiorum liberalium uana ostentatio* (epist. LIX.15); sa censure frappe autant la mythologie légendaire que l'historiographie objective: le célèbre chapitre XIII du *De breuitate uitae* souligne la vanité des détails chronologiques (l'intégration de l'Aventin au *pomoerium* entre janvier 49 et janvier 50), mais en même temps la valeur des donnés de civilisation (les *naues codicariae*)[9].

Si l'on revient sur le texte des *Questions naturelles*, il apparaîtra que l'historiographie revêt une signification ambigue: d'une part, elle constitue une chronique

4. KÜHNEN, op cit., p. 88; J.M. ANDRE, «Sénèque et la chute de la République», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (Colloque de Dijon), 2, juin 1990, p. 192-193.
5. *Nat.quaest.* II.32 sq. et 47-49.
6. M.T. GRIFFIN, op.cit., p.43-47, pass.
7. J.M. ANDRE, *Alexandre le Grand,modèle et repoussoir du prince (d'Auguste à Néron)* Coll.Latomus, vol.209, Bruxelles, 1990 (Neronia IV, Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos), p. 14-15.
8. *Nat.quaest.* III. Pr. 5 sq. Cf. commentaires de D.VOTERO, *Questioni naturali di Lucio Anneo Seneca*, Classici Latini, Torino, UTET, 1989, p. 380-382.
9. Sur l'ensemble de la question, après F. GIANCOTTI, *Cronologia dei Dialoghi di Seneca*,Torino,1957, p. 369 s. (pour le consensus sur l'extension pomériale de 4950, p. 392). Mise au point sur «Historicité et diachronie», dans J.M. ANDRE, *Sénèque: «De breuitate uitae», «De constantia sapientis»,«De tranquillitate animi»,«De otio»*, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II.36.3, Berlin/New York, 1989, p. 1726-1728.

complaisante de la violence militaire, qui s'oppose à l'oeuvre de beauté des dieux: elle représente une anti-création. Mettons l'accent sur le § 5 de la Préface: si le rôle déterminant est concédé aux *acta regum externorum*, les peuples jouent leur rôle, comme victimes et comme auteurs de la violence; d'autre part, l'opposition entre la norme éthique et la triste réalité (§ 7) permet d'unifier l'aventure des souverains et celle des peuples sous la rubrique des «choses humaines» (§ 10): soumises à la *uarietas* (§9: [...] *uarietas non priuatarum tantum domuum, quae leuis casus impellit, sed publicarum* [...]), elles illustrent une omnipotence de la «fortune» dont il faudra appronfondir le sens: Sénèque l'a auparavant dégagée dans les malheurs de la famille julio-claudienne, n'était qu'ici il a en veu les catastrophes des familles régnantes (*regna*), et qu'il les lie aux avatars de leurs «empires»; en effet, le même contexte associe, sous la rubrique de la fragilité, fortuite ou fatale, les *regna ex infimo coorta* arrivées à un apogée, et les *uetera imperia* effondrés *in ipso flore*, «en pleine floraison». Cette *diuisio* allusive, après l'exemple des «brigandages» macédoniens (§ 5), méritera une exégèse.

Sénèque révèle une autre limite absolue à la pratique de l'historiographie, mais non à la méditation historique: le refus de la neutralité, de l'«objectivité», de l'histoire *sine ira et studio* telle que l'ont définie, avant le moraliste, Cicéron et les historiens latins[10]. Il est vrai qu'ils n'ont pas toujours respecté le pacte d'objectivité, et qu'ils ont souvent composé en termes romanocentriques et nationalistes la chronique du *populus princeps*. Pour Sénèque, l'histoire n'est pas neutre, pas plus la chronique complaisante de la violence militaire que l'interprétation normative des *acta* individuels et collectifs: on y reviendra. Dans ce domaine deux cas de partialité s'imposent à l'examen: l'image donnée de Mécène et l'image donnée de l'empereur Claude. L'auteur de cette conférence a eu l'occasion d'étudier *Sénèque diffamateur de Mécène*[11], le refus de prendre en compte, dans la personnalité du ministre d'Auguste, l'énergie politique, voire militaire, qui équilibre le «dandysme», l'«épicurisme», et la protection éclairée des grands talents contemporains, qui compense les échecs de la création personnelle et les impuissances esthéthiques: Sénèque n'a retenu des fragments de Mécène qu'une anthologie de mauvais goût, de baroquisme impénitent, tout come il a ravalé, dans l'*Apocoloquintose*[12], la culture libérale de Claude. Un colloque récent sur *Claude de Lyon, empereur romain* (Paris, 1992), a permis de relever que Sénèque, aggravant les traits pathologiques du prince, *obliuio, inconsiderantia, uarietas, saeuitia*[13], etc., a enrichi par vindicte posthume le catalogue des cruautés de Claude sans tenir compte des complots et

10. Cf. M. RAMBAUD, *Cicéron et l'histoire romaine*, Paris, 1953, I, p. 9-24, pass., J.M. ANDRE-A.HUS, *L'histoire à Rome*, Paris, 1974, p.15 s. (Cicéron); p. 42 s. (Salluste); p. 73 s. (Tite-Live —*auteur* de la formule *populus princeps*, dans Préf. 3 sq.).
11. J.M. ANDRÉ: *Mécene, essai de biographie spirituelle*, Paris, 1967, p. 19-22.
12. *Apocol.* V. 4 et XII. 3.
13. Ces données majeures du portrait suétonien de Claude (*Claud.* XV.I; XXXIV.1 prolongé par XXXVIII.I sur *ira atque iracundia*; XXXIX.I) ne viennent pas de Sénèque. Nous avons montré au Colloque «Claude de Lyon, empereur romain» que Sénèque, qui donne des cruautés de Claude un catalogue extensif, méconnaît ou déforme la politique sociale et le grand dessein politique de Claude.

conjurations, et déformé totalment la politique «sociale» de l'empereur, notamment en matière d'extension de la *ciuitas* et du *ius honorum*. Si Sénèque n'a pas inspiré directement le portrait de Claude tracé par Suétone[14], qui le connaît peu, il n'en a pas moins apporté sa contribution à la naissance d'une opinion publique anticlaudienne, et le fait est d'autant plus remarquable qu'hostile au tyran et au monstre Gaius, le philosophe faisait partie du «clain» de Germanicus, avant d'être exilé par Claude en Corse. Il sera certes intéresant d'explorer, au niveau de l'étiologie historique, les causes de particularité sénéquienne, le moralisme, le traditionalisme romain (dans le cas de Mécène surtout), mais le fait brut reste irrécusable.

Les violences de l'histoire, des *Questions naturelles*, III, aux *Lettres*, illustrent la malfaisance des conquérants, bellicistes fanatiques et maniaques: Hannibal, vaincu mais non soumis, rejoint Philippe et Alexandre, en qui Sénèque, comme Lucain, voit un «brigand»[15]. Or l'aventure des empires illustre, à un niveau de constatation purement phénoménologique, «les alternatives de la fortune» —*les alternae vices rerum*—. La réflexion ne va pas très loin, même si l'on voit se profiler derrière la constatation l'idées d'une hybris liée à la *nimia felicitas*, à la *Fortuna* o aux dieux: *Iniri non potest numerus quammulta (imperia) ab aliis fracta sint. Nunc cum maxime deus extruxit alia, alia submittit, nec molliter ponit, sed ex fastigio suo nullas habitura reliquias iactat* (NQ, III, Pr. 9). L'allusion vise pêle mêle tous les impérialismes défunts, dérisoires à l'échelle cosmique, mais plutôt le monde grec et Carthage que les impérialismes orientaux. Le propos se situe sur le plan du conformisme théologique, sans réflexion profonde sur l'ordre du monde et le gouvernement de l'histoire. Sénèque ignore, par romanocentrisme, les impérialismes orientaux que Trogue-Pompée[16] et Timagène ont replacés dans un systeme diachronique qui inclut l'imperialisme romain. Ministre de Néron, qui a eu en charge la guerre d'Arménie et le probleme parthe, il ne croit plus le royaume parthe en phase d'expansion; les mentions des Mèdes et des Perses se révèlent diffuses dans les *Dialogues* et dans les *Lettres*, et difficiles à séparer du souvenir des conquérants ou des souverains «heureux», gâtés par la faveur provisoire du sort, *la felicitas*, les Cyrus, les Darius, les Crésus[17]. La «sagesse des nations» rejoint ici les vérités courantes sur la condition humaine: la grande opposition entre une *Fortuna* irréductible à la volonté humaine, nom vulgaire du *fatum* pour le stoïcisme orthodoxe, et une *natura* essentielle, indifférente aux mythes de la puissance et de la prospérité, dirige toute réflexion sur l'Homme et sur l'Histoire. Il en va des peuples qui «ont dominé des villes sans pouvoir se dominer» (NQ, III, Pr. 10), comme des tyrans dominateurs mais dominés par leurs passions que flétrit Caton le Jeune dans l'exposé du *De Finibus* III.

14. Cf. J. GASCOU, *Suétone historien*, Bibl. Ec. Fr. Athènes et Rome, 255, p. 281 s.; 507 s.
15. J.M. ANDRÉ, *Alexandre le Grand...*, p. 23.
16. J.M. ANDRÉ, *Le siècle d'Auguste*, p. 167-169.
17. Cyrus: *De ira*, III.21.1; *Ben.* VII.3.1 (dans une liste d'«impérialistes» perses Darius: *De ira* III. 16.3, *Nat. qu.* VI.23.3 (Alexandre et Darius); *Epist.* XCIV.63 (associé à Pompée) et CXIX.7 - Croesus: *Tr.an.* XI.12; *Epist.* XLVII.12.

A ce niveau, la philosophie de l'histoire se limite à un discours «démonstratif» sur la grandeur et l'outrecuidance, la Fortune et la Vertu. En poussant plus loin l'analyse, on rencontrera les divers problèmes du déterminisme historique (fatalité de la «revolution romaine», déterminisme géopolitique), et les apories nées d'une difficile confrontation entre l'histoire événementielle et la «théologie» (les misères de la vertu, le triomphe des tryans et les échecs apparents de la théodicée).

Fatum et déterminisme universel

La chute de la République[18], dont on débattait dans les écoles de rhétorique en déplorant la perte de la *libertas* (Sénèque le Père l'atteste en ses «Controverses»), a fourni au philosophe un sujet de méditation: il a essayé de peser les responsabilités respectives de César et de Pompée, mûs par leur ambition d'hegemonie —dès l'époque des «Consolations». A cette époque, il dégage comme une loi de l'histoire que le sage, Caton au premier chef à Rome, est un gêneur dans la «petite République», qui lui dénie la liberté de conscience. Les exemples athéniens, Socrate et Aristide (Cons. Helu. XIII. 4 sq.) apportent la confirmation, et justifieraient, jusqu'au *De otio*, l'abstention politique[19] du sage. Le Caton du *De Constantia*, II, dans la période du *quinquennium Neronis*, en 56, apparaît comme la victime de la volonté de puissance exacerbée, inspire un aprofondissement de l'analyse: [...] *cum ambitu congressus, multiformi malo, et cum potentiae immensa cupiditate, quam totus orbis in tres diuisus satiare non poterat, aduersus uitia ciuitatis degenerantis* [...]. On reviendra sur le sens philosophique de la métaphore biologique. L'utopie de Brutus médiant de restaurer la République, explicitée par l'antinomie classique des *leges* et des *mores* éclaire la profondeur du mal public: progressant d'antinomie en antimonie, Sénèque affirmera dans le *De Beneficiis* V. 16, que le système pompéien lui-même excluait tout autre «salut» que par «le bienfait de la servitude». Une logique fatale qui n'est pas seulement celle de la *cupido imperii*, aurait fait de Pompée un autocrate, sinon un persécuteur de la Liberté, voire de Caton.

Le Caton que Sénèque érige en symbole politique de la *libertas* révolue est en fait la démonstration vivante de l'échec de la politique, de l'historicité, de la «petite République»[20]; il rejoint Socrate dans l'heroïsme politique absurde (lettres CIV. 27 sq.; CXVII. 13). Mais malgré Sénèque, rejoignant son image idéalisée du *De uita beata*, il témoigne pour une politique intemporelle irréductible à l'historicité.

Sénèque, qui connaît assez peu l'historien-philosophe Polybe, n'explicite pas le cycle des régimes politiques et leur «dialectique», d'essence antropologique[21], mais, parallèlement à la chute inéluctable de la République, il élabore, du *De cle-*

18. J.M. ANDRÉ, *Sénèque et la chute de la République*, p. 191-192.
19. J.M. ANDRÉ, *Recherches...*, p. 27-81, pass; Id. ANRW, II. 36.3, p. 1747-1756 et p. 1764-1778.
20. J.M. ANDRÉ, *Sénèque et la chute...*,p. 195 et 201-202.
21. J.M. ANDRÉ, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, 1966, p. 171 s. et p.370-376 (pour Polybe). Sur le monarchisme de Sénèque, J.M. ANDRE, *La conception de l'Etat et de l'empire dans la pensée gréco-romaine des deux premiers siècles de notre ère*, A N R W, II.30.1, Berlin/New York, 1982, p. 16 s.

mentia de 54 au *De beneficiis* (entre 56 et 64), une théorie monarchiste. Sans analyser toutes les justificacions de la monarchie, qui gravitent autour de Ben. II. 20 [...] *cum optimus ciuitatis status sub rege iusto sit* [...], il suffira de distinguer les analogies structurales, relatives à la zoologie[22] (les sociétés animales et la monarchie de la ruche), ou à l'anthropologie (la supériorité du principe «hégémonique» sur le corps), et les justifications cosmiques (prologue du *De clementia*): ces dernières font du pouvoir absolu, droit de vie et de mort sur les peuples et les individus (comme dans *De ira*, I. 19.8), une délégation des dieux et la projection terrestre de l'ordre cosmique. Aussi bien le finalisme est-il partout présent dans cette doctrine, au niveau de l'harmonie providentielle du corps politique, au niveau du bon usage du pouvoir, subordonné à une téléologie de la justice et de la bonté. Le principat est une nécessité historique, mais il ne laisse pas de faire regretter de temps à autre la République, et sourtout, il n'est pas forcément avènement d'une ère nouvelle, de bonheur et de prospérité. Sénèque a remis en cause le messianisme de l'histoire officielle —celle de Velleius Paterculus, et le messianisme néronien, que l'*Apocoloquintose* exprimait dans le chant des Parques, avant les «Bucoliques» de Calpurnius Siculus. Il conviendra d'explorer l'opposition entre l'optimisme monarchique et un certain pessimisme historique, inscrit dans una théorie cyclique.

Le même déterminisme, identifiant chez Sénèque la loi de nature et la loi de raison, explique, en même temps que le providentialisme politique, les fondements géo-politiques de l'imperialisme.

A l'école hippocratique et à Vitruve[23], l'antiquité doit la théorie de la superiorité culturelle et politique des peuples des régions tempérées, dont le climat façonne la sensibilité et les mentalités. Le centre géographique de la planète, dans cette conception géocentrique —celle du *De Republica*, VI—, représente un point d'équilibre mondial. Sans que l'on puisse établir un lien entre Sénèque et le *De architectura*, qui paraît ignoré du philosophe, un certain nombre d'éléments se retrouvent dans la doctrine sénéquienne de l'impérialisme.

Sénèque tient évidemment pour acquis que «l'hégémonie romaine a surpassé les hégémonies antérieures» —theorie de Denys d'Halicarnasse dans la Préface des *Antiquités romaines*[24]. Fidèle à la doctrine augustéenne de l'impérialisme, celle de la *Pax Augusta*, le philosophe oppose constamment les «régions pacifiées» et le monde «hostile» (NQ, VI. 7.1); il prend en compte la rigueur du climat, qui limite l'espace de la «Paix Romaine» (Pron. IV. 14), et lie au climat á la fois la dureté de la vie primitive, et la dureté des caractères: les *immansueta ingenia* des peuples septentrionaux, Germains et Scythes, *gentes iracundissimae*, se distinguent radicalment des peuples du Midi «amollis» et «peu martiaux» (*molles bello uiri, Hispani Gallique et Asiae Syriaeque* [...]. La diversité ethnique et ethnographique du monde est une donnée fondamentale, pour l'élève de Posidonius[25]: le

22. Ibidem, p. 19.
23. Ibidem, p. 55-58, pass.
24. *Ant.rom.*I.1-7.
25. J.M. André, «Sénèque et l'impérialisme romain», in *L'idéologie de l'impérialisme romain*, Paris, 1974, p. 20-25; Idem *La conception de l'Etat*..., p. 59-60 (impérialisme et ethnographie chez Sénèque).

De ira, II. 15, le souligne; mais l'unité de *iuris dictio* transcende la diversité de l'Empire et du monde (De clem., I.2). Si l'Empire se fonde sur le droit de conquête au service d'une organisation supérieure, c'est en partie en raison de l'opposition de la guerre romaine, codifiée, stratégique, et de la ruée irrationnelle des peuples barbares. L'ordre romain garantit l'*unitas humani generis* (Ben. IV.18.4) et la stabilité de l'ensemble est due à la fusion organique de la monarchie, de l'Etat et de l'Empire. Le mouvement de l'histoire, par rapport à cette géopolitique de la stabilité, se traduit dans les métaphores de l'effondrement et de la désagrégation (De clem. I.4.2.): la paix Romaine subira la «mort», «la fortune d'un si grand peuple tombera en ruine» avec la chute de la monarchie mondiale, qui impose au peuple-roi de supporter «le frein» pour dominer le monde et préserver «cette unité et cette compacité du plus vaste empire». L'expression *maximi imperii*[26] semble faire référence aux impérialismes antérieurs. Même pour Rome, la loi du déclin, loi de l'univers et loi de la destinée individuelle dans les «Consolations», est inscrite dans le *fatum* naturel, et il reste, dans la formulation, quelques éléments des *fata* divinatoires: en effet, comme dans les *fata* étrusques, la catastrophe paraît conditionnelle; Rome ne cessera de dominer que si elle cesse d'obéir aux Césars.

Ordre du monde. Theodicée et providence

Les certitudes politiques de Sénèque ne coïncidant pas totalement avec l'antropologie normative du Portique, le philosophe sera de plus en plus amené à prendre ses distances par rapport à l'ambition pathologique des *imperatores*, même celle de César, et par rapport au militarisme et à l'impérialisme, même romains[27].

Le problème central posé par le *De prouidentia*, au terme de l'expérience politique, semble-t-il (en 63), concerne la philosphie de l'histoire autant que la cosmologie: comment les déboires de gens de bien, les misères de la vertu, sont-ils compatibles avec l'existence d'une Providence divine? —laquelle est un ordre rémunérateur, un ordre de justice supérieur, autant qu'une organisation intelligente, donc une rémunération de la vertu et une punition du vice. Depuis la fin de la République, Epicuriens et Sceptiques opposent au dogme stoïcien les délais et les désordres de la justice divine (qu'on se rappelle, outre les réfutations de Cotta dans le *De natura deorum*[28], les diatribes de Lucrèce, I. 1021; II. 166 sq.; V. 195-234). Sénèque, qui a médité un vaste traité pour sauver les postulats de l'optimisme providentiel, a rencontré, dès la fin de Néron, la contradiction fondamentale: la survie du tyran et la longue impunité des violents. La mort injuste de Galba, réputé stoïcien couronné, ravivera la controverse contre Musonius Rufus et inspirera en partie à Plutarque son traité *Sur les délais de la justice divine*; de surcroît, le Tacite dels *Annales*, XVI, atteste que la persécution de la vertu, en 65-66 (Sénèque et

26. Idée de Tite-Live dans sa *Préface*; parmi les impérialismes anterieurs, Sénèque isole surtout l'impérialisme conquérant des Perses.
27. Cf. *Sénèque et l'impérialisme*..., p. 25 s.
28. *Nat. deor.* III. 78 sq. (réponse a Balbus, II . 74 sq.), notamment III. 35. 86 (providence universelle et destinée individuelle).

Thraséa) a ravivé la controverse sur l'*aequitas deorum*[29]. Certes Sénèque dans le traité dévie le problème de la théodicée vers la téléologie: il répute que les épreuves de la vertu sont «ascétiques», que les «épreuves» —liées aux *fortuita* dans les *Remedia fortuitorum* perdus[30]—, exil, prison, mort, sont des «maux d'opinion» au regard du seul bien [...] *nec bona nec mala esse* [...]. Mais l'aporie demeure, en partie parce que l'histoire ne se résorbe pas entièrement dans la science de la Nature.

Le Socrate du *De uita beata*, XXVII-XXVIII, retoché par le stoïcisme, demeure un scandale historique. Il n'illustre pas seulement l'idée que la démocratie peut être oppresive. Il constitue un enjeu théologique. Ses épreuves injustes rejoignent le catalogue des misères de la vertu romaine: celles des Regulus, des Rutilius Rufus, des Caton; elles s'ordonnent en diptyque, dans une phénoménologie primaire, avec la *felicitas* scandaleuse des tyrans comme Sylla ou des jouisseurs comme Mécène (De Prou. III. 3 sq.). La dialectique qui rejette la *felicitas* dans un ordre des apparences et des préjugés marque ses limites. Sénèque, avant de succomber à la tyrannie de Néron, a pu mesurer l'échec des principes théologo-politiques du *De clementia*: la pieuse restriction de la lettre VII, évoquant un Néron rebelle aux mauvaises leçons de la cruauté ne trompe personne, en 62-63. Sénèque doit penser, comme Suétone, que le monde n'en finit pas de supporter un tel monstre![31].

Les scandales de la justice divine ne peuvent être ramenés totalement à la corruption du corps politique, qui préfère les Vatinius aux Caton, et à la pathologie de l'ambition. On ne saurait éluder le fait que l'histoire, plus que la cosmologie et ses catastrophes, pose le problème ontologique du Mal, et que la vision «manichéenne» de Chrysippe faisait du Mal le repoussoir et le complément dialectique du Bien[32] s'applique plus mal à l'histoire événementielle qu'à la vie morale et au processus éthique.

Un corollaire de l'injuste absurdité de l'histoire pourrait être trouvé dans les hasards anarchiques de la succession dynastique. Sénèque croit la monarchie conforme à un ordre hiérarchique et providentiel cosmique, et il en trouvera la confirmation dans la lettre XC.5 sq., au niveau de la royauté primitive. Attaché à l'image exemplaire du principat d'Auguste, il a déploré, dans les *Consolations*, les malheurs «fortuits» de la dynastie. Or il y a plus grave...

Comme se fait-il, selon une objection du *De beneficiis*, IV. 31, que la «providence» ait couronné un Arehidée, un débile, comme successeur d'Alexandre, et porté au principat un Caligula, le monstre? Sénèque se trouve confronté au problème irréductible du «fortuit», du «non fatidique» dans l'histoire, et il n'invoque pas, comme plus tard Hadrien dans un fragment remarquable de Dion Cassius, les caprices de la génétique qui peuvent faire naître un avorton ou un imbécile dans une famille régnante[33].

29. J.M. André, *Tacite et la philosophie*, A N R W, II.33.4, Berlin/New York, 1991, p. 3146-3149.
30. *L. Annaei Senecae ad Gallionem De Remediis fortuitorum liber*, Fragments, éd. F. Haase, Leipzig, 1853, t. IV, p. 446-457. Cf. M. Rozelaar, *Seneca, eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam, 1976, p. 116-118 et 200.
31. *Epist.* VII . 5; Suétone, *Nero*, XL. 1.
32. Théorie conservée par Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, VI.1 (*peri pronoias* IV).
33. Dion Cassius, *Hist. rom.*, LXIX.23.4 = 20.2-3, Loeb.

La solution sénéquienne aux antinomies de la providence[34] et de l'histoire se trouvera moins dans le *De prouidentia*, paradoxal, que dans les *Lettres*: la bienfaisance de dieux est impénétrable à l'humanité, parce que l'homme prétend vérifier le dogme de la providence à une échelle spatiale et diachronique mesquine; l'anthropocentrisme tourne à l'égocentrisme. C'est à l'échelle de l'infini et de l'eternité que l'on doit juger de la providence: les dieux ont donné le pouvoir à Caligula, un indigne, parce que son père Germanicus, avait été frustré d'un principat mérité (le De ben. IV. 31 rejoint les *Consolations*). La lettre XCV.50 précise: les dieux sont «les êtres majestueux qui gouvernent l'univers, qui régissent le tout en vertu de leur puissance, qui assument la tutelle du genre humain *en se souciant parfois des individus*». La providence n'est pas ajustée aux moindres détails, aux individus chétifs —même les princes participent de l'exiguïté dérisioire de la planète. Le De ben. VI 23.3-4 précise: [...] *cum universa disponerent (dei), etiam nostra uiderunt* [...] *maius illlis propositum* [...] *maiorque actus sui fructus quam seruare mortalia* [...] La *prouidentia singulorum* n'est ni une vérité cosmique, ni une vérité historique.

Il y a dans l'histoire aussi une part de *fatum*, volonté divine qui n'est claire que pour la divinité, à laquelle l'homme doit se plier par un fatalisme rationnel. On en connaît la formulation orthodoxe. L'homme ne possède que la liberté d'adhésion, ou de révolte inutile. Mais à côté de ce hasard qui pour Cicéron (De or. II. 63) balançait la volonté et la «sagesse» des grans hommes[35], et que les stoïciens considèrent comme une necessité révélée, y a-t-il place pour l'iniciative humaine?

C'est l'iniciative humaine qui imprime à l'histoire la marque de l'homme, en fonction des lois de l'anthropologie: la dialectique du Bien et du Mal correspond au partage des forces rationnelles et des forces irrationnelles (lettre LXXI. 27 sq.); c'est dans ce déterminisme anthropologique que s'éclaire le jeu des passions dominantes qu'on observe dans la chute de la République ou dans l'exacerbation de l'impérialisme de rapine.

La frénésie des ambitions rivales qui déchire la République entre César et Pompée illustre le même processus immanent que le complexe des passions «économiques» complémentaires qui animent les conquérants et les peuples impérialistes[36]: la volonté de puissance d'un Alexandre et ses «brigandages» s'explique, au-delà de l'ambition dominatrice, par la dialectique de la *luxuria-auaritia-crudelitas*, ressort de toute polémologie.

Le *De fato* cicéronien (43 sq.) nous a appris à distinguer la causalité prochaine et l'etiologie profonde.

34. J.M. André, «Sénèque theologien: l'évolution de sa pensée jusqu'au "De superstitione"», in *Corollas Philologicas in honorem Iosephi Guillen Cabanero*, Salamanca, 1983, p. 55-69.

35. Cicéron, *De or.*, II.63: [...] *cum de euentu dicatur,ut causae explicentur omnes uel casus uel sapientiae uel temeritatis hominumque ipsorum non solum res gestae, sed etiam, qui fama ac nomine excellant, de cuiusque uita atque natura* [...] .

36. La dialectique mondiale de l'impérialisme obéit aux mêmes lois anthropologiques que la dialectique interne des régimes: voir *Séneque et l'impérialisme romain*, p. 27-28 et notes 36-37; Idem *L'Otium...*, p. 189-198 (*La dialectique de la décadence...*) et p.370 s. (*l'application de la causalité anthropologique chez Salluste*).

L'analyse des facteurs anthropologiques de l'evolution historique fait apparaître trois éléments: la fusion de la psychologie individuelle et de l'anthropologie dans la doctrine des passions motrices; le conflit entre les passions politiques et les passions motrices; les conflit entre les passions politiques et les passions «concupitives»; une évolution cyclique qui développe un procesus de décadence.

Le jeu des passions dominatrices, des *pleonadzousai ormai*[37], a été souvent analysé comme ressort de l'histoire et surtout de l'histoire de la civilisation. Nous y avons contribué pour le problème philosophique de la guerre[38]. A la différence de Salluste, chez qui l'excursus historique du *Catilina*[39] reflète l'antinomie entre Polybe (rôle de l'ambition) et Posidonius (rôle de la *luxuria-auaritia*), Sénèque assume et intègre les deux explications. L'accomplissement de la sagesse, dans les *Lettres*, aboutit à récuser au même titre les conquérants du passé, tyrannisés par leur passion dominatrice, et les *imperatores* romains —sauf Scipion (epist. XCIV. 61-66). L'histoire politique et militaire se résorbe dans l'histoire de la civilisation. Cette dernière, inspirée par Posidonius, comme le montrent les travaux de M. Pohlenz, K. Reinhardt, M. Laffranque[40], est explicitée par les lettres XC, XCIV, XCV. Une grande loi de l'histoire apparaît, qui est une vérité éternelle de l'anthropologie: l'antinomie entre la civilisation et la vertu; l'invention des techniques comme signes et come palliatifs de la dégénérescence morale. Les techniques de mort en sont la preuve. La guerre institutionalisée traduit la victoire du droit des gens, du droit coutumier, sur le droit naturel, et même sur le droit «positif»: elle érige en vice légal la *crudelitas*; elle permet de sanctifier, et de soustraire au châtiment, la forme collective d'*homicidium* qu'est la *caedes*, l'*occisarum gentium gloriosum scelus* (lettre XCV. 33).

La vérité fondamentale sur l'histoire du genre humain se dégage de la lettre XC.5: l'âge d'or de l'humanité coïncidait avec la royauté des sages, qui était aussi la royauté de la vertu; il n'y avait pas d'antinomie entre la puissance et la bonté. C'est justement cette antinomie qui hante Sénèque, et qu'il a tenté d'éliminer de la théodicée.

L'acceptation politique du principat et de l'imperialisme romain relève donc du positivisme historique, mais non d'un optimiste historique. Le «sens de l'histoire» ne coïncide pas avec sa sémiologie philosophique. Sénèque oscille entre une théodicée optimiste, qui est un postulat de la raison stoïcienne, et un pessimisme issu du Moyen Portique: cette philosphie de l'histoire décompose les phases du devenir en croisssance, plénitude adulte, décrépitude dans cette biologie historique, valable pour les Etats comme pour le genre humain, la marque de Polybe est facile à déceler: son livre VI montre la continuité de la métaphore biologique appliquée au politique[41] (VI.4.7; 5.7; 6.12; 9.12). A Polybe Sénèque peut aussi devoir la

37. Sur les *pleonadzousai ormai*, cf. M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 89-90 et 142-143; II, p. 174-175.
38. J.M. ANDRÉ, *Sénèque et le problème philosophique de la guerre, Actas del Congreso de Seneca*, II, Madrid, 1966, p. 81-89; *Sénèque et l'impérialisme...*, cité supra, p. 25 s.
39. *Catil.* VIII-XIII.
40. Voir supra.
41. Cf. *L'Otium...*, p. 171-172.

théorie des pauses de la décadence, décalée par rapport à la dégénérescence. Rome, puissante politiquement, mais moralement dégradée, en serait l'illustration. Dans le sillage de Posidonius et de Polybe se situait l'historiographie de Salluste. Or Sénèque ignore également l'excursus du *Catilina* et les *Histoires*, effort pour dater historiquement le déclin et la chute de la Rome ancienne. Sénèque n'a pas assimilé la grande idée, commune à Salluste et à Tite-Live, «l'imbrication de la conquête romaine et des discordes intestines». Et pourtant Sénèque le Père, comme Salluste[42], faisait de la chute de Carthage (Lactance, *Diu. inst.* VII.15) un apogée annonciateur de la décadence. Les rares références à Salluste chez Sénèque sont purement philologiques (lettre CXIV.17 sq.; Ben. IV.1; NQ, VII.8). De Tite-Live, Sénèque cite non la *Préface*, qui montre Rome hyperpuissante, mais travaillée par une maladie morale incurable, mais seulement les *libri ad philosophiam pertinentes*, axés sur la problématique de l'action et de la contemplation (lettre C).

Il faut donc considérer commme typiquement stoïciennes les grandes antinomies de la philosophie de l'histoire, et les esquisses de solutions sénéquiennes. D'abord, la grande antinomie entre hasard événementiel et fatalité déterministe —expression philosophique de la providence divine en vertu de l'equation célèbre *ratio, deus, natura, prouidentia*[43]. Il faut également considérer comme stoïcienne, et néostoïcienne, la doctrine cyclique du temps, trame de la décadence: il serait aisé de démontrer, en reprenant toute une bibliographie[44] que notre philosophe est l'auteur de la distinction biologique entre les âges de Rome: bas-âge sous Romulus, enfance sous les rois, adolescence terminée aux guerres puniques, début de la vieillesse avec le déchirement des guerres civiles. Cette «division» attribuée par Lactance à Sénèque le Père (Diu.inst. VII.15.14) doit être restituée au philosophe. L'idée que la «vieillesse» de Rome a besoin, pour se soutenir, du «secours de la monarchie» (*adminiculum regentium*) permet en effet de concilier le positivisme historique, teinté de fatalisme, et la lucidité historique, l'historicité. Cette dernière est l'apport décisif du moyen Portique, qui situe l'anthropologie hors de la sagesse; qui définit l'anthropologie, non plus par rapport à la norme absolue et à l'ordre du monde, mais dans l'échelle chronologique et géographique de la «petite République»; qui accepte l'historicité, mais en lui imposant une diachronie plus dialectique que strictement événementielle.

42. Ibidem, p. 379-380.
43. *Sénèque théologien...*, p. 64.
44. M.T. GRIFFIN, op.cit., p. 195-196.