

**Paradeigmata voluntatis**

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

# La *uoluntas* sénéquienne a-t-elle sa place dans une généalogie de la volonté ? *Status quaestionis*

Marion Bourbon

Université Bordeaux Montaigne / SPH, France

**Abstract** This paper aims at claiming that Seneca's notion of *uoluntas* plays a major role in the genealogy of modern will. Indeed, we should deny that Seneca adhered to the dualistic view of the soul, or rather that he embraced some kind of traditional conception of will. I defend the idea of a unique philosophical creativity in Senecan moral psychology, by which *uoluntas* becomes a principle of identification, without ever becoming inconsistent with Stoic monism.

**Keywords** Will. Uoluntas. Seneca. Stoic psychology. Stoicism.

À qui chercherait à mettre au jour la 'date de naissance' de la volonté, l'antiquité semblerait à l'évidence hors-sujet : ce serait faire acte d'anachronisme, puisque la volonté constitue la prérogative *par excellence* de 'la' figure du sujet moderne, celle-là même dont le XX<sup>e</sup> siècle a par ailleurs produit de patientes déconstructions. Il n'est à cet égard pas certain que nous puissions aujourd'hui nous entendre sur ce que nous appelons – et continuons malgré tout – d'appeler 'volonté'. On peut néanmoins s'accorder pour dire qu'il en va d'une capacité à se déterminer *par soi-même* qui acte par là-même un certain décrochement du sujet par rapport au monde, ce qui confère au moins tendanciellement à la volonté une certaine radicalité. C'est dans cette perspective que l'on peut questionner la genèse antique du volontaire et se demander quelle place singulière y occupe la no-



Edizioni  
Ca' Foscari

**Lexis Supplementi | Supplements 5**

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

**Peer review | Open access**

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/006

tion sénéquienne de *uoluntas*, loin donc de toute entreprise d'identification d'un concept moderne que l'on rétroprojetterait sur les corpus antiques. Or je voudrais montrer ici que la conceptualisation sénéquienne de cette notion est décisive dans cette généalogie de la volonté, bien qu'il y ait là tout à la fois une tautologie et une impossibilité : une tautologie, parce que, au moins sur le plan sémantique, il semblerait incongru de dénier l'existence d'une arborescence *uoluntas/volonté* ; une impossibilité car si Sénèque est bien stoïcien, c'est-à-dire moniste et 'intellectualiste', il ne peut être volontariste, il ne peut poser l'indépendance consommée de la volonté et de la raison. La volonté classique attaque le cœur même de la psychologie stoïcienne puisqu'elle défait l'équation intellectualiste selon laquelle 'nul ne veut le mal volontairement' en posant la possibilité du choix délibéré du pire.<sup>1</sup> De ce point de vue, la conceptualisation de la *uoluntas* s'inscrit dans cette gageure qui est le problème par excellence rencontré par tout rationalisme : celui de garantir l'efficacité pratique de la raison, celle par laquelle la conviction dans le champ épistémique se traduit par une pratique effective, une modification réelle de nos manières de désirer.<sup>2</sup>

C'est cette impossibilité - le monisme rationaliste stoïcien ne peut par définition pas être une psychologie de la volonté - qui a conduit un certain nombre de commentateurs comme J.-M. Rist, B. Inwood ou I. Hadot<sup>3</sup> à refuser d'accorder à la notion sénéquienne de *uoluntas* la moindre originalité philosophique. Tout se passe comme si la question se posait nécessairement dans les termes d'une alternative exclusive : puisque la *uoluntas* de Sénèque ne fonde pas un véritable volontarisme, la *uoluntas* ne serait qu'un mirage. Cette affirmation revient pourtant à manquer une question essentielle : pourquoi cette conformité aux analyses du Portique prend-elle chez Sénèque la forme d'une différence ? Or comme B. Inwood l'a écrit lui-même, sans en tirer à mon avis toutes les conséquences : « Conceptual history is a messy business ». <sup>4</sup> En s'évertuant à montrer que la *uoluntas* n'est pas incompatible avec 'l'intellectualisme' stoïcien - ce qu'elle n'est effectivement pas -, il en est conduit à minorer la manière dont la condition linguistique crée une économie notionnelle originale. Plutôt que de réduire la *uoluntas* à n'être qu'une illusion, je voudrais quant à moi chercher à maintenir l'originalité de la psychologie sénéquienne, ce qui n'exclut évidemment pas sa continuité profonde avec le Portique.

1 Sur ce point, on pourra se reporter aux analyses de Merker 2011.

2 Sous cet aspect, on peut opérer un rapprochement avec le rationalisme d'Épicure qui pense ce passage avec la notion de disposition, *diathesis*. Sur ces aspects, voir en particulier Mitsis 1988.

3 Rist 1969, 230 ; Inwood 2000 ; 2005, 132-56 ; Hadot 1969, 162-3.

4 Inwood 2005, 155.

L'originalité philosophique de la *uoluntas* tient dès lors à deux effets de la *uoluntas* que je chercherai ici mettre en évidence. La *uoluntas* permet d'unifier lexicalement la dynamique psychique, lorsque le modèle hellénistique se focalise sur les actes ponctuels d'assentiments référés à des représentations précises. De ce fait, et c'est là le second aspect, la dynamique psychique ne se trouve pas immédiatement reconduite sur un plan logique, et elle se trouve inscrite au cœur de la définition du *telos*, là où dans la psychologie hellénistique la perspective dynamique était prise en charge par la physique de l'âme. Nous sommes ainsi incontestablement installés dans une psychologie tout à la fois moins réductionniste, moins analytique et plus dynamique. À la faveur de ce réaménagement de la psychologie stoïcienne, la *uoluntas* permet de tenir ensemble le volontaire et l'involontaire : le désir ne peut pas être considéré unilatéralement comme volontaire, le *uoluntarius* englobe le champ de l'involontaire. La modernité sénéquienne consiste à penser cette origine involontaire de la *uoluntas* qui fait d'elle une construction, ce par quoi elle a incontestablement sa place dans une généalogie moderne et contemporaine de la volonté.

Pour le comprendre, il faut d'abord revenir à l'unification linguistique initiée par Cicéron et par laquelle la *uoluntas* devient un principe d'action. La *uoluntas* en vient en effet à valoir indistinctement pour toutes les modalités du désir, là où la psychologie hellénistique maintenait une bipartition étanche entre désir pervers de l'insensé (*epithumia*) et la volonté (*boulêsis*), qui est l'apanage du sage.<sup>5</sup> Nous allons le voir, alors même que Cicéron pose la *uoluntas* comme la traduction de la *boulêsis* des stoïciens,<sup>6</sup> il n'hésite pas dans le même temps à qualifier de volontaire (*uoluntarius*) des formes non raisonnables de l'*orexis*. Le champ du *uoluntarius* dispose ainsi d'une extension plus large qui l'apparente au champ de la *boulêsis* et même de la *hormê*.

Lorsque Cicéron s'empare de la notion de *uoluntas* et l'introduit dans la langue philosophique, elle a déjà commencé son histoire : le terme de *uoluntas* occupait une place centrale dans le latin préphilosophique. L'enquête psychologique y recourt pour l'analyse des comportements et des pensées.<sup>7</sup> La *uoluntas* ne désigne pas alors néces-

<sup>5</sup> Cic. *Tusc.* 4.12.12. On retrouve une acception analogue, en *Tusc.* 3.4, même si elle ne s'applique pas au sage mais à des hommes politiques ayant fait preuve de vertu. Le texte redéploie la distinction stoïcienne entre *telos* et *skopos* rapportée par Caton (Cic. *fin.* 3.22 = *SVF* III 18 = *LS* 64F). Les politiques ont fait preuve d'une volonté vertueuse, ils ont visé le *telos*, même si les circonstances ont contrarié leur volonté, de sorte qu'ils n'ont pas atteint leur cible (*skopos*) : *atque hi quidem optuma petentes non tam uoluntate quam cursus errore falluntur*.

<sup>6</sup> *Tusc.* 4.6.12.

<sup>7</sup> Nous renvoyons à titre d'exemple au prologue du *De inuentione* de Cicéron. Sur ce texte, voir Lévy 1995, 155-68.

sairement la forme rationnelle du désir. Elle se trouve associée aux notions de *consilium*,<sup>8</sup> de *iudicium*<sup>9</sup> et de *ratio*,<sup>10</sup> sans jamais leur être réductible, y compris lorsqu'elle les confirme. Elle est ainsi pouvoir des contraires. Avec la *uoluntas*, la langue latine semble exprimer par elle-même l'idée d'un libre-arbitre et d'une puissance d'initiative irréductible à celle de la raison, ce principe d'action et d'identité dont les *Tusculanes* vont chercher philosophiquement à poser la possibilité de la transformation en vue du bonheur. Dans la philosophie cicéronienne des passions des *Tusculanes*, la *uoluntas* fait apparaître explicitement ce sujet qui désire ou qui veut et dont elle assure l'identité personnelle : c'est elle qui demeure *la même* à travers les métamorphoses qui l'affectent. C'est ce qui peut éclairer la décision linguistique que prend alors Cicéron qui fait fusionner deux champs notionnels que le grec, au moins depuis Aristote,<sup>11</sup> ne confondait pas : d'une part celui de l'adjectif grec *hekousion* ou de l'adverbe *hekôn*, d'autre part celui de la *boulêsis*. Il choisit en effet de rendre l'adjectif *hekousion* par *uoluntarius* et *hekôn* par *uoluntate*, alors qu'en même temps il choisit donc de traduire *boulêsis* par *uoluntas*. A la faveur de cette identification entre ce qui est effectué de plein gré (*hekôn*) et la *boulêsis*, le champ du *uoluntarius* se trouve élargi et embrasse désormais ce qui relève de notre plein gré et ce qui relève de 'la volonté'. La *uoluntas* cicéronienne ne coïncide donc pas avec la *boulêsis* stoïcienne. Elle est une réalité dont tout homme (et non seulement le sage) peut faire l'expérience, celle de cette part insubstituable de ce qu'il peut sur lui-même et qui n'est pas réductible à l'usage de la *mens*.

La *uoluntas* déborde donc la *mens*, tout comme elle déborde la *natura*, comme le sous-tend le *De fato*.<sup>12</sup> La *uoluntas* constitue déjà ici un principe d'action qui peut s'exercer sur une nature<sup>13</sup> à laquelle, avec laquelle elle ne se confond pas. Ce sont les *exempla* de Stilpon et Socrate, présentés comme ces individus qui ont su par leur *uoluntas* vaincre pour ainsi dire leur nature, ou du moins combattre leurs penchants naturels :<sup>14</sup> Stilpon aurait ainsi réussi à dompter son goût pour le vin et les femmes, Socrate, à devenir le philosophe que l'on

<sup>8</sup> Voir par exemple, *Phil.* 2.14 et 12, 14.9 et 14.

<sup>9</sup> Voir par exemple, *Phil.* 5.13, où le *consilium* se trouve associé au *iudicium* et 7.8, à la *uoluntas*. Pour l'association *uoluntas/iudicium*, voir par exemple, *Phil.* 7.8.

<sup>10</sup> *Att.* 1.17.5. Cf. aussi, *Att.* 1.20.

<sup>11</sup> Sur cette distinction, cf. *EN* 3.2.1111.b2-3.

<sup>12</sup> *Fat.* 10.

<sup>13</sup> Sur la manière dont le concept cicéronien de *natura* résulte de la critique de la sympathie stoïcienne, voir Lévy 2007, 32.

<sup>14</sup> Voir *fat.* 10. La même opposition apparaissait déjà en *Rep.* 1.47, qui faisait procéder la constitution politique le produit de deux causes distinctes, à savoir la nature individuelle et la volonté du politique : « Telle est la qualité de toute communauté, tel est le caractère et de la volonté qui le dirige » (*et talis est quaeque res publica, qua-*

sait, malgré une physionomie qui le disposait, au dire de Zopyre, à peu d'intelligence. Si la philosophie cicéronienne des passions fait apparaître la *uoluntas* comme un principe d'identité, les analyses du *De fato* permettent aussi de l'identifier au principe psychologique d'autodétermination de l'âme, elle qui « n'admet pas de causes extérieures ni antécédentes » (*nostrae non esse causas externas et antecedentis*).<sup>15</sup> C'est dire que par la *uoluntas*, l'âme est à elle-même la cause de son mouvement propre. A la différence d'Epicure et de Lucrèce, Cicéron situe ainsi la *uoluntas* non dans la simple spontanéité de mouvement liée à l'indétermination de la matière mais dans ce qui assure son mouvement autonome. C'est d'ailleurs ce que semble confirmer un autre texte, celui de la théorie des *personae*, qui maintient cette irréductibilité de la *uoluntas* à la *natura* : la *uoluntas* s'exerce sur fond de naturalité mais ne se confond pas avec elle. Elle fait apparaître la *uoluntas* comme quatrième et ultime *persona*<sup>16</sup> qui se trouve exemplifiée par le choix de la profession. Après nous avoir attribués une nature rationnelle et une nature individuelle ainsi que la part du déterminisme social rencontrée sous la forme du *casus*, la quatrième *persona* réintroduit la liberté de choisir le rôle que nous voulons jouer sur la scène du monde. En jouant ce rôle, nous pouvons décider de rechoisir par la vertu notre nature rationnelle selon la modalité qui nous est irréductiblement propre. Par la *uoluntas*, l'individu se voit ainsi ôter la tentation de l'irresponsabilité : il lui revient de choisir de jouer le rôle que lui a attribué la nature.<sup>17</sup>

Avec Sénèque, ce mouvement d'unification linguistique opérée par la *uoluntas* entre le désir de l'insensé et la volonté du sage vaut désormais à l'échelle interne de la séquence psychologique de l'action caractéristique de la psychologie stoïcienne. La *uoluntas* enveloppe dès lors toute la dynamique psychique, depuis ces commencements involontaires, ceux de l'impulsion (*hormê*), jusqu'à sa reprise rationnelle dans l'assentiment (*sunkatathêsis*). La rupture qualitative que le grec situait précisément dans l'assentiment qui rompt avec le caractère involontaire de l'impulsion préliminaire se trouve secondarisée.<sup>18</sup> Avec la *uoluntas*, Sénèque introduit ainsi une faculté psychique unifiée qui déborde le plan logique en direction de ce qui l'anticipe

---

*lis eius aut natura aut uoluntas qui illam regit*). Sauf indication contraire, les traductions sont de l'Auteur

<sup>15</sup> *Fat.* 23 (trad. Lévy).

<sup>16</sup> *Off.* 1.107-16.

<sup>17</sup> Sur ces aspects, je me permets de renvoyer à Bourbon 2019, 318-26.

<sup>18</sup> Même si le *De ira*, dans lequel les fondateurs sont très présents, reproduit cette distinction. Voir *De ira* 2.2.1 « Tous les mouvements qui ne proviennent pas de notre volonté sont irrésistibles et inévitables » (*omnes [...] motus qui non uoluntate nostra fiunt inuicti et ineuitabiles sint*).

ou lui demeure, par endroits, irréductible.

De ce point de vue, on observe un transfert de la centralité du *logos* vers celui de la *uoluntas* dans la définition du *telos* :

Abandonnant les anciennes définitions de la sagesse, je puis me borner à dire ceci : qu'est-ce que la sagesse ? - Toujours vouloir la même chose et ne pas vouloir la même chose [*semper idem uelle atque idem nolle*].<sup>19</sup>

La structure de l' *homologia* zénonienne, celle de la vie en accord (ὁμολογουμένως ζήν),<sup>20</sup> se trouve conservée mais la dynamique psychique n'est pas ici immédiatement reconduite à sa dimension logique : avec le *uelle*, Sénèque introduit une faculté psychique unique qui le comprend l'acte ponctuel d'assentiment mais qui le déborde aussi. Et cette irréductibilité me semble devoir être interprétée comme faisant subjectivité. De ce point de vue, la querelle interprétative sur le statut de la *uoluntas* qui opposent les tenants de la lecture volontariste et ceux qui considèrent qu'elle n'est porteuse d'aucune originalité philosophique peut être dépassée : de l'accord abstrait de la raison avec elle-même à ce vouloir qui rechoisit constamment le même objet, la dynamique psychique se trouve enrichie de nouvelles valeurs. Il ne s'agit évidemment pas de dire qu'elle se trouve ici désintellectualisée, mais que sa dimension cognitive est désormais présentée dans la perspective de cet en-deçà qui la précède et dont dépend son efficacité pratique. Nous sommes incontestablement installés dans une psychologie tout à la fois moins analytique et plus dynamique au sein de laquelle la conflictualité psychique peut être aussi envisagée comme l'épreuve de son possible dépassement.

Ce n'est pas pour autant affirmer que nous ayons affaires à deux facultés indépendantes de l'âme. Bien au contraire, Sénèque ne cesse de souligner la liaison intime par laquelle c'est par le savoir que nous pouvons nous assurer une prise sur le vouloir. Le vouloir est toujours conditionné par un certain savoir qui le détermine :

<sup>19</sup> Sen. *Epist.* 20.5.

<sup>20</sup> D.L. VII 87 = *SVF* I 179 = LS 63C et *SVF* III 4. Sur cette définition, voir notamment Long 1967, 60-8.

L'action ne sera pas droite, si la volonté ne l'est pas, puisque l'action procède de la volonté. A son tour, la volonté ne sera pas droite, si la disposition de l'âme est sans droiture, car de là procède la volonté ; et la disposition de l'âme ne présentera toute la perfection désirable qu'autant que l'âme aura pénétré les lois universelles de la vie, pesé quel jugement il convient de porter sur chaque chose et ramené tout à la mesure du vrai.<sup>21</sup>

Nous pouvons ainsi apprendre à vouloir, c'est-à-dire à désirer rationnellement pour intensifier notre usage du monde en maîtrisant la prise que nous avons sur lui :

Mais voici : je te défendrai de désirer [*cupere*], je te permettrai de vouloir [*uolle*] ; ainsi tu feras ces mêmes choses, mais sans peur [*intrepidus*] et avec une ferme intention [*certore consilio*] ; et ainsi, ces mêmes plaisirs, tu les goûteras mieux.<sup>22</sup>

La tranquillité de l'âme ne peut trouver de soubassement pérenne que dans le savoir qui seul peut assurer sa constance au vouloir. Le vouloir est toujours de ce fait une modalité de la *mens* dont il exprime la qualité :

On ne peut atteindre la tranquillité [*tranquillitas*] si l'on n'a pas acquis un jugement immuable et certain [*immutabile certumque iudicium*] : les autres tombent, puis se reprennent et oscillent continuellement entre le désintéret et l'envie [*inter missa adpetitaque alternis fluctuantur*]. Quelle est cette cause de leur agitation ? Rien n'est clair pour ceux qui se règlent sur l'opinion [*fama*], la plus incertaines des règles de conduite. Si tu veux toujours vouloir la même chose [*eadem semper uolle*], tu dois vouloir le vrai [*uera oportet uelis*].<sup>23</sup>

Est-ce à dire que la *uoluntas* n'est pas autre chose que la *mens*, qu'elle lui serait entièrement réductible ? Il est un texte au moins qui nous empêche de le conclure, dans lequel la *uoluntas* devient une capacité de projection qui anticipe l'activité du *logos* sur la dynamique impulsive. Elle nomme alors la matière inaliénable toute intérieure sur laquelle il nous est à tout moment possible de reprendre la main pour contrer

<sup>21</sup> Epist. 95.57-8 *Actio recta non erit, nisi recta fuerit uoluntas : ab hac enim est actio. Rursus, uoluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit : ab hoc enim est uoluntas. Habitus porro animi non erit in Optimo, nisi totius vitae leges perceperit.*

<sup>22</sup> Epist. 116.1.

<sup>23</sup> Epist. 95.57-8.

les résistances présentes, là où l'entraînement du corps<sup>24</sup> suppose des conditionnements<sup>25</sup> qui engagent l'extérieur. De ce point de vue, parce qu'elle apparaît ici comme un principe qui situe en elle la décision première de se libérer de cette condition qui nous aliène, nous ne sommes plus exactement dans le schéma stoïcien hellénistique :

Or, que pourrais-tu vouloir de mieux que de t'arracher à cette servitude dont le poids pèse sur tous les hommes, que nos esclaves de la plus basse catégorie et nés dans la honte s'efforcent de rejeter par tous les moyens ? Le pécule qu'ils se sont amassés au détriment de leur ventre, ils le donnent pour racheter leur tête. Et tu ne souhaiterais pas de conquérir la liberté à tout prix [*ad libertatem peruenire*], toi qui naquis, à ton estime, dans l'état de liberté ? Tu regardes vers ton coffre-fort ? Elle ne s'achète pas. Il est donc trompeur ce nom de liberté qui s'inscrit sur les registres publics : ceux qui l'ont achetée ne la possèdent point, ni ceux qui l'ont vendue. Il n'y a que toi pour te donner ce bien auquel tu aspirés ; c'est à toi qu'il te faut le demander. Libère-toi d'abord de la crainte de la mort, tyran qui nous impose son joug, ensuite de la crainte de la pauvreté.<sup>26</sup>

C'est sans doute encore de cette irréductibilité de la *uoluntas* à la *mens* dont témoigne le redoublement *bona mens/bona uoluntas* de la Lettre 16 : la *bona uoluntas* représente alors la dynamique initiale que requiert toute progression vers le bien, mais qui demande encore à être transformée en cet état durable caractéristique de la vertu où toute rechute est rendue impossible. Le Sérénus du *De tranquillitate animi* incarne de manière exemplaire cette résistance - vertueuse - du vouloir au savoir. Il manifeste un intérêt renouvelé de Sénèque pour l'expérience de la conflictualité psychique qui se donne ici volontiers comme celle d'une *uoluntas* tiraillée, celle du « progressant vertueux » dont Sérénus devient la figure paradigmatique.

Le personnage du Sérénus du *De tranquillitate animi*, permet de mesurer, me semble-t-il, le déplacement que Sénèque fait subir à la psychologie stoïcienne, celui qui fait passer du modèle centré sur le retournement du *logos* à celui d'une conflictualité interne à la *uoluntas*. Si elle peut être analysée sur le plan logique comme conflit entre jugements, la conflictualité psychique dont Sérénus fait l'expérience est ici décrite comme un conflit de la *uoluntas* avec elle-même. C'est que « les hommes ont tout à la fois, à l'égard de leurs vices, de l'amour

<sup>24</sup> Sur le thème cynique du parallèle entre l'ascèse morale et l'ascèse physique, voir Setaioli 1988.

<sup>25</sup> *Epist.* 80.3.

<sup>26</sup> *Epist.* 80.4-5, (trad. H. Noblot modifiée). Sur ce texte, voir notamment Monteils-Laeng 2014, 399-400.

et de la haine ».<sup>27</sup> Cette ambivalence, qui est celle de la mauvaise conscience (*mala conscientia*),<sup>28</sup> atteste bien ce conflit interne qui n'implique pourtant pas le retour à une partition de l'âme : le conflit dont il s'agit est un conflit interne à la volonté dans lequel cette dernière fait l'épreuve de son ambivalence.

Pour le comprendre, il faut revenir à la métaphore chrysippéenne du coureur.<sup>29</sup> Elle avait pour fonction de fournir un modèle explicatif pour les situations dans lesquelles le passionné, pourtant conscient de son erreur de jugement, ne parvient pas à retrouver la maîtrise de lui-même : à l'image d'un coureur qui, emporté par son élan, ne pourrait plus s'arrêter, la raison du passionné a perdu tout pouvoir sur elle-même en cédant initialement à un jugement fautif. Sénèque reprend cette image<sup>30</sup> mais lui fait subir un déplacement sensible : si l'âme n'est plus en sa possession (*nec in sua potestate*),<sup>31</sup> cette impuissance est ici référée positivement à la force de résistance du corps. C'est elle qui empêche le coureur de s'arrêter. A travers ce conflit de forces, appréhendé dans sa dynamique, l'âme semble ainsi faire l'épreuve interne de sa propre ambivalence :

celui qui court sur une pente ne peut arrêter son pas à l'endroit prévu [*per procliuve currentium non ubi uisum est gradus sistitur*] : mais poussé par le poids du corps, il est entraîné et est emporté plus loin qu'il ne voulait [*sed incitato corporis pondere se rapit ac longius quam uoluit effertur*].<sup>32</sup>

Phénoménologiquement, Sérénus décrit le trouble qui l'affecte comme cette intranquillité redoublée par un sentiment d'impuissance face à des ennemis cachés dont il ne pourrait décrypter les plans. Quel combat reste-t-il à mener, puisque celui de la conversion a déjà eu lieu ?<sup>33</sup> Lorsqu'il est confronté à ce conflit au surgissement imprévisible, le progressant ne sait précisément plus contre quoi il doit se battre en lui :

<sup>27</sup> *Epist.* 112.4 *Homines uitia sua et amant simul et oderunt.*

<sup>28</sup> Voir Voelke 1973, 172-5 ; Zöllner 2003 ; Colish 2014. Voir aussi Bourbon 2019, 272-8.

<sup>29</sup> Gal. *PHP* 4.2.10, p. 369 (= *SVF* III 462). Sur la métaphore chrysippéenne du coureur et sur le modèle du retournement passionnel, voir Bénatouïl 2006, 100-5 et 109-12. Sur la théorie stoïcienne des passions, voir Tieleman 2003. Voir aussi Fillion-Lahille 1984 et Nussbaum 1994, 359-400.

<sup>30</sup> Voir Colish 2014, 105.

<sup>31</sup> *Epist.* 40.7.

<sup>32</sup> *Epist.* 40.7.

<sup>33</sup> C'est ce qui distingue le Sérénus du *De Tranquillitate animi* du Sérénus du *De constantia sapientis*, auquel Sénèque non sans ironie déclare en 3.1 : « Je crois voir ta pensée s'échauffer et se soulever d'indignation. Tu es prêt à t'écrier : "Voilà ce qui enlève toute autorité à vos préceptes. Vous faites de grandes promesses, qui vont même au-delà de nos souhaits, bien loin que nous puissions y croire" » (trad. É. Bréhier).

En cherchant pour moi, Sénèque, quelques défauts sont apparus en moi, exposés à tous les yeux, que je pouvais toucher du doigt, quelques autres plus obscurs, et cachés dans les replis de mon âme, d'autres enfin qui ne sont pas continuels [*non continua*], mais paraissent par intervalle [*ex interuallis redeuntia*] : ceux-là je dis qu'ils sont les plus fâcheux de tous [*molestissima*], comme des ennemis toujours changeant de place qui épient le moment de vous assaillir [*ut hostes uagos et ex occasione assilientes*] et avec lesquels il n'est permis ni de se tenir en haleine comme en temps de guerre, ni en sécurité comme en temps de paix [*nec tamquam in bello paratum esse nec tamquam in pace securum*].<sup>34</sup>

Sérénus fait ainsi l'épreuve d'une faiblesse (*infirmitas*), celle « d'une âme hésitante entre ces deux choses [*animi inter utrumque dubii*], n'incliner ni fortement vers la voie droite ni vers le vice [*nec ad recta fortiter nec ad praua uergentis*] » :<sup>35</sup>

Cependant cet état habituel [*habitum*] en moi que je surprends le plus souvent (car, pourquoi ne dirais-je pas le vrai comme à mon médecin ?), c'est celui de n'être ni délivré de bonne foi des vices que je redoutais et détestais [*nec bona fide liberatum me iis quae timebam et oderam*], ni d'être de nouveau sous leur empire [*nec rursus obnoxium*]. Je me trouve dans une condition qui si elle n'est pas la pire, est pourtant plus que jamais douloureuse et la plus désagréable [*in statu ut non pessimo, ita maxime querulo et moroso positus*] : je ne suis ni malade, ni bien portant [*sum nec aegroto nec ualeo*].<sup>36</sup>

Sérénus prolonge plus loin cette description avec l'image de la nausée, une nausée qui donne à voir cet entre-deux d'une condition qu'il sait ne pas être la pire. Or ici ce savoir n'est pas suffisant pour le libérer de son trouble :

Je te prie donc, si tu as quelque remède avec lequel tu puisses mettre un terme à mon hésitation, de me tenir digne de te devoir ma tranquillité. Que ces mouvements de l'âme ne sont pas dangereux et qu'ils n'entraînent pas de perturbation avec eux [*nec quicquam tumultuosi adferentis*], je le sais ; et pour exprimer ce dont je me plains, par une comparaison juste, ce n'est pas la tempête qui me tourmente, mais le mal de mer. Délivre-moi donc de

<sup>34</sup> Tranq. 1.1.

<sup>35</sup> Tranq. 1.4.

<sup>36</sup> Tranq. 1.2.

ce mal quel qu'il soit, et secoure le passager qui souffre en vue du port [*in conspectu terrarum laboranti*].<sup>37</sup>

La question de Sérénus est donc celle de « tenir ses résolutions » (*ut proposita custodias*),<sup>38</sup> plus que de commencer « prendre d'honorables » (*ut honestas proponas*), celle de réussir à transformer sa *bona uoluntas en bona mens*. Dans un retournement tout à fait caractéristique, Sérénus craint ainsi que la force de l'habitude ne constitue l'arme du vice plutôt que celle de la vertu, ce temps sur lequel il n'a pas repris la main, une fois pour toutes :

Je crains que l'habitude [*consuetudo*], qui affermit toutes choses [*affert constantiam*], n'enracine plus profondément en moi ce vice : le long commerce [*conversatio*] avec les vices comme avec les biens conduit à les aimer [*amorem induit*].<sup>39</sup>

Et l'on remarquera que c'est ici un affect et non un jugement qui cause la rechute, là où le savoir ne semble pas efficace. Ce dont souffre Sérénus, c'est d'un conflit interne à sa volonté, qui engage bien la présence d'un savoir sur lui-même – en cela Sérénus n'est déjà plus un insensé – et sur lequel néanmoins le savoir ne peut pas tout – il n'en est pas pour autant un sage.<sup>40</sup> Sérénus sait où il devrait vouloir, et pourtant il désire aussi parfois ailleurs.

C'est dans le ressurgissement inopiné de ce conflit dont il ne parvient pas à se débarrasser que Sérénus situe son trouble :

En cherchant pour moi, Sénèque, quelques défauts sont apparus en moi, exposés à tous les yeux, que je pouvais toucher du doigt, quelques autres plus obscurs, et cachés dans les replis de mon âme, d'autres enfin qui ne sont pas continuels [*non continua*], mais paraissent par intervalle [*ex interuallis redeuntia*] : ceux-là je dis qu'ils sont les plus fâcheux de tous, comme des ennemis toujours changeant de place qui épient le moment de vous assaillir [*ut hostes uagos et ex occasionibus assilientes*] et avec lesquels il n'est permis ni de se tenir en haleine comme en temps de guerre, ni en sécurité comme en temps de paix [*nec tamquam in bello paratum esse nec tamquam in pace securum*].<sup>41</sup>

<sup>37</sup> *Tranq.* 1.18.

<sup>38</sup> *Epist.* 16.1 (trad. M.-A. Jourdan-Gueyer).

<sup>39</sup> *Tranq.* 1.3.

<sup>40</sup> Voir aussi, dans un autre cadre cependant, l'aveu de Sénèque qui vaut pour auto-justification dans le *vit. b.* 17.3. Sur cette revendication, voir Bénatouïl 2008.

<sup>41</sup> *Tranq.* 1.1.

Sérénus manque donc de constance dans sa volonté jusqu'à douter de la voie qu'il a pourtant choisie, de sorte que c'est ici un affect qui rend ses raisons littéralement impuissantes. Sérénus est ainsi pris dans une alternance de mouvements oscillatoires d'amplitude limitée<sup>42</sup> par lesquels il ne peut s'empêcher de regretter ce à quoi il a pourtant renoncé en conscience. Les bonnes intentions se trouvent menacées à l'épreuve de la réalité, ses résolutions se trouvent rudement mises à l'épreuve par l'attrait pour le luxe qu'il a conservé. C'est donc pour vouloir une fois pour toutes que Sérénus voudrait d'un savoir assuré. Sérénus voudrait être inébranlable. Il voudrait avoir atteint cette *tranquillitas* que seule la vertu est à même d'offrir et dont la description vient incarner l'exact négatif de cet état d'instabilité caractérisée dont il fait l'expérience :

Nous cherchons donc comment l'âme toujours d'un pas égal et sûr, peut être en paix avec elle-même [*quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit*], contempler joyeuse ses biens, et prolonger ce contentement [*gaudium*], se maintenir dans un état paisible, sans jamais s'exalter ou se déprimer [*sed placido statu maneat, nec attollens se umquam nec deprimens*]. Cet état sera la tranquillité [*tranquillitas*].<sup>43</sup>

C'est ainsi que l'on peut éclairer à nouveaux frais la formule de la *Lettre 20* : le manque de tranquillité de l'âme est une affaire de désirs contradictoires, c'est-à-dire de volonté intermittente. Tant que le vouloir n'est pas celui de la constance de la *bona mens*, nous ne pouvons atteindre la *tranquillitas* :

Les hommes ne savent pas ce qu'ils veulent, sinon au moment où ils le veulent : vouloir ou ne pas vouloir n'est chose arrêtée de façon absolue pour personne.<sup>44</sup>

Le thème de la dystonie de l'âme est parfaitement stoïcien mais ici, et c'est tout à fait remarquable, le conflit entre jugements est référé à une résistance interne à la *uoluntas* : c'est en la *uoluntas* elle-même que s'éprouve la possibilité d'un écart du vouloir au savoir. La même *uoluntas* sait ce qu'il convient de vouloir mais ne le veut pas tout le temps, prise dans la versatilité de ses attachements. C'est sur la même scène psychique que tour à tour et parfois pour ainsi dire en même temps elle veut puis ne veut plus ou ne veut pas jusqu'au bout. Or, et c'est ici que s'opère un certain décrochement, du point

<sup>42</sup> Voir *Tranq.* 1.5-15.

<sup>43</sup> *Tranq.* 2.4

<sup>44</sup> *Epist.* 20.6 (trad. F. Préchac très légèrement modifiée).

de vue de cette dynamique psychique, c'est un affect, une préférence (*fauor*) qui semble imposer ces raisons au jugement en lui faisant obstacle (*iudicio fauor officit*).<sup>45</sup> Là où le jugement est censé assurer la fermeté de la *uoluntas*, tout se passe comme si l'affectivité de Sérénus disposait d'une autonomie par rapport au jugement, le rendant imperméable, et, dans un renversement paradoxal, si c'était le jugement lui-même qui s'en trouve affaibli. Tout se passe comme si c'était la puissance de l'affectivité qui imposait ses raisons au contenu du jugement, comme si nous avions affaire à une rétroaction de l'affect sur le savoir :

Je m'éloigne donc, non pas pire mais plus triste [*non peior, sed tristior*] ; et dans mon pauvre domicile je ne porte plus la tête si haute ; une morsure secrète m'arrive [*tacitusque morsus subit*] enfin je doute si ces choses-là ne sont pas préférables [*dubitatio numquid illa meliora sint*]. Rien de tout cela ne me change mais il n'est rien qui ne m'ébranle [*nihil horum me mutat, nihil tamen non concutit*].<sup>46</sup>

Dans un redoublement singulier, ce qui tourmente Sérénus, c'est ainsi la conscience de cette désalliance en lui du savoir et du vouloir. Le conflit de la volonté se trouve ainsi redoublé par un savoir de la *mens* sur elle-même. Sérénus se compare ainsi à un funambule, pris dans le vertige dans lequel l'installe son savoir, celui de ce qui le sépare encore de la sagesse :

en toute chose me suit cette même faiblesse de bonne âme [*bonae mentis infirmitas*]. Je crains d'y succomber à la longue [*paulatim defluam uereor*] ; ou, ce qui est plus inquiétant, d'être toujours suspendu comme celui qui va tomber [*semper casuro similis pendeam*], et que la situation soit plus funeste, peut-être, que celle que je prévois.<sup>47</sup>

Car là où l'insensé se caractérise par son déni, Sérénus quant à lui « ose se dire la vérité » (*sibi uerum dicere ausus est*) sur lui-même.<sup>48</sup> Il se sait non-sage.<sup>49</sup> Et cette conscientisation a pour effet un déplace-

<sup>45</sup> *Tranq.* 1.16.

<sup>46</sup> *Tranq.* 1.9.

<sup>47</sup> *Tranq.* 1.16.

<sup>48</sup> *Tranq.* 1.17.

<sup>49</sup> Voir aussi, dans un autre cadre cependant, l'aveu de Sénèque qui vaut pour auto-justification dans le *vit. b.* 17.3 « Je ne suis pas un sage, et (que ta malveillance soit satisfaite) je ne le serai pas. Exige donc de moi, non que je sois l'égal des meilleurs, mais seulement meilleur que les méchants : il me suffit de retrancher chaque jour quelque chose de mes vices et de gourmander mes égarements » (trad. A. Bourgery). Sur cette revendication, voir Bénatouïl 2008, 62-7.

ment sensible du terrain moral à celui des affects : Sérénus n'est pas pire mais plus triste. Il décrit dès lors l'alternance de mouvements oscillatoires dans laquelle il se trouve pris : il ne peut s'empêcher de regretter ce à quoi il a pourtant renoncé en conscience. L'amplitude de ces mouvements est pourtant limitée,<sup>50</sup> mais elle se traduit par des variations d'humeur : se succèdent épisodes de repli et de haine de soi et épisodes d'exaltation frénétique.

Non sans paradoxe, la thérapeutique de Sénèque ne prétend pourtant pas le guérir de cette ambivalence. Elle préconise un savant mélange mêlant la pratique du commerce avec les hommes et de la solitude,<sup>51</sup> un mélange censé non pas supprimer définitivement cette inquiétude, mais la rendre la moins forte possible. Loin de laisser penser à Sérénus qu'il pourrait le débarrasser de tout trouble, Sénèque le conduit à apprivoiser ce savoir sur lui-même. C'est dire que cette conflictualité interne à la volonté constitue ici la matière de la subjectivation, le lieu stratégique de l'appropriation à soi qui constitue pour le stoïcisme le *telos* absolu seul à même de nous rendre heureux.

Tout se passe ainsi comme si avec la *uoluntas*, Sénèque venait pallier la limite même de la langue 'intellectualiste', celle de l'expérience d'une certaine irréductibilité du vouloir au savoir. Le choix de la vertu ne semble pas l'avoir conduit au bonheur escompté, tant il demande à chaque instant à être rechoisi. Car si le vouloir est subordonné au savoir, il demeure un acte de l'âme irréductible à un acte de jugement. *Mutatis mutandis*, nous avoisinons ce qui deviendra l'abréaction freudienne.<sup>52</sup> Dans le même temps, la leçon sénéquienne consiste à suggérer que l'appropriation en première personne de ce savoir participe de ce mouvement de guérison tant espéré. La conflictualité psychique se dit désormais comme celle de la *uoluntas*, celle de la présence en soi de ce reste à investir, ce reste qui nous sépare de ce que nous savons être la vertu : cette conflictualité est à ce titre constitutive du processus de subjectivation. Pour Sénèque, le mécontentement de soi-même dont se plaint Sérénus n'a donc en fait pas grand-chose à voir avec les maux réels qui rongent les insensés.<sup>53</sup> C'est en tout cas ce que suggère l'image des maux imaginaires dont se croient en-

<sup>50</sup> Voir *Tranq.* 1.5-15.

<sup>51</sup> *Tranq.* 17.3. Or c'est bien de cela qu'il est ici question : cette condition, c'est la condition humaine, celle de celui qui s'essaie à la vertu, et qui fait l'épreuve d'une conflictualité psychique et avec elle d'un *savoir sur soi-même*. C'est avec lui et en lui que l'on peut commencer à véritablement vouloir.

<sup>52</sup> Sur ce concept freudien, voir notamment Freud [1895] 2002. L'abréaction nomme la libération d'un affect suite à une verbalisation ou à une remémoration.

<sup>53</sup> *Tranq.* 2.5 : « tu comprendras aussitôt combien tu as bien moins à faire avec ce mécontentement de toi-même que ceux qui enchaînés à une profession ambitieuse et alourdis du poids d'un titre imposant, se maintiennent dans ce rôle affecté [*in sua simulatione*], plutôt par pudeur [*pudor*] que par volonté [*uoluntas*] ».

core porteurs ceux qui sont en fait déjà guéris et qui « présentant le pouls au médecin, prennent pour de la fièvre la moindre chaleur corporelle ». <sup>54</sup> Sénèque pousse ainsi dire l'intellectualisme à sa limite : l'expérience du conflit de la volonté se donne comme celle d'un savoir sur soi-même. Par ce détour, le savoir est devenu une modalité de la *uoluntas*. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'on peut dire que la *uoluntas* fait déjà ici subjectivité, et que nous sommes à l'évidence entrés dans une problématisation de ce pouvoir subjectif irréductible.

La liberté constitutive de la *uoluntas* qui peut en droit tout vouloir nous installe ainsi dans la dynamique de l'identification subjective : seule la constance du vouloir, 'toujours vouloir la même chose' et 'ne pas vouloir la même chose' peut assurer l'identité personnelle. Ici encore, ce choix du *telos* doit être interprétée à tout instant ('toujours') rechoisi, ce qui suppose pour Sénèque, ici fidèlement stoïcien, qu'il soit construit par la *mens* pour définir ce désir rationnel qu'est la *uoluntas*, en un sens étroit cette fois-ci, celui de la volonté vertueuse. La modernité de Sénèque réside sans doute dans le fait d'avoir pensé cette origine involontaire de la *uoluntas*, puisque le volontaire et l'involontaire sont tenus ensemble : le *uoluntarius* englobe le champ de l'involontaire. De ce point de vue, la *uoluntas* est moins un principe qu'une construction par laquelle je m'identifie.

## Bibliographie

- Bénatouïl, T. (2006). *Faire usage : la pratique du stoïcisme*. Paris : Vrin.
- Bénatouïl, T. (2008). « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe : un paradoxe socratique et ses reprises stoïciennes ». *Rursus*, 3, 62-7.
- Bourbon, M. (2019). *Penser l'individu, genèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout : Brepols.
- Colish, M.L. (2014). « Seneca on Acting against Conscience ». Wildberger, J. ; Colish, M. (eds), *Seneca Philosophus*. Berlin ; Boston : de Gruyter, 95-110.
- Fillion-Lahille, J. (1984). *Le "De Ira" de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris : Klincksieck.
- Freud, S. [1895] (2002). *Étude sur l'hystérie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Hadot, I. (1969). *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin : de Gruyter.
- Inwood, B. (2000). « The Will in Seneca the Younger ». *Classic Philology*, 95, 44-60.
- Inwood, B. (2005). *Reading Seneca : Stoic Philosophy at Rome*. Oxford : Clarendon Press.
- Lévy, C. (1995). « Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron ». Cerasuolo, S. (a cura di), *Mathesis e philia : Studi in onore di Marcello Gigante*. Napoli : Università degli Studi di Napoli, 155-68.
- Lévy, C. (2007). « De la critique de la sympathie à la volonté. Cicéron, *Fat.* 9-11 ». *Lexis*, 25, 17-32.
- Long, A.A. (1967). « Carneades and the Stoic *telos* ». *Phronesis*, 12, 59-90.
- Merker, A. (2011). *Une 'morale' pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*. Paris : Les Belles Lettres.
- Mitsis, P. (1988). *Epicurus Ethical Theory*. Ithaca ; New York : Cornell University Press. Trad. fr. : *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*. Paris : Garnier, 2014.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris : Classique Garnier.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire : Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton : Princeton University Press.
- Rist, J.M. (1969). *Stoic Philosophy*. London : Cambridge University Press.
- Setaioli, A. (1988). *Seneca e i greci*. Bologna : Pàtron.
- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus on Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden : Brill.
- Voelke, A.J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Zöllner, R. (2003). *Die Vorstellung "vom Willen in der Morallehre" Senecas*. München ; Leipzig : K.G. Saur.