



HAL
open science

Sénèque et le problème de la légitimité de l'action

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. Sénèque et le problème de la légitimité de l'action. Euphrosyne. Revista de filologia clásica, 1988, Euphrosyne, 16, pp.97-124. hal-04565362

HAL Id: hal-04565362

<https://hal.science/hal-04565362>

Submitted on 1 May 2024

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.

Sénèque et le problème de la légitimité de l'action

Essai d'analyse comparative avec la « Bhagavad Gîtâ »

Sénèque serait-il un mal-aimé de la littérature et de la culture latines ? Il semble qu'il embarrasse, avec ses contradictions : ce passionné prêche le calme ; ce « sage » fréquente les milieux financiers de son temps. On va jusqu'à lui refuser le statut de philosophe (Jean Brun : « On peut se demander si Sénèque a véritablement droit au titre de philosophe », *Le Stoïcisme*, Que sais-je ?, p. 20). C'est justement ce côté résistant, inclassable, de sa pensée qui nous a attiré : derrière les contradictions, on pouvait pressentir une complexité riche et profonde. On sait que Sénèque n'est pas un stoïcien orthodoxe ; et c'est son hérésie même qui est intéressante, qui aide à mieux comprendre le personnage et la période. Plus que comme une pierre apportée à la doctrine stoïcienne, l'œuvre de Sénèque nous apparaît en effet comme une recherche complexe, protéiforme, pour échapper à certaines apories engendrées par son temps, ou plutôt pour les dépasser. Dans leur retranchement altier, les stoïciens apparaissent, même en contrepoint, comme des produits de leur temps : prévisibles, dans leur inversion même. Sénèque, homme de finesse, le pressent, il cherche à échapper au piège, à être différent, mais créatif ; en ceci, et plus profondément peut-être que les stoïciens, il est homme de résistance.

Il eût été possible de comparer avec profit la pensée de Sénèque, son ontologie, son eschatologie, avec le monde symbolique de l'*Enéide* : beaucoup de structures étaient convergentes¹. Mais, menée systématiquement, une telle démarche eût fait apparaître la visée de Sénèque comme nostalgique, ce qu'elle n'est nullement ; Sénèque ne cherche pas à retrouver un *illud tempus* qui s'éloigne ; il est persuadé qu'il peut se battre, avec ses armes, contre son temps.

¹ Cf. J. THOMAS, *Structures de l'Imaginaire dans l'Enéide*, Paris, Belles Lettres, 1981.

C'est alors que notre attention a été attirée par les ressemblances entre l'œuvre de Sénèque et un autre message de haute spiritualité : la *Bhagavad Gîtâ*. La parenté semble d'autant plus probante que, si convergence il y a, nous n'entendons pas la prouver par des arguments d'ordre historique (même si, sur ce plan, nous nous situons dans une « fourchette » acceptable : les premières formes de la *Bhagavad Gîtâ* datent du II^e s. av.J.C., et le développement sous sa forme actuelle aurait été donné au II^e s. ap.J.C.). Car, s'il n'existe entre les deux termes aucune passerelle historique, les similitudes mettent bien en évidence une expérience commune de ce qu'est l'homme dans le cosmos. Et les différences nous permettent alors de mieux comprendre l'originalité de la pensée de Sénèque par rapport à son temps.

LES FACTEURS SOCIOLOGIQUES. LE POIDS DE LA PÉRIODE NÉRONIENNE

Situons d'abord, sur un plan sociologique, une des spécificités de la période, qui nous semble, en l'occurrence, avoir toute son importance ici. Chaque société a ses rythmes : elle passe, dans son évolution, par des moments expansifs (*l'Enéide* correspond à un *apex* de ce type), et par des moments où les valeurs de créativité semblent battues en brèche par des schèmes destructeurs. L'étude des symboles, à travers l'histoire littéraire, le montre clairement. Ainsi s'établit, par delà *l'Enéide*, une coïncidence entre deux périodes « dépressives » : la fin de la République, et le règne de Néron, période de crise plus encore existentielle et spirituelle qu'économique. Avec beaucoup de logique, Lucain ressent ce rapprochement, en situant son épopée non, comme *l'Enéide*, dans un *illud tempus* mythique, mais dans la période historique symboliquement « jumelle » de la sienne : le moment de la bataille de Pharsale².

Et, alors que dans *l'Enéide*, il y a conjonction entre le plan du symbolisme paradigmatique et celui de la réalité vécue, le monde néronien fait, aussi bien dans la *Pharsale* que dans le *Satiricon*, l'expérience de l'impossibilité, de la stérilité et de l'échec. La *Pharsale* nous intéresse ici particulièrement, car Lucain crée, à travers le personnage de Caton, une figure qui exprime le stoïcisme « orthodoxe », en particulier

² Cf. J. THOMAS, « Les images de l'Empire et leurs avatars dans la littérature latine, de *l'Enéide* à la *Pharsale* : essai de mythanalyse », à paraître — « L'Espace du héros, ou les destins croisés », *Eranos Jahrbuch*, à paraître, 1988 — *Le dépassement du quotidien dans l'Enéide, les Métamorphoses d'Apulée et le Satiricon*, Paris, Belles Lettres, 1986.

à travers le raidissement extraordinaire de sa marche en avant, jusqu'à la limite, jusqu'au bout de soi-même, dans le désert de Libye; elle succède au cheminement initiatique spiralé, intégrant, progressif, d'Enée. Et cette figure peut nous servir de référence pour mieux comprendre en quoi le discours de Sénèque est différent de ce stoïcisme qui fascinera encore Tacite, mais qui, dans son ascèse même, se définit essentiellement — et seulement ? — comme réaction contre la « déstructuration » et les forces divergentes, erratiques, que Pétrone — peintre lucide de son temps — met si bien en scène dans le *Satiricon*. Entre la désagrégation du *Satiricon* et le raidissement de Caton dans la *Pharsale*, il y a une énorme distance : celle de la cyclothymie; et, dans sa distorsion même, la cyclothymie est sociologiquement — biologiquement, dirions-nous même — mortifère.

On comprend que dans cet univers qui génère l'aporie, où les chemins conduisent à des impossibilités, la mort ait souvent pu apparaître comme l'acte ultime où l'individu exprime sa liberté. Il est également assez éclairant de remarquer que, *mutatis mutandis*, un Drieu la Rochelle qui, lui aussi, se suicide, après avoir vécu une période de crise et de doute, puis après avoir pactisé et collaboré avec un pouvoir autoritaire, a des mots qui ne seraient pas déplacés dans la bouche du Caton de la *Pharsale*; ses propos sur le stoïcisme ont l'authenticité — et donc la lucidité — de ce qui est vécu de l'intérieur : « Alors, je me décide à me ratteler au vieux char et à le tirer un peu plus loin avant l'ornière finale. Je me résigne au stoïcisme : le monde est fatigué, il faut pourtant soutenir le monde. » (*Genève ou Moscou*, Gallimard, 1928, p. 207); « Le stoïcisme, c'est tout ce qu'a inventé l'Occident, qui n'est pas capable d'aller plus loin, qui n'est que dans la vie immédiate. Certes, il y a dans les couvents des mystiques et même sans doute de vrais initiés qui connaissent la voix de la Délivrance. Mais c'est trop tard pour moi, je suis trop vieux pour devenir un véritable athlète spirituel. Alors, il faut que je me fasse une mort volontaire, stoïcienne. » (*Les Chiens de Paille*, Gallimard, 1964, p. 218).

Mais Sénèque, lui, sent intuitivement que son époque est coincée entre deux chemins impossibles : les chemins brouillés du *Satiricon*, et les chemins inaccessibles de la *Pharsale*. C'est ce qui le différencie d'un Marc-Aurèle, stoïcien orthodoxe dont le drame fut peut-être — alors qu'il avait des responsabilités — de ne pas savoir adapter son idéologie à un monde qui changeait. La démarche de Sénèque est profondément autre, et nous pensons que c'est ainsi que s'expliquent les différences ressenties par les lecteurs, la critique, par rapport à un stoïcisme « orthodoxe ». Elles proviennent d'une volonté de ne pas s'enfermer

dans l'école, de rechercher *autre chose*, afin d'amorcer une reconstruction, face aux forces dissociatrices de la période.

On remarquera d'ailleurs qu'une telle attitude est, à vrai dire, profondément stoïcienne; ou plus précisément, qu'elle emprunte au stoïcisme la partie dialectique (généralement la moins connue), et non pas schizoïde, verticale, de son système du monde. On sait que les stoïciens se situaient toujours par rapport à un cycle : au début ou à la fin, en phase constructrice ou en phase destructrice. Pour Lucain, dans une certaine mesure, la chute de la république, les malheurs de Rome, vérifient alors l'équité de l'univers; le destin, puissance régulatrice, corrige un déséquilibre venant de la trop grande prospérité des Romains. Derrière cette idée, nous retrouvons la théorie des alternances, présidant à toute création : celle-ci ne peut s'élaborer qu'à travers une « respiration » cosmique, suite de mouvements homogénéisants et hétérogénéisants. L'*Enéide* se situait dans une phase de construction; la *Pharsale* correspond à une phase de destruction; mais le tout s'équilibre, et Rome ne peut se créer qu'à travers cette complémentarité. De même, il est tout naturel pour Sénèque de contrebalancer par une mise en construction et en dialectique des forces devenues erratiques et désordonnées. Accomplir cet effort dans la création de ses œuvres philosophiques, inciter chacun à l'accomplir par une lecture « profonde », c'est pour Sénèque se situer dans les rythmes naturels du cosmos.

Efforçons-nous maintenant d'expliquer cette volonté de régénération, qui conduira tout naturellement Sénèque à se démarquer par rapport à une tendance « dure » du stoïcisme : il s'agit de mettre en évidence le système du monde, depuis la cosmologie jusqu'aux rapports entre les hommes, dans la vie quotidienne, comme système « tissé », souple, susceptible d'adaptation, et non « verticalisé » dans un raidissement hautain. A un moment, d'autre part, où la cyclothymie apparaît dans les structures de la société néronienne, où un clivage se creuse entre

— une vision « horizontale » (celle du *Satiricon*), où la *métis*, l'intelligence adaptatrice, n'est plus que ruse, débrouillardise et pragmatisme égoïste

— et une vision « verticale », où le sage prend ses distances par rapport à la foule (et l'on sait la fascination durable de ce schéma sur Tacite), à ce moment donc, Sénèque apporte une autre réponse : le vrai tissage de la vie concilie « horizontalité » et « verticalité », trame et chaîne, *métis* adaptatrice et sens de l'absolu perçu comme une évidence au cœur du quotidien, dans une voie complexe, polyphonique, vérifiant les lois de la dialectique et de l'énantiodromie chère à Héraclite. Ainsi,

il devenait possible de réconcilier une société malade dans ses structures avec son sacré, ses mythes, son sens de l'absolu. C'est, croyons-nous, ce qu'à essayé Sénèque; ce n'est certainement pas le but que se proposaient la plupart des stoïciens.

SÈNEQUE ET LA BHAGAVAD GÎTÂ

Venons-en maintenant à la mise en évidence de cette structure rénovatrice originale dans l'œuvre de Sénèque. Il serait facile d'établir, sur bien des points, une comparaison avec la symbolique de l'*Enéide*, comme récit de l'initiation et de la régénération, à travers la fondation. Mais, avons-nous dit, ce ne serait pas très probant, en raison des rapports culturels étroits entre Sénèque et Virgile : imprégnation, fascination, nostalgie éventuelle. Le résultat sera scientifiquement plus intéressant si nous montrons la parenté entre les structures de l'œuvre de Sénèque et celles d'une création très différente, reconnue comme l'expression d'une haute spiritualité : je pense à la *Bhagavad Gîtâ*. A mesure que je l'ai mieux connue, ses convergences avec les *Lettres à Lucilius* m'ont semblé de plus en plus frappantes, et ce à travers des voies qui mettent en évidence une symbolique bien différente de celle du stoïcisme orthodoxe. La volonté rénovatrice, et l'originalité de Sénèque en seraient d'autant mieux prouvées que nous ne souhaitons nullement nous engager sur la voie — tortueuse et incertaine — d'une possible influence historique de la *Bhagavad Gîtâ* sur Sénèque³. Le rapprochement est encore plus intéressant si l'on ne suppose pas de passerelle historique; il montre que, sans qu'il soit question d'influence directe, Sénèque et la *Bhagavad Gîtâ* en arrivent à une introspection si poussée, un regard si dessillant dans l'analyse de l'être et de son devenir que leurs démarches se rencontrent, non parce que l'un imite l'autre, mais parce que dans le cadre de cette « logique » métaphysique, il ne pouvait pas en être autrement.

³ Même si certaines particularités de l'existence de Sénèque ont favorisé ses contacts avec l'Orient (cf. R. TURCAN, *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles, Latomus, 1967). Ses ennuis de santé le conduisirent à séjourner à Alexandrie; or cette ville avait toujours été une porte ouverte sur l'Orient, par le Nil et le Golfe arabe. Il était très possible à Sénèque de s'informer, à Alexandrie, auprès des voyageurs et des négociants qui revenaient de l'Inde. On sait d'ailleurs qu'il écrivit un *De situ et sacris Aegyptiorum* (Servius nous en a conservé un fragment), et on prétend qu'il publia aussi un *De situ Indiae*, bien sûr sans y être allé. Le rapprochement s'impose avec Plotin qui, lui aussi, vécut à Alexandrie, et lui aussi s'intéressa à l'Inde au point de vouloir la visiter.



Dans une telle comparaison, entre des œuvres aussi décalées dans l'espace et dans les cultures, ce sont forcément les différences qui s'imposent d'abord⁴. Commençons donc par elles, d'autant qu'elles sont très éclairantes pour comprendre la situation particulière de Sénèque, et poser le problème de la façon suivante, qui peut être considérée comme la grande ligne de force que nous retrouverons dans nos remarques de détail : la *Bhagavad Gîtâ* est un texte mystique, anonyme de surcroît. L'œuvre de Sénèque est celle d'un homme, et d'une forte personnalité, qui s'exprime à travers ses humeurs, ses phantasmes, son inconscient; ses forces et ses faiblesses; sa complexité enfin, liée aux interférences entre l'homme, l'œuvre et la période. Après notre présentation historique, nous comprenons mieux que Sénèque est lié aux problèmes de son temps et, qui plus est, qu'il souhaite l'être; c'est même sa situation historique et culturelle très particulière qui, par réaction, par contrepoint, va influencer sur l'originalité même de sa création.

Dans l'établissement de certaines différences entre l'œuvre de Sénèque et la *Bhagavad Gîtâ*, Sénèque coïncide avec sa culture, son temps, et avec l'école stoïcienne. Par exemple, il insiste souvent sur l'action comme fardeau plus que comme élément d'une vie spirituelle. On peut y trouver deux explications :

— les difficultés de son temps, rendant compte en partie des « ambiguïtés » de Sénèque, et de ceux de ses propos qui pourraient nous sembler un peu courts, et terre-à-terre, là où la *Bhagavad Gîtâ* affirme la légitimité de l'action : si l'on n'est pas égoïste, on reste intact. Sénèque est plus nuancé : n'en fais pas trop, vas-y du bout des doigts, pense que ça ne sert à rien. Mais cette prudence s'explique par une angoisse : dans une période de crise, jusqu'où le sage peut-il se salir les mains ?

— Sénèque ne fait que suivre la tradition gréco-latine, qui jetait la suspicion sur l'action en privilégiant la *theoria* comme la seule relation vraiment authentique au monde; et la primauté de l'Être rend, à la limite, possible une dépréciation absolue de l'œuvre humaine : tout ce qui a cette origine peut être traité comme une réalité illusoire, dépourvue de toute vérité et de toute valeur propre.

⁴ Ce développement doit beaucoup aux remarques et aux suggestions de Monsieur le Professeur Jacques Perret : qu'il en soit chaleureusement remercié ici, ainsi que de la lecture minutieuse et si éclairante qu'il a bien voulu faire d'une première version de cet article.

Par contre, bien souvent, on fait la comparaison avec les stoïciens, non avec Sénèque, et les exégèses sont trop influencées par la doctrine stoïcienne. Ce sont les stoïciens qui en sont arrivés à l'indifférence vis-à-vis des désordres du monde; cela, Sénèque ne le reprend pas à son compte; bien au contraire, une analyse de détail fera ressortir là non une différence entre Sénèque et la *Bhagavad Gîtâ*, mais une originalité de Sénèque par rapport à son temps.

Car, après ces précautions préliminaires, le plus important reste à préciser : il subsiste une impressionnante architecture symbolique établissant des symétries entre l'œuvre de Sénèque et la *Bhagavad Gîtâ*, une architecture structurée de telle sorte qu'elle ne peut pas être l'effet du hasard; de plus, elle est toute entière orientée vers l'expression d'une haute spiritualité, vérifiant dans les deux cas ce « tissage » complexe du vivant dont nous avons parlé, et que nous allons retrouver *in situ*, à travers trois grands axes :

- la *structure ontologique* de l'homme
- le problème de l'*action* et de son sens
- partant, la notion de *sacrifice* (fondamentale dans la *Bhagavad Gîtâ*; tout aussi fondamentale chez Sénèque, mais moins mise en évidence, moins facile à repérer).

Ainsi, au moins sur ces trois points très importants, son intuition conduit Sénèque à se démarquer des problèmes de son temps, de leur analyse dans le cadre de l'école stoïcienne, pour leur donner un angle d'éclairage nouveau, une interprétation originale qui, par le biais des voies de sa propre création, le rapproche de ce message de grande spiritualité qu'est la *Bhagavad Gîtâ*.

I - La cosmogonie :

Nous ne mettrons pas en avant les rapprochements que l'on pourrait — assez facilement — établir entre la cosmogonie — d'ailleurs assez floue — de Sénèque et celle de la *Bhagavad Gîtâ*. On sait bien maintenant, grâce aux historiens des religions et aux mythographes, que les récits des origines et les cosmogonies sont tous assez semblables, quelle que soit la région géographique d'où ils sont issus. On peut donc se tailler à peu de frais un succès de comparatisme, puisque même la cosmogonie des Dogons pourrait, par bien des aspects, s'inscrire dans le rapprochement... Nous en tirerons pour seule conclusion que pensée gréco-latine et pensée extrême orientale se rencontrent là sur de grandes

lignes de force (toute existence participe à la fois de l'un et du multiple; les créatures ne sont pas le Créateur, mais la Création est le trait d'union qui les relie), d'ailleurs déjà gauchies et entourées d'un certain flou chez Sénèque.

Nous retiendrons toutefois que, pour Sénèque comme pour la *Bhagavad Gîtâ*, les lois de la création obéissent à un rythme qui n'est pas cyclique, donc répétitif (on croit souvent que c'est ce que pensaient les stoïciens, mais c'est simplifier abusivement leur pensée; toutefois, certains d'entre eux pensaient sans doute ainsi...) mais qui est celui de l'alternance, donc de la complémentarité. Chez Sénèque, la vie et la mort, en tant que forces constitutives de la dynamique cosmique, procèdent par alternances (*Ep.* 71, 14), ou plus précisément par un processus de décomposition et de recomposition (*Ep.*, 30, 11; 36, 11 : « *Observa orbem rerum in se remeantium : nihil videbis in hoc mundo extingui, sed vicibus descendere ac surgere. Aestas abit, sed alter illam annus adducet; hiems cecidit, referent illam sui menses; solem nox obruit, sed ipsam statim dies abiget. Stellarum iste discursus, quicquid praeterit, repetit : pars caeli levatur assidue, pars mergitur* »; 71, 12). C'est donc par les contraires que tout se perpétue (*Ep.* 107, 8; 108, 20; *Ad Helv.* 6, 8). Dans les *Quaestiones naturales* (III, 14, 2), Sénèque expose, en l'acceptant, la théorie des Egyptiens selon laquelle il existe quatre éléments fondamentaux (mais eux-mêmes créés) composés chacun de deux couples. Ainsi, chaque élément est tantôt mâle, tantôt femelle, et cette « différence de potentiel » est un des moteurs qui meuvent le cosmos; sur un plan plus moral, « *omnia praeter virtutem mutare nomen, modo mala fieri, modo bona* » (*Ep.* 95, 35). Enfin, nous retrouvons la complémentarité de *Purusha*, la Cause, et de *Prakriti*, la Matière, dans les deux principes générateurs de tout ce qui existe, selon Sénèque (et selon les stoïciens) : *causa* et *materia* : « *Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat : causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat : hoc causa est, illud materia* » (*Ep.* 65, 2).

II - Les structures ontologiques

Tout devient beaucoup plus important et significatif pour notre propos lorsque, continuant notre comparaison, nous passons au niveau des structures ontologiques. D'emblée, elles nous apparaissent dans les deux cas comme *complexes*, c'est-à-dire associant « verticalité » (le champ

de la transcendance) et « horizontalité », « tissage » vital (le champ de la volonté humaine, du libre-arbitre, de la responsabilité pour l'homme de s'élaborer et de se modifier, par son action et sa *métis* perçue comme capacité adaptatrice). Il y a donc à la fois distance et identité entre l'homme et la source divine : d'où, chez Sénèque et dans la *Bhagavad Gîtâ*, le sentiment d'une incomplétude, d'une *différence* essentielle; l'homme a, comme dit Nietzsche, le mal du pays sans avoir de pays. Ce « tissage » complexe entre verticalité et horizontalité se substitue, chez Sénèque, à deux voies bien clivées, qu'il entend dépasser :

- l'« horizontalité » d'une pensée devenue pragmatique et terre-à-terre (celle du *Satiricon*)
- en réaction contre celle-ci, mais tout aussi déséquilibré, l'extraordinaire raidissement « vertical » des stoïciens, inhumain et invivable à force de tension, qui oublie ou veut oublier toute une part de la psyché humaine.

Le message, très clair sur ce point, de la *Bhagavad Gîtâ*, nous aide à comprendre que, chez Sénèque comme dans la *Bhagavad Gîtâ*, nous trouvons deux idées fondamentales, très clairement exprimées :

- la créature est à l'image du Créateur, et participe de son essence;
- mais la créature demeure distincte du Créateur; immanence n'est pas identité.

C'est la fameuse image, développée dans tout le XIII^e livre de la *Bhagavad Gîtâ*, selon laquelle tout être qui naît existe par l'union du champ et du connaisseur du champ. C'est l'idée que reprend Sénèque lorsqu'il nous dit que l'âme a commerce avec nous, mais sans briser avec son origine : « *conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae* » (*Ep.* 41, 5).

Donc, Sénèque fait coïncider anthropologie et cosmologie. En ceci, outre l'esprit de la *Gîtâ*, il retrouve d'ailleurs l'ensemble de la tradition romaine. Déjà, Virgile, dans son *Enéide*, utilisait des termes qui s'appliquaient aussi bien au macrocosme de l'univers qu'au microcosme de l'homme; tous deux ont la même structure, parce qu'ils procèdent de la même émanation :

« *Principio caelum ac terras camposque liquentis
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit, totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet* » (VI, 724-727).

La structure ainsi dégagée est tripartite : l'esprit (*spiritus, mens*), l'âme (*animus*) et le corps (*corpus*). Il y a donc dans l'univers — et dans l'homme — trois principes à travers lesquels se manifeste l'énergie divine : un principe spirituel, un principe dynamique médiateur, et un principe corporel. Seul le premier correspond à la *ratio*, au Soi. Les deux autres sont enracinés dans la pesanteur de la matière, mais alors que le principe corporel est dangereux, comme source d'attachement au monde des apparences, le principe dynamique médiateur est ambigu : l'*animus* inférieur se rattache au *corpus*, car il est pulsionnel et émotionnel; l'*animus* supérieur nous projette vers la *ratio*.

Cette structure retrouve assez bien celle des trois *Guna* de la *Bhagavad Gîtâ* : *Sattva* (la conformité à l'essence pure de l'être), *Rajas* (l'énergie, l'impulsion expansive, positive ou négative, de l'être), *Tamas* (le principe d'inertie et d'obscurité).

C'était déjà la fameuse distinction platonicienne du *Phèdre* (246 b; 254 d) entre le cheval noir et le cheval blanc : tous deux composent l'attelage (l'énergie, *Rajas*), mais l'un va dans la bonne direction, et l'autre tire à hue et à dia.

C'est aussi la distinction que reprend Sénèque : « *Non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente submoveo. Memini ex duabus illum partibus esse compositum : altera est irrationalis, haec mordetur, uritur, dolet : altera rationalis, haec inconcussas opiniones habet, intrepida est et indomita* » (Ep. 71, 27).

Mais il est très clair que dans la partie « inférieure » de notre être, Sénèque distingue encore deux modalités, correspondant à *Rajas* et *Tamas* : « *Inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in affectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam : illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiolem ac digniorem viro reliquerunt, hanc necessariam beatæ vitæ putaverunt, enervem et abjectam* » (Ep. 92, 8). Nous remarquerons que Sénèque privilégie explicitement *Rajas* au détriment de *Tamas*, ce qui va bien dans le sens que nous avons dégagé : *Rajas* est ontologiquement bipolarisé, donc ambigu; *Tamas* est exclusivement « négatif ». On retrouve la même idée en Ep. 82, 3, lorsque Sénèque nous dit que l'état spasmodique, *contractio* (la mauvaise tendance de *Rajas*) et l'atonie, *torpor* (*Tamas*), sont tous deux mauvais : « *Utraque res detestabilis est, et contractio et torpor* ». On comprend mieux alors que Sénèque (*De Otio*, VII) n'ait pas voulu trancher entre les trois genres de vie définis traditionnellement par la scholastique, et dont l'un a pour objet le plaisir (*Tamas*), le second la contemplation (*Sattva*), le troisième l'action

(*Rajas*) : les trois font partie de notre être, et nous devons les accepter, mais dans une hiérarchie ontologique les intégrant et les canalisant.

Cette tripartition, définissant les différentes énergies qui nous habitent en fonction d'un mouvement dialectique, permet de comprendre, en profondeur, qu'il n'y a pas de dualisme chez Sénèque : la pensée ne s'enferme et ne se limite jamais dans des oppositions. Les images utilisées transcrivent en fait les modalités de l'élan créateur. De même, nous sommes par delà une opposition entre monothéisme et polythéisme : les énergies manifestées sont des émanations de l'unité originelle. Lorsqu'elles nous traversent, nous habitent, nous sommes donc à la fois un et multiples.

Ainsi s'explique le beau passage de Sénèque sur la dialectique de la lumière et de l'ombre : « *Aliquando naturae tibi arcana retegentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet te. Imaginere tecum quantus ille sit fulgor tot sideribus inter se lumen miscentibus ? Nulla serenum umbra turbabit; aequaliter splendet omne caeli latus. Dies et nox aeris infimi vices sunt. Tunc in tenebris vixisse te dices cum totam lucem et totus aspexeris quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris, et tamen admiraris illam tam procul : quid tibi videbitur divina lux cum illam suo loco videbis ?* » (Ep. 102, 28) : la mort ne s'oppose pas à la vie; elles s'inscrivent dans un cycle plus général, comme des moments différents dans un vaste conflit qui oppose la Lumière à l'Ombre; la première conduit à la libération, la seconde à la renaissance. C'est aussi la leçon de la *Gîtâ* : « Ces deux voies claire et sombre sont en effet considérées comme caractéristiques permanentes du monde des vivants; par l'une on accède au non-retour, par l'autre on revient encore » (B. *Gîtâ*, VIII, 26) : la race humaine n'est pas partagée entre le royaume d'Ormuzd et celui d'Ahriman. Les deux royaumes de la lumière et des ténèbres sont dans toute âme humaine.

De même, les apparentes dualités transcrivent la façon dont s'oriente un élan : l'idée du corps-prison, et celle de l'âme en exil (cf. *Ad Helv.*), souvent évoquées chez Sénèque, n'ont rien en commun avec les perspectives manichéennes qu'évoquera le gnosticisme. Elles sont beaucoup plus proches de la pensée d'un Plotin, et sont une incitation à l'effort pour réintégrer une place que nous pouvons connaître : il faut s'évader pour se recréer. « *Nam corpus hoc animi pondus ac poena est : premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit. Haec libertas ejus est, haec evagatio : subducit interim se custodiae, in qua tenetur, et caelo reficitur* » (Ep. 65, 16; cf. aussi Ep. 79, 12); car « *nemo improbe eo conatur ascendere unde descenderat* » (Ep. 92, 30); et Sénèque souligne bien que le corps est « un fardeau

nécessaire » (*Ep.* 92, 33), et qu'il ne saurait y avoir de rupture totale avec lui, qu'on ne peut et ne doit pas l'ignorer. Donc, ne nous méprenons pas sur les incitations de Sénèque à briser les liens du corps : elles sont déterminées par un souci de reconstituer des réseaux, des faisceaux d'énergies entravés par notre pesanteur naturelle, c'est-à-dire — et nous y reviendrons — de poser les principes d'une sorte d'alchimie spirituelle.

III - *Le paradoxe de l'action :*

Continuons nos deux analyses. Pour Sénèque et pour la *Bhagavad Gîtâ*, nous participons donc à la fois de l'un et du multiple. Autrement dit, nous nous rattachons à une Source, dont nous sommes un reflet, et dont nous pouvons raviver l'image en nous (le Soufisme reprendra ce thème, à travers sa très belle évocation du miroir : le travail de l'adepte se ramène à polir en lui le miroir du cœur, jusqu'à ce que Dieu puisse s'y mirer); mais la partie inférieure de notre psyché est soumise aux lois de la nécessité (*l'anankê* grecque), dont les puissances se ramènent, elles, à déformer notre vision du monde, à travers des perceptions erronées, une phantasmatique, etc... La *Gîtâ* souligne que dire que le monde créé est *maya*, ce n'est pas le définir comme source d'illusion (en disant qu'il n'existe pas), mais plutôt comme source de tromperie. De même, Sénèque a été très sensible à l'insuffisance de nos perceptions : d'une part elles sont imparfaites, d'autre part nous ne demandons qu'à nous laisser tromper par elles. Il a écrit de très belles pages sur les limites du langage, sur la courte vue des « savants » de son temps, les historiens ou les philologues analysant un texte philosophique ou poétique, dont la substance continue à totalement leur échapper au terme de leur étude (*Ep.* 108, 24 sqq.; 75, 7; 82, 5 sqq.; 88, 1-46); même lucidité à l'égard de la relativité de nos points de vue, de nos regards (*Ep.* 71, 22-23).

Mais, sera tenté de dire le *proficiens*, si nous risquons tant d'être induits en erreur par le monde qui nous entoure, la solution n'est-elle pas de s'abstenir, de renoncer à une action qui nous enchaîne, et de nous consacrer à la contemplation ? Justement non. On sait que cette voie du renoncement aux actes a obsédé la spiritualité indienne, et qu'elle est au centre des préoccupations des épicuriens et des stoïciens (surtout, pour ceux-ci, dans la difficile période néronienne). La grande force de Sénèque et de la *Gîtâ* est de montrer que, de même que notre nature humaine ne se ramène pas à un dualisme esprit, haut / matière, bas, on ne saurait analyser le problème de l'action en termes exclusifs.

Et c'est là qu'intervient ce que nous appelons le paradoxe de l'action :

— Tout d'abord, nous sommes « condamnés à l'action », dans la mesure où nous sommes, pour Sénèque comme pour la *Gîtâ*, à l'image de Dieu, et où Dieu est énergie en action. Krishna le dit très clairement à Arjuna : « En vérité, si je n'étais toujours infatigablement engagé dans l'action, fils de Prthâ, les hommes, de toutes parts, s'engageraient à ma suite dans la même voie que moi. Les mondes s'effondreraient si je n'accomplissais mon œuvre. C'est moi qui serais cause de la confusion universelle et j'anéantirais ces créatures » (*B. Gîtâ*, III, 23-24). Arjuna doit donc, en premier lieu, imiter le comportement de Krishna, c'est-à-dire continuer à agir, pour ne pas contribuer, par sa passivité, à l'« universelle confusion ».

— Pourtant, a priori, comme nous l'avons dit, cette action nous lie et nous enchaîne.

— Mais l'action peut aussi — et c'est l'enseignement de Sénèque et de la *Gîtâ*, c'est leur originalité et leur force — nous libérer, si elle est accomplie en tant que sacrifice (nous reviendrons sur cette notion). Il ne s'agit donc pas de s'en abstenir — ce serait se couper des énergies créatrices —, mais de la transformer, par une sorte d'alchimie qui va la charger d'une valeur essentielle. D'ailleurs, Sénèque semble avoir une prédilection pour ces images « alchimiques » faisant intervenir une métamorphose de la matière, avec ses connotations implicites sur le plan psychologique : « *Ignis aurum probat, miseria fortes viros* » (*De Prov.* V, 9) : Sénèque prône une alchimie spirituelle qui ne relève pas des lois de la physique (*Ep.* 91, 21; cf. tout le beau passage de *Ep.* 94, 54-59, sur les mineurs et sur l'or). Donc, la vie est un combat, sans cesse renouvelé : ce sont nos épreuves qui nous trempent et nous donnent en quelque sorte une consistance, une *materia*, une substance à partir de laquelle nous puissions nous modeler : « *Gubernatorem in tempestate, in acie militem intellegas* » (*De Prov.* IV, 5); d'où le recours fréquent, chez Sénèque, aux images stoïciennes de *statio* et de *militia* : le sage monte la garde de la vie, pour que le monde dure.

IV - Le sacrifice :

1 — Liberté et responsabilité :

Donc, la grande originalité de Sénèque, comme de la *Gîtâ*, c'est d'insister sur le fait que nous sommes libres, et que nous sommes responsables. Pour Sénèque, la chose est d'importance, à la fois sur le plan ontologique, mais aussi dans ses implications par rapport à la société

de son temps : à une époque d'arbitraire, de pouvoir brutal, de folie, alors que l'éloquence et les forces de l'esprit étaient baillonnées, Sénèque essaie de reconstruire, en profondeur, un rapport de l'homme au monde. C'est tout autre chose que l'attitude magnifique de Thraséa se dressant contre Néron, au nom de ses convictions stoïciennes sur la liberté — et fascinant encore Tacite, cinquante ans plus tard; c'est une réponse plus souple, susceptible de germer différemment dans les mémoires. D'ailleurs, ces deux formes de résistance sembleront dangereuses à Néron, puisque Sénèque comme Thraséa seront broyés par la machine impériale.

Mais revenons à l'originalité du message de Sénèque, en la dégageant toujours en fonction de notre comparaison avec la *Gîtâ*. Nous sommes libres de nos choix. La vie est donc vécue comme une aventure, puisque la Connaissance ne s'impose pas à l'action. Krishna n'est que le cocher du char d'Arjuna. Il ira dans la direction prescrite par celui-ci; il n'est pas armé; et, à la fin de la *Bhagavad Gîtâ*, il dit à Arjuna : « Ainsi t'ai-je révélé cette science plus mystérieuse que le mystère même. Médite-la sans en rien omettre, ensuite fais ce que tu veux. » (XVIII, 63). La doctrine stoïcienne était moins ouverte à l'initiative personnelle, elle qui développait la belle image d'une pièce de théâtre : il n'appartient pas aux acteurs de demander à changer de rôle, mais chacun d'entre eux doit jouer de son mieux le rôle qui lui a été assigné. Quant à Sénèque — parce que les choses sont difficiles pour lui, parce qu'il est pris dans l'Histoire —, il occupe une position médiane; on le voit très bien à travers le flou apparent de la notion de « décision du destin » dans son œuvre. Tantôt il insiste, dans la tradition stoïcienne orthodoxe, sur la notion de destin (cf. *Ad Marc.* XXI, 5 : « *Nemo nimis cito moritur, quia victurus diutius quam vixit non fuit* »; cf. *Ep.* IV, 9), tantôt il souligne que l'important n'est pas ce qui nous arrive, mais ce que nous faisons de notre vie (*Ep.* 22, 17). Les choses ne sont alors, en elles-mêmes, ni un bien ni un mal. Elles sont (comme par exemple notre mort) ce que nous en faisons (*Ep.* 82, 11 sqq.). Mais les deux approches ne sont pas inconciliables : elles soulignent au contraire qu'une part de notre existence (ce qui nous « arrive ») nous échappe, mais que l'interprétation, la marge de manœuvre, nous appartiennent.

Ainsi, nous sommes libres, mais en contrepartie, nous sommes responsables de nos actes, qui se répercutent d'incarnation en incarnation, pour la *Gîtâ*. Cette responsabilité, qui est notre grandeur, nous amène à choisir une forme d'action qui nous permette d'être générateurs de créations positives, sans nous enchaîner. Pour la définir, nous em-

prunterons à la philosophie orientale la notion de sacrifice⁵. Le sacrifice suppose que nous nous efforcions de substituer à notre perception ordinaire (dont on a vu qu'elle nous trompait sur le monde qui nous entoure) une *conscience d'être* qui, elle, est permanente et indestructible. L'homme « véritable » est celui qui agit en accord avec sa vie spirituelle. Il en arrive alors à faire « ce qui doit être fait », « comme il faut », sans impliquer la part passionnelle de son moi dans cette action (cf. Sénèque, *De Const. Sap.*, V-VIII). La maîtrise à laquelle il parvient lui permet de faire de ses actes le reflet et l'émanation du bien qui est en lui.

Il faut donc non pas renoncer à l'action, mais agir dans le renoncement à l'égard du désir. C'est l'ego qui nous emprisonne, et dont nous devons nous délivrer en « renonçant au fruit de nos actes ». Ce que nous faisons, nous ne devons plus le faire pour nous, mais en soi : c'est le grand enseignement de la *Bhagavad Gîtâ* et de Sénèque, et c'est la condition indispensable à une éventuelle libération. Car ce qui lie, ce n'est pas l'acte, c'est l'attitude égoïste envers l'action. La *Gîtâ* insiste beaucoup sur ce point : les XVI^e et XVII^e chants lui sont presque entièrement consacrés. Nous retrouvons la même défiance à l'égard du désir chez Lucrèce (*De Rer. Nat.* IV, 1073 sqq.), et chez Sénèque : « *Ita est : inritamentum est omnium in quae insanimus, admirator et conscius. Ne concupiscamus efficies si ne ostendamus effeceris. Ambitio et luxuria et impotentia scaenam desiderant : sanabis ista si absconderis* » (*Ep.* 94, 71) : nous nous laissons guider par nos désirs, et alors nous ne sommes pas vraiment nous-mêmes ; c'est par rapport à des pulsions, à un égoïsme ou à une vanité, à une image que nous voulons donner de nous-mêmes que nous agissons, car « *hi, qui in se ipsi animum advertunt, quot cupiditatibus tot crucibus distrahuntur* » (*De Vita Beata*, XIX, 3). Or c'est en nous qu'est l'ennemi : « *Quando continget contemnere utramque fortunam, quando continget omnibus obpressis affectibus et sub arbitrium suum adductis hanc vocem emittere « Vici » ? Quem vicerim quaeris ? Non Persas nec extrema Medorum nec si quid ultra Dahas bellicosum iacet, sed avaritiam, sed ambitionem, sed metum mortis, qui victores gentium vicit* » (*Ep.* 71, 37).

Mais dominer n'est pas détruire (et là encore, Sénèque se démarque des stoïciens) : « Celui-là est à soi-même son propre allié qui a triomphé de lui-même par lui-même. Mais on se comporte envers soi-même comme un ennemi quand on est aliéné de soi-même, à la façon d'un ennemi » (*B. Gîtâ* VI, 6). Ce n'est pas tant l'abstinence que la maîtrise qui est nécessaire ; car l'idéal à atteindre repose sur une harmonisation du moi, et on n'harmonise pas en amputant.

⁵ Cf. A. K. COOMARASWAMY, *La Doctrine du Sacrifice*, Paris, Dervy, 1978.

2 — Fraternité :

Ainsi, on l'a vu, il est impossible à un être incarné de s'abstraire de l'action. Mais celui qui abandonne le fruit de l'action pratique l'abandon véritable : « Le don fait avec la seule pensée qu'il faut donner même à qui n'est pas votre bienfaiteur ..., on le tient pour sâttvique » (*B. Gîtâ*, XVII, 20). Nous en arrivons tout naturellement à une conception altruiste du rapport à autrui. Agir, cela veut dire aider, et il ne saurait y avoir de force sans tendresse. On ne peut se refermer sur soi quand les pauvres meurent à nos portes. C'est une des leçons, et non des moindres, de la *Bhagavad Gîtâ* : elle nous demande de vivre dans le monde, et de le sauver. Dans un monde où, ontologiquement parlant, nous sommes tous en lutte entre le bien et le mal, s'aider devient une nécessité. La *Bhagavad Gîtâ* n'est pas un ouvrage ésotérique que seuls des initiés pourraient comprendre, mais un poème populaire destiné à venir en aide à « ceux qui s'égarèrent dans le pays du nombre et de l'indifférence ». Mêmes accents de chaleur humaine et de fraternité chez Sénèque : l'âme « *tam in equitem Romanum quam in libertinum, quam in servum potest cadere. Quid est enim eques Romanus aut libertinus aut servus? Nomina ex ambitione aut iniuria nata. Subsilire in caelum ex angulo licet : exurge modo* » (*Ep.* 31, 11). « *Membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit cum ex isdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit ... Cohaereamus : in commune nati sumus; societas nostra lapidum fornicationi simillima est quae casura nisi invicem obstarent, hoc ipso sustinetur* » (*Ep.* 95, 52-53). Cette fraternité s'étend aux esclaves, qui sont nos frères, *humiles amici* (cf. *Ep.* 47, 10), et la condition sociale n'est « qu'un habit jeté sur nous » (*Ep.* 47, 16).

Avec beaucoup de finesse, Sénèque relève aussi que nous sommes liés par les sentiments d'amour, d'amitié, de générosité, que nous portent nos proches, et que cela implique de notre part des obligations envers eux : « *Ille qui non uxorem, non amicum tanti putat ut diutius in vita commoretur, qui perseverabit mori delicatus est* » (*Ep.* 104, 3) : faisons-lui l'honneur de penser que c'est ce principe qui lui a fait accepter les servitudes du pouvoir, leurs ombres et leurs ambiguïtés, parce qu'il pensait pouvoir « être utile » au genre humain, sans jamais prendre le moyen pour la fin.

Dans ce monde de lutte et d'entr'aide, on ne sera pas surpris que le personnage du *proficiens*, de celui qui est « en route », sur la voie, joue un grand rôle. Dans la *Gîtâ*, l'élève Arjuna est le type même de l'âme en lutte, qui n'a pas encore reçu la vérité salvatrice. Mais le

message de la *Gîtâ* est justement fait pour ces « apprentis » pleins de bonne volonté. En effet, qu'en est-il de celui qui, malgré ses efforts, ne va pas jusqu'au bout de la Voie ? (cf. *B. Gîtâ* VI, 37 sqq.). Aucune âme bonne ne peut avoir une fin mauvaise. Dieu connaît nos faiblesses et les efforts que nous faisons pour les surmonter. Même l'échec ici-bas est, par ailleurs, un succès; le monde de la *Bhagavad Gîtâ* est fondamentalement ouvert à l'idée de rédemption progressive. Même ton chez Sénèque : le courage est la vertu première du *proficiens* dans sa longue marche; « *Beatus vero et virtutis exactae ... multo audire mavult « tanto melior » quam « tanto felicior » »* (Ep. 71, 28). En effet, qui n'avance pas, dans cette lutte, recule, et « *nemo profectum ibi invenit, ubi reliquerat. Instemus itaque et perseveremus : plus, quam profligavimus, restat, sed magna pars est profectus velle proficere »* (Ep. 71, 35-36).

Dans nos deux œuvres, le *proficiens* est donc incité à ne pas considérer le monde comme une illusion (on a vu par contre qu'il pouvait être source de tromperie), ni l'action comme un piège. Il lui est recommandé de mener à la fois une vie pleinement active et une vie intérieure ancrée dans l'Esprit éternel. En conséquence, le « libéré » doit revenir, pour aider les autres à son tour. C'est ce que fait Arjuna qui, à la fin de la *Bhagava Gîtâ*, retourne à son action, mais avec la connaissance de lui-même, et en sachant pourquoi il agit (XVIII, 73). On pense à la structure des douze livres de l'*Enéide* : les quatre premiers livres nous montrent Enée dans ses errances, et dans sa tentative de dépouiller en lui le « vieil homme »; dans les livres V-VIII, il est sur la voie, par le biais de révélations surnaturelles; enfin, dans les quatre derniers livres, il se bat sur la terre italienne pour que son peuple puisse profiter des acquis dont lui, Enée, a été le bénéficiaire; se libérer, découvrir, revenir enrichi et communiquer : c'est bien le même schéma archétypal que nous retrouvons.

On comprend mieux alors que notre manière d'agir, liée à une forme personnelle d'alchimie spirituelle (cf. *supra*), intègre, lorsqu'elle est bien conçue, l'action et la connaissance, puisque la Nature nous crée pour deux fins : contemplation et action. C'est, avons-nous dit, le dilemme qui obsède la pensée indienne, et que surmonte Arjuna dans la *Bhagavad Gîtâ*. Pour le sage, *jñâna*, connaissance, et *karma*, action, vont de pair et se vivifient mutuellement. Sénèque ne parle pas autrement, et il insiste beaucoup sur cette nécessité ontologique de ne pas dissocier l'action de la contemplation : l'action bien conçue est contemplation, et la contemplation est, en elle-même, active; « *Natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni »* (*De Otio*, IV, 2); alors « *in duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem »* (Ep. 94,45). « *Pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione : et discas*

oportet et quod didicisti agendo confirmes » (Ep. 94, 47); « *philosophia autem et contemplativa est et activa* » (Ep. 95, 10).

Nous en arrivons à l'idée de *libération*, si importante chez Sénèque et dans la *Bhagavad Gîtâ*. Lorsque le sage atteint cet état, il coïncide avec des forces créatrices fondamentales; comme elles, il est harmonie, équilibre, repos. Il pourrait nous sembler immobile ou indifférent : ce serait confondre être et apparence. Il ressent tout, et il donne; mais, dans cette alchimie spirituelle, il devient transparent : son ego ne garde rien pour lui, n'émet aucune valeur négative ou égoïste. Cette coïncidence avec l'état « sattvique » de la *Bhagavad Gîtâ* (cf. XIV-XVII) est transcrite chez Sénèque par le terme *solutus*, « libéré », « délié » (cf. Ep. 10, 5). Ainsi, être invulnérable, ce n'est pas ne pas être frappé, c'est ne pas être blessé (*De Const. Sap.* III, 3); on ne peut échapper à la souffrance, on peut échapper à la crainte (Ep. 85, 29). On le voit, ce dont nous parlent Sénèque et la *Gîtâ* est le contraire d'un immobilisme : c'est une notion qui ne peut se définir qu'en termes d'énergie, comme une transmutation de forces et un rayonnement. Bien que participant des processus de création et de dissolution, et les subissant, le sage, à l'image du créateur, n'est plus impliqué en eux, parce qu'il transcende la procession des événements. Il s'est élevé, comme dit la *Bhagavad Gîtâ*, « au dessus des trois modes ».

L'ORIGINALITÉ DE SÈNÈQUE

I - Une pensée complexe

Selon nous, l'honneur de Sénèque est d'avoir réussi dans son élaboration d'une pensée *complexe*, au sens où un sociologue comme Edgar Morin entend ce mot; une pensée qui refuse deux simplifications :

- la voie de la facilité, qui entérine le système, joue son jeu, suit sa pente, avec talent (avec un secret désespoir peut-être aussi, comme dans le *Satiricon*; mais ce n'est même pas certain);
- et la voie inverse du raidissement, celle des stoïciens, tout aussi stérile à force de se vouloir différente.

Comme la vie, la pensée de Sénèque se fait complexe, intégrante, adaptatrice. Elle ne refuse rien, transforme tout. Elle associe les différentes composantes de l'humain dans une *circulation* (car, intuitivement, Sénèque sent que toute immobilité est mortifère : l'Empire romain mourra de ne pas avoir surmonté ce problème) : circulation entre la

verticalité de la transcendance et l'horizontalité de la *métis* adaptatrice, engendrant un « tissage » du vivant ; circulation entre les tendances pulsionnelles et la volonté humaine ; entre le symbolique et le réel, etc. Ainsi, l'œuvre de Sénèque nous apparaît comme une polyphonie, une création pluridimensionnelle, où cette multiplicité même des sens et des lectures, qui se croisent, se complètent, s'enrichissent sans s'exclure, est le gage même de la profondeur du message spirituel. Nous avons essayé de montrer, grâce à la mise en parallèle avec la *Bhagavad Gîtâ*, que toute cette architecture complexe de l'œuvre et de ses réseaux est aussi une réponse à la tendance cyclothymique de la période néronienne. C'est un retour vers la vie que tente Sénèque, ce qui le rapproche d'un message plus « éthéré », comme celui de la *Bhagavad Gîtâ*.

L'œuvre philosophique de Sénèque est donc à la fois une ouverture et un exorcisme. Ouverture, puisque, comme la *Gîtâ*, elle propose un message de construction (construction ontologique ; élaboration en général, dans le respect des tendances et des nuances, d'où la complexité) ; exorcisme, puisque cette ouverture se fait en réaction contre les démons qui agressent la société néronienne, et dont Sénèque sent avec beaucoup de finesse intuitive qu'il ne pourra les combattre en les tuant, mais en développant des forces opposées, « lumineuses » et expansives ; en acceptant la complexité humaine, mais en évitant qu'elle ne se perde dans ses propres méandres (comme dans le *Satiricon*, où cette tendance au « brouillage » complexe devient à proprement parler jubilatoire, et est d'ailleurs exprimée d'une façon qui n'est pas, il faut le dire, dépourvue de charme et de talent : le visage d'un monde créatif et fascinant à sa manière, à travers les formes multiples et le chatolement de sa destruction).

Cette aptitude à assimiler la complexité apparaît bien, également, dans les tragédies de Sénèque. Il est sans doute un de ceux qui y ménagent le mieux le *double plan* du symbole et de la réalité vécue par les personnages ; et nous y retrouvons, à travers un *exemplum* tragique, les préoccupations que nous avons observées dans toute notre étude : dégager en la respectant la vraie complexité (qui n'est pas complication et nombrilisme) des hommes et du monde ; mettre en évidence la polyphonie, le « tissage » entre « verticalité » et « horizontalité » pour entretenir, à tous les niveaux, une nécessaire circulation. Si nous prenons par exemple le personnage de Médée, la Médée de Sénèque est, sur ce plan, plus « vivante » dans sa tragédie que celle d'Euripide, plus incomplète, ou que celle d'Anouilh (où le symbolisme est perdu de vue, et où la situation tourne trop au drame conjugal et au fait divers). Sénèque grand poète tragique : oui, à cause de cette vision juste qu'il a de la conscience humaine dans sa circulation complexe.

Il est à noter que ce souci — réussi — que manifeste Sénèque, dans ses tragédies, de ménager le double plan du symbole et de la réalité — les deux n'étant que deux plans d'une « réalité » plus globale dont se nourrit notre conscience —, c'est justement ce que nous n'arrivons plus à réaliser aujourd'hui : d'où déséquilibre, cyclothymie, névroses, et réaction d'un courant psychanalytique, avec un maître comme James Hillman, qui cherche justement à ressourcer l'homme dans ses mythes, car, comme il le dit dans une belle formule, « myths never happened but always are », et la cité malade, l'homme malade, donnent des réponses simples (simplistes) à des questions complexes (mais pas compliquées, encore une fois); en même temps, leur drame — celui de la tragédie — est de ne pas entendre le discours symbolique à l'intérieur de leur propre discours, de prendre les choses à la lettre⁶. C'est ce que Sénèque a perçu comme le drame de son temps, c'est ce qu'il a voulu éviter en renouant, à travers la complexité, avec la régénération, dans ses œuvres philosophiques et dans son théâtre.

II - Une pensée courageuse

Mais à cause même de sa complexité, la pensée de Sénèque n'échappe pas — tout au moins en apparence — à la contradiction : on peut la confondre avec une pensée compliquée. C'est un reproche qu'on lui a souvent fait, déjà, de son temps, mais aussi dans une critique plus tardive, voire de nos jours. Et cette pensée qui montrait non une route, mais un chemin où l'on ne pouvait s'engager que pas à pas, individuellement, s'exposait à être mal comprise, jugée sans indulgence, rejetée dans une marginalité. Sénèque devait en être bien conscient; de toute façon, il n'avait pas le choix.

Un exemple flagrant de ce manque de sympathie, qui est en même temps un contresens par manque de compréhension, est l'accusation d'orgueil qui a été formulée à l'encontre de Sénèque. Beaucoup de ses commentateurs (cf. A. de Bovis, *La Sagesse de Sénèque*, Paris, Aubier, 1948; J. N. Seventer, *Paul and Seneca*, Leiden, Brill, 1961) ont été choqués par une série de déclarations où, si on le comprend mal, il semble vouloir dire que, dans son « imitation » de Dieu, le sage parvient à l'égaliser, voire à le surpasser : « *Totum hoc quo continemur, et unum est et deus : et socii sumus eius et membra* » (*Ep.* 92, 30); mais Sénèque n'en reste pas là : si le sage n'est pas riche, c'est parce qu'il ne le veut

⁶ Cf. J. HILLMAN, « Oedipus revisited », *Eranos Jahrbuch*, 1988, à paraître.

pas, tandis que Dieu ne le peut pas; dans le *De Providentia*, il fait dire à Dieu, dans une belle prosopopée: « *At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu. — Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi. Ferte fortiter. Hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientia* » (VI, 6). « *Tantum sapienti sua quantum deo omnis aetas patet. Est aliquid, quo sapiens antecedit deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens* » (*Ep.* 53, 11; cf. idem *Ep.* 95, 49, et *De Prov.* 5, 5: l'homme de bien ne diffère de Dieu que par la durée; *Ep.* 73, 12-15).

Ce serait une erreur, une simplification abusive par manque de sympathie, que de voir de l'orgueil dans ces déclarations. Car Sénèque sait bien que comme il est affirmé dans la *Bhagavad Gîtâ* (XII, 14 sqq.), le plus grand péché est celui de Lucifer: la prétention à être, soi, Dieu. Ce qu'il veut dire, c'est que la grandeur, et en même temps la misère de l'homme, est de n'être que par ce qu'il fait, par la façon dont il transforme et dont il se transforme, et d'être donc indissociablement lié, dans son évolution spirituelle, à l'action. C'est sa spécificité, c'est aussi sa fierté que d'être ce lieu alchimique de rencontre, de transmutation entre Esprit et Matière (qui ne sont d'ailleurs pour Sénèque, nous l'avons vu, que deux manifestations, intégrées dans un mouvement dialectique, de l'Emanation originelle). Cette apparente outrecuidance est donc en fait un bel hymne à l'harmonie, où l'âme est incitée à vibrer à l'unisson de l'esprit qui l'habite, en utilisant l'âme inférieure et le corps comme un potentiel énergétique qui doit être canalisé, récupéré, transmué: « *Miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est* » (*Ep.* 73, 16).

La notion de complexité, mal comprise, a bien sûr conduit des exégètes à dire que Sénèque se contredisait (faute de vouloir admettre que ses deux discours pouvaient se compléter dans une complémentarité; Baudelaire, qui le savait bien, revendiquait donc, pour le poète, le droit à se contredire). Cela porte particulièrement sur le délicat problème, que nous avons analysé, des rapports entre l'action et la contemplation. Déjà de son vivant, les amis de Sénèque, puis ses critiques, ne se sont pas privés de relever dans son œuvre des façons jugées arbitraires de privilégier tantôt la voie de la connaissance, tantôt celle de l'action. Ils le lui ont reproché. Dans le *De Otio* (I, 4), Serenus fait grief à Sénèque d'abandonner la route de l'action prescrite par la doctrine stoïcienne. Avec le temps, les critiques n'ont pas été plus tendres. F. Cumont relève que « pas plus sur (l'immortalité) que sur les autres (points), ce moraliste du grand monde ne s'est beaucoup soucié d'être toujours conséquent

avec lui-même, et il n'a jamais prétendu posséder un système logique cohérent »⁷; et G. Boissier fait chorus : « Il y a chez lui comme deux esprits différents, qui se combattent, et dont la lutte l'amène parfois à se contredire »⁸. Et pourtant, la contradiction n'est qu'apparente, comme nous espérons l'avoir montré. Ces critiques veulent enfermer la pensée de Sénèque dans un système logique, mais elle est au-delà. D'une part, l'alternance est une des lois fondamentales de rééquilibrage du cosmos. D'autre part, l'action étant aussi nécessaire que la connaissance, le sage se réserve, en fonction des circonstances, la possibilité de privilégier l'une ou l'autre. Les circonstances, ce peut être la conjoncture historique et sociologique : dans certaines sociétés, le sage sera plus utile s'il privilégie la connaissance; dans d'autres âges, d'espérance et d'énergie, il pourra mettre l'accent sur le service actif dans le monde. Ce peuvent être aussi des circonstances particulières, liées à son évolution personnelle, ou par exemple à une modification de la situation politique dans laquelle il vit. Alors, « *si non invenitur illa res publica quam nobis fingimus, incipit omnibus esse otium necessarium, quia quod unum praeferri poterat otio nusquam est* » (*De Otio*, VIII, 3) : c'est la conclusion à laquelle semblait être arrivé Sénèque à la fin de sa vie. De toute façon, servir l'action, c'est servir la connaissance, et vice-versa. En ceci, Sénèque retrouve tout-à-fait l'esprit de la *Bhagavad Gîtâ*, qui affirme que tout message spirituel a deux aspects : l'un, temporel et périssable, associé aux idées du peuple, de la période et du pays où il est écrit; l'autre, éternel et impérissable, et applicable à tous les temps et à tous les peuples. Sénèque reprend exactement la même idée, lorsqu'il écrit dans le *De Otio* : « *Duas res publicas animo complectamur : alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur; alteram, cui nos ascripsit condicio nascendi (haec aut Atheniensium erit aut Carthaginensium aut alterius alicuius urbis), quae non ad omnes pertineat homines, sed ad certos. Quidam eodem tempore utrique rei publicae dant operam, maiori minorque; quidam tantum minori, quidam tantum maiori* » (IV, 1).

Plus sérieux est le reproche qui lui a été fait de manquer de cohérence dans sa pensée; car, partant de là, certains sont allés jusqu'à voir, là derrière, un manque de sincérité.

La critique ne semble pas dépourvue de fondement. D'abord, l'utilisation que nous faisons, à des fins heuristiques, de ce concept de

⁷ F. CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris, Geuthner, 1949 (1976), p. 165.

⁸ G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, II, Paris, 1884, p. 89.

complexité, ne doit pas devenir un écran et un alibi pour justifier n'importe quel rapport compliqué entre des éléments de la pensée de Sénèque : nous devons, constamment, rester vigilants. Ensuite, il est vrai que l'on est en droit de relever bien des interférences, des décalages entre le but qu'il nous propose et les manifestations de sa propre personnalité, à travers beaucoup de réflexions incidentes, de répétitions révélatrices de certaines tendances, pas toujours en accord avec les lignes de force prônées par Sénèque. Par exemple, certains ont pu le présenter comme un paranoïaque qui prêche le calme, en raison de ses phrases courtes, de ses fréquents appels à l'émotion, de son éloquence passionnée (nous verrons qu'il y a une autre explication); plus sérieusement, on peut remarquer qu'il y a chez Sénèque au moins quatre thèmes très privilégiés (obsessionnels serait excessif) :

— *La mort*, toujours évoquée pour être mieux exorcisée, mais quand-même omniprésente, comme si elle fascinait Sénèque; or le « libéré » devrait être par delà toute fascination (*Ep.* 61, 2; 58, 34-36).

— Dans le même contexte, Sénèque est hanté par l'idée de la *décrépitude*, des ravages de la *vieillesse*, dont il remarque les effets en lui et dans les choses (*Ep.* 12, 1; 26, 1; *Nat. Quaest.* 10, 1).

— *L'enfance*, considérée comme une erreur et un état à fuir (*Ep.* 61, 1; 60, 1; 27, 1). Bien que ce soit là un trait de la doctrine stoïcienne, il semblerait quand-même que, malgré ses efforts vers une ascèse, Sénèque ait quelques comptes à régler, sur un plan psychanalytique, avec les vieux épouvantails de notre psyché (la mort, la vieillesse), mais aussi avec son enfance (thème classique s'il en fut).

— *L'argent*, avec lequel Sénèque entretient un rapport bien ambigu. On sait que son comportement ne le mit pas à l'abri de certains reproches de cupidité; et il y a là bien sûr une contradiction flagrante avec ses nombreuses professions de désintéressement. La fréquence même des évocations des rapports du sage à la richesse semble bien montrer que pour l'homme Sénèque il y avait là problème, et qu'il cherchait à se persuader (ou à persuader les autres) que le problème était résolu (cf. *De Vit. Beat.* XX-XXVIII, où Sénèque développe bien longuement ce point de la richesse du sage : est-ce son talon d'Achille ?)

— Et puis, n'oublions pas cette vilaine histoire de la contradiction — incontournable — entre les nobles accents de la *Consolation à Helvia* et le ton de basse flatterie de la *Consolation à Polybe*, écrit pourtant vers la même date (*circa* 43 ap. J.C.).

Mais c'est là que Sénèque est vraiment courageux. Car il est conscient de ces faiblesses. Et, loin de les taire, de chercher à les étouffer (comme les stoïciens), ou de s'y complaire (comme Pétrone), il les dit; il tient à jouter la carte de la *franchise*, de la *transparence*. Loin d'être incapable de concilier ce qu'il était et ce qu'il voulait être, il tient, par la franchise de la confession, à unir ces deux dimensions de son être dans une circulation. Nous-même avons tenu à souligner ces contradictions, à ne pas les passer sous silence, parce que ces scories existent, tout le monde peut les relever. Et c'est justement le courage de Sénèque de ne pas les avoir cachées, d'avoir écrit avec franchise, de ne pas avoir triché avec son examen de conscience, de s'être montré tel qu'il était. Sénèque nous rappelle ici le Rousseau du début des *Confessions* : « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme ce sera moi... Etre éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables...; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : je fus meilleur que cet homme-là ». Pas de défi chez Sénèque, mais la même exigence intérieure. Il y a à ce sujet un très beau passage du *De Vita Beata*. On lui reproche de ne pas vivre conformément à ce qu'il professe : « Tu parles d'une façon, tu vis d'une autre ». Il répond : « *De virtute, non de me loquor, et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio : cum potuero vivam quomodo oportet. Nec malignitas me ista multo veneno tincta deterrebit ab optimis; ne virus quidem istud, quo alios spargitis, quo vos necatis, me impediet quo minus perseverem laudare vitam non quam ago sed quam agendam scio, quo minus virtutem adorem et ex intervallo ingenti reptabundus sequar* » (XVIII, 1-2); et aussi : « *Non perveni ad sanitatem, ne perveniam quidem; delinimenta magis quam remedia podagrae meae compono, contentus si rarius accedit et si minus verminatur; vestris quidem pedibus comparatus, debilis, cursor sum. Haec non pro me loquor (enim ego in alto vitiorum omnium sum), sed pro illo cui aliquid acti est* » (XVII, 4) : belle humilité et beau courage dans cette volonté de se prendre en exemple, malgré ses imperfections, mais sans cacher ses imperfections : alors, énoncées avec cette sincérité, elles sont touchantes mais certainement pas méprisables. Elles sont le gage de la densité humaine de l'œuvre de Sénèque, vue comme la confession d'un homme, dans toute sa complexité, avec ses grandeurs, mais aussi ses faiblesses (le champ de la verticalité, et le champ de l'horizontalité). Sénèque connaît mieux que personne nos misères, nos ridicules, nos contradictions; et il sait que nous pouvons tous avoir des réactions incompréhensibles, des comportements aberrants, comme l'homme qui, en plein Sénat, essuie sans broncher toute une série d'insultes graves, s'en prenant à ses mœurs et à sa conduite, puis fond soudain en larmes parce qu'il a été traité

d'« autruche déplumée », *struthocamelum depilatum* (*De Const. Sap.* XVII, 1). Sénèque accepte cette nature infirme, ingrate et fragile, chez lui comme chez les autres; reconnaissons que, ce faisant, il se place volontairement dans une situation difficile: il nous communique une œuvre qui a la complexité, la richesse de la vie humaine, mais qui doit aussi en suivre les méandres et les sinuosités; il est certain que la *Bhagavad Gîtâ*, cette fable sublime, dont l'auteur est anonyme, et qui se situe en un lieu utopique, échappe à ce risque, et accède à une extraordinaire densité parce qu'elle laisse de côté les problèmes du quotidien, ceux-là justement que Sénèque prend en compte.

On sait d'ailleurs que l'*angoisse* qui apparaît à travers certains thèmes dans l'œuvre de Sénèque est le meilleur gage de la qualité de l'homme: elle est le lot des meilleurs, car elle est besoin de dépassement, et non inhibition paralysante; elle est la preuve d'une exigence d'absolu, d'une constante remise en question, d'un refus d'être « confortable »; mais cette tension sait, on l'a vu, trouver une place pour l'*indulgence* (c'est le thème même du *De Clementia*), qui en est en quelque sorte le corollaire: nous devons être exigeants avec nous, mais pardonner aux autres. C'est un considérable assouplissement par rapport à la rigidité de la doctrine stoïcienne, et, comme le message de la *Bhagavad Gîtâ*, il va dans le sens d'une spiritualité vivante, qui privilégie le dépassement et le don. Le stoïcisme s'est voulu rationaliste, et a voulu guérir l'homme de l'étonnement; Sénèque, lui, préfère le délivrer de l'angoisse. et on a vu que cette démarche était autrement féconde; elle permet de conserver un trait que Sénèque partage avec tous les grands spirituels: la *faculté d'émerveillement*, absente, par contre, du stoïcisme doctrinal. De même, et toujours à cause de son attitude « positive », Sénèque a compris que rien, surtout pas les passions, ne doit être détruit, mais qu'il faut les canaliser: plutôt que de combattre, il préfère développer la qualité complémentaire; plutôt que d'étouffer, il sait susciter des énergies de contrepoint.

On comprend que, dans ce contexte, et avec cette exigence, Sénèque ait insisté sur la nécessité de la *transparence*, et sur sa volonté d'arracher les masques. Sénèque attache beaucoup de prix à cette notion de transparence: transparence à soi-même, mais aussi aux autres. Il faut donc éliminer les deux niveaux de l'être les plus extérieurs à notre nature profonde selon C. G. Jung: la *persona* (l'image de nous que nous donnons aux autres, notre personnage social), puis l'ego, de façon à ce que l'homme, dans son comportement global, exprime son être intérieur: la surface doit laisser voir les profondeurs; il faut arracher les masques aux êtres et aux choses (*Ep.* 24, 12-14), et, pour Sénèque, la libération est bien associée à la transparence: « *Tunc scito esse te*

omnibus cupiditatibus solutum, cum eo perveneris, ut nihil deum roges, nisi quod rogare possis palam » (*Ep.* 10, 5). Lorsque cette transparence est atteinte, alors s'opère une sorte d'union entre notre moi profond et les forces dont il procède. Nous comprenons tout-à-fait, cette fois, la comparaison du sage avec Dieu : nulle outrecuidance, mais une communion, à des niveaux ontologiques différents; le sage, comme Jupiter, se retire en lui-même; « il vit en présence de lui-même » (*Ep.* 9, 16; cf. *idem Ep.* 2, 1, et *De Brev. Vit.* 2, 5). Le repos ainsi atteint n'a rien d'un relâchement, ni d'un isolement hautain (comme les stoïciens semblent souvent l'avoir interprété) : c'est un équilibre, comme celui du « moteur immobile »; car la sagesse est l'état d'un être au repos, une résolution de tensions contradictoires (cf. *B. Gîtâ* VI, 10); et, surtout, il se caractérise par une paix, une joie sur lesquelles insiste Sénèque.

★

Mais cette attitude, dans son exigence même, pose un problème : peut-on être « naïf », porter un regard modificateur et transformateur sur le monde, se réinscrire dans une genèse, dans une société où règnent le mouvement pur et le bruit ? On sait que nos mouvements littéraires et linguistiques du « post-modernisme » affirment qu'une culture « non innocente » ne peut être revisitée que d'une façon *non innocente* (en l'occurrence, avec ironie, l'ironie permettant quand-même de faire passer, derrière elle, un message)⁹. Le monde néronien n'est-il pas trop enfoncé dans l'agitation, le mouvement pur¹⁰, pour qu'un message comme celui de Sénèque puisse entrer en résonance avec lui, ne se situe pas irrémédiablement dans la marginalité ? Autant Virgile écrivait *l'Enéide* en accord avec son temps, et comme porté par lui, autant la voix de Sénèque s'élève seule, déjà isolée, dans le « bruit » général¹¹.

En fait, c'est là que se situe la vraie contradiction de l'œuvre : entre la pensée de Sénèque et son temps, un temps peu propice à l'accueillir. Sénèque le sait bien sûr, lui qui, désireux de transmuter les tendances hétérogénéisantes de la société dans laquelle il vit, choisit l'unique langage possible : celui de la complexité, la seule réponse éventuellement acceptable, comme nous l'avons vu, pour cette société urbaine, de grande culture, malade de sa propre complexité non assimilée. Il s'agit pour lui de faire redécouvrir à ses contemporains que

⁹ Cf. Umberto Eco, *Apostille au Nom de la Rose*, Grasset, 1985.

¹⁰ Cf. J. THOMAS, *Le Dépassement du Quotidien*, op. cit.

¹¹ Pour mieux « faire passer » son message aux hommes de son temps, Sénèque a d'ailleurs joué le jeu de la mode : variété des tons, travail du langage, ironie, humour, parfois; à sa manière, il a été « post-moderne » par rapport à la société dans laquelle il vivait.

ce qu'ils perçoivent comme complication, mystère, angoisse, peut se résoudre, s'élaborer en une polyphonie, une circulation complexe de sens, susceptible d'éclairer la psyché. Sénèque propose un regard *neuf*, au sens fort du terme, mais il le propose à des gens qui n'aiment que la *nouveauté*.

Le pari est magnifique, difficile. Sénèque l'a tenté, il a joué la voie de l'exigence et de la difficulté. Il n'a pas commis beaucoup de fautes : il a bien mis en évidence la complexité de notre psychisme, les possibilités d'alchimie transmutatrice que nous avons en nous, pour nous changer et changer le monde; l'importance d'établir en nous une circulation des niveaux d'appréhension du réel, pour que l'individu vive dans sa pluridimensionnalité; la franchise et la volonté nécessaire à une telle démarche. Si Sénèque a partiellement échoué — car son problème a bien été celui de la marginalisation; il n'a pas eu sur son temps l'extraordinaire emprise d'un Virgile —, c'est sans doute parce qu'il avait contre lui le poids de son époque, et qu'il se battait avec des armes appartenant à son passé culturel : avec finesse, profondeur, il tentait une rénovation, dont nous espérons avoir montré, par la comparaison avec la *Bhagavad Gîtâ*, jusqu'à quelle élévation spirituelle elle pouvait atteindre. Mais il le faisait par rapport à l'ancienne culture gréco-latine, et, ce faisant, il se trompait peut-être d'auditoire :

— ou il s'adressait à *son* public : cultivé, aristocrate et bourgeois; mais cette catégorie sociale ne *voulait* pas entendre un tel message : exsangue, réfugiée dans le divertissement, elle vivait dans le jeu, le bruit et l'instant, à moins (toujours la cyclothymie) qu'elle ne se réfugiât dans les austérités stoïciennes. En lui tenant ce discours « total », intégrant et équilibré, Sénèque l'avait supposée susceptible de plus de capacité de réaction qu'elle n'en avait encore.

— ou il s'adresse aux autres, aux oubliés, à ceux pour lesquels on n'avait que mépris; mais ceux-là ne *pouvaient* pas le comprendre, ils n'accédaient pas à sa culture. D'ailleurs, ils ne voulaient pas non plus d'un message qui, pour eux, était le langage d'une classe dominante. Et, pendant que Sénèque écrivait les *Lettres à Lucilius*, Saint-Paul crouissait dans les prisons romaines; mais c'était de son côté que se trouvait le renouveau. Avec lui se propagerait bientôt un autre message — pas si différent, sur bien des points, de celui de Sénèque¹² — qui allait changer le monde.

¹² Cf. la légende d'une correspondance — apocryphe, bien sûr — entre Sénèque et saint-Paul; mais il est révélateur que le principe même d'une telle correspondance ait pu être envisagé. Cf. J. N. SEVENSTER, op. cit.

Sénèque, lui, s'est trouvé du côté de la civilisation « malade », de celle qui allait finalement disparaître. Il l'a pressenti. Et il a proposé un message de régénération. Il l'a fait avec beaucoup d'intuition et d'intelligence (bien plus que les stoïciens « orthodoxes »), retrouvant cette notion de complexité polysémique que Virgile avait si bien mise en évidence, l'adaptant à son temps, comme une ouverture, une façon de « délier » les nœuds et les blocages de la société néronienne; comme un exorcisme à la complication et aux contradictions mortifères qu'il sentait monter dans cette tour de Babel de la Rome impériale. Mais le vent de l'histoire ne soufflait pas de son côté. Il fallait que la rénovation vienne de l'extérieur, pas de l'intérieur. Sénèque, pour sa part, a sans doute fait tout ce qui était en son pouvoir, avec ses armes : son intelligence, son talent, et aussi tout son cœur.

SUMMARY

Experimenting the *aporia* generated by the dissociating powers at work during the Neronian period, and very perceivable in the worlds of the *Satiricon* (the uncertain roads) and of the *Bellum Civile* of Lucan (the inaccessible roads), Seneca looks for another way, which could integrate a regeneration. A comparison with the *Bhagavad Gîtâ* helps us to understand it. In these two works, action leads to freedom, it is not an enslaving force, if we reach a state of detachment from it. At the same time, action makes us responsible, and is the way of our spiritual renewal : it is neither an illusion nor a lure. The pride of Seneca is to have elaborated that *complex* thought, which rejects nothing, transforms everything, even if there is sometimes a risk for it : to be considered as contradictory.

Université de Perpignan (France)

Joël Thomas