



HAL
open science

Le sublime, langage de la philosophie? Quelques réflexions sur La tranquillité de l'âme et les Lettres à Lucilius de Sénèque

Juliette Dross

► **To cite this version:**

Juliette Dross. Le sublime, langage de la philosophie? Quelques réflexions sur La tranquillité de l'âme et les Lettres à Lucilius de Sénèque. Cahiers des Études Anciennes, 2019, Sublime et sublimation dans l'imaginaire gréco-romain, 56, pp.159-175. hal-03147085

HAL Id: hal-03147085

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03147085>

Submitted on 2 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Le sublime, langage de la philosophie ?
Quelques réflexions sur *La tranquillité de l'âme* et les
Lettres à Lucilius de Sénèque**

JULIETTE DROSS
Université Paris-Sorbonne

Quel langage pour la philosophie ? Cette question, qui parcourt la philosophie romaine, se pose de manière aiguë chez Sénèque, dont l'œuvre est marquée par un paradoxe : si, en tant que stoïcien, le philosophe reprend à son compte la doctrine rhétorique du Portique qui prône un style sobre, voire sec, il pratique dans ses écrits la direction de conscience, laquelle suppose un usage de la rhétorique pour convaincre et convertir. Au-delà même de cette exigence pédagogique et parénétiq ue, la question du style le plus approprié à la philosophie doit être posée à la lumière d'un principe célèbre, souvent repris par Sénèque, qui veut qu'il y ait une correspondance entre le fond et la forme, entre les *res* et les *uerba*. Si cette correspondance peut justifier une rhétorique sans fioriture, qui se contente de retranscrire les *res*, elle peut également suggérer qu'il est légitime d'utiliser une belle forme pour un beau fond et un langage « élevé » pour une pensée « élevée ».

Quelle forme, donc, pour la philosophie ? Quelle place, plus précisément, pour le sublime ? Sur cette double question, l'œuvre philosophique de Sénèque entre en résonance avec le traité *Du sublime*, dont on s'accorde aujourd'hui à situer la rédaction au cours de la première moitié du I^{er} siècle p. C.¹ L'une des thèses

¹ Sur la date et l'auteur du traité, voir C. M. MAZZUCCHI, *Dioniso Longino. Del Sublime. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario*, Milan, Vita e Pensiero, 2010 (1992).

principales du traité est que des idées élevées sont la marque d'une grande âme et doivent revêtir une forme élevée, laquelle va élever l'âme du destinataire. Le traité *Du sublime* établit ainsi une relation dynamique entre trois éléments : la grandeur d'âme de l'écrivain et la hauteur de sa pensée d'une part, le sublime du langage qu'il emploie d'autre part, et la sublimation du destinataire enfin.

Cette corrélation entre l'âme et le discours éclaire à bien des égards l'écriture philosophique de Sénèque, dont les réflexions les plus importantes sur le sublime sont développées dans deux œuvres en particulier : *La Tranquillité de l'âme* et les *Lettres à Lucilius*. *La Tranquillité de l'âme* (*De tranquillitate animi*) est l'un des — trois ? — dialogues adressés à Sérénus — avec *La Constance du sage* (*De constantia sapientis*) et peut-être *La Retraite* (*De otio*²). Sénèque s'y adresse à un Sérénus déjà en marche vers la sagesse mais demeurant dans l'instabilité caractéristique de la *stultitia*, et lui prodigue des conseils pour parvenir à la tranquillité. Il s'agit d'un ouvrage majeur sur le sublime dans la mesure où les réflexions sur cette notion ouvrent — *via* Sérénus — et closent — *via* Sénèque — le traité. Plus tard, dans les *Lettres à Lucilius*, au cours des développements qu'il consacre au style philosophique, à la pédagogie et à la direction de conscience, le philosophe revient de manière récurrente sur le sublime et sur la sublimation que vise la parénèse³.

On s'attachera donc ici à lire *La tranquillité de l'âme* et les *Lettres* au regard du traité *Du sublime* pour comprendre la position de Sénèque sur le sublime et son inscription dans l'histoire de cette notion, avant d'envisager la place du sublime dans la direction spirituelle.

² Sur l'incertitude du destinataire du *De la retraite*, voir G. D. WILLIAMS, *Seneca, De breuitate uitae. De otio*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 13-15.

³ Voir notamment les lettres 40 ; 46 ; 52 ; 64 ; 75 ; 82 ; 83 ; 108 ; 114 ; 115.

I

Sénèque et le sublime : une relation paradoxale

Sénèque se présente souvent comme un adepte de la sobriété du discours, ce qui paraît *a priori* peu compatible avec l'esthétique sublime. Au début de la lettre 75, en réponse à l'objection de Lucilius qui lui reprochait de ne pas soigner son style, il revendique ce choix :

minus tibi accuratas a me epistulas mitti quereris. Quis enim accurate loquitur nisi qui uult putide loqui ? Qualis sermo meus esset si una desideremus aut ambularem, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas uolo, quae nihil habent accersitum nec fictum

tu te plains que les lettres que je t'envoie ne soient pas suffisamment travaillées. Mais qui travaille son style, hormis les amateurs d'un style affecté ? Si nous étions ensemble, assis l'un en face de l'autre ou en promenade, ma conversation serait simple, sans apprêt. Je veux que mes lettres soient semblables à cela : elles n'ont rien de recherché, rien d'artificiel (*Lettres à Lucilius 75, 1*)⁴.

L'objectif de Sénèque est d'écrire à Lucilius comme il deviserait avec lui, de rapprocher le ton de la lettre de celui de la conversation (*sermo*). Le langage doit être simple, spontané et efficace ; au ton élevé on préférera un « ton plus bas » (*submissiora uerba*), tant il est vrai qu'un conseil « ne se donne jamais à pleine voix » (*consilium nemo clare dat, Lettres à Lucilius 38, 1*).

La simplicité du style répond également à un objectif de correspondance entre le langage et la réalité. Lucilius est invité dans la lettre 115 à regarder la pensée, non la forme :

nimis anxium esse te circa uerba et compositionem, mi Lucili, nolo : habeo maiora quae cures. Quaere quid scribas, non quemadmodum [...]. Cuiuscumque orationem uideris sollicitam et politam, scito animum quoque non minus esse pusillis occupatum

⁴ Sauf indication contraire, les traductions sont personnelles.

je ne veux pas que tu te soucies outre mesure des mots et de leur arrangement, mon cher Lucilius. Non ! J'ai de quoi t'occuper plus dignement. Regarde ce que tu écris, non la manière dont tu l'écris [...]. Chaque fois que tu verras un style travaillé et raffiné, sache que l'âme de son auteur est tout autant occupée de mesquineries (*Lettres à Lucilius* 115, 1-2)⁵.

Dans la lettre 40, Sénèque invite encore Lucilius à ne pas rechercher l'éloquence pour elle-même et à modérer (*temperare*) son style (*Lettres à Lucilius* 40, 14). Toutes ces remarques, malgré des différences de degré, tendent vers la même idée : il ne convient pas que le philosophe consacre du temps à soigner son langage. Sans rejeter les mots s'ils se présentent d'eux-mêmes, il doit s'abstenir de toute recherche stylistique et adopter un langage sobre et mesuré.

Ce discours ne laisse pas d'étonner tant il semble contraster avec la pratique de Sénèque. La distorsion entre la théorie prônée par Sénèque et sa propre pratique d'écrivain a souvent été pointée. Dès l'Antiquité, son style lui a valu de nombreuses critiques : Caligula évoquait dans une formule bien sentie un « sable sans chaux » (*harena sine calce*, Suétone, *Vie de Caligula* 53, 2) pour figurer le goût de Sénèque pour les phrases hachées et juxtaposées — sans liant, donc. Quintilien, qui redoutait que Sénèque ne pervertît le goût des jeunes gens qui l'admiraient, critiquait également ses phrases hachées, ainsi qu'un style qu'il jugeait tourné exclusivement vers lui-même (X, 1, 125-131). Mais c'est à Fronton que l'on doit les plus virulentes critiques : Sénèque n'est qu'un pitre, et sa manie de retourner les idées de trente-six manières et de les toucher sans cesse, comme le font les femmes avec leur ambre, est fort pénible — l'idée d'un style « efféminé », infamie suprême sous la plume des rhéteurs latins, n'est pas loin (Fronton, *Sur les discours* 2-6)⁶ !

⁵ Cf. *Lettres à Lucilius* 40, 2-4 ; 100, 1 ; 108, 35 ; 114.

⁶ Cf. M. ARMISEN-MARCHETTI, « Des mots et des choses : quelques remarques sur le style du moraliste Sénèque », *VL* 141 (1996), p. 5-13 ; P. FLEURY, « De la virulence d'un idéal rhétorique : la vitupération de Sénèque par Fronton », *RPh* 74 (2000), p.43-59.

De manière plus spécifique, le goût de Sénèque pour les images, les comparaisons et les longues personnifications⁷, de même que son appétence pour les sentences bien frappées qui enflamment l'âme de l'auditeur et doivent le convertir *uolens nolens* à la sagesse semblent bien éloignés des préconisations de mesure et de sobriété que l'on trouve dans les *Lettres*. Sénèque paraît peu fidèle, dans sa pratique d'écrivain, à ses propres recommandations rhétoriques.

Cette distorsion reflète un paradoxe théorique. Tout en s'exhortant, à travers Lucilius, à ne pas travailler son style, à adopter un langage sobre, qui dise le plus fidèlement possible les *res*, Sénèque affirme que le philosophe a une mission de conversion. Son œuvre, comme l'a montré Ilsetraut Hadot, est avant tout celle d'un directeur de conscience⁸. Or cette exigence rend nécessaire l'adoption d'un langage puissant, capable d'enthousiasmer l'auditoire. Si le sage est le « pédagogue du genre humain » (*generis humani paedagogus*, *Lettres à Lucilius* 89, 13), le recours à la rhétorique et à ses outils persuasifs devient une nécessité à la fois pédagogique et parénétiq.

Or le sublime me paraît être l'une des clés permettant d'articuler les exigences de la direction de conscience et le principe de la coïncidence entre les *res* et les *uerba* et, partant, de mieux comprendre la pratique littéraire de Sénèque.

⁷ Voir M. ARMISEN-MARCHETTI, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, et « Seneca's Images and Metaphors », in S. BARTSCH & A. SCHIESARO (eds), *Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 150-160. Cf. J. DROSS, *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 103-212, et pour une étude de quelques images dans les *Lettres*, cf. A. SJÖBLAD, *Metaphorical Coherence : Studies in Seneca's Epistulae Morales*, Lund, Presses universitaires de Lund, 2015.

⁸ I. HADOT, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014.

II

Le sublime, pierre angulaire du style de Sénèque

La définition du sublime dans le Traité : quelques rappels

La majorité des études consacrées au sublime dans l'œuvre de Sénèque s'accordent à reconnaître que le philosophe a été influencé, tant dans sa pratique d'écrivain que dans sa conception du style, par le traité *Du sublime*. Cette influence diffuse ressort en particulier dans *La tranquillité de l'âme*, dont l'*incipit* et l'*excipit* font directement écho à certains passages du traité *Du sublime*⁹.

Après avoir défini le sublime comme « en quelque sorte le sommet, la cime de l'éloquence » (*Du sublime* I, 3 : ὡς ἀκρότης καὶ ἔξοχή τις λόγων), le Pseudo-Longin énumère les cinq causes qui le font naître en distinguant deux causes naturelles, ou innées, c'est-à-dire liées à la personne de l'orateur, et trois causes « techniques », issues de l'art (*Du sublime* VIII, 1) : les deux premières causes sont la faculté de concevoir des pensées élevées (τὸ περὶ τὰς νοήσεις ἀδρεπήβολον) et la passion véhémement et créatrice d'enthousiasme (τὸ σφοδρὸν καὶ ἐνθουσιαστικὸν πάθος). Les sources « techniques » sont la qualité du tour des figures (ἢ τε ποιὰ τῶν σχημάτων πλάσις), la noblesse de l'expression (ἢ γενναία φράσις) — laquelle passe notamment par le choix des mots et l'expression figurée et travaillée — et la

⁹ Voir notamment G. MAZZOLI, *Seneca e la poesia*, Milan, Ceschina, 1970, et du même auteur, « Seneca e il sublime », in T. KEMENY & E. COTTA RAMUSINO (eds.), *Dicibilità del sublime*, Udine, Campanotto, 1990, p. 89-97. Cf. F. DELARUE, « Sénèque lecteur d'Ovide et le traité *Du sublime* », *Ars scribendi* 4 (2006), p. 1-29. Sur les rapprochements entre le traité *Du sublime* et certains passages de l'œuvre de Sénèque, voir M. ARMISEN-MARCHETTI, *op. cit.* n. 7, p. 53-55, qui met en lumière la proximité entre le *De la tranquillité de l'âme* et le traité *Du sublime* ; cf. I. HADOT, *op. cit.*, p. 265, et G. D. WILLIAMS, « Minding the Gap : Seneca, the Self and the Sublime », in K. VOLK & G. D. WILLIAMS (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 172-191.

composition en vue de la dignité et de l'élévation du style (ἡ ἐν ἀξιώματι καὶ διάρσει σύνθεσις).

Les deux premières sources établissent un lien clair entre le sublime et la grandeur d'âme d'une part¹⁰, le sublime et le *pathos* d'autre part, lequel désigne l'inspiration de l'orateur et se rapproche de l'enthousiasme¹¹ : le sublime contient en lui-même une forme d'irrationalité ou de supra-rationalité. Plus fondamentalement, la définition du sublime et de ses causes fait ressortir l'idée phare du traité : la grandeur du discours reflète la grandeur des pensées, laquelle est liée à la grandeur d'âme.

Le sublime dans La tranquillité de l'âme

Le premier développement sur le sublime dans *La tranquillité de l'âme* se trouve à la fin du discours liminaire de Sérénus, qui décrit à Sénèque dans un long monologue son état instable et les manifestations de cette instabilité. Tirailé entre des aspirations contraires, sorti de la tempête mais encore sujet au mal de mer (*La tranquillité de l'âme* I, 18), il s'en remet à son ami pour l'aider à guérir et à atteindre la tranquillité.

Or, parmi les caractéristiques de cette instabilité, Sérénus mentionne précisément le sublime :

in studiis puto mehercules melius esse res ipsas intueri et harum causa loqui, ceterum uerba rebus permittere, ut qua duxerint hac inelaborata sequatur oratio. [...] Rursus ubi se animus cogitationum magnitudine leuauit, ambitiosus in uerba est altiusque ut spirare ita eloqui gestit et ad dignitatem rerum exit oratio ; oblitus tum legis pressiorisque iudicii sublimis feror et ore iam non meo. Ne singula diutius persequar, in omnibus rebus haec me sequitur bonae mentis infirmitas

dans le domaine littéraire, c'est la même chose : j'estime qu'il vaut mieux, ma foi, s'attacher aux idées et parler pour les exprimer, qu'il faut soumettre la forme au fond et faire en sorte que le discours suive sans ornement les idées qui le guident,

¹⁰ Cf. *Du sublime* IX, 2 : ὕψος μεγαλοφροσύνης ἀπήχημα.

¹¹ Cf. J. BOMPAIRE, « Le *Pathos* dans le traité *Du sublime* », *REG* 86 (1973), p. 323-343.

quelque chemin qu'elles prennent. [...] Pourtant, lorsque mon esprit s'élève à la faveur de pensées sublimes, il raffine la forme, brûle de trouver des paroles à la hauteur de son inspiration, et mon langage est finalement aussi élevé que mon sujet. Oubliant alors la règle fixée et la recherche d'une plus grande sobriété, je suis emporté par un élan vraiment sublime et ce n'est plus moi désormais qui parle par ma bouche. Je ne veux pas me lancer dans une longue énumération : dans tous les domaines, je suis rattrapé par la faiblesse de mes bonnes intentions (*La tranquillité de l'âme* I, 13-15).

La tentation du sublime est donc considérée comme un signe de faiblesse morale (*infirmitas*), au même titre que l'attrance pour le luxe ou la gloire. Comme la vue du luxe vient mettre à l'épreuve les principes de tempérance admis par Sérénus, l'élan sublime contrevient aux principes de sobriété stylistique qu'il a rationnellement adoptés.

Pourtant, à la toute fin du traité, Sénèque semble justifier l'irrationalité esthétique et l'exaltation sublime en se référant à une autorité poétique — peut-être Ménandre¹² — et à une double autorité philosophique :

nam, siue graeco poetae credimus, « aliquando et insanire iucundum est » ; siue Platoni, « frustra poeticas fores compos sui pepulit » ; siue Aristoteli, « nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit ». Non potest grande aliquid et super ceteros loqui nisi mota mens. Cum uulgaria et solita contempsit instinctuque sacro surrexit excelsior, tunc demum aliquid cecinit grandius ore mortali. Non potest sublime quicquam et in arduo positum contingere, quamdiu apud se est : desciscat oportet a solito et efferatur et mordeat frenos et rectorem rapiat suum, eoque ferat quo per se timuisset escendere

car, pour reprendre un poète grec, « il est parfois agréable d'être déraisonnable » ou, pour suivre Platon, « on frappe en vain à la

¹² Cf. G. MAZZOLI, *Seneca e la poesia*, Milan, Ceschina, 1970, p. 178 sq. Mais peut-être s'agit-il d'Alcée ou d'Anacréon, cf. M. G. CAVALCA SCHIROLI, *Seneca. De tranquillitate animi*, Bologne, CLUEB, 1981, p. 139.

porte des Muses si l'on est maître de soi-même » ; de même, selon Aristote, « il n'est pas de grand génie sans une touche de folie ». On ne saurait en effet tenir un langage sublime, bien supérieur à celui des autres, sans une âme exaltée. C'est seulement lorsqu'elle dédaigne les sentiments communs et rebattus, lorsque, mue par une inspiration divine, elle se hisse vers de plus hautes cimes, qu'elle souffle des paroles qui dépassent la mesure humaine. Elle ne saurait parvenir au sublime, à l'inaccessible, en restant maîtresse d'elle-même : qu'elle apprenne à s'écarter des sentiers battus, à s'exalter, à mordre son frein et à entraîner son cavalier pour l'emporter vers des sommets qu'il n'aurait pas osé gravir par lui-même (*La tranquillité de l'âme* 17, 10-11).

Plus encore que celle du *poeta graecus*, l'autorité de Platon et d'Aristote vient donner une caution philosophique à l'exaltation sublime que semblait blâmer Sérénus au début du traité. Si ce passage entre en résonance avec certains développements de Platon ou d'Aristote¹³, il fait également écho au traité *Du sublime*, notamment à ces lignes du chapitre VII : φύσει γάρ πως ὑπὸ τάληθοῦς ὕψους ἐπαίρεται τε ἡμῶν ἢ ψυχῇ καὶ γαῦρόν τι ἀνάστημα λαμβάνουσα πληροῦται χαρᾶς καὶ μεγαλαυχίας, ὡς αὐτὴ γεννήσασα ὅπερ ἤκουσεν, « par nature, en quelque sorte, notre âme, sous l'action du véritable sublime, s'élève, exulte et prend l'essor, remplie de joie et d'orgueil comme si c'était elle qui avait produit ce qu'elle a entendu » (2, trad. Lebègue modifiée). Platon et Aristote, revivifiés à la source du traité *Du sublime*, soutiennent dans *La tranquillité de l'âme* une théorie novatrice du discours philosophique, dans laquelle le sublime a une place majeure.

Or ce plaidoyer pour le sublime — et pour les procédés rhétoriques qui le soutiennent — pose question, on l'a dit, au regard des préconisations de Sénèque, qui, dans la lignée stoïcienne, prône un langage sobre et paraît refuser la recherche stylistique. On peut certes considérer cette entorse à la doctrine

¹³ Voir par exemple *Phèdre* 246c et la métaphore de l'âme ailée.

stoïcienne comme le signe d'une pensée versatile, voire inconséquente : ce ne serait pas la première fois qu'un reproche de cette nature serait fait à Sénèque. Mais ce grief me paraît s'effriter si l'on considère l'œuvre de Sénèque comme ce qu'elle est, c'est-à-dire celle d'un écrivain, au sens plein du terme — et non seulement celle d'un penseur : l'adhésion rationnelle de Sénèque au stoïcisme se double d'une affinité littéraire avec l'esthétique du sublime¹⁴, et son écriture doit être pensée comme celle d'un écrivain stoïcien¹⁵, d'un directeur de conscience qui ne perd jamais de vue l'auditoire auquel il s'adresse — son destinataire, certes, mais bien au-delà de celui-ci, la postérité et l'humanité tout entière¹⁶. Dans cette perspective, le sublime peut sans doute apparaître comme une forme de langage philosophique, voire comme le langage philosophique par excellence, propre d'une part à dire ce qui est grand, d'autre part à exalter l'âme et à la convertir à la sagesse. La recherche esthétique est étroitement liée à un enjeu philosophique et parénétiq.

¹⁴ Voir F. DELARUE, *op. cit.* n. 9, qui fait le point sur cette question et notamment sur le désaccord entre G. MAZZOLI (cf. les études citées en n. 9) et A. SETAIOLI (« Seneca e lo stile », *ANRW* II, 32, 2, p. 803 sq., et du même auteur, *Facundus Seneca : aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologne, Pàtron, 2000) : tandis que G. Mazzoli estime que Sénèque a repris à son compte les développements du Pseudo-Longin, A. Setaioli estime qu'on ne peut pas parler d'une « adhésion méditée et cohérente » (p. 248). Je rejoins F. Delarue lorsqu'il dit être gêné par les termes « doctrine » et « adhésion », « qui gênent en matière d'esthétique et de goût littéraire, car ils suggèrent une démarche purement intellectuelle et délibérée [...] ». Il paraît hautement vraisemblable qu'il (*scil.* Sénèque) a trouvé dans le *Traité* un ensemble d'affirmations et d'analyses qui lui convenaient [...] et qu'il en a tiré parti » (p. 29).

¹⁵ Sur l'entrecroisement entre forme littéraire et contenu philosophique dans l'œuvre de Sénèque, voir B. INWOOD, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 5 sq. ; Cf. G. D. WILLIAMS *op. cit.* n. 9.

¹⁶ Voir *Lettres à Lucilius* 8 et 21, et *La brièveté de la vie* 14-15.

III

Le sublime comme langage de la direction spirituelle

L'un des apports majeurs du traité *Du sublime* tient au lien qu'il établit entre trois éléments : la grandeur d'âme de l'orateur ou du poète (μεγαλοφροσύνη), la grandeur des idées et la grandeur du discours. Cette théorie réapparaît chez Sénèque dans une perspective philosophique spécifique et permet de faire coïncider la grandeur d'âme du philosophe, la grandeur de ses pensées et la grandeur de son discours.

S'inscrivant implicitement dans la lignée du traité *Du sublime*, Sénèque développe de manière diffuse dans son œuvre l'idée selon laquelle les pensées philosophiques, élevées, requièrent un discours élevé¹⁷. Ainsi justifie-t-il en particulier le recours à deux procédés « pathétiques » relevant d'une esthétique sublime : les images et les sentences.

Les images

Sans revenir en détail ici sur l'usage sénèqueien des images, rappelons que le philosophe évoque souvent, au-delà de leur fonction didactique¹⁸, leur pouvoir parénétique et pathétique. Ainsi, dans la lettre 115, Sénèque conclut la longue personnification de l'âme du sage (*animus boni uiri*) par la réflexion suivante : *nemo, inquam, non amore eius arderet si nobis illam uidere contingeret*, « il n'est personne, dis-je, qui ne s'embraserait d'amour pour elle, si nous avions la chance de la voir » (6). La rhétorique de l'image, dont relèvent en particulier les personnifications et qui est, on le verra, l'un des éléments générateurs du sublime, provoque l'élévation intellectuelle et spirituelle du destinataire, irrésistiblement conduit à embrasser la sagesse. Le sublime — car c'est bien là ce dont il s'agit —, forme paroxystique du langage élevé, apparaît comme le langage le plus propre à dire la sagesse et à convertir l'auditeur à celle-ci.

¹⁷ Voir I. HADOT, *op. cit.* n. 8, p. 54 sq.

¹⁸ Sur la fonction didactique des images, voir *Lettres à Lucilius* 59, 6 et *Des bienfaits* IV, 12, 1. Cf. J. DROSS, *op. cit.* n. 7, p. 46-47.

Les sententiae

Au-delà de la rhétorique de l'évidence, l'esthétique sublime explique le goût de Sénèque pour les *sententiae*, dont le philosophe affirme qu'elles sont l'un des moyens les plus efficaces de graver les préceptes dans la mémoire de l'auditeur¹⁹. S'adressant directement aux émotions, les sentences embrasent l'âme et la convertissent immédiatement à la sagesse. Dans la lettre 94, au cœur d'un développement sur l'utilité des préceptes philosophiques, Sénèque affirme ainsi que les formules très concises (*breuissimae uoces*) portent un tel coup (*ictus*) que nous ne pouvons les mettre en doute (43). Seul un discours puissant, dont le sublime est la forme suprême, peut doubler l'adhésion rationnelle à la sagesse d'une adhésion d'ordre émotionnel.

La dimension parénétiq ue du sublime est encore soulignée dans la lettre 108 à propos de l'utilité des cours de philosophie. Si certains, Sénèque le regrette, viennent pour entendre plutôt que pour apprendre (4), d'autres en revanche « **sont mus lorsqu'ils entendent un langage sublime** : ils partagent l'émotion de l'orateur, aussi ardents de cœur que d'expression [...]. Ce qui les emporte, ce qui les aiguillonne, c'est **la beauté des choses**, non le son des mots creux » (*ad magnificas uoces excitantur et transeunt in adfectum dicentium alacres uultu et animo [...]. Rapit illos instigatque rerum pulchritudo, non uerborum inanium sonitus*, 7). L'évocation hyperbolique du pouvoir des paroles sublimes (*magnificas uoces*), propres à emporter (*rapere*) l'auditeur, rappelle la tonalité de *La tranquillité de l'âme* et l'idée selon laquelle le sublime emporte l'auditeur, le ravit. Le constat du traité *Du sublime* — celui d'une correspondance entre grandeur du discours et grandeur du sujet — soutient chez Sénèque une esthétique proprement philosophique.

Revenons à *La tranquillité de l'âme* : quand Sérénus met sur le compte de sa *stultitia* le fait de se laisser aller à des élans sublimes, il affirme que c'est « lorsque [s]on esprit s'élève à la faveur de

¹⁹ Voir M. ALEXANDRE, « L'Usage de la sentence chez Marc Aurèle : philosophie et rhétorique », *La licorne* 3 (1979), p. 125-158, particulièrement p. 137 ; cf. I. HADOT, *op. cit.* n. 8, p. 50 sq. ; 221.

pensées sublimes » (*ubi se animus cogitationum magnitudine leuauit*) qu'il élève son langage pour faire coïncider les mots et les choses et qu'il est « emporté par un élan vraiment sublime » (*sublimius fer[itur]*, *La tranquillité de l'âme* I, 14). C'est bien la corrélation entre la grandeur des pensées (*magnitudo cogitationum*) et l'élévation du langage et de l'âme (*sublimius, altius*) qu'affirme Sérénus à son corps défendant. Et c'est cette même corrélation que Sénèque réaffirme dans le dernier chapitre de l'ouvrage. Les idées élevées s'expriment dans un langage élevé, lequel provoque l'élévation intellectuelle et spirituelle de l'auditeur dans un cercle vertueux entre poétique et philosophie. Loin d'être le fruit d'une recherche stylistique — que Sénèque bannit —, cette correspondance est naturelle : la grandeur du sujet influence *naturellement* l'écriture et le discours philosophique. Le sublime résulte de la coïncidence entre le fond et la forme philosophiques.

Talis oratio qualis uita (*Sénèque, Lettres à Lucilius 114*)

La lettre 114, consacrée à l'analyse des causes de la décadence du style, apporte un éclairage supplémentaire à la conception sénéquienne du langage philosophique. Sénèque y commente la formule *talis oratio qualis uita*, passée en proverbe :

quare quibusdam temporibus prouenerit corrupti generis oratio quaeris [...]. Hoc quod audire uulgo soles, quod apud Graecos in prouerbium cessit : talis hominibus fuit oratio qualis uita. Quemadmodum autem uniuscuiusque actio dicenti²⁰ similis est, sic genus dicendi aliquando imitatur publicos mores, si disciplina ciuitatis laborauit et se in deliciis dedit

²⁰ Le texte est corrompu. Les manuscrits B et Q portent *dicendi*, qui n'a guère de sens ici et que L. D. Reynolds, l'éditeur des *Lettres* dans la collection Oxford Classical Texts, met *inter cruces* (†*dicendi*†). *Dicenti* figure sur certains manuscrits *deteriores* : c'est la leçon retenue par R. Gummere (dans la Loeb Classical Library) et F. Préchac (dans la Collection des universités de France), que je reprends ici.

tu demandes pour quelle raison un style dégénéré a fait son apparition à certaines époques [...]. La raison, tu l'entends de toutes parts alléguer ; elle est passée chez les Grecs en proverbe : le style des hommes ressemble à leur vie. De même qu'il y a une ressemblance entre les actes et le langage de chacun, de même il arrive que le langage d'une époque représente ses mœurs, si la société a perdu sa tenue morale et s'est plongée dans le plaisir (114, 1-2).

La formule *talis oratio qualis uita* doit être comprise sur le double plan de l'éthique individuelle et de l'éthique sociale²¹. La correspondance entre le style d'un homme et sa valeur morale, illustrée par Mécène (*Lettres à Lucilius* 114, 4), se retrouve au niveau sociétal, en vertu d'un phénomène d'imitation délétère que Sénèque décrit avec une ironie mordante : le style d'une société reflète la valeur morale de celle-ci.

Si la formule *talis oratio qualis uita* est surtout appelée ici à l'appui d'une critique de la recherche stylistique — les développements de la lettre 114 rejoignent en ce sens, avec un notable changement d'échelle, les idées développées dans les lettres 40, 75, 100 ou 115 —, elle ouvre également en creux la voie à une promotion du grand style chez le grand homme et du sublime chez l'homme sublime qu'est le sage²².

Les développements finaux de la lettre vont pleinement en ce sens. Sénèque, dans un élan parénétique, y passe de la critique à l'exhortation :

ideo ille [scil. animus] curetur : ab illo sensus, ab illo uerba exeunt, ab illo nobis est habitus, uultus, incessus. Illo sano ac ualente oratio quoque robusta, fortis, uirilil est : si ille procubuit, et cetera ruinam sequuntur

²¹ M. ARMISEN-MARCHETTI, *op. cit.* n. 7, p. 41-42, montre comment Sénèque inscrit la formule *talis oratio qualis uita* au cœur de l'anthropologie stoïcienne.

²² Sur la sublimité du sage sénéquien, voir G. D. WILLIAMS, *op. cit.* n. 9, et du même auteur, *The Cosmic Viewpoint : A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 213-257.

soignons donc notre âme. C'est d'elle que proviennent les pensées ; d'elle que proviennent les paroles ; d'elle que nous tenons notre maintien, notre physionomie, notre démarche. Saine et vigoureuse, elle communique au style robustesse, force, virilité. Si elle s'effondre, tout la suit dans sa ruine (*Lettres à Lucilius* 114, 22).

Lucilius est invité à soigner non son discours, mais son âme, puisque la valeur du premier découle de la nature de la seconde. Dès lors que le discours n'est que le reflet de l'âme, quel autre langage pour le sage qu'un langage élevé, et quel meilleur paradigme pour l'élévation du langage que le sublime ?

Sublime et sublimation

Parallèlement à cette perspective éthique et esthétique, Sénèque envisage le sublime, on l'a dit, d'un point de vue parénétiq. Sur ce point encore, la réflexion du philosophe semble profondément influencée par le traité *Du sublime*, en particulier par les développements du chapitre XV consacrés à la *phantasia*, c'est-à-dire à la capacité imaginative de l'orateur ou du poète et aux images qu'elle fait naître²³ : en retranscrivant par le biais d'un discours évident (c'est l'*enargeia* oratoire) ou frappant (c'est l'*explexis* poétique) les *phantasiai* qu'il a lui-même conçues, l'orateur ou le poète fait naître ces *phantasiai* chez l'auditeur et élève ainsi ce dernier jusqu'au sublime. Le sublime constitue en d'autres termes un relais entre la grandeur d'âme de l'orateur et celle du destinataire. Or cette caractéristique est d'autant plus intéressante que, selon l'auteur du traité, le véritable sublime est universel (VII, 4) et asservit l'auditeur plutôt qu'il ne le persuade (XV, 9)²⁴. À la fois puissant et universel, le sublime peut dès lors

²³ Voir sur ce point J. DROSS, « De la philosophie à la rhétorique : la relation entre *phantasia* et *enargeia* dans le traité *Du sublime* et l'*Institution oratoire* », *Philos.Ant* 4 (2004), p. 61-93.

²⁴ Ἡ ῥητορικὴ φαντασία [...] οὐ πείθει τὸν ἀκροατὴν μόνον, ἀλλὰ καὶ δουλοῦται. Cf. *Du sublime* I, 4 et la gradation entre persuasion (πειθῶ) et ravissement (ἔκστασις).

devenir un instrument majeur de la conversion philosophique et de la direction spirituelle.

Sénèque se nourrit vraisemblablement de ces réflexions lorsqu'il recourt à la rhétorique de l'image. Les nombreuses personnifications de la sagesse et la description des *exempla* qui s'en rapprochèrent relèvent indubitablement du sublime. Il est urgent de convertir l'humanité à la sagesse, et seul un langage fort et frappant, comme peut l'être celui des images, pourra y parvenir. En représentant la sagesse, le sage ou encore les paysages superbes qui témoignent à eux seuls de l'existence d'une providence divine — par exemple dans la lettre 41²⁵ —, Sénèque s'inscrit de fait dans une esthétique sublime. Ce faisant, le philosophe transfère à la direction spirituelle l'idée majeure du traité *Du sublime*, selon laquelle le sublime est un élément déterminant d'élévation et de sublimation — de soi, mais aussi, par le biais littéraire, des autres.

Pour conclure, comme souvent lorsqu'on étudie l'œuvre de Sénèque, on se heurte sur la question du sublime à une pensée aussi intéressante que complexe. Sur le plan théorique, Sénèque double son usage du sublime d'une réflexion sur cette notion : *La tranquillité de l'âme* et les *Lettres à Lucilius* constituent de ce point de vue des jalons importants dans l'histoire du sublime. Mais la difficulté vient de la contradiction apparente entre l'esthétique sublime et les exigences rhétoriques sénéquiennes, héritées du stoïcisme : sur cette question, comme sur d'autres, le philosophe romain pense en écrivain et tente de concilier une doctrine rigoureusement rationnelle à une esthétique qui repose

²⁵ Sur le sublime de la lettre 41, voir M. ARMISEN-MARCHETTI, *op. cit.* n. 7, p. 57, qui rapproche la description des paysages de la lettre et les portraits sénéquiens de l'âme du sage. Cf. C. MERCKEL, « Aspects de la théologie de Sénèque. Un stoïcisme paradoxal : raison et émotion religieuse », in N. BELAYCHE & Y. LEHMANN (eds), *Religions de Rome. Dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 191-202, qui explique à propos de cette même lettre 41 en quoi la vision de la beauté de la nature provoque une extase sublime qui force le progressant à reconnaître l'existence de la providence divine.

précisément sur le dépassement de la raison. De cette confrontation surgit une pensée originale. Pour Sénèque, qui a selon toute vraisemblance lu le *Traité*, le sublime est lié, dans une relation bijective, à la grandeur d'âme et à la noblesse de la pensée. Dès lors, non sans paradoxe au vu de la doctrine stoïcienne, le sublime peut apparaître comme le langage philosophique par excellence, propre à provoquer l'auto-transfiguration autant que la transfiguration d'autrui. En matérialisant littérairement la grandeur d'âme du philosophe, le sublime contribue simultanément à la faire croître, dans un mouvement d'auto-élévation caractéristique des exercices spirituels de la philosophie antique. Ce mouvement est indissociable d'une dimension de conversion, fondamentale dans le travail de direction de conscience. Par le biais de l'écriture, la sublimation de soi est liée à une sublimation du destinataire et plus généralement de l'humanité, dans ce qui peut apparaître comme l'une des plus belles mises en œuvre de l'*oikeiôsis* stoïcienne.