

Sénèque et son Traité des bienfaits

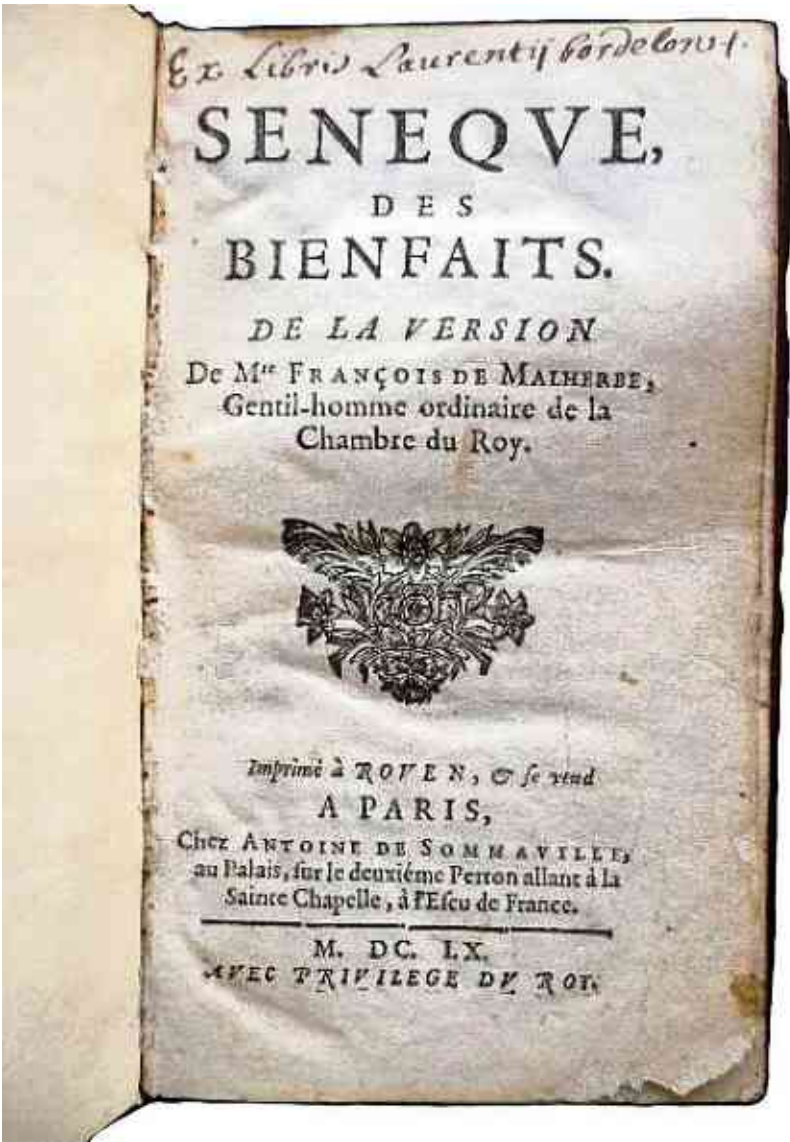
Une éthique de la bienveillance

Le souci de l'utilité pratique et de progrès moral

par Franck Colotte

Dans le monde de violence et de cruauté dans lequel nous vivons, la bienveillance est-elle un acte de rébellion? Telle est la question que se posent, de façon croisée, les auteurs de *Trois amis en quête de sagesse*, essai paru en janvier 2016 à L'Iconoclaste/Allary Éditions. Le médecin psychiatre Christophe André, le philosophe Alexandre Jollien et le moine bouddhiste Matthieu Ricard ont combiné leurs efforts et rassemblé leurs expériences pour tenter d'apporter des réponses aux questions que tout être humain se pose sur la conduite de son existence: comment diminuer le mal-être? Comment vivre avec les autres? Comment développer notre capacité au bonheur et à l'altruisme? Comment devenir plus libre? Cet ouvrage relance un débat ancien, une enquête antique portant sur le bonheur, l'égoïsme et l'altruisme, la théorie des bienfaits. Dans son traité *Des Bienfaits*, le philosophe stoïcien Sénèque (vers 1 avant J.-C. – 65 après J.-C.) aborde ces questions philosophiques et existentielles avec une pertinence qui confirme encore les réflexions d'aujourd'hui.

Le traité *Des Bienfaits* (*De beneficiis*) du philosophe stoïcien Sénèque a été rédigé, selon les conjectures de François Préchac¹, entre les années 62 et 65 après J.-C., c'est-à-dire durant une période où la société romaine était en crise, tant au niveau institutionnel et monarchique que morale et philosophique. Le contexte est tristement éclairant: dans les années qui précéderent, les forfaits de Valeria Messalina – troisième épouse de l'empereur romain Claude et mère de Britannicus projetaient de donner l'Empire à l'un de ses amants (le beau C. Silius). À cela s'ajoutent les exactions désastreuses de Néron qui, loin du nouvel âge d'or où la justice et la force sont tempérées par l'humanité, fit empoisonner son frère Britannicus; incendiaire de la Ville, il dressa contre lui une grande partie des sénateurs et prétoriens. Tous ces exemples tristement célèbres demeurent dans toutes les mémoires². S'agissant de l'aspect philosophique, Raymond Chevallier (1929-2004), dans son article sur le milieu stoïcien à Rome au premier siècle après Jésus-Christ, note entre autres que les transformations de la philosophie suivent l'évolution générale de la littérature, qui est elle-même en rapport avec les nouvelles conditions politiques et sociales: la dissolution des cadres et de l'idéal de la cité antique va de pair avec une dramatisation de l'existence humaine et la poursuite du salut individuel, déjà perceptibles à la fin de la République. On constate par ailleurs un élargissement du milieu qui peut entendre l'appel philosophique: c'est l'existence de fait d'une élite aristocratique, l'ancien personnel gouvernemental de la république, élite écartée du pouvoir qui cherchera dans l'étude un remède à son impuissance et un refuge contre la corruption dans une vie conforme à la nature³. Par ailleurs, l'individualisme grandissant, confronté à un cosmopolitisme de fait, a conduit à un approfondissement spirituel et à l'élaboration d'un nouvel humanisme. Menacée dans son existence par la politique impériale, sentant chanceler les dieux du paga-



La théorie des bienfaits constitue un élément important de l'éthique dans ses applications concrètes car la vie sociale tout entière repose sur un échange ininterrompu de bienfaits. Cet essai aborde les thèmes essentiels que sont la bienfaisance et la gratitude, question d'une extrême gravité en un temps où le clientélisme était la règle et définissait les rapports entre les individus, entre les États, entre l'Empire même et ses provinces. Dans ce traité, Sénèque en profite pour fustiger l'indolence et l'égoïsme des épicuriens qu'il oppose sans vergogne et sans nuance aux stoïciens généreux et désintéressés! Comme le rappellent Hubert Zehnacker et Jean-Claude Fredouille (1934-2012) dans leur ouvrage portant sur la littérature latine, le livre I du traité *Des Bienfaits* donne une définition du bienfait et en décrit les espèces ainsi que les qualités. Les livres II à IV étudient le bienfait sous l'angle de celui qui l'accomplit et de celui qui le reçoit, d'où de longs développements sur les notions de gratitude et d'ingratitude. L'auteur aboutit à l'affirmation que les plus grands bienfaits

viennent de Dieu. Les livres 5 et 6 étudient des cas particuliers, à la manière d'une casuistique⁴, en se posant les questions suivantes: peut-on être son propre bienfaiteur? Doit-on obliger quelqu'un à se montrer reconnaissant? Faut-il être reconnaissant d'un bienfait involontaire, etc.⁵? Dans le septième et dernier livre, l'auteur aborde toutes les questions qui n'ont pas trouvé place dans le reste du traité. Or, au début du livre VII, Sénèque définit l'être humain comme un «animal social et né pour le bien de tous» – *socialis animal et in commune genitus*⁶. Dans la *Lettre 103*, où il met son destinataire Lucilius en garde contre le péril quotidien qui peut venir de l'homme (*ab homine homini cotidianum periculum*), il apporte la nuance suivante: «Songe malgré tout à ce qu'est ton devoir d'homme (*hominis officium*)⁷». C'est là une des constantes du stoïcisme qu'on retrouve également par exemple dans les Pensées pour moi-même de Marc-Aurèle: «Au petit jour, lorsqu'il t'en coûte de t'éveiller, aie cette pensée à ta disposition: c'est pour faire œuvre d'homme que je m'éveille⁸» (V, 1). Il peut cependant arriver que cette «tâche d'homme» paraisse trop lourde à porter, pour le stoïcien lui-même. Il estime ainsi que le moment est alors venu de déposer son fardeau et de faire retraite. Ainsi, dans le traité qu'il consacre à l'oisiveté (*De Otio*), Sénèque définit les positions respectives d'Épicure et de Zénon. Épicure déclare que «le sage ne mettra point la main aux affaires, à moins d'une circonstance exceptionnelle». Contrairement à cela, Zénon déclare: «Il mettra la main aux affaires, à moins d'une circonstance qui l'en empêche⁹». Le philosophe cordouan renforce sa position en distinguant par ailleurs deux républiques: l'une est commune et universelle, elle «embrasse les hommes et les dieux»; l'autre, «celle à laquelle nous attache le hasard de la naissance». La république qui embrasse tout l'univers, la «grande République», «nous pouvons la servir même dans l'oisiveté, et mieux peut-être dans l'oisiveté, en recherchant par exemple ce qu'est la vertu (...) si c'est la nature ou l'étude qui fait les hommes de bien (...) si le monde est immortel ou s'il faut le compter parmi les choses périssables». Et ce d'autant plus que «la Nature nous crée tout à la fois pour deux fins, la contemplation et l'action¹⁰».

Éthique de la bienveillance

L'apport conceptuel de Sénèque, auteur du traité *Des bienfaits*, est, selon l'historien Paul Veyne, considérable: «Pour embrasser d'un coup d'œil le paysage du stoïcisme, il suffit de lire le premier chapitre du livre VII du

traité des Bienfaits; la nature elle-même, affirme Sénèque en cette page, nous met sous les yeux la leçon la plus importante que nous puissions jamais apprendre¹¹». Citant le début du livre VII (1,7¹²), l'historien met en avant ce concentré de stoïcisme: obéir à la Nature pour marcher vers l'excellence est, pour l'individu, le seul moyen d'arriver au port de la sécurité et d'échapper aux orages de l'existence. À cela s'ajoutent les devoirs envers autrui et la morale: chaque individu considère tous les hommes comme des membres de sa propre famille! Ce qui n'empêche le Cordouan de mettre en avant le souci de soi dans l'idée que «le bonheur se résume en une sécurité sans faille» (*summa vitae beatae est solida securitas*¹³) – le terme *securitas* désignant «un état de l'âme caractérisé par l'absence de toute émotion appartenant à un certain genre¹⁴». Qu'est-ce donc que le bonheur? Un état de sécurité et même de sécurité absolue. On parvient à obtenir la sécurité en s'imprégnant, à force d'entraînement, de la conviction que non seulement les malheurs, les humiliations et la mort ne sont rien, mais encore en se restreignant aux seuls besoins naturels. Méthode d'autotransfiguration, le stoïcisme qu'envise Sénèque permet au progressant sur le chemin de la sagesse d'atteindre la sécurité absolue, la seule qu'accepte un stoïcien car, comme le rappelle notre philosophe dans la *Lettre 92*, «le seul bonheur digne de ce nom est celui que rien ne pourrait entamer¹⁵». Dans cette même lettre, il tente également de définir le bonheur en ces termes: «Qu'est-ce que le bonheur? Un état de paix, de sérénité continue. Les moyens d'atteindre à cet état sont la grandeur d'âme, la constance obstinément attachée aux saines décisions du jugement¹⁶». Nous retrouvons ainsi les trois excellences qui composent la félicité du sage: grandeur d'âme, sécurité (c'est-à-dire absence de souci) à l'égard du monde extérieur et tranquillité (car il a confiance en lui-même).

Dans cette optique, du livre I jusqu'au chapitre 17 du livre II du traité *Des Bienfaits*, Sénèque examine ce que nous pourrions appeler le «savoir donner» en opérant une critique des pratiques de la pseudo-bienfaisance de son époque. Selon lui, c'est moins le don que l'abandon qui est pratiqué. En disant cela, il entend dire que donner est une démarche active en ce sens qu'il faut être attentif à celui à qui l'on donne. Le don s'effectue avant tout pour autrui, et quelqu'un qui donne en calculant le profit qu'il va en retirer simplement pour lui-même est ingrat. Il faut donner pour donner et non donner dans l'attente de recevoir. Ainsi, personne ne peut justifier son ingratitude en raison des ingrats. Ain-



Statue de Sénèque dans sa ville natale, l'actuelle Cordoue en Andalousie. (Photo: ville de Cordoue)

si, puisque le don n'attend pas de retour, la comptabilité des dons ne peut comporter de perte. Lorsque l'on n'a pas de retour, il n'y a pas de perte, et lorsqu'il y a retour, c'est un pur bénéfice. Partant de ce constat, le don se distingue de la créance car celui qui donne n'attend pas de retour, tandis que le créancier est en droit d'attendre le retour du débiteur. Sénèque considère que le bienfait constitue le lien le plus puissant de la société humaine. Il convient de définir plus précisément ce qu'est un bienfait, qui consiste moins dans la chose donnée ou le service rendu que dans le symbole de la chose donnée ou du service rendu. Cela implique de distinguer le bienfait de la matière du bienfait. Le bienfait, en lui-même, n'est pas matériel, il se situe dans l'âme et le vouloir du bienfaiteur. La matière du bienfait constitue simplement le signe du bienfait. La matière du bienfait est neutre, c'est un «indifférent» pour employer un terme stoïcien, tandis que le bienfait est en lui-même un bien.

En définitive, toutes ces considérations pourraient sembler théoriques,

mais, comme le souligne Paul Veyne, «le simple fait de philosopher sur les bienfaits, de réfléchir, d'écrire un livre aboutit à une métamorphose de la morale. D'une morale sociale qui allait sans dire (...) on passe à une morale qui va en se disant et en se justifiant à la raison d'un sujet humain qui réfléchit¹⁷». Une telle prise de conscience pourrait-elle être le début d'une nouvelle ère de notre humanité en mal d'elle-même? ■

¹ Sénèque (éd. Préchac F.), *Des Bienfaits*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1926, tome 1, p. I à XXVII.
² Grimal (P.), *L'Empire romain*, Paris, Éditions de Fallois/Livre de poche, 1993, p. 110-115.
³ Chevallier (R.), «Le milieu stoïcien à Rome au I^{er} siècle après Jésus-Christ ou l'âge héroïque du stoïcisme romain», in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, n° 19, décembre 1960, p. 536-567.
⁴ Grimal (P.), *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Fayard, 1991, p. 192.

⁵ Zehnacker (H.) – Fredouille (J.-C.), *Littérature latine*, Paris, P.U.F., coll. «Premier cycle», 1993, p. 236-237.
⁶ Sénèque (éd. Préchac F.), *Des Bienfaits*, tome 2, p. 77 (VII, 1, 7).
⁷ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1962, Livres XIV-XVIII, p. 155-156.
⁸ Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Paris, GF Flammarion, 1964, p. 81.
⁹ Sénèque, *De l'oisiveté* (Dialogues tome IV), Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1959, p. 115.
¹⁰ Sénèque, *De l'oisiveté*, p. 116-117
¹¹ Veyne (P.), *Sénèque. Une introduction*, Paris, Éditions Tallandier, coll. «Textes», 2007, p. 67.
¹² Veyne (P.), *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1993, p. 561-562.
¹³ Sénèque, *Lettre 44* (livre V, 44, 7), Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1947, p. 9.
¹⁴ Hadot (I.), *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin/Philosophie du présent, 2014, p. 227.
¹⁵ Veyne (P.), *Sénèque*, op. cit., p. 71.
¹⁶ Sénèque, *Lettre 92* (livre XIV, 92, 3), op. cit., p. 51.
¹⁷ Veyne (P.), *Entretiens. Lettres à Lucilius*, p. 399.