

## SENEQUE, *DE IRA* 2.18-26\*

Le *De ira* est peut-être l'ouvrage de Sénèque le moins étudié. Après les thèses anciennes de Allers<sup>1</sup>, Pfennig<sup>2</sup> et Holler<sup>3</sup>, sans oublier l'étude de Max Pohlenz<sup>4</sup>, très importante, bien qu'il traite seulement de façon incidente du *De ira*, et le livre fondamental de Paul Rabbow<sup>5</sup>, il y a eu deux thèses plus récentes – l'une de Huber<sup>6</sup>, l'autre de Malchow<sup>7</sup>, qui est un commentaire aux livres deux et trois. Il y a encore les ouvrages de Giovanni Cupaiuolo<sup>8</sup>, de Janine Fillion-Lahille<sup>9</sup>, et de Paola Ramondetti<sup>10</sup>, ainsi que les dernières éditions avec traduction de A. Bortone Poli<sup>11</sup>, et, plus récemment, de Julia Wildberger<sup>12</sup>. La dernière monographie, par E.W. Wycislo<sup>13</sup>, est aussi la plus extravagante: elle interprète le *De ira* comme un *responsum* juridique (ou la parodie d'un *responsum* juridique) en forme de lettre, qui, bien plus que la colère, analyserait le crime d'*iniuria*. Elle ne présente d'autre intérêt pour nous que la mise en évidence des nombreux termes et expressions juridiques qu'on trouve en effet dans le *De ira*, mais, bien entendu, seulement comme métaphores.

\* Ce travail a été présenté le 11 avril 2013 à l'École Normale Supérieure de Lyon en occasion du colloque «Lectures du *De ira* de Sénèque».

<sup>1</sup> G. (= W.) Allers, *De L. A. Senecae librorum De ira fontibus*, Diss. Göttingen 1881.

<sup>2</sup> R. Pfennig, *De librorum quos scripsit Seneca de ira compositione et origine*, Diss. Greifswald 1887.

<sup>3</sup> E. Holler, *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*, Diss. München 1934.

<sup>4</sup> M. Pohlenz, *De Posidonii libris περὶ παθῶν*, "Jahrbücher für klassische Philologie", Suppl.b. 24, 1898, 535-634.

<sup>5</sup> P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht. I. Die Therapie des Zorns*, Leipzig-Berlin 1914.

<sup>6</sup> R. Huber, *Senecas Schrift De ira. Untersuchungen zum Aufbau und zu den Quellen*, Diss. München 1973.

<sup>7</sup> R. Malchow, *Kommentar zum zweiten und dritten Buch von Senecas Schrift "de ira" (= dial. 4 und 5), I-II*, Diss. Erlangen-Nürnberg 1986.

<sup>8</sup> G. Cupaiuolo, *Introduzione al De ira di Seneca*, Napoli 1975.

<sup>9</sup> J. Fillion-Lahille, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris 1984.

<sup>10</sup> P. Ramondetti, *Struttura di Seneca, De ira, II-III: una proposta d'interpretazione*, Bologna 1996.

<sup>11</sup> A. Bortone Poli, *L. Anneo Seneca. Dell'ira*, Introd., testo, trad. e note, Roma 1977. On peut mentionner aussi la traduction annotée de C. Ricci, *Lucio Anneo Seneca. L'ira*. Introd., trad. e note. Testo latino a fronte, Milano 1998.

<sup>12</sup> J. Wildberger, *L. Annaeus Seneca. De ira = Über die Wut*, lat.-deutsch, übers. u. hrsg., Stuttgart 2007.

<sup>13</sup> W.E. Wycislo, *Seneca's Epistolary Responsum. The De ira as Parody*, Frankfurt 2001.

C'est dommage, parce que cet ouvrage, qui sans doute est l'un des plus anciens qui nous soient parvenus, présente un grand intérêt, dans la mesure où il nous montre une attitude littéraire et philosophique encore en formation, mais qui possède déjà beaucoup des caractères qui distingueront toute l'activité de Sénèque philosophe, styliste et éducateur. En particulier, la portion qui m'a été confiée est peut-être la plus intéressante du traité. Elle commence à la moitié exactement de l'ouvrage – ce qui souligne l'importance que Sénèque lui attribue – et développe, comme tout ce qui suit, l'aspect proprement pratique de l'entreprise sénéquienne, comme il le souligne lui-même au début de cette partie, au chapitre 18.1 du second livre, où il dit: “Comme nous avons épuisé les questions théoriques concernant la colère, mettons-nous maintenant à traiter des remèdes” (*quoniam quae de ira disseruntur tractavimus, accedamus ad remedia eius*). C'est bien la mission à laquelle Sénèque s'est adonné pendant toute sa vie: celle de l'amélioration morale de lui-même et de ses destinataires, qui, au-delà de ceux à qui il s'adresse sur le moment – son frère Novatus dans le cas du *De ira* –, s'étendent à tout le monde, y compris la postérité. Sénèque est bien, comme l'a défini Anne-Marie Guillemin, un ‘directeur d'âmes’, qui emploie tous les moyens philosophiques et littéraires dont il dispose pour atteindre son but, le progrès moral. C'est important de le souligner, parce qu'il y a un courant, surtout chez les savants anglo-saxons, qui méconnaît cet aspect fondamental de Sénèque – comme on le voit, par exemple, dans le livre de Brad Inwood *Reading Seneca*, où l'on trouve l'idée que Sénèque ne se préoccupe pas de l'amélioration de ses destinataires et que dans ses écrits le style n'est qu'un ornement extérieur qu'on peut aisément séparer de la pensée<sup>14</sup>.

En réalité c'est tout le contraire. Au début même de la partie qui va nous occuper on trouve une comparaison entre la philosophie et la médecine, qui, comme l'a montré Mireille Armisen Marchetti dans son beau livre *Sapientiae facies*<sup>15</sup>, est l'une des plus fréquentes dans l'œuvre de Sénèque – ce qui, par extension, fait du philosophe un médecin des âmes. Nous lisons, en effet, ces mots au chapitre 18.1: “comme, dans la thérapie des corps, il y a des prescriptions qui concernent l'entretien de la santé et d'autres pour la récupérer, de la même façon il y a des moyens pour repousser la colère et d'autres pour la contrôler” (*ut in corporum cura alia de tuenda valetudine, alia de restituenda praecepta sunt, ita aliter iram debemus repellere, aliter compescere*). J'ai traité de la philosophie comme thérapie de l'âme dans un

<sup>14</sup> B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, 144 et 164 (cf. 160 n. 9) respectivement.

<sup>15</sup> M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989, 347, où elle compte jusqu'à 248 métaphores ou comparaisons assimilant la philosophie à la médecine.

chapitre, encore à paraître, du *Brill's Companion to Seneca* intitulé *Philosophy as Therapy, Self-transformation and 'Lebensform'*.

Mais commençons par esquisser le contenu de la partie du traité qui nous a été confiée.

Comme je l'ai dit, cette section commence à la moitié exacte de l'ouvrage et marque le passage de la partie théorique à la partie pratique, c'est-à-dire à la manière de nous délivrer de cet affreux vice qu'est la colère. Sénèque divise cette partie thérapeutique en deux morceaux: la prophylaxie, c'est-à-dire la manière d'éviter la naissance de la colère (come il l'avait déjà recommandé au premier livre, chapitre 8.1: *dare operam ne incidamus in iram*), et une partie plus proprement thérapeutique, c'est-à-dire comment la traiter et la contrôler une fois qu'elle s'est installée: *ne incidamus in iram et ne in ira peccemus* ("ne pas tomber dans la colère et ne pas nous rendre coupables une fois en colère"); ou, comme il dit immédiatement après, *aliter iram debemus repellere, aliter compescere* ("on doit repousser la colère d'une manière, la contrôler d'une autre"). Au livre trois il va ajouter un troisième aspect: comment soigner la colère d'autrui. Il dit en effet, au livre trois, chapitre 5.2: *primum... non irasci, secundum desinere, tertium alienae quoque irae mederi* ("d'abord ne pas se mettre en colère, ensuite cesser, finalement soigner aussi la colère d'autrui" – encore une fois la métaphore médicale, qui se poursuit dans le texte suivant). Et, en effet, c'est à cet aspect que s'adresse la partie finale du traité, aux chapitres 39-40 du troisième livre. Nous devons nous rappeler constamment de cette division.

La partie prophylactique se divise à son tour en deux morceaux: préceptes concernant l'éducation (qui vont jusqu'à la fin du chapitre 21) et ceux qui visent l'âge mûr, qui commencent au chapitre 22 et s'achèvent à la fin du livre. De cette manière l'*admonitio* prophylactique de Sénèque va s'étendre à la durée entière de la vie. Au chapitre 18.1, en effet, Sénèque nous dit: *ut vitemus, quaedam ad universam vitam pertinentia praecipientur: ea in educationem et in sequentia tempora dividuntur* ("pour éviter la colère, on donnera des préceptes relatifs à l'ensemble de la vie: ils concerneront, à tour de rôle, l'éducation et le temps qui la suit"). Pour ce qui concerne la thérapie de la colère déjà installée, on la trouvera au troisième livre; elle ne fait pas partie de notre section, mais il vaudrait la peine d'en dire quelque chose en raison de l'approche, influencée par la Stoa moyenne, que – nous le verrons – elle présente chez Sénèque.

Avant d'aborder la prophylaxie de la colère durant l'éducation, Sénèque se livre à quelques développements physiognomoniques, au chapitre 19 du second livre, en suivant la doctrine médicale des tempéraments (κράσεις en grec – Sénèque emploie le terme *mixtura*), selon la prédominance des élé-

ments dans les différentes constitutions physiques. Dans le tempérament irascible l'élément qui prévaut est le feu, ainsi que son fluide correspondant: le sang. Sénèque fait allusion aussi à l'influence des climats, en parlant de régions sèches et humides, chaudes et froides, comme auparavant, au chapitre 15.5, il avait dit que les peuples du nord sont pareils à leur horrible climat et que les états les plus puissants et solides ont toujours été ceux des peuples des régions tempérées. Il y a aussi des facteurs extérieurs qui peuvent influencer le tempérament, tels les maladies, la fatigue, les veilles, les désirs, et l'amour, qui peuvent devenir habituels et produire une disposition permanente à la colère. Le chapitre 20 continue en affirmant qu'il est difficile de changer le tempérament originel; il est pourtant très utile de le connaître, pour éviter ce qui peut aggraver ses tendances vicieuses; par exemple, on interdira le vin aux natures chaudes, parce que le vin ajouterait encore de la chaleur à la chaleur naturelle de leur tempérament. Ici Sénèque cite – sous une forme indirecte et en l'étendant à tous les tempéraments chauds – un précepte tiré des *Lois* de Platon (666a), qui le limitait pour les jeunes hommes de moins de dix-huit ans. Il mentionne aussi la modération dans la nourriture, qui reviendra plus loin, au chapitre 21.11, et les exercices physiques et les jeux qui peuvent être utiles aux tempéraments coléreux, non sans ajouter qu'ils ne sont pas indiqués pour d'autres tempéraments. Au chapitre 21 Sénèque traite en détail de l'éducation prophylactique et prend position contre une éducation trop permissive, une *educatio mollis et blanda*, et il achève en mentionnant à nouveau Platon, en citant cette fois une anecdote sur un jeune homme éduqué chez celui-ci.

Au chapitre 22 commence la prophylaxie dans l'âge adulte, qui se poursuit jusqu'à la fin du livre. Sénèque met en garde d'abord contre la crédulité – car il s'agit bien de la crédulité, non pas de l'assentiment que la raison donne à l'impulsion passionnelle, comme le pense Malchow<sup>16</sup>. Il ne faut pas croire tout de suite qu'on a été offensé et l'on doit se méfier des accusations, et encore davantage des soupçons. Au chapitre 23 Sénèque propose des exemples historiques; le premier est celui d'Hippias, le tyran d'Athènes. Il interrogeait un aspirant tyrannicide, et lui demandait les noms de ses complices. Celui-ci nomma tous les amis du tyran, qu'Hippias fit tuer tout de suite, en se privant ainsi de ses partisans les plus fidèles. Une anecdote semblable est racontée par Justin<sup>17</sup>. Ensuite Sénèque donne deux exemples positifs: le premier est celui d'Alexandre, qui n'ajouta pas foi aux accusations de sa propre mère contre son médecin personnel – un conte que nous connaissons

<sup>16</sup> Malchow, *op. cit.* 231; 237.

<sup>17</sup> Just. 2.9.1-5.

aussi à travers Curtius Rufus<sup>18</sup>, qui pourtant n'implique pas la mère d'Alexandre. Cet exemple est d'autant plus remarquable que dans l'œuvre de Sénèque – y compris dans le *De ira*, au livre trois, chapitre 17.1 – Alexandre est presque toujours présenté de façon très négative, comme l'ont montré plusieurs études sur le sujet<sup>19</sup>. Il est vrai que même ici Sénèque n'épargne pas ses réserves – il dit en effet qu'Alexandre fut plus porté à la colère (*obnoxius irae*) que n'importe qui. Le deuxième exemple est celui de César, qui refusa de lire les lettres envoyées à Pompée par des gens que, par conséquent, on pouvait considérer comme ses ennemis. Nous connaissons cet épisode par Pline l'Ancien<sup>20</sup> et Cassius Dion<sup>21</sup>.

Au chapitre 24 se poursuit la mise en garde contre la crédulité et le soupçon, auxquels s'ajoute ici la *coniectura*, c'est-à-dire les suppositions que nous tirons d'actions d'autrui qui sont peut-être totalement innocentes, mais que nous interprétons comme agressives. Il faut, dit Sénèque, *obiurgare credulitatem*, réprimander notre crédulité, pour acquérir l'habitude de ne pas croire à ces soupçons. C'est l'un des 'exercices spirituels', si l'on peut dire, que Sénèque nous propose.

Les motifs qui nous poussent à nous mettre en colère sont bien souvent de pures inepties négligeables, dont Sénèque se plaît à dresser la liste au chapitre 25. Il s'agit de lieux communs que nous retrouvons en grande partie ailleurs dans le *De ira*<sup>22</sup>, et dans d'autres ouvrages sur la colère, tels le *De ira* de Philodème et le *De cohibenda ira* de Plutarque; mais chez Sénèque ils sont suivis par un autre exemple historique très important, dans la mesure où il est précédé et suivi par l'observation que la passion de la colère a aisément prise sur une âme gâtée et affaiblie. Il s'agit d'une anecdote sur le Sybarite Mindyridès (ou Smindyridès), qui nous est connue à travers plusieurs sources grecques, et qui a été récemment l'objet d'une étude par Rosa Maria D'Angelo portant précisément sur le conte sénèqueien<sup>23</sup>. Ce Mindyridès se plaignait de se sentir fatigué parce qu'il avait vu un paysan en train de piocher, et s'était mis à plusieurs reprises en colère parce qu'il avait dû dormir sur un matelas rembourré de feuilles de rose qui n'étaient pas aplanies, mais

<sup>18</sup> Curt. Ruf. 3.6.

<sup>19</sup> G. Cresci Marrone, *Alessandro in età neroniana. Victor o praedo?*, "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti. Cl. di sc. mor. e lett." 142, 1983-1984, 75-93; M. Coccia, *Seneca e Alessandro Magno*, "Vichiana" 12, 1984, 12-25; D. Lassandro, *La figura di Alessandro Magno nell'opera di Seneca*, "Ricerche dell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica di Milano", I, a cura di M. Sordi, Milano 1984, 155-168.

<sup>20</sup> Plin. *NH* 7.94.

<sup>21</sup> Cass. Dio 41.63.5-6.

<sup>22</sup> Sen. *ira* 1.12.4; 3.9.5; 3.24.2; 3.29.1; 3.32; 3.35.1.

<sup>23</sup> R.M. D'Angelo, *Per il testo e l'esegesi di Seneca, dial. 4.25.2: un exemplum sul sibarita Mindiride*, "L'Antiquité Classique" 77, 2008, 227-235.

repliées. C'est du moins ainsi que j'interprète le texte, en conservant la leçon donnée par les manuscrits: *bilem habere saepius questus est, quod foliis rosae duplicatis incubuisset*, tandis que les éditeurs ont corrigé ce texte de façons très diverses. Reynolds, par exemple, adopte la lecture *habere se peius questus est* ("se plaigna d'avoir été moins bien") et la dernière étude que nous venons de citer propose *ile habere se peresum questus est* ("se plaigna d'avoir la hanche lésée"). A mon avis, au contraire, il faut voir ici une anticipation du chapitre suivant, où Sénèque s'attache à critiquer ceux qui s'en prennent aux choses inanimées et en font l'objet de leur colère, indiquée par le même mot qu'ici: *bilem*, la bile: chapitre 26.3 *quid est dementius quam bilem in homines collectam in res effundere?* ("est-ce qu'il y a quelque chose de plus sot que de déverser sur des choses inanimées la bile qu'on a conçue contre des hommes?"). Mindyridès, en effet, se met en colère justement contre des choses inanimées: des feuilles de rose! De plus, si l'on élimine le mot *bilem* du texte, on détruit l'élément qui relie l'*exemplum* au contexte sénèqueien: l'idée de colère, justement. L'omission de *se*, c'est-à-dire du sujet pronominal dans la proposition infinitive, ne fait point de difficulté, surtout lorsque, comme dans ce cas, le sujet est le même que dans la proposition principale, comme je l'ai montré dans une étude sur le *sermo cotidianus* chez Sénèque, maintenant recueillie et mise à jour dans mon livre *Facundus Seneca*<sup>24</sup>. D'ailleurs, il est peut-être important que le détail des feuilles de rose repliés ne se trouve pas chez la source grecque – c'est-à-dire Aelianus – qui nous relate cette partie de l'anecdote<sup>25</sup>. C'est ici l'un des problèmes textuels de notre morceau, qui d'ailleurs n'est pas du tout l'un des plus importants.

Avec le chapitre 26 nous restons dans le domaine de la prophylaxie dans l'âge adulte, mais on passe ici des hommes en colère aux objets de leur colère. Sénèque nous dit que nous nous mettons en colère ou contre ceux qui ne peuvent pas nous offenser ou contre ceux qui le peuvent. C'est bien sûr une sottise que de se mettre en colère contre des choses inanimées ou contre des êtres dépourvus de raison et de volonté, tels des animaux, des enfants ou des gens qui ne possèdent pas plus de jugement que les enfants – choses ou êtres qui, par définition, peuvent certes nous nuire, mais pas nous offenser.

Ici se termine notre morceau, mais Sénèque continue au chapitre 27 avec les êtres rationnels qui ne peuvent pas nous offenser, tels les dieux, et ceux qui ne le veulent pas, tels les bons magistrats, nos parents, les précepteurs, les juges. Mais on peut s'arrêter ici.

<sup>24</sup> A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna 2000. Premier chapitre: "Elementi di *sermo cotidianus* nella lingua di Seneca prosatore" 45.

<sup>25</sup> Cf. D'Angelo, *art. cit.* 229. Il s'agit d'Aelianus, *var. hist.* 9.24.

Il faut maintenant analyser plus de près le contenu de notre morceau, que nous venons d'esquisser. À peu près tous les savants sont d'accord pour voir ici l'influence d'un stoïcisme plus récent que le Portique ancien de Chrysippe – et plus particulièrement l'influence de Posidonius, que d'ailleurs quelques-uns d'entre eux limitent à un petit nombre de chapitres; par exemple, Pohlenz la reconnaissait seulement jusqu'au chapitre 22, tandis que d'autres, tels Rabbow et Janine Fillion-Lahille, l'étendent jusqu'à la fin du livre, quoique de façon différente. Nous devons d'abord analyser notre texte pour nous former une opinion fondée sur un examen indépendant.

Nous commencerons par une définition de la colère qui se trouve à l'intérieur du morceau physiognomonique du chapitre 19, lequel, comme nous allons le voir ensuite, dérive lui-même très probablement de Posidonius. Ici, au paragraphe 3, Sénèque nous dit: *volunt quidam ex nostris iram in pectore moveri effervescente circa cor sanguine* (“quelques-uns d'entre les philosophes de notre école pensent que la colère naît dans notre poitrine lorsque le sang autour du cœur entre en ébullition”). Nous retrouvons des définitions semblables chez Galien, dans son ouvrage sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon (577 et 597 Müller), où il nous a transmis beaucoup de renseignements sur le traité des passions (περὶ παθῶν) de Posidonius. Elles se réfèrent, c'est vrai, soit aux passions en général, soit au θυμός, plutôt qu'à l'ὀργή, c'est-à-dire au correspondant exact de l'*ira* de Sénèque. Il faut rappeler, en passant, que Posidonius avait bien écrit un traité spécifique sur la colère, un περὶ ὀργῆς, mais seul le titre nous a été conservé par un papyrus<sup>26</sup>. Le nom de Posidonius n'apparaît pas associé à ces définitions, mais il est question de “bouillonnement de la chaleur autour du cœur” (ζέσις τοῦ κατὰ τὴν καρδίαν θερμοῦ 577; κατὰ πάθος ἢ οἶον ζέσις τῆς ἐμφύτου θερμασίας... καὶ καλεῖται τὸ τοιοῦτον θυμός 597), et le médecin Oribasius mentionne expressément le sang (ζέσις... τοῦ περικαρδίου αἵματος)<sup>27</sup>. Il s'agit d'une définition physiologique, qui voit la colère comme l'effet d'un phénomène lié au corps. Elle est très proche de la définition qu'on trouve chez Aristote, qui pourtant relie l'aspect physiologique à l'aspect psychologique de la colère dans son traité sur l'âme, en rapportant les définitions des physiciens et des dialecticiens: les uns la considèrent comme un bouillonnement du sang autour du cœur, tandis que les autres la définissent comme le désir de rendre la blessure reçue<sup>28</sup>. Or, Sénèque, dans une partie perdue du début du *De ira* conservée par Lactance, nous donne justement une défini-

<sup>26</sup> Posid. F 36 EK = 438a Th.

<sup>27</sup> Oribas. *Coll.* 3, p. 211 (cité par Pohlenz, *art. cit.* 584).

<sup>28</sup> Aristot. *de an.* 1.1, 403a 29-31 διαφερόντως ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς τε καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν οἶον ὀργὴ τί ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ ὀρεξιν ἀντιληψέως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος ἢ θερμοῦ.

tion psychologique de la colère, qu'il attribue à Posidonius (1.2.3<sup>b</sup>): *aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum* ("ou, comme le dit Posidonius, la colère est le désir de châtier celui par lequel on pense avoir été offensé à tort"). Pohlenz préfère une autre leçon, donnée par des manuscrits de Lactance moins importants que le *Bononiensis*. Au lieu du *aut* de celui-ci, ces manuscrits donnent *alii, ut ait Posidonius*: Sénèque dirait donc que d'autres, selon Posidonius, définissaient la colère de cette façon. Mais Rabbow (p. 3) et Janine Fillion-Lahille (p. 124 s.) ont réfuté cette interprétation de manière très convaincante. Cette définition, quoiqu'on puisse la retrouver aussi dans le Portique ancien (*SVF* 395-396; 398)<sup>29</sup>, avait donc été acceptée par Posidonius – et on en retrouve la trace justement dans notre morceau du *De ira*, où, au chapitre 22.2, Sénèque nous dit: *causa autem iracundiae opinio iniuriae est* ("la cause de la colère est la conviction d'avoir été offensé"). En effet, aux chapitres qui précèdent – les chapitres 20 et 21 – la prophylaxie de la colère prend en considération ses causes et manifestations physiologiques, illustrées par la définition du chapitre 19, tandis qu'à partir du chapitre 22 Sénèque lutte contre la conviction d'avoir été offensé – c'est-à-dire qu'il prend en considération les causes psychologiques de la colère. Les deux définitions de la colère appartiennent donc toutes les deux à Posidonius et formaient très probablement un couple indivisible. En effet, elles se trouvent réunies chez Galien, qui la décrit de cette manière: "le phénomène semblable au bouillonnement de la chaleur naturelle, lorsque l'âme désire châtier celui qui semble nous avoir offensés, et cela s'appelle colère (θυμός)"<sup>30</sup>.

Posidonius, d'ailleurs, n'avait été pas précédé seulement par Aristote sur ce chemin, car dans la *République* de Platon déjà on trouve une association tout à fait semblable ("Et lorsqu'on pense avoir été offensé? N'entre-on pas en ébullition, etc.?"<sup>31</sup>). On sait combien Posidonius admirait Platon aussi bien qu'Aristote, et comment il a suivi surtout le premier dans son traité sur les passions; par conséquent, on ne sera pas surpris de retrouver beaucoup de traces de Platon (mais d'Aristote aussi) dans notre morceau du *De ira*.

Comme nous l'avons dit, la définition physiologique de la colère se trouve au milieu d'un développement physiognomonique fondé sur l'ancienne doctrine des tempéraments, comme l'a bien montré mon amie Paola Migliorini dans un livre dédié à la médecine chez les écrivains de l'âge

<sup>29</sup> Cf. Fillion-Lahille, *op. cit.* 173.

<sup>30</sup> Galen. *Hipp. et Plat.* 597.3-5 Müller ή οἶον ζέσις τῆς ἐμφύτου θερμασίας ποθοῦσης τιμωρήσασθαι τῆς ψυχῆς τηνικαῦτα τὸν ἀδικεῖν δόξαντα, καὶ καλεῖται τὸ τοιοῦτον θυμός.

<sup>31</sup> Plat. *resp.* 440c τί δὲ ὅταν ἀδικεῖσθαι τις ἡγεῖται; οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ κτλ.;

néronien<sup>32</sup>. Je me suis occupé, moi aussi, dans un article, de la médecine chez Sénèque, en étudiant la terminologie et la connaissance qu'avait Sénèque des écrivains médicaux<sup>33</sup>. Lorsque Sénèque disait que le philosophe est le médecin de l'âme, il parlait donc en connaissance de cause. Or, la physiognomonique et la doctrine des tempéraments avaient été reprises et développées par Posidonius en relation avec l'origine des passions. Comme Sénèque, il disait qu'il y a des mouvements passionnels déterminés par la constitution physique du corps, en ajoutant, à nouveau comme Sénèque (2.20.2), qu'il est très difficile d'en guérir, en raison de l'impossibilité de changer cette constitution, surtout lorsque les mouvements passionnels sont forts et violents (μεγάλοι... καὶ σφοδραί)<sup>34</sup>. La même idée est aussi formulée par Posidonius en la reliant, comme Sénèque, à la chaleur comme source de la colère, et, comme lui encore, à l'influence du climat, ainsi qu'aux différences de tempérament des animaux<sup>35</sup>, comme Sénèque le fait au chapitre 19.2 et quelques lignes avant notre morceau, au chapitre 15 et au début du chapitre 16.

Il nous faut nous arrêter un petit peu sur ce passage, au chapitre 16.1-2; bien qu'il ne fasse pas partie du morceau qui nous a été confié, il présente une importance vitale, comme d'ailleurs, d'un autre point de vue, le chapitre 17, pour l'interprétation des chapitres qui suivent. Au chapitre 16 Sénèque concède à l'adversaire fictif que les animaux, par exemple le lion et tous les prédateurs, sont capables de colère, voire que plus ils sont en colère, plus ils sont braves (*meliores quo iratiores*). Il l'avait déjà dit au début (1.1.6), mais là, dans le proème de l'ouvrage, on peut penser qu'il s'agisse d'un effet rhétorique. Or, au début du livre II, Sénèque, dans un morceau comprenant les quatre premiers chapitres, qui a été l'objet de beaucoup de discussions, nous dit que la colère est un *voluntarium vitium animi* ("un vice volontaire de

<sup>32</sup> P. Migliorini, *Scienza e terminologia nella letteratura latina in età neroniana*. Seneca, Lucano, Persio, Petronio, Frankfurt 1997, 26-27.

<sup>33</sup> A. Setaioli, *Seneca e il greco della medicina*, "Vichiana" 12, 1983, 293-303.

<sup>34</sup> Posid. F 169, 111-117 EK = 416, pp. 336-337 Th ἐνίοις δὲ χαλεπὴ καὶ δύσκολος [ἡ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ἴσας], ὅταν κινήσεις αἱ κατὰ πάθος αἱ διὰ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἀνανγκαιῶς γινόμεναι μεγάλοι δὴ τινες οὔσαι τύχῳσι καὶ σφοδραὶ τὸ τε λογιστικὸν ἀσθενὲς καὶ ἀσύνετον φύσει.

<sup>35</sup> Posid. F 169, 85-96 EK = 416, p. 336 Th καὶ γὰρ τῶν ζῶων καὶ τῶν ἀνθρώπων, ὅσα μὲν εὐρύστερνα τε καὶ θερμότερα, θυμικώτερα πανθ' ὑπάρχειν φύσει, ὅσα δὲ πλατύσχια τε καὶ ψυχρότερα, δειλότερα. Καὶ κατὰ τὰς χώρας οὐ μικρῶ τι διεννηοχένοι τοῖς ἥθεσι τοὺς ἀνθρώπους εἰς δειλίαν καὶ τόλμαν ἢ τὸ φιλήδονόν τε καὶ φιλόπονον, ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἐπομένων αἰετὶ διαθέσει τοῦ σώματος, ἣν ἐκ τῆς κατὰ τὸ περιέχον κράσεως οὐ κατὰ ὀλίγον ἀλλοιοῦσθαι. Καὶ γὰρ δὴ καὶ τὸ αἷμα διαφέρειν ἐν τοῖς ζῴοις φησὶ θερμότητι καὶ ψυχρότητι καὶ πάχει καὶ λεπτότητι καὶ ἄλλαις, φησὶ, διαφοραῖς ὑπὲρ ὧν Ἀριστοτέλης ἐπὶ πλεῖστον διῆλθεν.

l'âme": 2.2.2), qui s'installe à la suite d'un jugement et d'un acte de volonté (*voluntate et iudicio*: 2.3.5). Par définition, donc, tous les êtres dépourvus de raison et de volonté sont incapables de colère, comme d'ailleurs Sénèque a déjà dit, très clairement, au livre premier (1.3.4-8). Dans le début du livre deux Sénèque est évidemment proche du stoïcisme orthodoxe. C'est la conclusion à laquelle parviennent Rabbow<sup>36</sup> et Huber<sup>37</sup>, comme, bien après, Inwood<sup>38</sup>, qui d'ailleurs la présente comme neuve, car il ne connaît pas les études de ces savants. Il est vrai que Sénèque recourt à la doctrine de la *προπάθεια*, c'est-à-dire l'anticipation de la passion – un terme qui n'apparaît pas chez les stoïciens anciens, et que Sénèque semble connaître très bien: il parle en effet de *principia proludentia adfectibus* (2.2.5) et de *praeparatio adfectus* (2.4.1). Il s'agit de la réaction instinctive, physiologique aussi bien que psychologique, qu'il est impossible d'empêcher par la raison – une doctrine qui sans doute avait été avancée pour défendre la thèse du Portique ancien selon laquelle il n'y a pas de véritable passion sans le jugement et l'assentiment de la faculté rationnelle, comme cela ressort très clairement de ce passage sénèqueien. Ici, au début du livre, les animaux sont capables seulement de cette réaction instinctive, comme dans le cas des chevaux de guerre qui réagissent au bruit des armes (2.2.6). Or, il est évident qu'au chapitre 16 Sénèque suit une source différente: ici il s'avance jusqu'à dire que les animaux sont capables de colère, quoiqu'ils ne possèdent pas la raison: *quibus pro ratione est impetus* (2.16.1). Janine Fillion-Lahille<sup>39</sup> pense que ce passage n'est pas stoïcien et qu'il provient de Sotion, l'un des maîtres de Sénèque, qui avait écrit un ouvrage sur la colère dont le Stobée nous a conservé quelques extraits.

Il faut d'ailleurs ajouter qu'elle pense que dans les quatre premiers chapitres du livre II on doit reconnaître des doctrines posidonienues plutôt que vétéro-stoïcienues. Elle suit là une position devenue à la mode: celle qui consiste à nier que Posidonius ait reconnu une partie irrationnelle dans l'âme humaine. Plusieurs fragments transmis par Galien nous montrent pourtant que Posidonius insistait sur cette idée en connexion avec la capacité des animaux de se mettre en colère, qu'il défendait contre Chrysippe, et qu'on retrouve ici chez Sénèque<sup>40</sup>. Il ressort clairement de ces textes que Posidonius se rattachait à la doctrine platonicienne de l'âme; il avait même emprunté, en polémique avec Chrysippe, l'image du char ailé conduit par la

<sup>36</sup> Rabbow, *op. cit.* 42-52.

<sup>37</sup> Huber, *op. cit.* 63-69.

<sup>38</sup> Inwood, *op. cit.* 23-64.

<sup>39</sup> Fillion-Lahille, *op. cit.* 270.

<sup>40</sup> Posid. F 33 EK = 418 Th; F 159 EK = 412 Th; F 169, 1-20 et 82-88 EK = 416, pp. 334-335 et 336 Th; F 165, 146-150 EK = 410, p. 331 Th (cf. F 158 EK).

raison et tiré par deux chevaux, qui sont la partie concupiscible et la partie irascible de l'âme, comme on le voit dans un autre fragment<sup>41</sup>. Ailleurs Posidonius parle d'un seul cheval, qui est la partie passionnelle de l'âme, et qu'il faut maîtriser<sup>42</sup>. Posidonius tendait donc à réunir les deux parties irrationnelles que Platon distinguait dans l'âme humaine – la partie concupiscible et l'irascible – sous la dénomination de 'passionnel' (παθητικόν). Il les distinguait pourtant en parlant des animaux, dont les plus primitifs ne possèdent que la faculté concupiscible, tandis que les animaux supérieurs disposent aussi de l'irascible – et par conséquent peuvent se mettre en colère; seulement l'homme possède toutes les trois facultés: concupiscible, irascible, rationnelle<sup>43</sup>.

Certes, il est possible de soutenir que Galien a faussé la pensée de Posidonius, comme le font beaucoup de savants; mais il faudrait alors expliquer pourquoi un aperçu tout à fait semblable se retrouve chez un écrivain assurément stoïcien comme Sénèque. En effet, dans la lettre 92, où Posidonius est nommément cité au paragraphe 10, Sénèque distingue dans l'âme humaine une partie rationnelle et une partie irrationnelle, cette dernière elle-même divisée en partie concupiscible et partie irascible<sup>44</sup>.

Il est donc possible de conclure qu'au chapitre 16 Sénèque se trouve déjà sous l'influence de Posidonius, et il est même possible de la reculer au chapitre 15, où il est question de l'influence du climat sur le tempérament des populations (et les vices ne sont pas tous égaux: 2.15.3); et même, nous le verrons, au chapitre 14.

Cela établi, nous ne nous étonnerons pas de retrouver chez Posidonius la division de la matière que nous avons rencontrée au chapitre 18, au début de

<sup>41</sup> Posid. F 31, 19-24 EK = 406, p. 324 Th κρατεῖν τε καὶ ἄρχειν αὐτῷ [τῷ λογιστικῷ] προσήκει καθάπερ ἡνιόχῳ τινὶ τοῦ ζεύγους τῶν συμφύτων ἵππων ἐπιθυμίας τε καὶ θυμοῦ μήτε ἰσχυρῶν ὑπαρχόντων ἄγαν μήτε ἀσθενῶν μήτε ὀκνηρῶν μήτε ἐκφόρων μήτε δυσπειθῶν ὅλως ἢ ἀκόσμων ἢ ὑβριστῶν, ἀλλὰ εἰς ἅπαντα ἐτοίμων ἔπεσθαι τε καὶ πείθεσθαι τῷ λογισμῷ.

<sup>42</sup> Posid. F 166, 9-14 EK = 417, p. 339 Th καθησυχάσαντος αὐτοῦ [τοῦ παθητικοῦ] καὶ μέτρια κινουμένου κρατῆν ὁ λογισμὸς ἤδη δύναται, ὥσπερ εἰ καὶ ἵππου τινὸς ἐκφόρου... αὐθις ὁ ἐνίοχος ἐγκρατὴς κατασταίη.

<sup>43</sup> Posid. F 33, 4-10 EK = 418 Th ὅσα μὲν οὖν τῶν ζώων δυσκίνητά τε ἐστὶ καὶ προσπεφυκότα δικὴν φυτῶν πέτραις ἢ τισὶν ἐτέροις τοιοῦτοις, ἐπιθυμία μόνη διοικεῖσθαι λέγει [Ποσειδώνιος], τὰ δὲ ἄλλα τὰ ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τε ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισί, προσηληθέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν.

<sup>44</sup> Sen. ep. 92.1 in hoc principali (= ἡγεμονικῷ) est aliquid inrationale, est et rationale; 8 inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam. Pour la citation d'Antipatros dans cette épître et la probable dérivation posidonienne cf. Setaioli, *Seneca e i Greci* 303-305.

notre morceau. En effet, Galien nous informe que Posidonius approuvait et admirait tout ce que ‘le divin Platon’, comme il l’appelait, avait dit sur les passions et les facultés de l’âme, et en particulier ce qu’il avait écrit sur la prophylaxie des passions et sur leur thérapie une fois qu’elles se sont installées<sup>45</sup>. On reconnaît bien la division sénèqueienne de notre chapitre 18, quoique ce passage ait été mal compris par Pohlenz<sup>46</sup> et Rabbow<sup>47</sup>, qui pensent que Sénèque s’est trompé, en transposant à une prophylaxie s’étendant à l’éducation aussi bien qu’à l’âge adulte une division que Posidonius aurait établie entre la prophylaxie dans l’éducation et la thérapie dans l’âge adulte. D’ailleurs, Janine Fillion-Lahille<sup>48</sup> se trompe aussi lorsqu’elle interprète les mots de Sénèque au chapitre 18.1 *quaedam ad universam vitam pertinentia praecipientur* (“on donnera quelques préceptes concernant la vie toute entière”) comme si ce *quaedam*, référé à la vie toute entière, impliquait l’existence d’autres préceptes plus particuliers valables pour des circonstances déterminées, que l’on trouverait au troisième livre. En réalité la ‘vie toute entière’, comme nous l’avons déjà indiqué, n’est pas autre chose que l’ensemble de la jeunesse, où l’on reçoit une éducation, et de l’âge mûr qui la suit. Sénèque a donc repris la division que Posidonius avait esquissée sur la piste de Platon, en divisant à son tour la partie prophylactique selon les âges de l’homme: son éducation, à laquelle revient naturellement une importance particulière pour sa formation, et l’âge adulte qui la suit. Il n’est pas possible de savoir s’il trouvait cette division déjà chez Posidonius, même si celui-ci avait donné beaucoup d’importance à l’éducation.

Il y a encore bien d’autres éléments posidonien dans notre morceau du *De ira*: par exemple l’idée que les mouvements passionnels s’émoussent grâce aux bonnes habitudes (2.20.3 ~ Posid. F 169, 115-116 EK = 416, p. 337 Th); mais ce qu’il convient de souligner maintenant c’est l’admiration de Posidonius pour Platon et ses nombreux emprunts aux écrits de celui-ci en ce qui concerne les passions. Nous avons déjà vu qu’il attribuait à Platon l’épithète de ‘divin’; mais Galien nous dit encore qu’en polémique avec Chrysippe il avait dressé un véritable résumé des idées de Platon sur

<sup>45</sup> Posid. F 150a, 1-6 EK = 410, pp. 329-330 Th ... καίτοι ταῦτα καὶ τοῦ Πλάτωνος θαυμαστῶς γράψαντος, ὥς καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἐπισημαίνεται θαυμάζων τὸν ἄνδρα καὶ θεῖον ἀποκαλῶν [ὥς] καὶ πρεσβεύων αὐτοῦ τὰ περὶ παθῶν δόγματα καὶ τὰ περὶ τῆς ψυχῆς δυνάμεων ὅσα τε περὶ τοῦ μὴ γίνεσθαι τὴν ἀρχὴν ἢ γενόμενα παύεσθαι τάχιστα τῆς ψυχῆς τὰ πάθη γέγραπται πρὸς αὐτοῦ. Cf. aussi Posid. F 165, 88-94 EK = 416, pp. 329-330 Th, cité plus loin, note 69.

<sup>46</sup> Pohlenz, *art. cit.* 596 n. 1.

<sup>47</sup> Rabbow, *op. cit.* 27.

<sup>48</sup> Fillion-Lahille, *op. cit.* 197-199.

l'éducation et même sur la gestation et l'élevage des enfants en relation avec le contrôle des passions<sup>49</sup>.

On ne s'étonnera pas, par conséquent, de rencontrer la citation de Platon, que nous avons déjà signalée, au chapitre 20.2. Il s'agit d'un passage des *Lois* que Sénèque insère dans un développement sur les tempéraments: tempéraments qu'il faut connaître, nous dit-il, pour ne pas aggraver les désavantages entraînés par la constitution physique – c'est pour cette raison que l'on doit interdire le vin aux enfants (c'est-à-dire à ceux qui ont moins de dix-huit ans, comme nous le savons par Platon), et, ajoute Sénèque, à toutes les natures 'chaudes'. Ce passage avait été certainement utilisé par Posidonius. On le retrouve, en effet, bien plus amplement rapporté, dans un autre ouvrage de Galien, le *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*<sup>50</sup>, dans un contexte qui soutient que la nourriture est, avec le climat etc., l'un des facteurs qui influencent le tempérament, et, à travers celui-ci, les dispositions et les facultés de l'âme – un thème bien posidonien, comme nous le savons.

Il est vrai que Platon est bien présent dans le *De ira*, à travers trois citations et deux anecdotes<sup>51</sup> relatives au grand philosophe. Il y aurait beaucoup à dire sur la manière dont Sénèque traduit ses citations. Nous n'avons pas le temps et je me permet de renvoyer à mon livre *Seneca e i Greci*. De façon générale on peut dire que Sénèque réduit à de simples sentences des passages qui dans l'original s'insèrent dans un contexte bien plus ample; mais ce qu'il faut souligner ici c'est le sceau doctrinal qu'il leur imprime. La première citation de Platon, au livre un, chapitre 6.5, *vir bonus... non laedit* ("l'homme de bien ne nuit pas") vient de la *République* (335d), et les mots qui suivent, qui ne se trouvent pas chez Platon, sont eux aussi présentés comme platoniciens; en outre, toute la citation est 'stoïcisée', si l'on peut dire. Sénèque s'en sert, en effet, pour soutenir la thèse du Portique ancien selon laquelle la colère est contre nature – une position différente de celle qu'il adoptera dans notre morceau du second livre. Au même temps, il s'en sert pour combattre Aristote, avec lequel il polémique au cours du premier livre au nom de la doctrine stoïcienne orthodoxe, qui faisait de la colère une passion non naturelle à déraciner totalement de l'âme humaine – tandis que,

<sup>49</sup> Posid. F 31, 6-11 EK = 406, p. 323 Τη ταῦτά τοι καὶ ὁ Ποσειδώνιος αὐτῷ [Χρυσίππῳ] μέμφεται μετὰ τοῦ καὶ θαυμάζειν, ὅσα Πλάτων εἶπεν ὑπὲρ τῆς τῶν παίδων ἔτι κυουμένων ἐν τῇ μήτρᾳ διαπλάσεως ἀποκυηθέντων τε τροφῆς καὶ παιδείας, καὶ γέγραπεν οἷον ἐπιτομὴν τινα κατὰ τὸ πρῶτον αὐτοῦ Περί παθῶν σύγγραμμα τῶν ὑπὸ Πλάτωνος εἰρημένων κτλ.

<sup>50</sup> Galen. *Quod an. mores corp. temp. sequantur* 10, pp. 67.18-68.17 Müller.

<sup>51</sup> Sen. *ira* 2.21.10; 3.12.5-7.

comme Aristote, Platon, dans la *République*, lui reconnaissait une fonction (730d; 731b; 731d).

Dans la seconde citation, au chapitre 19.7 du livre un, la pensée de Platon, qui se trouve dans les *Lois* (934ab) et, dans une version plus proche du texte sénèqueien, dans le *Protagoras* (324b), soutient que le bon juge donne aux châtements une valeur de prévention; et Sénèque la répète, comme sa propre idée, au livre deux, chapitre 31.8: “on ne nuira pas à l’homme parce qu’il a commis une faute, mais afin qu’il ne la commette pas, et le châtement ne se référera jamais au passé, mais au futur” (*ne homini quidem nocebitur quia peccatum est, sed ne peccetur, nec umquam ad praeteritum sed ad futurum poena referetur*).

De la citation qui figure dans notre morceau nous avons déjà parlé; nous ajouterons seulement que Sénèque la traduit avec une liberté linguistique qui n’est pas rare chez lui<sup>52</sup> – dans ce cas avec une proposition coordonnée de façon libre à la relative qui précède, en détruisant les liens syntaxiques de l’original<sup>53</sup>: *vinum, quod pueris Plato negandum putat et ignem vetat igne excitari* (mots que je vais traduire à dessein de manière grammaticalement incorrecte, pour reproduire l’écart syntaxique de Sénèque: “le vin, que Platon interdit aux enfants, et défend de raviver le feu par le feu”).

Comme nous l’avons dit, cette citation est tirée des *Lois*, et Pohlenz déjà<sup>54</sup> pensait que Sénèque l’avait reprise de Posidonius. Or, dans notre morceau du *De ira* des idées provenant des *Lois* de Platon reviennent à plusieurs reprises. On ne s’en étonnera pas, car Sénèque lui-même nous dit ailleurs qu’il connaissait les réflexions de Posidonius sur cet ouvrage platonicien<sup>55</sup>. Nous choisirons seulement quelques-unes de ces idées parmi les nombreuses qu’on pourrait citer.

Sénèque nous dit, au chapitre 21, qu’une éducation trop permissive rend l’âme molle et incapable de se contrôler: c’est ce qu’on trouve à plusieurs reprises dans les *Lois*, une fois avec les exemples de Cyrus et Cambyse et de Darius et Xerxès<sup>56</sup>. Plus important est la correspondance entre ce que Sénèque nous dit au chapitre 21.3-4 et des passages des *Lois* où Platon soutient la même idée que Sénèque: il ne faut pas employer trop d’indulgence ni trop de

<sup>52</sup> Cf. Setaioli, *Fac. Sen.* 52.

<sup>53</sup> Plat. *leg.* 666a τοὺς παῖδας μέχρι ἐτῶν ὀκτωκαίδεκα τὸ παράπαν οἴνου μὴ γεύεσθαι, διδάσκοντες ὥς οὐ χρή πῦρ ἐπὶ πῦρ ὀχετεύειν.

<sup>54</sup> Pohlenz, *art. cit.* 596.

<sup>55</sup> Sen. *ep.* 94.38 *in hac re dissentio a Posidonio, qui <‘improbo’ inquit> ‘quod Platonis legibus adiecta principia sunt eqs.’.*

<sup>56</sup> Plat. *leg.* 791d; 694d-695e (exemples de Cambyse et de Xerxès).

sévérité dans l'éducation des enfants, afin de ne pas les rendre hautains et coléreux ni de les avilir en les traitant comme des esclaves<sup>57</sup>.

On trouve ici l'idée, déjà esquissée chez Platon, du juste milieu, la μεσότης qui fut plus tard prônée par Aristote. Or, nous savons que Posidonius avait appliqué cette doctrine même à l'image platonicienne du char ailé tiré par les deux chevaux qui sont l'ἐπιθυμία et le θυμός, image que nous avons citée auparavant. Il dit en effet que le conducteur du char, c'est-à-dire la raison, doit faire que ces chevaux ne soient ni trop forts ni trop faibles, ni hésitants ni trop impétueux<sup>58</sup>, autrement dit, faire qu'ils gardent le juste milieu.

Or, dans notre morceau du *De ira*, et même avant, l'idée du juste milieu revient à plusieurs reprises. On la rencontre déjà au chapitre 17.2: il ne faut être ni le prédateur ni la proie, ni trop compatissant ni cruel, ni trop mou ni trop dur. Au chapitre 20, il faut que la chaleur excessive des jeunes baisse, non qu'elle s'épuise (*ut minuatur, non consumatur calor*: 2.20.3). Plus loin, au chapitre 21.3-4, nous avons déjà vu qu'il ne faut être ni trop indulgents ni trop sévères dans l'éducation: *inter utrumque regendus est ut modo frenis utamur, modo stimulis* ("il faut guider le jeune homme entre les deux extrêmes, en recourant tantôt aux brides, tantôt aux éperons": 2.21.3). Et il faut faire attention à que les jeunes gens prennent de l'élan, sans s'exalter (*attolli, non gestire*: 2.21.5).

Il faut rappeler que Posidonius avait recommandé que l'élément passionnel de l'âme soit réduit, mais non disparaisse; il fait en effet partie de l'âme humaine, mais la raison doit le faire se mouvoir de façon modérée (ὥστε... καθησυχάσαντος αὐτοῦ [τοῦ παθητικοῦ] καὶ μέτρια κινουμένου κρατεῖν ὁ λογισμὸς ἤδη δύναται)<sup>59</sup>.

Il y a encore, dans notre morceau du *De ira*, bon nombre de correspondances avec les ouvrages sur la colère, tels ceux de Philodème et de Plutarque. Il s'agit pourtant, presque toujours, de lieux communs diatribiques, même si quelquefois, quand ils apparaissent pour la première fois chez Platon ou Aristote, on peut se demander s'ils sont parvenus à Sénèque à travers la diatribe ou à travers Posidonius.

Voici, par exemple, un thème diatribique: la constatation qu'il suffit de motifs très triviaux pour nous mettre en colère. Il est vrai que cette idée apparaît déjà chez Platon, et que ses expressions dans des passages de la *République* (411b ἀπὸ μικρῶν ἐρεθιζόμενον) et des *Lois* (791d ἀπὸ μικρῶν κινούμενα) correspondent de près à une formulation de Sénèque au chapitre 25.1 (*minimis... exacerbemur*): mais tous les menus cas de la vie quotidienne

<sup>57</sup> Plat. *leg.* 791d; 793e.

<sup>58</sup> Posid. F 31, 19-24 EK = 406, p. 324 Th. V. ci-dessus, note 41.

<sup>59</sup> Posid. F 166, 9-10 EK = 417, p. 339 Th. Cf. plus haut, note 42.

décrits ensuite par Sénèque – la négligence des esclaves, des accès de toux ou des étternuements, une mouche mal chassée, un chien qui nous coupe le passage, une clé qui tombe –, ou encore ceux dont Sénèque dresse la liste au chapitre 22 – les expressions du visage et le rire d'autrui, mais aussi la calomnie – se retrouvent quasiment sans exception dans les ouvrages sur la colère de Philodème<sup>60</sup> et Plutarque<sup>61</sup>, et viennent très probablement de la diatribe, comme sans doute ceux qui apparaissent au livre trois, chapitre 9.5. La même chose arrive au chapitre 26 de notre morceau, où Sénèque s'en prend à la sottise qui consiste à se mettre en colère contre des choses inanimées ou des êtres dépourvus de raison. Bien que l'idée apparaisse de façon générale déjà, par exemple, chez Aristote<sup>62</sup>, beaucoup des exemples concrets de Sénèque – un livre dont l'écriture est trop petite ou pleine de fautes, des vêtements, des animaux, des enfants – se retrouvent chez Philodème<sup>63</sup> et Plutarque<sup>64</sup>.

Un thème plus important que Sénèque partage avec Philodème et Plutarque est celui des dégâts que la richesse et le pouvoir produisent dans l'âme, en la rendant intolérante et encline à la colère<sup>65</sup>. Nous avons vu qu'il s'agit là d'une idée qui apparaissait déjà chez Platon<sup>66</sup>.

Il ne fait, pourtant, pas de doute que l'influence décisive dans ce morceau du *De ira* a été celle de Posidonius.

Nous avons déjà souligné qu'au début du second livre Sénèque se trouve sous l'influence d'idées qui correspondaient à celles du Portique orthodoxe de Chrysippe, bien que, peut-être, proposées de nouveau avec la justification de la *προπάθεια* destinée à défendre leur rationalisme absolu. Ce morceau s'achève par l'une de ces sentences épigrammatiques aimées par Sénèque, qui, à la fin du chapitre 4 du second livre, résume ce qu'il a dit auparavant: *ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur* ("ce mouvement [c'est-à-dire la colère], qui naît d'un jugement, s'élimine par un jugement"). Revenons maintenant à la distinction du chapitre 18: *ne incidamus in iram et ne in ira*

<sup>60</sup> Philod. *de ira* XVII, 18-23 Indelli (mouches et moustiques); XXV 29-35 (chuchotement et rire); XXVII 39-XXVIII 5 (service négligent à la table); XVI 30-32 (calomnies).

<sup>61</sup> Plut. *de cohib. ira* 3, 454D (plaisanteries, moqueries, rires, signes); 11, 459F (négligence des esclaves).

<sup>62</sup> Par ex. Aristot. *rhet.* 2.2, 1379b 30 ss.

<sup>63</sup> Philod. XXVI 1-5 (femmes, qui apparaissent chez Sénèque en 2.30.1; enfants, animaux; choses inanimées).

<sup>64</sup> Plut. *de cohib. ira* 16, 464B (livres avec une écriture trop menue); 5, 455CD (animaux et choses inanimées – aussi les dieux, qui apparaissent chez Sénèque en 2.27.1-2); 8, 457A (enfants; femmes; animaux).

<sup>65</sup> Philod. *de ira* fr. 12, 17-21 Indelli (riches et rois); Plut. *de cohib. ira* 13, 461A (excessive estime de soi et mollesse comme causes de la colère).

<sup>66</sup> Plat. *leg.* 791d; 694d-695e, déjà cités (note 56).

*peccemus*. On voit qu'il ne s'agit plus, ici, d'éliminer radicalement la colère, mais plutôt de la maîtriser et de la contrôler pour ne pas commettre de fautes une fois qu'elle s'est installée. Cette idée est confirmée par la précision que Sénèque ajoute tout de suite: *aliter iram debemus repellere, aliter compescere* ("il faut employer des moyens différents pour repousser la colère – c'est la partie prophylactique – et pour la contenir – c'est la partie thérapeutique"). Tandis qu'au début du second livre Sénèque se proposait de *tollere*, c'est-à-dire d'éliminer totalement la colère, et qu'encore peu avant la partie que l'on peut appeler 'posidonienne', au chapitre 13 du second livre, elle est à éliminer radicalement (2.13.3 *tota dimittatur*) – Sénèque donne même tort à ceux qui nient que cela soit possible (2.13.1 *non est quod dicas excidi non posse*) –, ici il se contente de la contrôler. Cette attitude se poursuivra presque jusqu'à la fin du traité. Il dit, au chapitre 11 du livre trois, que la colère doit être limitée de plusieurs manières (3.11.2 *circumscribenda multis modis ira est*) et, au chapitre 13, qu'on commence à en triompher si on la cache sans lui permettre de sortir (3.13.1 *incipis vincere, si absconditur, si illi exitus non datur*); il sait bien que le mieux serait de l'éliminer, mais qu'on doit se contenter de lui mettre un frein, comme il le dit au début du livre trois (3.1.1 *iram excidere animis, aut certe refrenare et impetus eius inhibere*). C'est seulement à la fin du traité que Sénèque revient à la position du Portique ancien, au chapitre 42 du livre trois: *extirpemus radicatus... iram non temperemus sed ex toto removeamus* ("arrachons-la à la racine... ne modérons pas la colère, mais supprimons-la complètement": 3.42.1).

Or, nous avons déjà observé et souligné auparavant le fait remarquable que Posidonius, comme Platon, faisait de la faculté irascible de l'âme l'un des chevaux qui tirent le char conduit par la raison.<sup>67</sup> La colère, donc, n'est pas contre nature, comme le soutenait le Portique ancien, et comme Sénèque l'avait répété aux chapitres 5-6 du premier livre, en s'appuyant – nous l'avons vu – sur un texte de Platon qu'il adaptait aux principes de Chrysippe. En effet Posidonius avait établi que l'ὀργή, ou – comme l'aurait dit Sénèque – l'*impetus*, ne se produit pas seulement par le jugement de la raison, mais bien souvent (πολλάκις, en opposition à ἐνίοτε, 'quelquefois', référé au jugement de la raison) par le mouvement de la faculté passionnelle, le παθητικόν<sup>68</sup>. Nous avons déjà vu que Posidonius proposait la même division que celle que l'on trouve chez Sénèque entre partie prophylactique et partie thérapeutique dans le traitement des passions. Il faut ajouter, maintenant, que, comme Sénèque, il ne visait pas l'élimination, mais la thérapie des passions,

<sup>67</sup> Posid. 31, 19-24 EK = 406, p. 324 Th; cf. F 166, 9-14 EK = 417, p. 339 Th. Cf. plus haut, notes 41-42.

<sup>68</sup> Posid. F 169, 82-84 EK = 416, p. 336 Th γεννάσθαι γὰρ τῷ ζῳῳ τὴν ὀργὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δὲ ἐπὶ κινήσει τοῦ παθητικοῦ.

une fois qu'elles se sont installées<sup>69</sup>. Il savait bien, et il le dit expressément, que les passions s'émeussent par les bonnes habitudes, mais ne disparaissent pas<sup>70</sup>.

Les formulations de Posidonius nous aident à comprendre la terminologie de Sénèque. Lorsque, au chapitre 5.2 du troisième livre, Sénèque répète la division du chapitre 18 de notre morceau, en y ajoutant la thérapie de la colère d'autrui, nous avons vu qu'il désigne le but du traitement thérapeutique de notre propre colère par le verbe *desinere*: *primum... non irasci, secundum desinere, tertium alienae quoque irae mederi*. Or, on doit comprendre ce *desinere* à la lumière du παύεσθαι de Posidonius. Il s'agit d'une 'cessation' de la colère, qui n'entraîne nécessairement pas la disparition permanente de la possibilité ou même de la capacité de se mettre en colère. Il est évident que tous les deux, Sénèque comme Posidonius, ne s'adressent pas au sage stoïcien parfait, mais aux hommes communs qui se proposent de progresser sur le chemin de la vertu, ceux que Panétius appelait les προκόπτοντες et Sénèque les *proficientes*.

C'est donc à partir d'une position bien différente de celle du stoïcisme orthodoxe qu'il faut comprendre notre morceau du *De ira*. On en trouve plusieurs indices. Par exemple, au chapitre 20.4, Sénèque nous dit que les tempéraments humides et froids sont exposés à des vices 'plus grands' (*maiора*) que la colère. Cela ne contredit pas seulement ce que Sénèque nous a dit au début du traité (1.1.1), où il appelle la colère *adfectum... maxime ex omnibus taetrum ac rabidum*, mais surtout, comme le souligne Janine Fillion-Lahille<sup>71</sup>, le rigorisme de l'ancien Portique, qui posait l'égalité de tous les vices. C'est vrai qu'on a essayé de corriger ce *maiора* de bien de façons; mais d'ailleurs, dès le chapitre 15.3 du second livre Sénèque avait parlé de *vitia leniora* propres des âmes les plus douces (*mitiores animi*).

Au chapitre 20.3, encore, Sénèque prône un 'plaisir modéré', une *modica voluptas*, qui s'accorde peut-être avec la μεσότης aristotelicienne, mais certes pas avec ce rigorisme de l'ancien Portique dont nous avons parlé. Il est vrai que Sénèque n'emploie pas dans le *De ira* une terminologie rigoureusement stoïcienne: par exemple, le mot *gaudium*, au chapitre 21.5 de notre morceau, désigne une joie effrénée, sûrement très éloignée de la χαρά stoïcienne, l'une des εὐπάθειαι du sage, à laquelle Sénèque fait correspondre ce terme latin dans la lettre 59.2, en s'en prenant même à son bien-aimé Virgile

<sup>69</sup> Posid. F 165, 88-94 EK = 410, pp. 329-330 Th κωλύσομέν τε τῶν παθῶν ἕκαστον γίνεσθαι, καὶ γενόμενον ἰασόμεθα... μὴ γίνεσθαι τὴν ἀρχὴν ἢ γενόμενα παύεσθαι τάχιστα τῆς ψυχῆς τὰ πάθη.

<sup>70</sup> Posid. F 169, 115-116 EK = 416, p. 337 Th τὰς κατὰ πάθος δὲ κινήσεις ἀμβλυθῆναι χρηστοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἐθισθείσας.

<sup>71</sup> Fillion-Lahille, *op. cit.* 185.

pour l'usage incorrect de ce mot. A la fin du traité il y a même un *malum gaudium* (3.43.4), tandis qu'en 2.6.2 *gaudere* appartient à la vertu.

Mais c'est surtout l'attitude de directeur d'âmes, que Sénèque adopte dans toute cette partie, qui le rapproche du stoïcisme moyen. Posidonius, déjà, se proposait d'améliorer l'homme (F 169, 117 EK = 416, p. 337 Th βελτίονα... ἀποδείξειν τὸν ἄνθρωπον). Et c'est là une attitude commune à toute la Stoa moyenne. C'est aussi le but principal de toute la philosophie de Sénèque, comme je pense l'avoir montré dans mon essai *Seneca e lo stile*, maintenant recueilli et mis à jour dans mon livre cité *Facundus Seneca*, et dans mon étude à paraître *Philosophy as Therapy*, également déjà mentionnée. Or, au début du second livre, Sénèque nous avait dit que c'est la raison la seule qui peut remédier à la colère, dans la mesure où celle-ci est née d'un acte conscient de volonté (2.2.1 *si invitis nobis nascitur, numquam rationi succumbet*); mais dans toute son activité parénétique Sénèque s'adressera surtout aux émotions, et seulement à la fin à la raison, qui, au début, n'est pas encore en mesure de comprendre et d'accepter ses enseignements. C'est bien ce que Sénèque nous dit au chapitre 14 du deuxième livre: *aliquando incutiendus est iis metus, apud quos ratio non proficit* ("quelquefois il faut inspirer de la crainte à ceux avec lesquels la raison ne réussit pas": 2.14.1). C'est pourquoi je pense qu'il faut reculer jusqu'ici le début de l'influence de Posidonius. C'est là le principe constitutif de l'*admonitio* sénéquienne. Et dans le même contexte on trouve un autre de ses fondements: pour réveiller les émotions chez les destinataires il faut parfois les feindre nous-mêmes, sans pourtant y tomber réellement. L'éducateur ne doit jamais perdre le contrôle de lui-même, dans la mesure où son but final est de restaurer la raison de ses élèves: *numquam itaque iracundia admittenda est, aliquando simulanda* ("il ne faut jamais tomber dans la colère, mais quelquefois il faut la simuler": 2.14.1). On sait à travers Cicéron (*off.* 1.136) que Panétius admettait la simulation de la colère non seulement dans l'éloquence juridique et politique, mais dans l'admonestation philosophique aussi. Un peu plus loin, au chapitre 17 du second livre (2.17.1), Sénèque nous dit que l'orateur est plus efficace s'il feint la colère, non pas s'il la prouve vraiment. C'est une idée qu'on trouve déjà ébauchée chez Aristote<sup>72</sup> et qui revient, au niveau rhétorique, dans le *De oratore* de Cicéron<sup>73</sup> et chez Quintilien<sup>74</sup>, mais aussi

<sup>72</sup> Aristot. *rhet.* 3.19, 1419b 23-26 (seulement la nécessité de susciter les émotions du public).

<sup>73</sup> Cic. *de orat.* 3.215-220.

<sup>74</sup> Quint. 9.2.39.

dans les *Tusculanes*<sup>75</sup>, où les orateurs sont associés aux acteurs, comme chez Sénèque.

On voit ici que Sénèque ne prône pas l'emportement irrationnel dans la prose parénétique. Sur ce point il y a eu, il y quelques ans, une discussion entre moi et mon ami Giancarlo Mazzoli, qui voyait la théorisation de cet emportement chez Sénèque; mais maintenant nos positions se sont beaucoup rapprochées.

La dernière référence à la simulation de la colère de la part de l'éducateur se trouve au troisième livre, justement là où commence la partie sur la thérapie de la colère d'autrui, au chapitre 39.3, quoique par un biais un peu différent.

Le but de cette *admonitio* n'est pas, nous l'avons vu, de nous faire devenir de parfaits sages stoïciens. Comme Sénèque le dit au chapitre 25.4 de notre morceau, il se propose de nous mettre à l'abri des blessures les plus graves, non pas de nous faire atteindre la parfaite ἀπάθεια: *ut ictum non sentiat nisi gravem*. Encore une fois la terminologie de Sénèque est éclaircie par celle de Posidonius: nous avons vu que celui-ci disait qu'il est bien difficile de résister aux mouvements passionnels lorsqu'ils sont 'forts et violents' (μεγάλαι... καὶ σφοδραί)<sup>76</sup> – des termes tout à fait équivalents au *gravem* de Sénèque.

Ici déjà, comme dans toute son œuvre philosophique, Sénèque se propose d'améliorer non seulement ses destinataires, mais lui-même avant tous; il adopte constamment la première personne du pluriel: clairement, ce *nos* le range parmi ceux qui ont besoin d'un progrès moral. Il le dit clairement au début de la partie dédiée à la thérapie de la colère d'autrui, au troisième livre: *nec enim sani tantum esse volumus, sed sanare* ("nous ne voulons pas seulement atteindre notre propre santé, mais la donner aux autres": 3.39.1). Il le dira encore plus clairement dans les *Lettres*, dès le début de la collection: *rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro* (ep. 8.3).

Or, comme je l'ai montré dans mon essai à paraître *Philosophy as Therapy*, l'*admonitio* verbale se complète par des exercices que Sénèque se propose lui-même et recommande aux autres. Nous avons déjà vu, au chapitre 24.2, l'exercice consistant à réprimander notre crédulité. Un peu avant, au chapitre 22.4, Sénèque nous avait recommandé de défendre contre nous-mêmes, devant le tribunal de notre conscience, ceux qui sont accusés de nous avoir offensés (*agenda est contra se causa absentis*) – l'un des cas les plus évidents de l'usage caractéristique du réflexif par Sénèque, afin

<sup>75</sup> Cic. *Tusc.* 4.55 *oratorem irasci minime decet, simulare non dedecet An tibi irasci videmur, cum quid in causis acrius et vehementius dicimus?*

<sup>76</sup> Posid. F 169, 111-113 EK = 416, pp. 336-337 Th (cf. ci-dessus, note 34).

d'explorer l'intériorité de l'homme, comme l'ont montré Alfonso Traina et Michel Foucault. L'exercice le plus célèbre se trouve plus loin, aux chapitres 36-37 du troisième livre, où Sénèque décrit l'examen de conscience auquel il se soumet tous les jours. Il y en a plusieurs ailleurs dans le *De ira* (p. ex. 3.13.1: *pugna tecum ipse*; 3.24: réfléchir sur les *exempla* par rapport à soi-même; 3.42-43: *cogitatio mortalitatis*). Mais dans notre morceau à nouveau, au chapitre 25.4, nous trouvons une allusion très brève mais significative à ces exercices: pour atteindre non pas l'*ἀπάθεια*, mais la résistance aux blessures qui ne sont trop graves, dont nous venons de parler, "il faut traiter durement notre âme": *dure tractandus est animus*. On peut donc affirmer que dès le *De ira* Sénèque a élaboré, en germe, toute la méthode appelée à guider son activité d'éducateur philosophique.

Université de Pérouse

ALDO SETAIOLI

ABSTRACT.

The chapters 18 to 26 of the second book of Seneca's *De ira* mark the beginning of the practical section of the work, whose purpose is to teach how to overcome the passion of anger. It consists of a prophylactic part, aiming to avoid anger altogether, as well as of a therapeutical part, aiming to put anger under control. In this section of the treatise the main influence may be recognized in Posidonius' Middle Stoicism, incorporating Platonic and Aristotelian ideas in the general framework of a Stoic approach.

KEY-WORDS.

Seneca, *De ira*, therapy of passions, Middle Stoicism, Posidonius.