

Les émotions et les sentiments du lecteur

Il est bien connu qu'un thème central de l'œuvre de Sénèque comprend la description et le contrôle des émotions communes comme la colère, le deuil, la peur et le désir. C'est autour de ce thème qu'il développe son profil littéraire de la première phase de ses écrits, avec les trois *Consolations* et surtout avec *De la colère*, et il y est toujours très engagé jusqu'au dernier volume des *Lettres à Lucilius*. Dans ce domaine, il se présente en général comme un ardent défenseur de la position stoïcienne sur les émotions, qui soutient que toutes les réponses proprement dites émotions (*pathē*) sont erronées et que l'on devrait les éliminer en faveur de l'attitude tranquille du sage. En même temps—et également bien connu—Sénèque est aussi un écrivain et un rhéteur extrêmement doué. En tant que tel, il a tendance à réfléchir profondément sur l'art de l'écrivain, et en particulier sur le pouvoir de la bonne écriture pour remuer une réponse viscérale dans le lecteur. Dans la conférence de d'aujourd'hui, je voudrais considérer le point d'intersection entre ces deux préoccupations de notre auteur. Mes questions concernent le modèle psychologique que Sénèque a à l'esprit quand il fait allusion aux émotions, ou aux réactions semblables à émotions, qui se produisent durant l'acte de lecture. Comment ce modèle compare-t-il avec l'analyse stoïcienne générale des émotions ? Reste-t-il constant dans le temps ? Et quelles sont ses implications éthiques ?

En fin de compte, ma thèse sera qu'en ce domaine, Sénèque procède au-delà de ses prédécesseurs stoïciens. Tandis qu'il a l'intention de se conformer à leur position, il la pousse effectivement plus loin, en développant une potentialité qui auparavant n'était qu'implicite dans leur théorie. Ce qui l'amène à innover n'est pas seulement sa compréhension philosophique ; il est plutôt son expérience et ses intuitions en tant qu'écrivain de textes effectifs. Pour cette raison, il n'a toujours les ressources conceptuelles d'exprimer la nouvelle idée de manière exacte ; pourtant, il nous montre la tendance de sa pensée très clairement à travers de ses auto-représentations dans les *Lettres à Lucilius*.

Je vais procéder comme suit. Tout d'abord, je vais esquisser la position générale de Sénèque concernant les émotions et leurs causes psychiques. Je crois avoir démontré ailleurs¹

¹ Je soutiens cette interprétation de la position de Seneca plus en détail dans ma contribution à *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, éd. Gregor Damschen et Andreas Heil (Brill, 2014), 257–275.

que cette position est dans ces grandes lignes celle de la vieille école stoïcienne ; ici, je ne donne qu'un bref résumé, pour aider ceux qui ne la connaissent pas. Une fois cela fait, j'aborderai plus particulièrement l'expérience émotionnelle des lecteurs. Je vais tracer la position soutenue par Sénèque dans son traité *De la colère* ; elle est en fait une vue radicale qui tend à limiter les perspectives pour une écriture thérapeutique. Ensuite, je me tournerai vers les *Lettres*, où nous pourrions observer la manière dont Sénèque représente l'événement de lecture ainsi que la façon dont il l'explique. En lisant cet ouvrage attentivement, nous pouvons apercevoir le germe d'une position sur les sentiments des lecteurs qui est au bout de compte plus satisfaisante que celle du traité *De la colère*, non seulement d'un point de vue littéraire mais aussi d'un point de vue philosophique.

-1-

En divers lieux de son œuvre Sénèque prend grand soin d'expliquer une notion précise des causes psychiques des émotions. Pour nos besoins, il sera utile de commencer par les bases de cette notion. Le point essentiel se voit très clairement dans le passage **A**, du livre 1 du traité *De la colère*. Pour faire bref, ce qui est dit dans le passage est que la colère n'est pas, comme certains supposent, une réaction purement naturelle et involontaire ; elle est plutôt un choix que l'on fait quand on perçoit sa situation d'une certaine manière. Ce choix peut certes être désastreux pour celui qui le fait, et les sentiments qu'elle engendre peuvent être impossibles à contrôler, mais tout cela ne change point le fait qu'elle est un choix. En effet, la force incontrôlable de l'élan colérique nous donne une bonne raison d'y renoncer entièrement. Il ressemble à l'élan de se jeter du haut d'une falaise : une fois faite, on ne peut plus se raviser ; mais néanmoins, au début il y avait bel et bien un choix entre se jeter ou non. La colère est en fait une *action* que l'on réalise.

Le début du Livre 2 nous donne plus de détails sur le choix effectué lorsqu'on se met en colère. Dans le passage **B**, Sénèque prétend que la colère ne se relève pas d'une réaction involontaire, parce que cette dernière est un événement simple (*simplex*) dans l'âme. La colère est par contre un élan complexe (*compositus*), à savoir un élan qui requiert qu'au moins deux idées soient mises en relation dans l'esprit :

Iram quin species oblata iniuriae moueat non est dubium; sed utrum speciem ipsam statim sequatur et non accedente animo excurrat, an illo adsentiente moueatur quaerimus. Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante; nam speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et uindicari debere, non est eius impetus qui sine uoluntate nostra

concitatur. Ille simplex est, hic compositus et plura continens: intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur: haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est.

L'idée de l'offense excite la colère, cela n'est pas douteux ; mais la colère suit-elle immédiatement cette idée et éclate-t-elle sans que l'esprit y ait part, ou s'émeut-elle avec son assentiment, voilà ce que nous cherchons. Notre thèse est qu'elle n'ose rien par elle-même, mais qu'il lui faut l'assentiment de l'esprit ; car avoir l'idée d'une offense, désirer en obtenir satisfaction, et associer ces deux sentiments qu'on n'aurait pas dû être blessé et qu'on doit se venger, ce n'est pas le fait d'un élan involontaire. L'élan instinctif est simple, l'autre est fait d'éléments complexes. L'on comprend une idée, s'indigne, condamne, et prend sa vengeance : tout cela ne peut se produire que si l'esprit a donné son approbation aux sentiments qui l'animent.

Pour qu'une réponse soit désignée comme « colère » une personne doit avoir joint, au minimum, deux **impressions** : (1) l'impression qu'on a été injustement nui (*speciem acceptae iniuriae*), et (2) l'impression qu'on devrait s'en venger (*se uindicari debere*). On ne peut pas avoir un vrai désir de vengeance sans avoir en tête ces deux idées ensembles. Cela se déroule comme une espèce de calcul, c'est-à-dire un acte de raisonnement :

1. On m'a fait un tort.
2. Un tort est d'être nui sans cause.
3. Quand on m'a nui sans cause, je devrais me venger.

Par conséquent, je devrais me venger en ce moment.

Sénèque prétend ailleurs qu'un tel raisonnement implicite caractérise l'action humaine, dans le sens propre du terme : c'est celui qui rend une réponse volontaire, c'est-à-dire **dépendant de nous** ou de notre choix.

Donc, cette conception de la colère s'accorde très bien avec la position générale des Stoïciens hellénistiques comme nous la connaissons des autres témoins. Les fragments connus de Zénon et Chrysippe, les fondateurs de l'école stoïcienne au troisième siècle av. J.-C., s'harmonisent avec tous les points susmentionnés, comme fait aussi l'explication soutenue de Cicéron, dans les livres 3 et 4 des *Tusculanes*, laquelle dépend dans une large mesure du traité *Sur les Passions* de Chrysippe.² Ces textes nous montrent aussi la manière dont le raisonnement implicite a lieu dans les autres émotions. Dans chaque cas, l'agent conçoit une impression à l'égard d'un objet quelconque qu'il perçoit comme soit bénéfique, soit nocif, un bien ou un mal. De plus, on regard cet objet soit comme présent, soit comme en perspective, et on joint cette

² Mon analyse est présentée plus en profondeur dans M. Graver, *Stoicism and Emotion* (Chicago, 2007), qui présente des témoignages supplémentaires pour le compte suivant. Concernant les sources du compte de Cicéron, voir l'Appendice A à mon commentaire (*Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3-4*; Chicago, 2002), ainsi que Teun Tieleman, *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and interpretation* (Leiden, 2003).

impression à une conviction concernant la réponse convenable dans une circonstance pareille.

Nous arrivons donc à ce que j'appelle quelquefois « le syllogisme pathétique » [C] :

1. Les objets de type T sont des biens (ou sont des maux).
2. Si un bien (ou un mal) m'est présent (ou est en perspective pour moi), il me convient de répondre de manière X.
3. Un objet O, qui est du type T, m'est présent (ou est en perspective pour moi) en ce moment-ci.

Par conséquent, il me convient en ce moment-ci de répondre de manière X.

Dans le cas de la peur, par exemple, l'on conçoit qu'un objet qu'il croit nocif – une maladie, peut-être – est en perspective, et on joint à cette croyance la conviction qu'un tel objet mérite la réponse de la crainte. De même, la détresse est une réponse à un mal perçu que l'on considère comme étant déjà présent ; le plaisir ressort d'un bien perçu que l'on voit comme actuel ; et le désir ressort d'un bien perçu que l'on voit comme en perspective. Tout ceci donne naissance à la classification des émotions ordinaires qui se trouve chez bien d'auteurs, en quatre genres: le plaisir, le désir, la détresse et la peur. Ces quatre deviennent les types génériques sous lesquelles on classifie toutes les autres émotions ; par exemple, la colère est classifiée comme espèce de désir, spécifiquement un désir de vengeance.

Alors, si l'on se demande pourquoi les Stoïciens soutenaient que les émotions ordinaires sont des erreurs morales que l'on devrait essayer d'éliminer, la réponse évidente est que chacune entre eux implique une conviction quelconque concernant la valeur des [objets externes](#). Avoir peur de la maladie sous-entend que la maladie soit considérée comme un mal ; notre plaisir en gagnant au loto implique une croyance que le gain d'argent est une bonne chose. Mais un axiome de l'éthique stoïcienne soutient que seul ce qui dépend du caractère de l'individu lui-même peut lui nuire ou lui faire du bien. Les choses externes – l'argent, la réputation, même la santé – ne déterminent point le bonheur d'une vie. Si l'on avait la vraie sagesse selon la norme stoïcienne, on comprendrait ce fait ; conséquemment, on n'éprouverait aucune émotion de ce type familier.

-2-

Il y a aussi besoin d'un autre éclaircissement. Nous voyons bien que, dans la pensée stoïcienne, l'émotion est un jugement avec un certain contenu propositionnel ; toutefois, rien n'empêche que l'émotion comprenne aussi un changement corporel, y compris des

caractéristiques phénoménologiques. Un motif fréquent de la terminologie stoïcienne décrit les réactions émotionnelles non seulement comme des jugements mais aussi comme des altérations dans la [matière psychique](#). Le plaisir, par exemple, est une « élévation » de la psychè, la détresse, un « abaissement » de la psychè, la peur un « rétrécissement » ou un « retirement ». Cette terminologie indique qu'est-ce qui se passe physiquement quand on éprouve une émotion ; et je suis convaincue qu'elle explique aussi ce que nous sentons au cours de l'émotion : la [psyché](#), avec sa sensibilité intrinsèque, est consciente de ses propres mouvements. Mais ce sentiment ne coïncide pas avec ce que l'émotion *est* ; car le [mouvement psychique](#) ne fait que *survenir* sur le jugement. Dire cela signifie que chaque jugement de ce type entraîne un certain mouvement psychique, mais il ne s'ensuit pas que chaque mouvement psychique soit produit par un tel jugement.

Ceci laisse ouverte la possibilité que l'on pourrait ressentir une « élévation » ou un « abaissement » etcetera indépendamment d'une émotion. Il est possible de trembler quand on n'a pas peur ; le cœur peut palpiter sans que l'on soit vexé. Les témoins sur ce point dans l'ancien stoïcisme sont difficiles à interpréter, mais il y a au moins un fragment de Chrysippe qui en parle [E]. Ce fragment traite des larmes et des rires involontaires, en les reliant à ce que Chrysippe nomme « les débuts des circonstances qui engendrent le mouvement. »³ L'argument semble être que les sentiments et les changements corporels que l'on éprouve pendant les émotions peuvent se manifester avant même que l'on puisse prendre une décision concernant ce qui se passe. En ce moment précis, le sentiment est véritablement involontaire et, selon la définition établie, ne peut pas être une émotion. En fait, il est possible qu'il ne devienne jamais une émotion, si le jugement requis n'est jamais fait. Des auteurs plus tardifs se servirent du mot [propatheia](#), « [pré-émotion](#) », pour désigner ce cas spécial.⁴

³ Chrysippe, *Sur les Passions* (chez Galien, *Préceptes d'Hippocrate et de Platon* 4.7.16-17 = *SVF* 3.466): « Des gens qui pleurent s'arrêtent, et d'autres pleurent involontairement, quand les impressions créées par les faits sous-jacents sont similaires, et il y a soit un obstacle soit pas d'obstacle. Car il fait sens que dans de tels cas, [c.-à-d. des cas des pleurs involontaires, quelque chose a lieu qui est similaire [*j'omet la négative* (*S&E* p. 229n13)]] au moyen dans lequel survient la cessation de pleurs et de lamentation, mais plutôt aux débuts des circonstances qui produisent le mouvement. Il est exactement comme je le disais dans le cas des circonstances qui produisent les rires et d'autres cas similaires. »

⁴ Pour l'histoire du terme voir, en plus de Graver 2007 (note 2 ci-dessus), mon article « Philo of Alexandria and the origins of the Stoic *προπάθεια* » dans *Phronesis* 44 (1999), 300-325. Sénèque n'a pas le terme lui-même, mais il est possible qu'il la vu ; noter son usage, peu à propos, de l'expression *principia proludentia adfectibus* à *De la colère* 2. 2.5.

En dehors de cela, la psychologie stoïcienne présente aussi un autre cas où la réponse émotionnelle n'est pas considérée comme une faute. Le Sage stoïcien — l'individu d'une sagesse parfaite, qui est l'idéal morale dans ce système — manifeste certaines réactions qui à nos yeux peuvent apparaître comme émotionnelles, mais que les Stoïciens ne traitent pas comme des émotions ordinaires. Cicéron, parmi d'autres, dresse une liste de « bonnes émotions » (en grec *eupatheiai*) incluant la joie du sage pour ses biens actuels, son souhait de biens en perspective, et sa « prudence » (dans d'autres textes « l'audace ») envers des maux en perspective. Ces réactions du sage se distinguent des émotions ordinaires, *pathē*, surtout par la nature de leurs objets. Les gens communs réagissent aux objets externes et les considèrent bons ou mauvais. Comme nous l'avons vu, de tels jugements sont faux dans le système stoïcien et pour cette raison les émotions ordinaires comptent comme des erreurs morales. Clairement, le sage ne commet pas une telle erreur d'évaluation. S'il réagit à quelque chose comme un bien présent, c'est forcément parce qu'elle est véritablement bonne ; et pour les Stoïciens, cela peut être le cas uniquement si elle concerne le caractère ou le comportement de l'agent lui-même. Tandis que la personne ordinaire éprouve une « élévation irrationnelle » vis-à-vis un bien supposé à tort, le Sage éprouve la joie qui consiste en une « élévation raisonnée » dans la présence d'un vrai bien, par exemple quand il fait une action courageuse.

Les écrits philosophiques de Sénèque démontrent une bonne compréhension de ces aspects de la pensée stoïcienne. Prenons en premier lieu ce dernier point. Bien que Sénèque ne semble connaître ni le mot grec *eupatheia*, ni aucun équivalent latin, il est certainement au courant que la joie est l'état émotionnel qui caractérise le sage. Ses œuvres touchent fréquemment à ce thème, et bien que la signification du terme varie un peu dans son usage, il est tout à fait capable de lui donner le sens exact de l'ancien Stoa.⁵ Dans la *Lettre* 59.2 [H]:

Scio, inquam, et uoluptatem, si ad nostrum album uerba derigimus, rem infamem esse et gaudium nisi sapienti non contingere; est enim animi elatio suis bonis uerisque fidentis.

Je sais, encore une fois, que le plaisir, si nous ajustons les mots au standard de notre école, est chose honteuse, et aussi que la joie n'appartient qu'au sage. Car c'est l'élévation d'une âme sûre de la possession des vrais biens qui lui sont propres.

Sénèque connaît aussi le concept d'une réaction involontaire qui précède le jugement. Il fournit une explication de ce phénomène dans plusieurs travaux : déjà dans la *Consolation à Marcia*,

⁵ J'examine le sens variable du mot sénéquéen *gaudium* dans un article récent : "Anatomies of Joy: Seneca, Claranus, and the *Gaudium* Tradition," dans *Hope, Joy and Affection in the Classical World*, éd. Ruth R. Caston and Robert A. Kaster (Oxford, à venir).

abondamment dans le traité *De la colère*, et encore dans les *Lettres à Lucilius*.⁶ Il soutient plus qu'une fois que de telles réponses sont tout à fait naturelles et qu'ils ne sont pas coupables ; même le sage stoïcien pourrait en avoir l'expérience. Il fournit aussi beaucoup d'exemples, entre lesquels un intérêt particulier s'attache à la grande liste donnée dans passage **I** de réponses spécifiques qui appartiennent à cette catégorie. Entre d'autres, il mentionne des réponses purement corporels, comme « le frisson quand on nous asperge d'eau froide » ; des réponses esthétiques, comme le mouvement de l'esprit devant une peinture horrible ; des réponses de l'empathie, quand on rit ou pleure à cause des rires ou des larmes d'autres ; et aussi des réponses à des stimuli verbales : l'horripilation aux mauvaises nouvelles, le rougissement à une blague risquée. Ce qui relie toutes ces expériences est seulement qu'elles tombent toutes en dessous d'un certain seuil : dans aucun de ces cas arrive-t-on à croire qu'un bien ou un mal a eu lieu ou est au point de avoir lieu. Ces sentiments, indépendamment de leur phénoménologie, ne comptent pas comme émotions, parce qu'elles ne surviennent pas sur un *jugement* envers les circonstances actuelles. La liste sert donc de souligner le rôle central de l'assentiment dans la définition d'une émotion.

-3-

Je me tourne maintenant vers le deuxième volet de mon sujet, pour examiner de plus près les réactions fortes que l'on peut avoir lorsqu'on lit. Ces réactions sont-elles effectivement des émotions ordinaires, des *pathē*, dans le sens stoïcien du terme connu à Sénèque, ou appartiennent-elles à une autre catégorie de sentiment ? Le passage que nous sommes en train d'examiner nous offre une réponse bien claire à cette question.

Regardons encore une fois la liste dans passage **I** des phénomènes qui ne comptent pas comme émotions. L'auteur mentionne brièvement la musique (« un chant, un rythme entraînant, le son martial des trompettes » <*cantus .. et citata modulatio ... Martiusque ille tubarum sonus*>), et l'art visuel (« une peinture horrible » <*atrox pictura*>). Il inclut aussi quelques remarques à propos du théâtre, des « pièces comiques » (*ludicra scaenae spectacula*) et aussi de la mise en scène d'un naufrage (*mimici naufragii*). Mais Sénèque manifeste un intérêt particulier à la lecture, et surtout à la lecture de récits historiques. Nous « nous croyons en

⁶ Voir la note – ci-dessous.

colère » ” (*uidemur irasci*) — mais nous ne le sommes pas vraiment — en lisant le récit de Clodius Pulcher, qui a chassé Cicéron à l’exil, ou de Marc Antoine, qui a commandé sa mort ; on « s’élève contre » les actions de Marius et Sulla ; on se sent « agacé » par Théodote et Achilles, et par le « roi enfant » — c’est à dire ceux qui ont assassiné Pompée dans le canot. De plus, il y a quelque chose qui n’est pas la peur qui « traverse l’esprit des lecteurs quand Hannibal assiège la ville après la bataille de Cannes. »



Dans tous ces cas, le lecteur est conscient d’une perturbation mentale qui ressemble à l’émotion au niveau du sentiment. Pourtant, ces sentiments ne constituent pas des émotions, et le passage rend très claire pourquoi ils ne le sont pas. Les lecteurs — ou au moins *ces* lecteurs — ne considèrent pas que le sujet de leur lecture les concerne directement. Nous aurions peur si nous étions convaincus que l’armée de Hannibal marchait vers *nous*, mais si l’on ne fait que lire le récit de cet événement, on ne forme jamais cette conviction. Nous sommes comme des adolescents qui regardent un film d’horreur, et qui, s’ils croyaient vraiment qu’ils étaient en danger, bondiraient de leurs chaises et quitteraient le théâtre en courant. Similairement, nous ne sommes pas en colère avec l’assassin de Pompée : si nous l’étions, nous chercherions à nous venger. Il est l’assentiment qui détermine l’action : par définition, une réaction qui ne comprend pas d’assentiment n’a aucune possibilité de changer notre comportement.

Comme Richard Sorabji l’a remarqué, le modèle présenté dans ce passage diffère nettement de ce qu’Aristote dit dans les *Poétiques* à propos du *katharsis* que provoquent la pitié et la peur.⁷ Chez Aristote, la réponse émotionnelle est essentielle à l’œuvre d’art, et elle est le véhicule principal pour chaque effet durable qu’elle produirait sur le caractère de l’auditeur. Dans l’analyse stoïcienne de Sénèque, en revanche, même la réaction la plus viscérale est un

⁷ Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: the Stoic Legacy* (Oxford 2000), 76 : (je traduis) « Il peut être que les ‘premier mouvements de Sénèque ... fournissent la réplique stoïcienne à la théorie aristotélicienne de la catharsis tragique .. La plupart des interprètes sont d’accord que la catharsis allège les émotions du public en les éveillant, qu’elle soit l’analogue de la purgation par laxatifs et émétiques, ou de la purification religieuse. Si les stoïciens croient avoir une réponse, cela peut expliquer aussi ... pourquoi, en dépit de leur discussion sur le théâtre, ils font pratiquement aucune référence à la théorie brillante d’Aristote. »

phénomène fondamentalement trivial. Elle indique peut-être notre intelligence ou notre sensibilité, mais parce qu'elle ne comporte aucun engagement mental neuf, elle n'aura aucun effet ultérieur.

Maintenant, procédons à comparer cette description des sentiments du lecteur avec ce que nous trouvons dans les *Lettres à Lucilius*. En tant que contexte, je tiens à souligner que parmi tous les ouvrages de Sénèque, les *Lettres* constituent non seulement le plus longue et le plus créateur, mais aussi l'œuvre dans lequel l'auteur s'intéresse le plus à réfléchir à l'acte de lecture, à l'expliquer, et à le contrôler. Déjà au début de la collection, la Lettre 2 est consacrée aux effets de la lecture philosophique, à l'approche la plus bénéfique et aux pièges potentiels. Sénèque continue à élaborer ce thème en diverses manières dans les lettres 33, 38, 45, 84, et 108, parmi d'autres. Sénèque, Lucilius, et tous leurs amis semblent habiter un monde plein de livres, le contenu desquelles leur importe d'une manière intime. En même temps, l'œuvre s'intéresse profondément aux problèmes d'émotion. Sénèque a écrit les *Lettres* à peu près vingt ans après *De la colère*, mais dans sa maturité il ne démord pas de son analyse stoïcienne des passions. Au contraire, il poursuit cette analyse d'une façon beaucoup plus précise et détaillée, en se souvenant aussi de la réponse quasi-émotionnelle qui a lieu sans assentiment.⁸ Alors, on pourrait s'attendre à ce que cet ouvrage de Sénèque soit particulièrement intéressé aux réactions émotionnelles ou quasi-émotionnelles des lecteurs, et tenterait peut-être de fournir une analyse stoïcienne de ce phénomène selon les lignes que nous avons observé dans *De la colère*. Toutefois, quand nous examinons le texte, nous ne trouvons aucune description des sentiments du lecteur comme étant purement triviaux. Ce que nous trouvons est tout à fait différent.

Veuillez maintenant regarder la série de passages **J à N** sur l'exemplier. Tous ces passages décrivent ce que pourrait être nommé d'*événements de lecture* : d'actes rapportés non seulement pour le contenu de ce qui est lu que pour les sentiments du lecteur. Pas par hasard, chaque passage est à la première personne, comme décrivant les sentiments internes de Sénèque

⁸ Par exemple, la *Lettre 9* nous donne une explication soignée du mot *apatheia* ; la *Lettre 85* rapporte un débat sur la signification de ce mot avec les Peripatetics. Dans la *Lettre 116*, Sénèque présente un autre débat au sujet de la modération et le concept du naturel dans ce domaine. Un bon nombre de lettres soulignent la connexion entre nos réponses émotionnelles et la valeur imputé aux objets externes, et plusieurs autres réfléchissent à la joie (voir la note --- ci-dessus). Le pré-émotion est souvent mentionnée, notamment dans les lettres 11, 57, 71, et 99. Pour la passage remarquable dans la lettre 99 voir M. Graver, "The Weeping Wise: Stoic and Epicurean Consolations in Seneca's 99th Epistle," dans *Tears in the Graeco-Roman World*, éd. T. Fögen. 235-52 (Berlin & New York: De Gruyter, 2009).

lui-même envers un texte. Examinons ces passages ensemble, pour considérer ensuite quelle analyse ils suggèrent des émotions d'un lecteur.

Les trois premiers sont tirés des débuts de leurs lettres respectives. Ceux sont des passages dans lesquelles Sénèque relate ses expériences internes en lisant les lettres intervenantes de Lucilius, puisque la prémisse des *Lettres à Lucilius* est que l'œuvre représente juste un coté d'une correspondance entre deux personnes. Ainsi donc le début de la Lettre 19 [J]:

Exulto quotiens epistulas tuas accipio; implent enim me bona spe, et iam non promittunt de te sed spondent. Ita fac, oro atque obsecro--quid enim habeo melius quod amicum rogem quam quod pro ipso rogaturus sum?

Je jubile chaque fois que je reçois de tes lettres : elles me remplissent d'un bon espoir ; ce ne sont plus des promesses, ce sont des garanties. Persévère, je t'en prie, je t'en conjure : car qu'ai-je de mieux à demander à un ami que ce que je demanderais au son nom ?

De même, les premières phrases de la Lettre 34 [K]:

Cresco et exulto et discussa senectute recalesco quotiens ex iis quae agis ac scribis intellego quantum te ipse--nam turbam olim reliqueras--superieceris. Si agricolam arbor ad fructum perducta delectat, si pastor ex fetu gregis sui capit uoluptatem, si alumnum suum nemo aliter intuetur quam ut adulescentiam illius suam iudicet, quid euenire credis iis qui ingenia educauerunt et quae tenera formauerunt adulta subito uident?

Je grandis, je triomphe, et secouant les glaces de l'âge je me sens réchauffé chaque fois que ta conduite et tes lettres m'apprennent combien tu t'es dépassé toi-même, car dès longtemps tu as laissé la foule derrière toi. Si le fermier est charmé quand ses arbres se couronnent de fruits ; si le berger prend plaisir à voir multiplier son troupeau ; s'il n'est personne qui n'envisage comme siens les progrès physiques de l'enfant qu'il a nourri, que penses-tu qu'éprouve l'homme qui a fait l'éducation d'une âme, qui l'a façonnée tendre encore et qui la voit tout d'un coup grande et forte ?

Et aussi le début de la Lettre 40 [L]:

Quod frequenter mihi scribis gratias ago; nam quo uno modo potes te mihi ostendis. Numquam epistulam tuam accipio ut non protinus una simus. Si imagines nobis amicorum absentium iucundae sunt, quae memoriam renouant et desiderium falso atque inani solacio leuant, quanto iucundiores sunt litterae, quae uera amici absentis uestigia, ueras notas adferunt? Nam quod in conspectu dulcissimum est, id amici manus epistulae inpressa praestat, agnoscere.

Je te sais gré de m'écrire fréquemment, car c'est la seule manière dont tu puisses te montrer à moi. Jamais je ne reçois de tes lettres qu'à l'instant même nous ne soyons réunis. Si les portraits de nos amis absents nous intéressent par les souvenirs qu'ils renouvellent, si cette consolation vaine et illusoire adoucit les regrets de la séparation, combien une lettre nous charme davantage en nous apportant de si loindes traces vivantes d'un être chéri, des caractères qui respirent en effet ! La main d'un ami, empreinte sur une lettre, fournit ce que leur présence avait de plus doux : un sens de reconnaissance.

Très similaire est la très courte lettre 46, pourtant, qui décrit une situation de lecture assez différente : la réaction supposée que suscite un livre écrit par Lucilius que Sénèque vient de recevoir comme cadeau [M]:

Librum tuum quem mihi promiseras accepi et tamquam lecturus ex commodo adaperui ac tantum degustare uolui; deinde blanditus est ipse ut procederem longius. Qui quam disertus fuerit ex hoc intellegas licet: leuis mihi uisus est, cum esset nec mei nec tui corporis, sed qui primo aspectu aut Titi Liuii aut Epicuri posset uideri. Tanta autem dulcedine me tenuit et traxit ut illum sine ulla dilatione perlegerim. Sol me inuitabat, fames admonebat, nubes minabantur; tamen exhausti totum. Non tantum delectatus sed gauisus sum.

Quid ingenii iste habuit, quid animi! Dicerem 'quid impetus!', si interquieuisset, si ex interuallo surrexisset; nunc non fuit impetus sed tenor.

De libro plura scribam cum illum retractauero; nunc parum mihi sedet iudicium, tamquam audierim illa, non legerim.

J'ai reçu ton ouvrage, comme tu me l'avais promis ; et, me réservant de le lire à mon aise, je l'ai ouvert sans vouloir en prendre plus qu'un avant-goût. Peu à peu l'attrait même de la lecture me fit aller plus loin. Il y règne un grand talent ; et la preuve, c'est qu'il m'a paru court, bien qu'il dépasse la taille des miens comme des tiens, et qu'au premier aspect on puisse le prendre pour un livre de Tite Live ou d'Épicure : enfin j'étais retenu par un charme si entraînant, que sans m'arrêter j'ai lu jusqu'au bout. Le soleil m'invitait à rentrer, la faim me pressait, les nuages étaient menaçants, et pourtant je l'ai dévoré tout entier. J'étais plus que satisfait, j'étais ravi.

Quelle imagination ! Quelle âme ! je dirais : quels élans ! si l'auteur faiblissait parfois, s'il ne s'élevait que par saillies. Or ce n'étaient pas des élans, mais une chaleur soutenue

Je te parlerai plus au long de ton livre après nouvel examen : jusqu'ici est à peine arrêté, comme si j'avais entendu ces choses, au lieu de les avoir lu.

Un autre exemple se trouve vers le début de la lettre 64 [N]. Il y a d'abord une mise en scène pour l'événement de lecture : des amis sont venu rendre visite, à l'occasion d'un dîner modeste chez Sénèque. Comme d'habitude, la conversation va de sujet en sujet.

Lectus est deinde liber Quinti Sextii patris, magni, si quid mihi credis, uiri, et licet neget Stoici. Quantus in illo, di boni, uigor est, quantum animi! Hoc non in omnibus philosophis inuenies: quorundam scripta clarum habentium nomen exanguia sunt. Instituunt, disputant, cauillantur, non faciunt animum quia non habent: cum legeris Sextium, dices, 'uiuit, uiget, liber est, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae'. In qua positione mentis sim cum hunc lego fatebor tibi: libet omnis casus prouocare, libet exclamare, 'quid cessas, fortuna? congregere: paratum uides'.

On lut ensuite un ouvrage de Quintus Sextius le père, homme supérieur, si tu m'en crois, et, bien qu'il le nie, Stoïcien. Bons Dieux ! que de vigueur, que d'âme ! On ne trouve pas cela chez tous les philosophes. Combien dont les écrits n'ont d'imposant que le titre et sont des corps vides de sang ! Ils dogmatisent, ils disputent, ils chicanent : ils n'élèvent point l'âme, car ils n'en ont pas. Lis Sextius, et tu diras : « Voilà de la vie, du feu, de l'indépendance, voilà plus qu'un homme, il me laisse plein d'une foi sans bornes. » En quelque situation d'esprit que je sois, quand je le lis, je te l'avouerai, je défierais tous les hasards et je m'écrierais volontiers : « Que tardes-tu, ô Fortune ? batton-nous ! Tu me vois prêt. »

Ce qui me frappe dans ces passages est en premier lieu le registre d'intériorité, qui semble être destiné à marquer la force du sentiment. À maintes reprises, nous trouvons des expressions qui nous invitent à partager l'espace mentale de Sénèque, sa conscience des mouvements et des changements de son esprit – des phrases comme « elles me remplissent d'un bon espoir » (19.1) ; « je me sens réchauffé » (34.1) ; « un sens de reconnaissance » (40.1) ; « mon jugement est à peine arrêté » (46.3). Des caractéristiques du style contribuent à l'effet : l'accumulation des exclamations (« Je grandis, je triomphe ! » « Quelle imagination ! Quelle âme ! » (46.2) ; les

ordres brusques : « je t'en prie, je t'en conjure ! » (19.1) « batton-nous ! (64.4) » Des images vives évoquent la condition interne du paysan quand ses arbres ont porté des fruits, le berger dont les brebis ont donné naissance, le chasseur qui recherche de l'excitation.

Un second point à constater est que les sentiments ci-présent ont une coloration très différente de ceux du *De la colère*. Tandis qu'avant nous trouvions la colère, la peur, le dégoût, et la tristesse, ici nous trouvons la confiance, l'enthousiasme, l'espoir et la joie. Troisièmement, et ceci est centrale, nous devrions considérer le rôle de l'assentiment dans la production de ces sentiments. Dans le passage I, la raison pour laquelle la réaction d'un lecteur n'e comptait pas comme émotionnelle était que celui-ci n'avait pas accepté comme vrai l'événement rapporté dans le livre. Ici, par contraste, nous avons affaire à un matériel de lecture différent, et à un rapport bien différent entre le texte et le lecteur. Avant, la réaction concernait un récit historique du passé lointain ; ici, dans les *Lettres*, elle concerne soit des descriptions données par Lucilius de son propre progrès moral, soit des livres de philosophie morale — étant donné que Sextius n'écrivit rien d'autre, et le livre de Lucilius semble être du même type, si l'on en croit la référence à « Tite-Live et Épicure » (46.1). (Sénèque regard Tite-Live comme philosophe dans la Lettre 100.9). Mais s'il s'agit de philosophie morale, l'assentiment du lecteur semble forcément sous-entendu, puisque Sénèque attache une grande importance au devoir du lecteur de philosophie morale d'accepter son contenu comme vrai. Dans le passage N en particulier, l'assentiment de Sénèque envers le contenu de la lecture est à la base même de sa réaction émotionnelle. Elle ressemble aux réactions décrites ailleurs aux discours de Fabianus (*Ep.* 52.11) et d'Attalus (*Ep.* 108. 13-14).⁹

-4-

Je crois donc que nous devons être en présence d'une réponse qui appartient à une catégorie différente de celle de la pré-émotion qui figure dans le *De la colère*. Cette réponse est liée à l'assentiment ; par conséquent, elle possède le potentiel de générer une action. De plus, celle-ci semble être une réponse que Sénèque approuve et propose comme un modèle à ses lecteurs, pas une erreur morale qu'il cherche à éliminer. Mais l'analyse stoïcienne laisse-t-elle place à une telle réponse ?

⁹ Par contraste, la lettre 100 décrit les écrits de Fabianus comme ayant peu d'effet sur les émotions, bien que toujours bénéfiques sur le caractère de l'auditeur.

Je crois que oui. Revenons à l'analyse stoïcienne que nous avons considérée précédemment. Vous vous souviendrez que la raison principale pour laquelle les Stoïciens considéraient les émotions ordinaires comme erronées était leur prémisses évaluatrice (sur l'exemplier, C-1), dans laquelle une personne non-sage regarde une chose externe comme étant bonne ou mauvaise. En revanche, les réponses émotionnelles du sage n'étaient qu'envers des véritables biens ou maux. Mais en y réfléchissant, il doit y avoir une autre possibilité. Pourquoi l'individu imparfait, plein de défauts, ne peut-il pas être conscient, lui aussi, des biens et des maux moraux et y avoir une quelque réaction émotionnelle ? Quelque chose doit être dit au moins concernant les progresseurs dans la philosophie – à savoir, ceux qui profitent d'une instruction dans les valeurs stoïciennes mais qui ne sont pas encore sages. De tels individus ne sont peut-être pas en mesure de participer aux biens moraux, mais ils devraient au moins pouvoir croire que les actes vertueux sont des biens, et les actes vicieux sont des maux. S'ils réagissent donc d'une manière émotionnelle envers la perspective d'acquérir une vertu, ou envers la triste réalité du vice, celles-ci ne sont pas des émotions ordinaires, mais elles ne sont pas non plus les *eupatheiai* du sage. Nous ferions mieux de leur donner un autre nom, quelque chose comme « émotions du progresseur » ou « émotions véridiques »¹⁰.

Un exemple de ce type d'émotion serait les larmes d'Alcibiade dans une histoire ancienne.¹¹ Socrate convainc son protégé qu'il est si moralement corrompu qu'il ne mérite pas d'être considéré comme humain. Alcibiade se met à pleurer et supplie Socrate de lui ôter son caractère vicieux et de le remplacer par un vertueux. Il semble en fait que l'on a reconnu la possibilité de telles réactions antérieurement dans la tradition stoïcienne. Posidonius l'a utilisée pour argumenter contre Chrysippe, et elle se retrouve également chez Cicéron.¹² Mais les Stoïciens hellénistiques ne semblent pas avoir élaboré cette option. Il est un domaine qu'ils devraient peut-être explorer, mais à en juger des témoignages que nous avons, il ne l'ont jamais fait.

¹⁰ J'utilise l'expression « progressor emotions » dans *Stoicism and Emotion* ch. 9 ; Tad Brennan, dans *The Stoic Life* (Oxford, 2005) préfère « veridical emotions ».

¹¹ Entre les nombreux auteurs qui racontent cette histoire noter Platon, *Symposium* 215e-216c et *Alcibiade* 118bc, 127d; Cicéron, *Tusc.* 3.77-78; Plutarque, *Alcibiade* 4 et *Comment distinguer un adulateur d'un ami* 69ef.

¹² Posidonius (chez Galien, *PHP* 4.5.26-28 = fr. 164 EK, lignes 12-25) nie que de telles émotions se produisent en effet. Un parallèle partiel (d'origine peut-être chrysippéenne) se trouve dans Cicéron, *Tusc.* 3.68-70; 4.60-62. Pour Alcibiade voir Platon, *Symposium* 215e-216c et *Alcibiade* 118bc, 127d; Cicéron, *Tusc.* 3.77-78; Plutarque, *Alcibiade* 4 et *Comment distinguer un adulateur d'un ami* 69ef.

Alors, ce que je voudrais suggérer à vous est le suivant : Dans ces passages des *Lettres*, nous sommes témoins du moment où Sénèque développe de première main ce modèle, sur la base de ses propres expériences et de ses intuitions rhétoriques. Tout comme ses prédécesseurs, il ne dispose pas d'un compte formel de l'émotion du progressateur, mais d'une certaine manière il la connaît. Nous voyons sa compréhension non pas dans une explication claire de doctrine, mais dans sa façon de se servir du concept pour construire des représentations effectives des événements de lecture tout au cours des *Lettres à Lucilius*. Il n'ignore point ce qu'il cherche à accomplir, même s'il n'a pas la capacité, ou peut-être la volonté, d'articuler son idée.

Dans ce contexte je le trouve très intéressant d'observer comment il se bat avec la terminologie des émotions au début de la Lettre 59 [passage **P**]. C'est encore une description des sentiments de Sénèque en lisant une lettre de Lucilius :

Magnam ex epistula tua percepi uoluptatem; permitte enim mihi uti uerbis publicis nec illa ad significationem Stoicam reuoca. Vitium esse uoluptatem credimus. Sit sane; ponere tamen illam solemus ad demonstrandam animi hilarem adfectionem. Scio, inquam, et uoluptatem, si ad nostrum album uerba derigimus, rem infamem esse et gaudium nisi sapienti non contingere; est enim animi elatio suis bonis uerisque fidentis. Vulgo tamen sic loquimur ut dicamus magnum gaudium nos ex illius consulatu aut nuptiis aut ex partu uxoris percepisse, quae adeo non sunt gaudia ut saepe initia futurae tristitiae sint; gaudio autem iunctum est non desinere nec in contrarium uerti. ... Tamen ego non inmerito dixeram cepisse me magnam ex epistula tua uoluptatem; quamuis enim ex honesta causa inperitus homo gaudeat, tamen adfectum eius inpotentem et in diuersum statim inclinaturum uoluptatem uoco, opinione falsi boni motam, immoderatam et inmodicam.

Ta lettre m'a fait grand plaisir : permets-moi l'expression reçue, et ne lui donne pas l'interprétation stoïcienne. Car le vice, croyons-nous, c'est le plaisir. À la bonne heure : d'ordinaire pourtant par ce dernier mot nous qualifions une affection gaie de l'âme. Je sais, encore une fois, que le plaisir, si nous ajustons les mots à l'esprit de notre code, est chose infamante, et aussi que la joie n'appartient qu'au sage. car c'est l'excitation d'une âme sûre de la possession des vrais biens qui lui sont propres. Toutefois, dans le langage habituel nous disons que le consulat d'un ami, ou son mariage ou l'accouchement de sa femme nous ont causé une grande joie, toutes choses qui, loin d'être des joies, sont souvent le principe de futurs chagrins, tandis que la joie a pour caractère de ne point cesser, de ne point passer à l'état contraire. ... Toujours est-il que je n'ai pas eu tort d'avancer que ta lettre m'a fait grand plaisir. La joie de l'ignorant eût-elle un honnête motif, n'en est pas moins une affection désordonnée qui tournera vite au repentir, un plaisir, dirai-je, qui, provoqué par l'idée d'un faux bien, n'a ni mesure ni discrétion.

Le langage ordinaire semble être en conflit avec le vocabulaire spécialisé de la doctrine philosophique. Dire que l'on a prit plaisir en lisant la lettre d'un ami paraîtrait totalement inoffensif ; mais, dans un contexte stoïcien, *voluptas* désigne la émotion coupable de plaisir dans les choses externes. Pour éviter ce sens, Sénèque remplace « plaisir » avec « joie ». Il se réfère donc au sage stoïcien, en donnant la définition canonique de la joie eupathique [cf. **G**, **H**]. Mais ce choix ne convient pas non plus, puisque Sénèque ne se flatte pas d'être un sage ; en même temps, s'il recourt au sens non-spécialiste de « joie », il perdrait une partie de ce qu'il veut dire :

il ne cherche pas à faire le lien entre *ce* sentiment heureux et celui qui pourrait être provoqué par une satisfaction externe et éphémère. Comme dans les précédentes lettres que nous avons examinées [*Epp.* 19, 34, et 40, passages **J, K, L**], il a l'intention de représenter le message de Lucilius comme un bien moral ; donc la notion stoïcienne de joie conviendrait très bien si Sénèque, lui, était capable de la ressentir. Ni le langage ordinaire ni les usages spécialisés semblent appropriés, jusqu'à ce qu'enfin, il fouille plus profondément dans la théorie et se convainc que la notion stoïcienne de plaisir convient après tout, puisque le plaisir de l'homme commun même vers un véritable bien (« un honnête motif », *honesta causa*) a toujours la phénoménologie instable du *pathos* (il est « désordonnée qui tournera vite au repentir », *inpotentem et in diuersum statim inclinaturum*), et puisque ce plaisir est toujours sujet à l'erreur (il est « provoqué par l'idée d'un faux bien », *opinionem falsi boni motam*).¹³ Juste pour un moment Sénèque a à sa portée l'analyse entière des émotions du progressateur, tout comme je viens de l'esquisser. Mais il manque de confiance, et son compte rendu est peu satisfaisant. Il n'a tout simplement pas les ressources conceptuelles pour donner un compte philosophique de la réaction qu'il cherche à dépeindre.

Hautement qualifié dans les techniques de la rhétorique, Sénèque a une idée bien précise de ce qu'il faut attribuer aux sentiments du lecteur pour accomplir les buts de sa thérapie philosophique. Dans les *Lettres à Lucilius*, il a créé un genre neuf — une correspondance continue avec un but explicitement thérapeutique. Le cadre littéraire nouveau, la description vive d'amis travaillant ensemble à leur développement morale, l'effort de représenter à la première personne les rencontres avec des vérités morales — ceux sont les pièces qui s'emboîtent à former une nouvelle compréhension de la psychologie morale stoïcienne. Sa manière d'en penser est cohérente, elle s'harmonise avec les autres éléments du système, et elle présente des implications pratiques très prometteuses. Mais tout ceci n'avait jamais été rendu explicite, et il ne le serait jamais par aucun des Stoïciens d'antiquité. Sur cette question, donc, les sensibilités esthétiques de Sénèque élargissent l'horizon de sa pensée philosophique.

¹³ À moins que nous devons croire que Seneca se contredit carrément dans une seule phrase, le mot *motam* doit être pris pour indiquer une potentialité: « de manière à être déplacé » plutôt que, en fait, « déplacé ».