Camenulae 15, octobre 2016

Anida Hasic

PAIX ET SÉCURITÉ CHEZ SÉNÈQUE : LA VALEUR DE LA DIMENSION EXTÉRIEURE DE LA *SECURITAS* INTÉRIEURE

Cette brève exploration de la thématique de la paix et de la sécurité chez Sénèque se développe autour de trois moments analytiques. Tout d'abord on relève la conception originale de la paix à laquelle se substitue chez Sénèque la *securitas* ; ensuite on observe que la *securitas*, c'est-à-dire la paix, concerne à la fois le rapport aux autres et le rapport à soi-même ; dans la troisième partie on envisage que la paix et la *securitas* constituent un fait relationnel et on se propose d'éclairer la façon dont l'acquisition de la *securitas* intérieure, fondée sur le contrôle que l'homme exerce sur lui-même, peut être favorisée par la relation constante de l'individu avec la dimension extérieure. Ce parcours nous oblige à proposer une interprétation renouvelée de l'autarcie sénéquienne qui apparaît paradoxalement comme une forme d'indépendance strictement liée à l'interaction et à la création de liens.

La *paix* devient *securitas*

Il suffit de penser qu'il a fallu attendre Kant pour qu'une philosophie de la paix positive se manifeste (les autres philosophies étant plutôt des interprétations de la guerre : on pense ici par exemple à Platon pour lequel tant qu'il y a de la vie il y a de la guerre[1] ; ou, en temps plus récents, à Hobbes qui, en reconnaissant l'existence d'un état humain primitif caractérisé par la guerre de tous contre tous, arrive à en envisager la fin à travers la constitution de communautés partielles autorisées toutefois à se défendre et à utiliser l'épée) pour comprendre la variété de perspectives que l'on pourrait adopter en considérant ce thème dans l'antiquité. Ce n'est donc pas un hasard si la bibliographie est elle aussi abondante mais fragmentée, abordant questions lexicales, historiques, littéraires ou juridico-administratives. On s'aperçoit bientôt que dans le monde ancien, la thématique de la paix est plutôt à situer dans l'histoire de l'idéologie et de la propagande, le discours sur la paix se faisant trop souvent véhicule de la guerre ou, dans le meilleur des cas, dans l'œuvre littéraire elle fait l'objet d'un désir qui est exprimé mais qui n'est pas conceptualisé. En ce qui concerne le stoïcisme, d'une part on peut même dire que guerre et paix sont les deux côtés d'une même médaille puisque les valeurs et les vertus sont toujours définies en terme de guerre[2] ou de métaphores militaires ; d'autre part, l'idée de *cosmopolis*, de l'organisation d'une unique société humaine, qui est fondée sur

1. Plat. *Leg*. I, 625e-626a.

2. SVF III, 206 = Proclus, In Plat. Tim., I, p. 57, 1 segg. Diehl ; III, 358-361 = Phil. Alex., Quod omnis probus lib., 32, VI, p. 10 Cohn-Reiter. On peut retrouver plutôt chez les stoïciens, et tout en tenant compte de la partialité de l'état des sources qui les concernent, l'idée de l'amitié et de la concorde parmi les sages, un genre de paix qui se réalise quand tout le monde reconnait et donne son accord à une connaissance commune, voir SVF III, 112 = Stobeus, Eclog., II, 7, 51, p. 73, 16 segg. Wachsmuth ; III, 292 = Clem.

le principe de l'égalité de tous les hommes soumis à une unique loi rationnelle, bien qu'elle ne constitue pas une théorie complète de la paix, se configure comme un message pacifique qui a conditionné le monde ancien comme le conclut G. Zampaglione :

> Il pensiero stoico offrì il contributo più valido della civiltà greca al formarsi di una morale collettiva, intesa a liberare l'individuo e la società dalle fluttuanti incertezze di un mondo squassato dai conflitti armati[3].

D'après la bibliographie qui aborde la question de la paix dans le monde ancien et en particulier chez Sénèque – qui n'est pas abondante et que je suis dans ces deux premières parties de mon texte – il est possible de retrouver chez le philosophe trois conceptions de la paix[4]. On peut y envisager la paix entre les États ou bien la paix entre les hommes organisés en communautés. On peut y retrouver la paix spécifiquement entendue comme paix de l'Empire romain : c'est ce que Velleius Paterculus appelle *pax augusta*, tandis que Sénèque préfère utiliser l'expression *pax romana.* Et enfin Sénèque nous parle aussi de la paix concernant la vie privée, c'est-à-dire la paix de l'individu avec lui-même ou *tranquillitas animi*, et la paix de l'individu avec les autres considérés dans leur individualité.

Tout d'abord, la conception de la paix a subi une évolution profonde à la suite des changements politiques qu'a connus l'État romain. De fait, il n'y a plus chez Sénèque aucune référence à la paix par rapport à la guerre civile comme c'est le cas chez Cicéron. De plus chez Cicéron la paix entre les citoyens est inconcevable sans le rétablissement de la *libertas*, dont elle est indissociable. La paix civile n'est pas fondée sur l'abandon pur et simple des armes, mais sur la libération de la peur des armes et de l'esclavage[5]. Les réflexions cicéroniennes sur le thème de la paix lient toujours *pax*, *libertas* et *otium* ou *tranquillitas publica*[6] en ce sens que la paix est réalisée exclusivement par la *libertas*[7]. En

---

Alex., Stromata, II, 8, 41, 2 segg., pp. 134-135 Stählin; III, 625, 611, 623, 640, 613 = Stobeus, Eclog., II, 7, 11b-d, p. 93-96 Wachsmuth.

3. G. Zampaglione, *L'idea della pace nel mondo antico*, Turin, Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana, 1967, p. 164.

4. Dans cette synthèse je suis G. Mazzoli, « Guerra e pace in Seneca », *La pace nel mondo antico, Atti del convegno nazionale di studi (Torino, 9-10-11 aprile 1990)*, éd. R. Uglione, Turin, Celid, 1991, p. 211-226. En ce qui concerne le glissement de la paix en *securitas* je suis I. Lana, *L'idea della pace nell'antichità*, San Domenico di Fiesole, Cultura della pace, 1991. Voir aussi M. Sordi, *La pace nel mondo antico*, Milan, Vita e pensiero, 1985 ; A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoiciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967. J.-M. André, *L'*Otium *dans la vie morale et intellectuelle romaine : des origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF, 1966, p. 27-81 ; J.-M. André, « Sénèque et l'impérialisme romain », *L'idéologie de l'impérialisme romain*, Colloque organisé les 18 et 19 octobre 1972 par la Section de latin de la Faculté des Lettres « Publications de l'Université de Dijon, XLVI », Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. 19-31 ; J.-M. André, « Sénèque et le problème philosophique de la guerre », *Actas del Congreso internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte. Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias II, Presidencia del Consejo ejecutivo del Congreso internacional de Filosofía*, Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1966, p. 79-89 ; G. Zampaglione, *L'idea della pace nel mondo antico*.

5. Cic. *Ad Fam*. 10, 6, 3: *ut pacem esse iudices non in armis positis, sed in abiecto armorum et servitutis metu.*

6. Cicéron n'utilise pas le terme *securitas* pour décrire un état de calme et de paix extérieure, il emploie plutôt *otium* et *tranquillitas*, voir Cic. *Pro Archia* 5, 4 ; 30, 4 ; *Pro. Milone* 93, 6 ; *Pro Murena* 1, 9 ; *Pro Marcello* 27, 4 ; *Pro Sestio* 110, 14 ; *Pro Cluentio* 94, 14 ; 138, 2 ; *In Pisonem* 9, 4 ; *Post Red. Pop*. 1, 3 ; *De Domo Sua* 130, 10 ; *De Lege Agr.* 1, 24, 7 ; 2, 102, 3-4.

7. Cic., *Philipp*. 2, 113 : *pax est tranquilla libertas*; *Philipp*. 8, 12 : *servitutem pacem vocas?* ; *Philipp.* 13, 1: *timui ne condicio insidiosa pacis libertatis recuperandae studia restingueret*.

outre, chez Cicéron l'engagement dans la paix est certes plus important que l'engagement dans la guerre[8] ; toutefois il assume une attitude fondamentalement romaine, selon laquelle c'est toujours Rome qui accorde la paix à ses adversaires quand il y a des conflits pour que ces adversaires se rendent, lui reconnaissent la supériorité morale, acceptent sa suprématie politique, et suivent ses directives. C'est une attitude qui anticipe le programme virgilien du *pacique imponere morem*[9], consistant à imposer la paix avec des règles : ménager les vaincus et faire la guerre aux 'superbes'.

Au contraire chez Sénèque, plutôt qu'une conception de la paix comme prééminence de Rome sur les autres peuples, on rencontre une conception de paix politique selon laquelle tous les peuples, les Romains et les autres, sont considérés comme essentiellement égaux. Du point de vue conceptuel, dans la représentation traditionnelle, la paix ne peut pas être vue par les Romains comme réciproque: ce sont toujours et exclusivement les Romains qui accordent la paix aux ennemis après avoir remporté la victoire. Sénèque surmonte cette vision politique traditionnelle comme on peut le voir dans l'*Ad Marciam de consolatione* : ici Sénèque parle de Drusus fils de Livie et beau-fils d'Auguste qui est mort au cours de la campagne de guerre en Allemagne en 9 avant Jésus-Christ. Il écrit que les ennemis respectèrent le malade en concluant une trêve, une *pax mutua*, c'est à dire la paix réciproque.

Chez Sénèque, ce n'est pas seulement la paix qui évolue pour devenir *romana* et *mutua* ; il n'y a plus moyen non plus, après l'établissement du principat, que les trois valeurs de *pax*, *libertas* et *securitas* coexistent dans une même théorie. On le voit également chez Lucain qui, en réfléchissant successivement à la guerre civile et à la paix augustéenne, relèvera :

> *cum domino pax ista venit* (*Bellum civile* 1, 670)
>
> c'est avec un maître que vient cette paix.[10]

Nous trouvons un bilan identique dans les *Historiae* de Tacite qui écrit:

> *postquam bellatum apud Acticum omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit* (1, 1)
>
> quand on eut livré la bataille d'Actium il fallut, dans l'intérêt de la paix concentrer tout le pouvoir sur un seul homme[11].

Une fois perdue la *libertas* et gagnée la paix – mais une paix qui dépend de la seule volonté de l'empereur –, Sénèque insistera sur la *securitas* comme une nouvelle valeur politique et sociale.

Ce que signifie remplacer la *pax* par la *securitas* est bien évident si l'on pense à la considération suivante : alors que la paix dans sa plénitude est considérée comme une valeur positive, pleine d'espoir lumineux dans tous les domaines, la *securitas* est pour

8. Cic. *De off*. I, 74.

9. Cf. Virg., *Aen*. VI, 852 ; IV, 230.

10. Lucain, *La guerre civile*, II Vol., texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1967, vol. I, p. 30.

11. Tacite, *Histoire*, IIIVol. texte établi et traduit par P. Wuilleumier, H. Le Bonniec, annoté par J. Hellegouarc'h, Paris, Les Belles Lettres, 1987, vol. I, p. 1.

ainsi dire un *bonum* négatif. En fait, l'accent est mis sur l'absence de quelque chose, à savoir l'absence de dangers, de risques pour la vie. En tant que concept qui se réfère à la sphère politique, la *securitas publica* chez Sénèque est une condition de la société civile accordée par le prince et qui permet de se consacrer à la vie philosophique en se tenant loin de tout engagement politique, comme on le voit dans la lettre 73 :

> *Itaque hi, quibus multum ad propositum bene uiuendi confert securitas publica, necesse est auctorem huius boni ut parentem colant [...] at ille uir sincerus ac purus [philosophus], qui reliquit et curiam et forum et omnem administrationem rei publicae ut ad ampliora secederet [...] sic huius pacis beneficium ad omnis pertinentis altius ad eos peruenit qui illa bene utuntur. [...] at haec indiuidua bona, pax et libertas, ea tam omnium tota quam singulorum sunt [...] confitebitur ergo multum se debere ei cuius administratione ac prouidentia contingit illi pingue otium et arbitrium sui temporis et imperturbata publicis occupationibus quies* (*Ep*. 73, 2-15)
>
> comme leur dessein de vivre vertueusement est puissamment secondé par la paix publique, il est évident qu'ils chériront à l'égal d'un père l'auteur d'un pareil bien [...] mais voici quelqu'un qui, cœur net et candide, qui a quitté la curie, le forum, toute participation au gouvernement pour se consacrer dans l'isolement à une tâche plus vaste [...] ainsi le bienfait de la paix encore qu'il s'étende à tous, touche plus profondément ceux qui en savent bien user [...] mais ces biens indivisibles, la paix, la liberté, ils appartiennent aussi intégralement à chacun qu'à tous [...] cet homme reconnaîtra donc qu'il est grandement redevable à celui dont la haute gestion et la prévoyance lui assurent un loisir fécond, le libre emploi de ses journées, une quiétude que ne trouble pas l'embarras des occupations publiques.[12]

La *securitas publica* est aussi décrite comme le bienfait de la paix, un repos fécond, la jouissance libre de son temps, et un calme que ne troublent point les occupations publiques, qui exempte de toutes les obligations du citoyen, comme de prendre les armes pour la défense de l'État. C'est dans une telle perspective de *securitas* que le philosophe trouve *pax* et *libertas* considérées en tant que biens indivisibles. La *libertas* ici n'est plus celle, cicéronienne, qui consistait essentiellement dans l'exercice des droits du citoyen. La paix n'est plus l'imposition de la volonté de Rome à tous les peuples. La paix, c'est-à-dire la *securitas,* est un bien en ceci qu'elle permet de vivre à l'abri des dangers. Le philosophe utilise cette *securitas* pour se retirer et pour se tourner vers la vie contemplative. Il est également important de noter que la lettre s'achève sur une référence à Sextius et à sa doctrine de la vie contemplative.[13]

La *securitas intérieure* influence la sphère extérieure et le rapport aux autres

Lorsque l'individu est tenu à l'écart de l'action de l'État, comment Sénèque peut-il accepter une sécurité dispensée par un seul homme et sentir cette sécurité garantie par le Prince ? En fait c'est en superposant les deux sphères de l'État et de l'individu que Sénèque aborde le problème de la guerre, de la violence et des abus commis par l'homme

12. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, V Vol., texte établi par Francois Préchac et traduit par H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1995, ici Vol. III, p. 34-35.

13. Sen., *Ep*. 73, 15.

contre autrui dans des termes qui, même aujourd'hui, n'ont pas encore trouvé de solution. Dans la lettre 95, 30-31[14], à propos de l'homicide, Sénèque remarque que si l'homicide est commis par une seule personne, c'est un crime, mais s'il est commis par l'État en guerre suivant un décret formel du sénat et du peuple, alors c'est une action glorieuse. Sénèque donc a une vision pessimiste des relations entre les États ainsi que des relations entre les personnes de la même communauté. Dans le *De ira* il écrit:

> *inter istos quos togatos vides nulla pax est [...] ferarum iste conventus est* (*De ira* 2, 8, 1-3)
>
> parmi toutes ces hommes en toge il n'y a pas de la paix [...] notre société est celle de bêtes sauvages[15].

Cette analyse négative de la société romaine explique que la fonction du prince soit identifiée par Sénèque dans le *De clementia* avec la lutte contre cette humanité prête à se massacrer dès que se rompt le joug imposé par le prince :

> *iuuat inspicere et circumire bonam conscientiam, tum immittere oculos in hanc immensam multitudinem discordem, seditiosam, impotentem, in perniciem alienam suamque pariter [...] haec tot milia gladiorum, quae pax mea comprimit, ad nutum meum stringentur* (*De clem.* 1, 1-2)
>
> on se plait à examiner et à pénétrer une conscience pure, puis à jeter les yeux sur cette immense multitude en discorde, en révolte, sans maîtrise d'elle même, prête à bondir vers la perte d'autrui aussi bien que vers la sienne [...] tous ces milliers de glaives que retient ma paix seront dégainés sur un signe de moi[16].

C'est pour cela que le prince peut parler de *pax mea*, la paix grâce à laquelle fleurissent les bonnes mœurs, la sécurité et l'honneur.[17]

En général Sénèque ne conteste pas la forme monarchique. Ne pouvant pas exclure l'*unus*, le prince, toute sa pensée sociale et éthique porte sur les conditions de l'amélioration de l'individu, dont les conséquences se répercutent sur la société, et réciproquement. La *securitas* est décrite comme un état qui ne peut être réalisé exclusivement au niveau individuel :

> *Errat enim, si quis existimat tutum esse ibi regem, ubi nihil a rege tutum est; securitas securitate mutua paciscenda est. Non opus est instruere in altum editas arces [...]Quid*

---

14. « Nous réprimons les assassinats, meurtres isolées; mais les guerres? [...] c'est par sénatus-consultes, c'est par décrets du peuple que les atrocités se consomment, et l'on commande aux citoyens au nom de l'État ce qui est interdit dans le particulier. Des actes que l'on payerait de sa tête s'ils étaient clandestins, nous les vantons parce que leur auteur est en manteau de général. Les hommes, que la nature a créés si doux, trouvent à s'entr'égorger de la joie dont ils n'ont pas honte ; ils font des guerres et les transmettent en héritage à leurs fils, sans remords, alors qu'entre elles les bêtes, brutes et féroces, vivent en paix. » Sénèque, *Lettres à Lucilius*, éd. et trad. cit., vol. IV, p. 97-98.

15. Sénèque, *Dialogues. Tome Premier. De la colère*, texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1922, p. 34.

16. Sénèque, *De la clémence*, texte établi et traduit par F. R. Chaumartin, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 2-3.

17. Sen. *De clem.* 1,1, 8.

> *pulchrius [...] paulum ualetudo titubauit, non spem hominum excitari, sed metum? Nihil esse cuiquam tam pretiosum, quod non pro salute praesidis sui commutatum uelit?* (*De Clem*. 1, 19, 5-7)
>
> Car c'est une erreur d'estimer que le roi est protégé, là où rien n'est protégé contre le roi ; c'est par un pacte de sécurité mutuelle que la sécurité doit être garantie. Point n'est besoin de dresser les citadelles élevées [...] quoi de plus beau [...] que d'exciter, si notre santé a un peu chancelé, non pas l'espoir des gens mais leur crainte[18] ?

En général, l'ensemble de la relation éthique du prince avec ses sujets est décrit en termes de réciprocité, y compris pour le mal :

> Hoc enim inter cetera uel pessimum habet crudelitas: perseuerandum est nec ad meliora patet regressus; scelera enim sceleribus tuenda sunt. Quid autem eo infelicius, cui iam esse malo necesse est? (*De. Clem*. 1, 13, 2)
>
> Car voici ce que parmi tout le reste la cruauté a peut-être de pire : l'obligation de persévérer sans aucune voie ouverte pour un retour vers le mieux ; ce sont les crimes qui doivent être le rempart des crimes. Or est-il pire malheur que d'en arriver à être méchant par nécessité[19] ?

Le citoyen veut donner sa vie, l'échanger – *commutare*[20] – pour la sécurité d'un prince qui garantit la *securitas publica* et dont l'identité se perd dans la collectivité :

> *non rem publicam suam esse, sed se rei publicae* (*De clem*. 1, 19, 8)
>
> ce n'est pas l'État que lui appartient mais lui qui appartient à l'État[21].

La communauté doit pouvoir nourrir des espoirs à l'égard du prince, et non pas des craintes, et cela suppose l'interruption de la chaîne des crimes ou bien l'exercice de la clémence. C'est ce qui est décrit comme *temperantia animi*, c'est-à-dire l'exercice de la modération qui a son point de départ dans l'individu et qui se reporte ensuite sur la société.

> *Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi uel lenitas superioris aduersus inferiorem in constituendis poenis* (*De Clem*. 2, 3, 1)
>
> La clémence est le contrôle de soi quand on exerce un pouvoir de vengeance, ou la douceur d'un supérieur envers un inférieur dans l'établissement de peines[22].

En conséquence, selon Sénèque le prince peut faire un usage divin de sa fortune s'il arrive à comprendre le vrai sens de la miséricorde, qui est la capacité de ne pas nuire et qui est en fait la grande puissance d'un grand esprit :

---

18. Sénèque, *De la clémence*, éd. et trad. cit., p. 34.
19. Sénèque, *De la clémence*, éd. et trad. cit., p. 25.
20. Sénèque. *De clem*. 1, 19, 7.
21. Sénèque, *De la clémence*, éd. et trad. cit., p. 34 (modifiée).
22. Sénèque, *De la clémence*, éd. et trad. cit., p. 46.

> *clementem uocabo non in alieno dolore facilem, sed eum, qui, cum suis stimulis exagitetur, non prosilit, qui intellegit magni animi esse iniurias in summa potentia pati nec quicquam esse gloriosius principe impune laeso* (*De Clem*. 1, 20, 3)
>
> j'appellerai clément non celui qui montre de la complaisance à propos de la douleur subie par autrui, mais celui qui, lorsque il est harcelé par ses propres tourments, n'agit pas avec précipitation, qui comprend que la grandeur d'âme consiste à supporter les torts quand on est au sommet de la puissance, que rien n'est plus glorieux qu'un souverain acceptant d'être lésé sans punir[23].

Sénèque va même jusqu'à affirmer que si cette âme du gouvernement venait à disparaître, un tel malheur détruirait sans retour la paix romaine parce que c'est grâce au prince que non seulement Rome accorde la paix (*pacem dat*) mais qu'on y jouit de la paix entre les individus[24]. Le mal est considéré par Sénèque comme un phénomène d'entraînement[25] ; et parce qu'ils ignorent la véritable nature du mal, les hommes ne savent pas que ce n'est pas moins mal d'infliger ce mal que de le subir, mais le prince a le pouvoir d'arrêter cet échange sans fin d'offenses en pratiquant la clémence :

> *Facilius priuatis ignoscitur pertinaciter se uindicantibus; possunt enim laedi, dolorque eorum ab iniuria uenit; timent praeterea contemptum, et non rettulisse laedentibus gratiam infirmitas uidetur, non clementia; at cui ultio in facili est, is omissa ea certam laudem mansuetudinis consequitur.* (*De clem*. 1,7, 3)
>
> On pardonne plus aisément à des particuliers poursuivant avec obstination leur vengeance, car ils peuvent être offensés et leur ressentiment vient du tort subi ; ils craignent en outre le mépris et ne pas avoir payé les offenseurs de la même monnaie passe pour faiblesse, non pour clémence ; mais celui pour qui la vengeance est chose aisée acquiert, s'il s'en abstient, une réputation certaine de douceur.[26]

En fait Néron avait bien compris la puissance d'une telle idée de sécurité et en même temps de pouvoir. Ce n'est pas un hasard si Néron, à qui s'adresse ce manifeste de l'espoir[27] qui est le *De clementia*, est le premier empereur à faire figurer sur des pièces de monnaie la *securitas* – la sienne et celle de ses sujets – et si tous les empereurs qui lui succédèrent jusqu'à Commode (161-192 après J.-C.) sans aucune exception, ont suivi son exemple. Mais ce sera surtout avec Trajane que, nous semble-t-il, un tel programme sera réalisé. C'est chez Pline le Jeune que la *securitas temporum* devient le symbole d'un empire rénové où se retrouvent finalement réunis la liberté et le principat et où « tous,

---

23. Sénèque, *De la clémence*, éd. et trad. cit., p. 36.
24. Sen. *De Clem*. 1, 4, 1-2.
25. Voir M. Bellincioni, *Potere ed etica in Seneca*, Brescia, Paideia, 1970.
26. Sénèque, *De la clémence*, éd. et trad. cit., p. 14.
27. Sen. *De Clem.* 2, 1, 4-2, 2, 1 : *Nunc profecto consentire decebat ad aequum bonumque expulsa alieni cupidine, ex qua omne animi malum oritur, pietatem integritatemque cum fide ac modestia resurgere et vitia diuturno abusa regno dare tandem felici ac puro saeculo locum. Futurum hoc, Caesar, ex magna parte* ***sperare et confidere libet****.*

simples sujets ou véritables citoyens, doivent participer à la félicité commune, à la fortune du prince qui commande au bonheur et à la prospérité de ses peuples »[28].

Paix et *securitas* comme un fait relationnel

Comme on l'a vu dans la lettre 73, Sénèque semble donc renoncer à la dimension politique, mais en fait, il déplace le problème des rapports à autrui de la dimension politique vers une dimension sociale et éthique, de sorte que la paix devient aussi un fait relationnel. Sénèque souligne plusieurs fois que le mal commis se retourne inévitablement contre son auteur ; et en effet il a déjà frappé ce dernier dans l'acte même quand il affecte les autres :

> *Attalus noster dicere solebat, « malitia ipsa maximam partem ueneni sui bibit ». Illud uenenum quod serpentes in alienam perniciem proferunt, sine sua continent, non est huic simile: hoc habentibus pessimum est*. (*Ep.* 81, 22)
>
> comme le répétait notre cher Attale: « une mauvaise conscience absorbe la plus forte part de son poison ». Le poison que jettent les serpents pour tuer séjourne en eux et ne les tue pas. Celui-ci est surtout dangereux au cœur qui le renferme[29].

De toute évidence le mal empêche non seulement la sécurité de l'autre, mais la sienne propre : les hommes qui font du mal mènent une vie sans sécurité, une vie de trouble et d'anxiété, caractérisée par la présence du crainte et d'agitation.[30]

Le premier et le plus grand châtiment du crime est de l'avoir commis, le supplice du crime est le crime lui-même, c'est notre conscience qui nous expose à une *perpetua sollicitudo*, au *timor* et au *tormentum,* à l'inquiétude éternelle, à l'appréhension et au tourment au point que l'on perd la sécurité intérieure, c'est à dire la stabilité psychologique[31]. Si le crime ne permet pas la *securitas* conçue comme état d'absence de *perturbatio* et de *sollicitudo*, donc d'angoisse et d'inquiétude, de même il n'est pas possible de réaliser cette sécurité dans le crime, c'est-à-dire avec une mauvaise conscience. Ainsi c'est au contraire une bonne conscience dont on a besoin pour entrer en relation avec les autres :

> *si aperta domo et admissa in res suas ciuitate poterit dicere « quod quisque agnouerit tollat. » [...] si tuto et securus scrutationem populo praebuerit, si nihil quisquam apud illum inuenerit quoi manus iniciat, audaciter et propalam erit diues*. (*De vita beata* 23, 2)
>
> ouvrant sa maison, invitant toute la cité à contrôler sa fortune, il peut dire : « Ce que chacun reconnaît à soi, qu'il l'emporte. » [...] s'il se prête sans risque et avec sureté aux investigations du peuple, si personne ne trouve chez lui rien à revendiquer, il pourra franchement et ouvertement être riche[32].

---

28. Voir D. A. Mignot, « République et citoyenneté à l'aube du second siècle. Une certaine idée de la république chez Pline le Jeune », *Gerión*, 26, 2008, p. 313-326, ici p. 321.

29. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, éd. et trad. cit., Vol. III, p. 98.

30. Sen. *Ep*. 105, 7-8.

31. Sen. *Ep.* 97, 13-15.

32. Sénèque, *Dialogues. Tome Second. De la vie heureuse. De la brièveté de la vie*, texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1922, p. 28.

Et une grande sûreté est garantie si l'on est en mesure de se soumettre à l'examen de la collectivité. Le regard de l'autre a une fonction réglementaire. Le sage doit contrôler les représentations qu'il reçoit de l'extérieur, mais il doit aussi savoir contrôler celles que les autres ont ou peuvent avoir de lui. Il est nécessaire de montrer aux autres une bonne conscience, qui est tout ce que nous avons pour être en sécurité.

Dans le *De Beneficiis* la *securitas* est un état produit par l'*innocentia*, la *bona voluntas*, la *bona conscientia* et la *grata mens*, c'est-à-dire l'innocence, la bonne volonté, la bonne conscience et l'âme reconnaissante[33]. Cet état et les qualités qui s'y rattachent se posent *per natura* :

> *Fuisset enim iniquissima rerum natura, si hoc tantum bonum miserum, et anceps, et sterile fecisset* (*De ben*. 4, 22, 3)
>
> De fait rien ne serait plus injuste que la Nature si un bien si grand eût été misérable, peu sûr, infructueux, en vertu de son intention créatrice[34].

Cet état procède aussi de la mise en œuvre des dynamiques propres à l'échange des bienfaits qui repose sur la gratitude. Je m'appuie sur l'étude récente de R. Racanelli[35] pour interpréter le *De beneficiis* de Sénèque comme une théorie de l'interaction et la proposition d'un changement thérapeutique dans la relation. Dans ce contexte, le don lui-même en tant que séquence dialogique, un rituel qui confère une valeur sociale positive, est destiné à encourager le changement par la stimulation d'un sentiment de gratitude. Le rôle du *promerens*, du donateur, est un rôle de premier plan, le donateur est l'initiateur de la séquence interactive et il est responsable de la réaction et de la relation avec l'autre. Ce qui se passe dans la relation est une négociation de l'image sociale de soi et de l'autre. Il faut donc être en mesure de recevoir les bienfaits et surtout faire preuve de gratitude. Même si l'on ne peut pas toujours être assuré d'induire un changement dans l'autre ou de susciter la gratitude, on peut quand même provoquer un changement en mettant constamment en place un comportement vertueux.

La pratique sociale de l'échange est cruciale pour maintenir la sécurité extérieure parce qu'elle contribue à créer des liens entre les individus. Mais elle l'est aussi pour établir la sécurité intérieure, parce qu'on exerce la pratique de la gratitude :

> *Vis reddere beneficium? benigne accipe, retulisti gratiam; non ut soluisse te putes, sed ut securior debeas* (*De ben.* 2, 35, 5)
>
> Veux-tu rendre un bienfait ? Accepte-le avec bonté et tu as payé ta dette de reconnaissance, non pas au point de penser en être quitte, mais au point de porter avec sécurité la dette[36].

33. Sen. *De ben.* 4, 22, 3.

34. Sénèque, *Des bienfaits*, texte établi et traduit par F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 121.

35. R. Racanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi nelle relazioni nel De Beneficiis di Seneca*, Palerme, Palumbo, 2010.

36. Sénèque, *Des bienfaits*, éd. et trad. cit., p. 60 (modifiée).

Accepter avec gratitude signifie en même temps accepter les dynamiques relationnelles et les améliorer. On peut chercher la *securitas* à partir du rapport à autrui, comme d'après le texte suivant :

> *Quaedam amicis data sunt, quaedam ignotis. Plus est, quamuis idem detur, si ei detur quem nosse a tuo beneficio incipis. Hic auxilia tribuit, ille ornamenta, ille solatia. Inuenies, qui nihil putet esse iucundius, nihil maius, quam habere in quo calamitas acquiescat : inuenies rursus, qui dignitati suae, quam securitati, consuli malit: est qui plus ei debere se iudicet, per quem tutior est, quam ei per quem honestior* (*De ben*. 3, 12, 1-2)
>
> Certains sont allés à des amis, d'autres à des inconnus ; un don compte davantage, fût-il identique, s'il s'adresse à une personne dont la connaissance ne date pour toi que du jour où tu deviens son bienfaiteur. L'un apporte du secours, un autre des honneurs, un autre des consolations. Tu trouveras des gens pour qui le plus grand plaisir, l'idéal est d'avoir rencontré un cœur où reposer leur infortune ; d'autres encore qui préfèrent le démarche qu'on fait pour leur avancement aux précautions dont on entoure leur vie; tel au contraire se croit plus obligé par celui qui contribue à sa sécurité que par celui qui contribue à son élévation.

Dans ce texte la *securitas* est le résultat d'un bienfait et se caractérise par sa dimension intérieure. En fait elle est opposée à la *dignitas* et diffère de la sécurité extérieure qui est exprimée par l'adjectif superlatif *tutior*. D'un autre côté, selon Sénèque il faut devoir un bienfait avec sécurité, il faut posséder la *securitas* et éviter l'ingratitude pour entretenir une relation de bienfaisance[37]. D'après la lettre 81, 21, c'est une vertu d'être reconnaissant et Sénèque précise aussi que *nemo sibi gratus qui alteri non fuit*, c'est-à-dire qu'on ne peut pas être heureux si on n'est pas reconnaissant et on ne peut être reconnaissant envers soi-même si on ne l'est pas envers les autres.

Si d'un côté la *securitas* est un état extérieur relevant de la vie publique et garanti par le prince, elle semble ne fonctionner que si elle est conçue en termes de réciprocité. D'un autre côté en tant qu'elle permet l'adhésion à un programme philosophique, même si ce dernier est réalisé dans le *pingue otium,* dans un repos fécond, l'individu conserve un rôle dans la vie sociale. En fait, même quand il veut réaliser la *securitas* conçue comme *vita beata* individuelle, il doit cultiver la bonne conscience et la gratitude, ces deux dispositions l'obligeant à avoir une relation et à s'engager avec le monde. Cela signifie-t-il donc renoncer à l'idéal eudémonique de l'autarcie ? Au contraire, il me semble qu'on peut conclure avec A. Bodson que dans le stoïcisme le développement d'une vertu individuelle présuppose une tendance vers le domaine social, comme dans le cas du suicide, considéré comme extrême contrôle et pouvoir sur soi-même, qui est autorisé seulement dans le cas où il est socialement valide[38]. D'après E. Dodson-Robinson[39], qui analyse la construction du soi à travers l'intersubjectivité dans le *Thyeste*, la tragédie traite avec ironie l'idée d'un soi à façonner de manière autarcique: l'identité du tyran se structure à travers la fragmentation physique et psychique de son frère. À la question posée par Atrée à Thyeste

37. Sen. *De ben.* 6, 41, 1.

38. A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoiciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 102-103.

39. E. Dodson-Robinson, « Rending others : ethical Contagion in Seneca's Thyestes », *Mouseion*, 10, 2010, p. 45-68.

« Reconnais-tu tes enfants ? », la réponse est frappante : *agnosco fratrem*[40]. Ce qui est représenté ici par l'intersubjectivité est la dynamique négative de l'auto-légitimation du tyran à travers la violence. Il me semble qu'on peut retrouver la dynamique spéculaire positive dans le *De clementia* où est proposée l'idée de l'union de toutes les choses et du rôle du prince pour les maintenir comme telles, mais aussi dans le *De beneficiis* où, comme le souligne M. Griffin[41], est théorisée une dynamique relationnelle horizontale qui inclut le prince dans la chaîne d'échanges réciproques finalisés par la création de liens et de la cohésion sociale. Autrement dit la création de liens qui se produit à travers l'amélioration individuelle et à travers une négociation de l'image sociale de soi passe nécessairement à travers la relation à l'autre. Cela ne veut pas dire qu'on nie l'importance éthique de l'indépendance absolue de l'homme et de sa conscience au sein du stoïcisme, mais la réalisation d'un tel état nous apparait viser surtout à l'expression de la vertu dans la juste interaction avec les autres hommes, ce qui favorise la réalisation de la paix et de la sécurité extérieures, comme Sénèque semble nous indiquer :

> *Ego sic uiuam quasi sciam aliis esse me natum et naturae rerum hoc nomine gratias agam: quo enim melius genere negotium meum agere potuit? unum me donauit omnibus, uni mihi omnis.*
>
> Moi, je vivrai avec la pensée que je suis né pour d'autres et j'en remercierai la nature. Comment, en effet, aurait elle pu mieux sauvegarder mes intérêts ? Elle à donné moi seul à tous, tous à moi seul[42].

Pour conclure, Sénèque n'exprime pas une pensée organique et complète concernant la paix et le rejet de la violence, ce qui s'accorde tout à fait avec l'attitude de ses contemporains, mais, tout en maintenant une attitude assez critique par rapport à la société de l'époque, il nous propose l'idée d'une sécurité qui est à construire au niveau social. Si l'absence d'une pensée positive de la paix peut se justifier par l'existence du modèle de sage qui trouve en soi-même la force et la résistance à toutes les conditions de la vie et donc aussi de la guerre[43], Sénèque n'hésite pas à assouplir dans une certaine mesure l'autarcie individuelle pour privilégier la définition d'une pensée qui vise à exalter les intérêts pratiques et quotidiens des personnes, en mettant l'accent sur l'importance de la création d'une stabilité extérieure à travers l'amélioration et le renforcement de liens sociaux.

---

40. Sen. *Thyes*. 1006-1007.

41. M.T. Griffin, *Seneca on society. A guide to De beneficiis*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

42. Sénèque, *Dialogues. Tome Second. De la vie heureuse*, éd. et trad. cit., p. 24-25. Et encore : « La vie humaine est fondée sur la bienfaisance et la concorde, et ce n'est pas par la terreur, mais par une affection réciproque qu'elle forme des liens pour l'union et la solidarité ». Sénèque, *Dialogues. Tome Premier. De la colère*, éd. et trad. cit., p. 8. Voir aussi la représentation de l'âge d'or et en particulier les liens fondés sur la justice parmi les hommes, *Ep.* 90, 40-41.

43. Sen. *Const. sap.* 10, 4.

BIBLIOGRAPHIE

Textes

Lucain, *La guerre civile*, II Vol., texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, texte établi par Francois Préchac et traduit par H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1995,

— *Des Bienfaits*, éd. par F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

— *De la clémence*, éd. par F.R. Chaumartin, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

— Dialogues, IV Vol., éd. par. R. Waltz et A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1922.

Stoicorum Veterum Fragmenta, éd. par I. Arnim, Stutgardiae, Bibliotheca Teubneriana,1903-1924 (= SVF).

Tacite, *Histoires*, III Vol. texte établi et traduit par P. Wuilleumier et H. Le Bonniec, annoté par J. Hellegouarc'h, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

Études critiques

J-M. André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine : des origines à l'époque augustéenne*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.

— « Sénèque et le problème philosophique de la guerre », *Actas del Congreso internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte. Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias II, Presidencia del Consejo ejecutivo del Congreso internacional de Filosofía*, Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1966, p. 79-89.

— « Sénèque et l'impérialisme romain », *L'idéologie de l'impérialisme romain*, Colloque organisé les 18 et 19 octobre 1972 par la Section de latin de la Faculté des Lettres, « Publications de l'Université de Dijon » XLVI, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. 19-31.

M. Bellincioni, *Potere ed etica in Seneca*, Brescia, Paideia, 1970.

J. Blänsdorf, « L'interprétation psychologique de l'autarkeia stoïcienne chez Sénèque », Présence *de Sénèque*, éd. par R. Chevallier R. Poignault, Paris, J. Touzot, 1991, p. 81-96.

A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

G. Clark, T. Rajak, *Philosophy and Power in graeco-roman World. Essays in Honor of Miriam Griffin*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

E. Dodson-Robinson, « Rending others: ethical contagion in Seneca's Thyestes », *Mouseion*,10, 2010, p. 45-68.

M. T. Griffin, *Seneca on Society. A Guide to De beneficiis*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

L. Hardwick, « Concepts of peace », *Experiencing Rome. Culture, identity and power in the Roman empire*, ed. by J. Huskinson, Londres, Routledge, 2002, p. 335-368.

I. Lana, *L'idea della pace nell'antichità*, San Domenico di Fiesole, Cultura della pace, 1991.

— « Qualche riflessione sulla *securitas* secondo Seneca », *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte Sant'Angelo, 27-30 settembre 1999*, éd. P. Fedeli, Bari, Edipuglia, p. 35-51.

G. Lopez, « Pax Romana/Pax Augusta », *Invigilata Lucernis*, 24, 2002, p. 97-110.

G. Mazzoli, « Guerra e pace in Seneca », *La pace nel mondo antico, Atti del convegno nazionale di studi (Torino, 9-10-11 aprile 1990)*, éd. R. Uglione, Turin, Celid, 1991, p. 211-226.

D. A. Mignot, « République et citoyenneté a l'aube du second siècle. Une certaine idée de la république chez Pline le Jeune », *Gerión*, 26, 2008, p. 313-326.

G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli, *Benefattori e beneficati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palerme, Palumbo, 2011.

L. Prestipino, « La pace nel mondo antico », *Zetesis*, 3,1983, p. 4-17.

R. Racanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi nelle relazioni nel De Beneficiis di Seneca*, Palerme, Palumbo, 2010.

M. Sordi, *La pace nel mondo antico*, Milan, Vita e pensiero, 1985.

G. Zampaglione, *L'idea della pace nel mondo antico*, Turin, Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana, 1967.