

## Stoïcisme et tyrannie au Ier siècle de notre ère De l'action libre à l'action singulière\*

---

Bernard Collette-Dučić

*Za mog tasta, Slobodana Dučića*  
*A mon beau-père, Slobodan Dučić*

*Quisnam igitur liber?*  
*Sapiens sibi qui imperiosus*  
Horace, *Satires*, livre II, 7, 83

Le premier siècle de notre ère est réputé pour l'attitude répressive, à Rome, du *princeps* à l'égard des philosophes. On y observe plusieurs décrets d'expulsion hors de Rome, voire d'Italie (en 71 par Vespasien ; en 95 par Domitien), ainsi que de nombreux procès aboutissant à l'exil ou à l'exécution. Le stoïcisme, dont plusieurs adhérents occupaient des postes aux plus hautes sphères du pouvoir, que ce soit comme précepteur de Néron (Sénèque) ou comme sénateurs (Thrasea Paetus, Paconius Agrippinus, Helvidius Priscus, etc.), a été sans aucun doute la plus touchée des écoles de philosophie de cette époque<sup>1</sup>.

---

\* Mes remerciements vont à Annette Ruelle pour m'avoir si aimablement invité à rédiger cet article (et pour la patience dont elle a fait preuve à mon égard !), ainsi qu'à Jean-Baptiste Gourinat et Thomas Bénatouïl pour avoir si généreusement accepté de lire et de commenter une première version. Je conserve, bien entendu, la pleine responsabilité quant à l'interprétation proposée dans cette étude et les imperfections qui y demeurent.

Dans cette étude, je souhaite analyser la présence de la doctrine stoïcienne de la liberté chez certaines figures importantes du stoïcisme impérial et examiner l'articulation existant entre l'idée de liberté et l'affirmation stoïcienne souvent réitérée selon laquelle les philosophes ne s'opposent pas au tyran. Pour ce faire, j'aborderai dans un premier temps les disculpations proposées par Sénèque et par Epictète, et montrerai comment chacune se fonde sur la définition de la liberté comme « autorité de s'occuper soi-même de ses affaires propres », une définition qui remonte à la première Stoa. Ce rapprochement me permettra également de proposer une nouvelle interprétation de l'origine de la distinction canonique, chez Epictète, entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous ».

Dans un second temps, je concentrerai mon analyse sur les cas particuliers de deux sénateurs stoïciens, Thraséa Paetus et Helvidius Priscus, condamnés à mort respectivement par Néron et par Vespasien. Bien que proches à la fois humainement et philosophiquement, ces deux sénateurs ont eu des attitudes semble-t-il assez différentes face à la tyrannie, le premier décidant de se retirer des affaires publiques alors que le second voulut maintenir, jusqu'au bout, son rôle de sénateur. Miriam T. Griffin, dans une étude qui fait aujourd'hui autorité, soutient que les motivations de Thraséa, comme celles d'Helvidus, dans leur résistance au *princeps*, n'étaient pas guidées par leur adhérence au stoïcisme, mais par une certaine conception politique de la liberté, celle de la *libertas senatoria*<sup>2</sup>. Thraséa Paetus apparaît en outre critiqué dans un entretien d'Epictète où il est pris à partie par le stoïcien Musonius Rufus. Tout au contraire, Helvidius Priscus, pourtant fidèle de Thraséa (dont il avait épousé la fille), apparaît dans les *Entretiens* d'Epictète comme un authentique modèle de vertu.

Quelles étaient les motivations de ces sénateurs et jusqu'à quel point leurs attitudes face à la tyrannie sont-elles cohérentes avec le stoïcisme ? Ce sont les questions auxquelles je tenterai de répondre, en rapprochant des doctrines des stoïciens, anciens ou de l'époque impériale, un certain nombre de témoignages, tirés de sources non philosophiques.

---

<sup>1</sup> Pour une étude éclairée sur cette question, voir l'article de BRUNT P. A., « Stoicism and the Principate », *Papers of the British School at Rome* 43 (1975), p. 7-35.

<sup>2</sup> GRIFFIN M. T., *Seneca. A philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 365.

## I. S'occuper de ses affaires

L'accusation des philosophes d'être « obstinés et factieux (*contumaces... ac refractarios*) », « méprisant magistrats, rois, ou, d'une manière générale, ceux qui administrent la chose publique »<sup>3</sup> était particulièrement présente au I<sup>er</sup> siècle de notre ère à Rome, comme en témoignent les tentatives de disculpation de Sénèque et d'Épictète. Sénèque, dans une lettre qui s'adresse plus à Néron qu'à son destinataire officiel (son ami Lucilius)<sup>4</sup>, emploie tout son zèle à dépeindre le philosophe comme plein de gratitude pour le roi, reconnaissant de lui permettre de jouir « d'un tranquille loisir (*tranquillo otio*) », de se consacrer, retiré qu'il est des affaires du sénat et du forum, « à une affaire plus grande (*magnam rem*) »<sup>5</sup>. Dans une autre lettre, l'*otium* tranquille auquel Sénèque fait ici référence prend la forme d'un *negotium* : « la philosophie, paisible et ne s'occupant que de son affaire propre (*quieta et sui negotii*), ne saurait provoquer de mépris »<sup>6</sup>. Je reviendrai bientôt sur ce subtil glissement lexical, lequel traduit non pas une incohérence, mais une différence de perspective : ce qui, au regard de la *res publica*, dont est censé s'occuper le roi, est un loisir, apparaît comme l'occupation par excellence au regard de la « grande affaire » dont traite le philosophe.

Une ligne de partage analogue, quoique l'accent y soit différemment placé, se retrouve également dans la justification d'Épictète. Dans les *Entretiens*, on le trouve tout à coup apostrophé par le tyran, sommé de s'expliquer sur le mépris des philosophes pour l'autorité des puissants :

« – Vous donc, les philosophes, enseignez le mépris des rois (καταφρονεῖν τῶν βασιλέων) ? – Bien sûr que non. Qui d'entre nous enseigne à s'opposer aux rois *dans le domaine où ils ont autorité* (πρὸς αὐτούς, ὃν ἐκεῖνοι ἔχουσιν ἐξουσίαν) ? Prends mon misérable corps, prends mon misérable bien, prends ma misérable réputation, prends les

<sup>3</sup> Sénèque, *Ep.* 73, 1.

<sup>4</sup> D'après Paul VEYNE, la lettre 73 date du second trimestre 64 (Sénèque, *Entretiens avec Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, p. CLIX, n. 1).

<sup>5</sup> Sénèque, *Ep.* 73, 4.

<sup>6</sup> Cf. Sénèque, *Ep.* 14, 11 : *Nam forensis eloquentia et quaecumque alia populum movet adversarios habet : haec quieta et sui negotii contemni non potest, cui ab omnibus artibus etiam apud pessimos honor est.*

miens ! Et je défie quiconque de m'accuser de chercher à inciter à cela [sc. au mépris des rois]. – Bien. Mais je veux aussi commander à tes jugements (ἀλλὰ καὶ τῶν δογμάτων ἄρχειν θέλω). – Et qui t'a donné une telle autorité (καὶ τίς σοι ταύτην τὴν ἐξουσίαν δέδωκεν) ? Comment pourras-tu jamais subjuguier les jugements d'autrui ? » (*Entretiens I*, 29, 9-11).

Derrière l'ironie bien sensible de ce passage, se trouve à l'œuvre une conception particulière de la *liberté*, qui, on va le voir bientôt, remonte au moins à Chrysippe. Cette conception s'enracine dans une distinction fondatrice entre deux domaines d'autorité (ἐξουσία) : l'autorité sur nos propres jugements, et l'autorité sur des choses telles que les corps, les possessions et les réputations. Ces deux domaines sont ici décrits comme mutuellement exclusifs : l'autorité du roi est limitée au second domaine et n'a aucune légitimité concernant le premier. Il n'est pas difficile de reconnaître que cette distinction entre deux domaines d'autorité recoupe exactement celle, plus classique chez Epictète, entre « les choses qui dépendent de nous » et « les choses qui ne dépendent pas de nous » :

« Parmi les choses qui existent, les unes dépendent de nous (τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν), les autres ne dépendent pas de nous (τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Dépendent de nous : jugement, impulsion, désir, aversion, en un mot, tout ce qui est notre affaire à nous (ὅσα ἡμέτερα ἔργα). Ne dépendent pas de nous, le corps, nos possessions, les opinions que les autres ont de nous, les magistratures, en un mot, tout ce qui n'est pas notre affaire à nous (ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα). Les choses qui dépendent de nous sont par nature libres, sans empêchement, sans entraves (φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαραπόδιστα). Les choses qui ne dépendent pas de nous sont faibles, esclaves, empêchées et étrangères (ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια). » (Epictète, *Manuel* 1, 1-2, trad. P. Hadot, légèrement aménagée).

Comme dans le passage précédent, on retrouve donc une même démarcation entre jugements (auxquels Epictète adjoint ici les impulsions et les désirs), d'une part, et corps, possessions, réputations, etc., d'autre part. On s'est beaucoup interrogé sur l'origine de la distinction entre *ta eph' hemin* et *ta ouk eph' hemin*. Jean-Baptiste Gourinat a récemment montré<sup>7</sup> que, contrairement aux apparences, aucun des textes en notre possession ne permet d'affirmer que cette distinction était déjà à l'œuvre

<sup>7</sup> GOURINAT J.-B., « *In nostra potestate* », *Lexis* 25 (2007), p. 143-150.

chez les premiers stoïciens, du moins dans le vocabulaire utilisé par Epictète<sup>8</sup> et le contexte de son utilisation<sup>9</sup>.

Il est cependant possible, ainsi que j'aimerais à présent le montrer, de relier directement la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous<sup>10</sup> à la doctrine des premiers stoïciens, en particulier la conception de la liberté chez Chrysippe. En effet, l'essentiel de la doctrine d'Epictète consiste à affirmer que, si nous nous en tenons à ne nous occuper que du domaine qui dépend de nous, domaine sur lequel nous avons l'*exousia*, l'autorité, alors nous serons libres. Sur ce domaine, non seulement le roi (ou le tyran) n'a pas d'autorité légale, mais même Zeus (cf. *Entretiens* I, 1, 23), puisque c'est Zeus lui-même qui l'a mis sous notre dépendance (cf. *Entretiens* I, 1, 7). Or c'est exactement ce qu'affirme la définition stoïcienne orthodoxe de la liberté conservée par Diogène Laërce et Origène :

« Seul [le sage] est libre, les hommes mauvais étant des esclaves. La liberté est en effet l'autorité de s'occuper soi-même de ses propres affaires (ἐξουσίαν αὐτοπραγίας), l'esclavage, la privation de cette occupation (στέρησιν αὐτοπραγίας) » (Diogène Laërce VII, 121).

« D'après ce qu'ils affirment, ... seul le sage et tout sage est libre (ἐλεύθερον), ayant reçu, par la loi divine<sup>11</sup>, l'autorité de s'occuper soi-

---

<sup>8</sup> Cf. GOURINAT J.-B., *art. cit.*, p. 148 : « Il n'en reste pas moins que la distinction, fondamentale pour Epictète, entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, n'est jamais attribuée à Chrysippe ».

<sup>9</sup> Selon GOURINAT J.-B., *art. cit.*, p. 144, il est vraisemblable que Chrysippe employait plutôt les expressions παρ' ἡμᾶς (cf. Eusèbe, *Préparation évangélique* 6, 8, 2 = Diogénien, fr. 1 Gercke = *SVF* II, 999) et ἐξ ἡμῶν (cf. EUSEBE, *Préparation évangélique* 6, 8, 25-26 = Diogénien, fr. 3 Gercke = *SVF* II, 998), dans le contexte de la thèse du déterminisme universel du destin, une thèse qui n'est jamais explicitement soutenue par Epictète.

<sup>10</sup> On trouve cette distinction également attribuée à Musonius Rufus, dans un passage des *Entretiens*. Mais il n'est pas impossible que cette attribution soit le fait d'Epictète lui-même. Cf. *Musonius Rufus. Témoignages et Fragments*, Introduction, traduction, commentaire par A. Jagu, Hildesheim, Olms, 1979, p. 99-100, et le commentaire de HADOT P. dans Arrien, *Manuel d'Epictète*, Introduction, traduction et notes, Paris, Librairie générale française, 2000, p. 47-49.

<sup>11</sup> On pourrait peut-être suspecter ici une présentation légèrement christianisée de la position stoïcienne. Mais Epictète affirme lui aussi que ce sont les dieux eux-mêmes qui ont mis les facultés libres (désir, impulsion et jugement) sous notre dépendance, donc sous notre autorité personnelle : cf. *Entretiens* I, 1, 7.

même de ses propres affaires (ἐξουσίαν αὐτοπραγίας ἀπὸ τοῦ θείου νόμου εἰληφότα) ; et l'autorité, ils la définissent comme un pouvoir légal d'administration (νόμιμον ἐπιτροπήν). » (Origène, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 2, 16, 112, 4-8).

L'autorité sur nos propres affaires est, pour la Stoa, inaliénable, même pour l'homme mauvais, qui est privé, non pas de l'autorité elle-même, mais de l'occupation qui est attachée à celle-ci. L'autorité est également légale : il s'agit d'un pouvoir d'administration conféré par la loi. Et c'est cette loi qui délimite le domaine d'action (d'occupation) couvert par l'autorité. Ainsi, nous l'avons vu, selon Epictète le philosophe reconnaît aux rois un pouvoir « dans le domaine où ils ont autorité ». Ce domaine est limité, légalement, de sorte que si le roi s'improvise à vouloir également régenter le domaine du jugement, Epictète lui rétorque que rien ni personne ne lui a conféré une telle autorité.

Le lien essentiel qu'il s'agit ici de bien voir est celui entre autorité et domaine d'action. Il n'existe pas d'autorité à l'extension universelle, seulement une autorité limitée, et c'est le respect de cette limitation qui assure la possibilité de la liberté. Voilà pourquoi la liberté est définie comme ἐξουσία αὐτοπραγίας : autorité de s'occuper soi-même *de ses propres affaires*. *Autopragia* est un terme rare et la traduction que j'en donne ne va pas, au premier abord, de soi. Il s'agit d'un terme vraisemblablement introduit dans le vocabulaire philosophique par les stoiciens eux-mêmes, et que les traductions rendent plus volontiers par « action indépendante ». Certes, la liberté du sage suppose une indépendance par rapport à des autorités extérieures. Mais l'indépendance d'action du sage est, comme celle du roi, limitée à un certain domaine d'occupation, à savoir le domaine des « affaires propres ». C'est ce qui apparaît distinctement dans une citation littérale de Chrysippe, tirée de son traité *Sur les genres de vie* :

« Dans le quatrième livre [de son traité *Sur les genres de vie*, Chrysippe] dit que le sage ne se mêle pas des affaires (ἀπράγμονά), qu'il s'occupe de ce qui lui est propre (ἰδιοπράγμονα) et de ce qui lui appartient (τὰ αὐτοῦ πράττειν). La manière dont il s'exprime est la suivante : “Je pense en effet que, pour ma part, le sage ne se mêle pas des affaires (ἀπράγμονα), s'occupe de peu de choses (ὀλιγοπράγμονα), et s'occupe de ce qui lui appartient (τὰ αὐτοῦ πράττειν), de même qu'il en va pour l'homme de qualité, qui s'occupe lui-même de ses affaires et s'occupe de peu de choses (ὁμοίως τῆς τ' αὐτοπραγίας καὶ τῆς ὀλιγοπραγμοσύνης

ἀστέϊων ὄντων)» (Plutarque, *Sur les contradictions des stoïciens* 20, 1043a-b, trad. D. Babut, modifiée).

Dans ce passage, *autopragia* est posé comme analogue à l'expression « *ta hautou pratein* », laquelle sert à définir la justice dans la *République* de Platon<sup>12</sup> :

« S'occuper de ses propres affaires (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν), et ne pas se mêler de toutes (μὴ πολυπραγμανεῖν), c'est la justice (δικαιοσύνη), et cela nous l'avons entendu dire par beaucoup d'autres que nous, et nous-mêmes l'avons dit souvent » (Platon, *République* IV, 433a-b, trad. P. Pachet).

La citation entière de Chrysippe par Plutarque est en fait empreinte de la conception platonicienne de la justice : comme dans la *République*, le sage de Chrysippe est réputé ἀπράγμων, à savoir non pas « retiré des affaires politiques », mais seulement « occupé à ses affaires propres » (τὰ αὐτοῦ πράττειν). En effet, contrairement à l'interprétation volontairement polémique que donne Plutarque de la position de Chrysippe<sup>13</sup>, s'occuper de ses affaires propres ne signifie pas nécessairement vivre retiré des affaires politiques (position épicurienne, qu'un stoïcien peut adopter s'il le juge bon), mais simplement veiller à μὴ πολυπραγμανεῖν, c'est-à-dire à ne pas se mêler de toutes chose, seulement des siennes propres<sup>14</sup>.

Une fois retrouvé le contexte initial dans lequel Chrysippe a forgé l'idée d'*autopragia*, la définition stoïcienne de la liberté apparaît en toute clarté : la liberté est l'autorité légale conférée au sage (celui qui fait un

<sup>12</sup> Lorsqu'il commentera ce passage de la *République*, le néoplatonicien Proclus utilisera précisément le vocable de Chrysippe comme paraphrase de *ta hautou pratein* : « Quel est le propre de la justice (τί γὰρ ἴδιον δικαιοσύνης), sinon le fait d'accomplir sa tâche propre (τὸ αὐτοπραγεῖν) ? », Proclus, *Commentaire sur La République* I, 23, 3-4, trad. A. J. Festugière. Platon, de son côté, n'utilise jamais l'expression αὐτοπραγεῖν. Il s'en approche cependant en *République* 434c8 où il parle de οἰκείοπράγια, mot auquel Plutarque fait sans doute écho en parlant pour sa part d'ἰδιοπράγματα.

<sup>13</sup> Cf. Plutarque, *Sur les contradictions des stoïciens* 20, 1043b sq.

<sup>14</sup> Cf. le commentaire de D. BABUT, p. 198, n. 252. Pour une étude philologique, historique et philosophique de la notion de *polupragmosunê*, voir l'excellent article de EHRENBERG V., « Polypragmosyne : A Study in Greek Politics », *Journal of Hellenistic Studies* 67 (1947), p. 44-67, reproduit dans *Polis und Imperium. Beiträge zur Alten Geschichte*, K. F. Stroheker et A. J. Graham (ed.), Zürich, Artemis Verlag, 1965, p. 466-501.

usage de sa raison conforme à la nature) de s'occuper lui-même de certaines affaires, à savoir des siennes propres. Indûment chercher à s'occuper de ce qui sort de notre domaine d'affaire propre, ce n'est plus faire preuve d'injustice, comme chez Platon, mais s'asservir, devenir esclave, comme ne cesse de le répéter Epictète<sup>15</sup>. La distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous est en effet couplée, chez Epictète, à celle distinguant entre « tout ce qui est notre affaire » (ὅσα ἡμέτερα ἔργα) et « tout ce qui n'est pas notre affaire » (ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα). Il y a donc bien chez Epictète une division en deux domaines d'occupation qui reprend précisément celle attachée à la définition stoïcienne orthodoxe de la liberté.

La position de retrait adoptée par Sénèque, qui remercie le roi de le laisser se consacrer à ses affaires propres, s'inscrit elle aussi très clairement dans le cadre de la définition stoïcienne de la liberté. Il convient toutefois d'apporter une précision importante. Sénèque ne se prononce pas, dans la lettre 73 (ou même la 14, comme on va le voir) sur la question de savoir si le philosophe doit ou non prendre part aux affaires publiques. Il ne parle que de la situation du philosophe (lui-même) qui « a quitté (*secederet*) »<sup>16</sup> le forum, le sénat et toute participation au gouvernement, pour se consacrer à la grande affaire de la philosophie. Le choix d'une vie retirée est clairement, dans le cas de Sénèque, *circonstanciel* et s'explique par la tyrannie du roi qui rend impossible, à ses yeux, toute activité politique chez le philosophe. Toutefois, et cette dernière précision est importante, même retiré des affaires, le philosophe, selon Sénèque, n'en continue pas moins d'œuvrer au bien collectif : « Nous examinerons ailleurs si le sage doit consacrer son activité aux affaires publiques. En attendant, je t'adresse à ces stoïciens qui, privés de toute action politique (*a re publica exclusi*), se sont retirés (*secesserunt*) pour cultiver la vie et pour rédiger en faveur du genre humain le code de

---

<sup>15</sup> Pour une illustration, on peut se rapporter à *Entretiens* III, 10, 19-20 : « – Mon frère n'aurait pas dû se comporter ainsi avec moi. – Non, mais ce sera à lui d'y aviser. Pour moi, quelle que soit la façon dont il se comporte à mon égard, j'en userai avec lui comme je dois. Cela en effet, c'est mon affaire, le reste m'est étranger (τοῦτο γὰρ ἐμόν ἐστιν, ἐκεῖνο δ' ἀλλότριον). A cela, personne ne peut faire obstacle ; au reste, on le peut ».

<sup>16</sup> Sénèque, *Ep.* 73, 4.

ses droits (*ad colendam vitam et humano generi iura condenda*), sans la moindre atteinte aux puissants »<sup>17</sup>.

Au final, l'oscillement entre *otium* et *negotium* relevé plus haut, dans la description de l'activité philosophique par Sénèque, traduit assez fidèlement les variations terminologiques utilisées par Chrysippe entre ἀπράγμων, ὀλιγοπράγμων et αὐτοπραγία, termes qui s'opposent tous au fait d'être πολυπράγμων, c'est-à-dire intrigant, perturbateur. En latin, *negotium* est nécessairement ambivalent, renvoyant aux « affaires » soit de manière neutre, soit au sens péjoratif de perturber, provoquer des troubles (« faire des affaires »). Tacite rapporte les propos de Tigellin, un conseiller de Néron qui œuvra à discréditer les stoïciens et ses adhérents aux yeux du prince, soutenant que le stoïcisme est une secte arrogante, qui rend « les gens remuants (*turbidos*) et en fait des fauteurs de trouble (*negotiorum adpetentes faciat*) »<sup>18</sup>. En répondant que le philosophe n'est pas quelqu'un qui se mêle des affaires ni n'en fait (*negotia*, au sens de Tigellin), que son activité est un loisir (*otium*, équivalent d'ἀπραγμοσύνη), une affaire simple, non tapageuse (ὀλιγοπραγμοσύνη), quoique grande (cf. *magnam rem*, *Ep.* 73, 4), Sénèque revendique pour le stoïcien qu'il est le genre de vie que Chrysippe avait défini dans son traité περὶ Βίων, la vie paisible et non troublée d'un homme véritablement libre.

## II. Se retirer ou rester

Je passe à présent à l'examen des attitudes adoptées par deux sénateurs stoïciens face à la tyrannie, à savoir Thraséa Paetus et Helvidius Priscus. Certains interprètes, entre autres Miriam T. Griffin, soutiennent que les attitudes adoptées par Thraséa et Helvidius face au *princeps* n'étaient pas motivées par leur allégeance au stoïcisme<sup>19</sup>, mais par une certaine conception politique, celle de la *libertas senatoria*. Griffin s'appuie en particulier sur le fait que Sénèque, dans son *De Clementia*, « avait montré comment le stoïcisme peut être utilisé pour justifier et fournir une idéologie monarchique au système politique existant »<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Sénèque, *Ep.* 14, 14.

<sup>18</sup> Tacite, *Annales* XIV, 57, 3.

<sup>19</sup> GRIFFIN M. T., *Seneca, op. cit.*, p. 365 : « It is quite clear that the grounds of Thraséa's opposition to Nero's regime did not follow from his Stoicism ».

<sup>20</sup> *Ibidem*.

Les doctrines stoïciennes seraient ainsi naturellement disposées à embrasser un système politique en particulier, où le pouvoir est aux mains d'un seul être, le prince. Certes, le stoïcisme n'est assurément pas prêt à cautionner la tyrannie, mais il n'est pas nécessaire d'être stoïcien pour désirer remplacer le tyran, d'une manière ou d'une autre, par un monarque éclairé. Griffin s'inscrit ici dans une tradition de commentateurs qui cherchent à distinguer dans la personnalité de Thraséa des courants divergents et à montrer que celui-ci était d'abord Romain et sénateur, avant d'être stoïcien<sup>21</sup>.

L'interprétation soutenue par Griffin suggère que les doctrines stoïciennes sont telles qu'elles n'autorisent finalement que peu ou pas de variations du tout dans l'attitude des stoïciens eux-mêmes face à la tyrannie. Cette conclusion semble cependant difficilement compatible avec la grande divergence existant entre l'attitude d'un Caton face à César et celle d'un Sénèque face à Néron. Et, de fait, Sénèque était de ceux qui tenaient Caton pour le meilleur des stoïciens<sup>22</sup> et, dans le même mouvement, condamnaient l'engagement de celui-ci dans la guerre civile contre le tyran<sup>23</sup>. On voit donc qu'il était possible d'être stoïcien et d'avoir des divergences importantes dans le domaine de l'action, ce que les stoïciens appellent *kathêkon* ou convenable. Cela, du reste, n'a rien d'étonnant. Comme l'écrit Thomas Bénatouïl : « la doctrine des convenables est *de part en part circonstancielle*, dans la mesure où elle ne peut justifier des actions sans faire intervenir les caractères particuliers de leurs auteurs, leurs visées, leurs objets, leurs contraintes et tous les aspects pertinents du contexte » (je souligne)<sup>24</sup>. Le sage stoïcien est celui qui, pourrait-on dire, a le sens de l'à-propos : il est capable de se saisir de chaque circonstance et de la transformer en occasion pour l'exercice de la vertu. Les circonstances, les contextes varient constamment et il est donc normal d'observer des stoïciens agir différemment dans des situations

---

<sup>21</sup> L'auteur renvoie notamment à WIRSZUBSKI C., *Libertas as a Political Idea at Rome*, p. 138 sq. et MACMULLEN R., *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, Mass., 1967, p. 53 sq.

<sup>22</sup> Cf. Sénèque, *De la constance du sage* II, 2.

<sup>23</sup> Cf. Sénèque, *Ep.* 14, 13.

<sup>24</sup> BENATOUIL Th., *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 318. Sur l'importance de l'occasion (*opportunitas*, εὐκαιρία), voir Cicéron, *De Finibus* III, 47 : *Non intellegunt valitudinis aestimationem spatio iudicari, virtutis opportunitate.*

différentes. Comme on va à présent le voir, les cas de Thraséa Paetus et d'Helvidius Priscus ne font pas exception à cette règle.

*P. Clodius Thrasea Paetus*

Membre du corps sacerdotal des Quindécemvirs<sup>25</sup>, consul suffect en 56, Thraséa Paetus siégea au sénat entre 56 et 63. A partir de 63, et jusqu'à sa condamnation à mort trois ans plus tard, il décide de se retirer du sénat et même de toute activité politique. Son attitude non complaisante face à Néron s'est manifestée à plusieurs reprises mais chaque fois selon un modèle assez semblable, celui de l'austérité, du retrait, et du silence.

L'accusation d'austérité figure en premier lieu dans l'acte que rédige Capito Cossutianus contre Thraséa :

« Comme autrefois, disait [Capito], on parlait de C. Caesar et de M. Caton, de même aujourd'hui c'est de toi, Néron et de Thraséa que parle une cité avide de discordes. Et il a ses disciples (*sectatores*), ou plutôt ses complices (*satellites*), qui, sans se permettre encore ses votes séditieux, copient déjà *sa manière d'être et son expression (habitus vultumque)* ; gens qui se font rigides et maussades (*rigidi et tristes*), afin de te [*sc.* Néron] reprocher ta gaieté (*lasciviam* ; n.b. *lascivia* signifie aussi : *vie dissolue*) » (Tacite, *Annales* XVI, 21-22, trad. P. Grimal, modifiée).

« [A] Thraséa Paetus, on reprochait d'avoir pris le visage maussade d'un pédagogue<sup>26</sup> (*tristior et paedagogi vultus*). » (Suétone, *Vie de Néron* 37).

Le caractère austère de Thraséa est présenté par Capito comme l'expression extérieure d'un jugement intérieur, un jugement condamnant la gaieté du prince, entendez sa vie dissolue. Autrement dit, la manière d'être et même l'expression du visage, « rigide et maussade », de Thraséa est interprétée comme une critique contre Néron et comme une déclaration de sécession analogue à celle qui opposa Caton à Jules César. Comme on va le voir, il est probable que l'austérité ait été une manière d'être (*habitus*) volontairement adoptée par Thraséa en présence de Néron.

<sup>25</sup> Cf. Tacite, *Annales* XVI, 22.

<sup>26</sup> On notera qu'un même reproche est adressé à Marc Aurèle : cf. *A soi-même* X, 36.

D'autres sources, en revanche, suggèrent qu'elle n'était *pas* l'expression d'une condamnation du prince.

Commençons par le premier point. L'austérité n'est pas simplement un trait de caractère parmi d'autres, mais un des traits attribués au sage, chez les stoïciens<sup>27</sup> :

« Les stoïciens disent encore que tous les sages sont austères (αὐστηρούς), du fait qu'ils n'entrent pas en relation avec autrui en vue du plaisir et n'acceptent pas des autres ce qui vise le plaisir. Mais est aussi austère un autre type d'homme, de la même manière que l'on parle d'un "vin austère", dont on fait usage comme médicament et pas du tout pour boire » (Diogène Laërce, VII, 117).

« Le sage est dit austère (αὐστηρόν), dans la mesure où il n'adresse à personne les paroles destinées à plaire (πρὸς χάριν) et où il ne les tolère pas » (Stobée, *Eclogae* II, 7, 11s ; t. II 114, 22-24 W.)

L'austérité du sage a clairement partie liée avec sa fermeté face aux plaisirs, mais cette fermeté ne doit pas se comprendre comme de la rigidité. Ainsi Zénon<sup>28</sup> lui-même était-il réputé pour son austérité, mais n'hésitait pas à se relâcher en buvant dans les banquets ! La fermeté du sage suppose en fait une bonne tension, ni trop relâchée, ni trop reserrée<sup>29</sup>. Mais l'austérité du sage s'explique aussi par son refus catégorique de la flatterie et des éloges<sup>30</sup>. Or, à Rome en particulier, et par dessus tout à l'égard de Néron, la flatterie était de mise. Néron non seulement insistait pour que le public vienne l'acclamer aux concours de poésie et de cithare, mais il veillait scrupuleusement à ce que la gaieté du public ne trouve jamais à se relâcher. Tacite rapporte qu'il était dangereux de ne pas venir admirer Néron et que les hommes du *princeps* avaient pour charge d'espionner « les noms et les visages, l'allégresse ou l'air maussade (*alacritatem tristitiamque*) »<sup>31</sup> de ceux qu'ils rencontraient. L'absence d'allégresse était le signe coupable d'un mécontentement à l'égard de l'autorité du prince qui ne pouvait provoquer en retour que la

<sup>27</sup> Sur l'austérité du sage, cf. BENATOUÏL Th., *Faire usage, op. cit.*, p. 304-306.

<sup>28</sup> Cf. Diogène Laërce VII, 26.

<sup>29</sup> Sur ce point, cf. BENATOUÏL Th., « Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne », *Philosophie antique* 5 (2005), p. 5-30.

<sup>30</sup> L'absence de flatterie est aussi attribuée à Sénèque : cf. Tacite, *Annales* XV, 41.

<sup>31</sup> Cf. Tacite, *Annales* XVI, 5 : *quippe gravior inerat metus, si spectaculo defuissent, multis palam et pluribus occultis, ut nomina ac vultus, alacritatem tristitiamque coeuntium scrutarentur.*

haine de Néron. Si faire preuve d'austérité faisait partie des convenables du stoïcien, le faire à la face à Néron ne pouvait mener qu'à la disgrâce. Il n'y a dès lors rien d'étonnant à voir figurer l'austérité de Thraséa parmi les chefs d'accusations portés contre lui.

Si Thraséa se refusait à la flatterie et à l'éloge déplacé, il n'inclinait cependant pas non plus vers leurs contraires, à savoir le blâme excessif et la condamnation. Pline le Jeune, une source plus amicale, décrit Thraséa Paetus comme un *vir mitissimus*, un homme plein d'indulgence et de douceur, qui avait fait sienne la devise : « Qui hait les vices, hait les hommes »<sup>32</sup>. Or une telle attitude trouve également un enracinement profond dans le stoïcisme<sup>33</sup>, une école qui a fait sienne la doctrine socratique selon laquelle « nul ne fait de mal volontairement », seulement par ignorance. Si les fautes et les vices impliquent nécessairement une ignorance, il devient irrationnel de vouloir blâmer autrui. Voilà pourquoi Epictète, comme Thraséa, recommande indulgence et douceur dans nos rapports avec les autres hommes<sup>34</sup> :

« [L'homme de bien n'entrera pas en lutte avec son prochain], absolument pas avec celui qui lui ressemble [*i.e.* le vertueux], et vis-à-vis de celui qui lui est dissemblable [*i.e.* le vicieux], il sera patient (ἀνεκτικός), doux (πρᾶος), civilisé (ἤμερος) et indulgent (συγγνωμονικός), comme envers un ignorant, comme envers un homme qui se fourvoie en matière capitale ; il ne sera dur pour personne, car il comprendra parfaitement le mot de Platon : "C'est toujours malgré elle qu'une âme est privée de la vérité" » (Epictète, *Entretiens* II, 22, 36, trad. Souilhé, modifiée).

La douceur et l'indulgence de Thraséa montrent que son austérité ne traduisait pas la nature rigide et froide d'un pédagogue condamnant les vices de l'humanité, seulement, comme on l'a vu, le refus stoïcien de la flatterie et de l'éloge des plaisirs. Il n'y a donc pas lieu de voir dans la retenue sans complaisance de Thraséa à l'égard de Néron une forme de condamnation, seulement l'usage de principes de vie stoïciens.

<sup>32</sup> Pline le Jeune, *Lettres* VIII, 22 : *Qui vitia odit, homines odit*. Cf. également GRIFFIN M. T., *Seneca, op. cit.*, p. 103.

<sup>33</sup> Ce point a déjà été remarquablement vu par VILLENEUVE F., *Essai sur Perse*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1918, p. 38.

<sup>34</sup> Cf. Epictète, *Entretiens* I, 18.

A l'austérité, s'ajoute le retrait. Avant de se retirer définitivement de ses divers engagements politiques en 63, Thraséa quitta une première fois le sénat en 59, à l'occasion de la lecture de la justification du meurtre d'Agrippine, mère de Néron, par ce dernier. Voici le compte rendu de ce fait par Tacite :

« [Après la lecture], saisis d'une étrange émulation (*miro... certamine*), les grands personnages de l'Etat décrètent des supplications devant tous les lits des dieux, ordonnent que les Quinquatries [*sc.* Fêtes religieuses en l'honneur de Minerve], pendant lesquelles avait été découvert le complot [préssumé d'Agrippine contre Néron], seraient célébrées chaque année par des jeux, qu'une statue en or de Minerve et, à côté, une du prince seraient placées dans la curie, que l'anniversaire d'Agrippine serait mis au nombre des jours néfastes. Thraséa Paetus, qui d'ordinaire laissait passer les adulations en silence, ou avec un bref assentiment (*silentio vel brevi adsensu priores adulationes transmittere solitus*), sortit du sénat (*exitum senatu*), ce qui fut pour lui cause de danger (*ac sibi causam periculi fecit*), mais ne procura pas aux autres un début de liberté (*ceteris libertatis initium non praebuit*) » (Tacite, *Annales* XIV, 12, trad. P. Grimal, modifiée).

Au milieu d'une étrange émulation qui s'empare des sénateurs, où chacun rivalise de supplications pour aduler un prince matricide, Thraséa est le seul à se lever et à sortir, une sortie qui lui vaut cependant une critique amère de Tacite. Cette critique, qui voit dans la sortie de Thraséa un geste inutilement dangereux, se fonde sur l'idée que la motivation principale de Thraséa était d'ordre politique, à savoir protester contre la tyrannie du prince et l'absence de liberté du sénat. Cette idée, on l'a vu, a été acceptée par plusieurs historiens modernes, en particulier Miriam Griffin. De fait, si le but premier de Thraséa était d'œuvrer en faveur de la liberté au sens politique du terme, la critique de Tacite se trouverait parfaitement fondée : en se retirant du sénat, Thraséa se mettait effectivement lui-même en grand danger (de mort ou d'exil), sans faire avancer sa cause. Si, en revanche, Thraséa était motivé par un idéal de liberté plus morale et intérieure que politique, en particulier par celui, stoïcien, de s'occuper soi-même de ses propres affaires<sup>35</sup>, alors sa sortie

---

<sup>35</sup> Ce n'est pas que l'*exousia autopraxias* soit incompatible avec la quête de liberté politique, mais elle ne peut se confondre avec elle dans la mesure où il s'agit d'une liberté intérieure, qui, comme l'écrit David Sedley, peut être préservée sous n'importe quel régime politique : « For a Stoic, freedom is first and foremost a personal matter,

du sénat prend une allure beaucoup plus cohérente. Comme Sénèque, il choisit de se retirer d'un lieu dans lequel il considère qu'il n'est plus possible d'œuvrer sans se compromettre moralement. La liberté que Thraséa entend sauvegarder est donc d'abord intérieure et propre, celle sur laquelle il a autorité et dont il a, par loi divine, la charge.

Lorsqu'en 63 Thraséa décide de se retirer pour de bon du sénat, il le fait sans donner d'explication, observant un silence qui, lui aussi, fut interprété par ses détracteurs comme une déclaration de guerre contre Néron :

« Que Thraséa vienne enfin revêtir ouvertement le personnage du traître et de l'ennemi public (*proditorem palam et hostem Thræsea induisset*). Lui qui avait coutume de faire le sénateur (*agere senatorem*) et de protéger les détracteurs du prince, qu'il indiquât ce qu'il voulait qu'on corrigeât ou que l'on changeât : on supporterait plus aisément ses critiques sur des points particuliers que, maintenant, on ne pouvait supporter son silence (*silentium*) et sa condamnation générale (*omnia damnantis*) » (Tacite, *Annales* XVI, 28, 2, trad. P. Grimal, légèrement modifiée).

Le silence adopté par Thraséa tranche avec l'attitude de Sénèque qui, on l'a vu, s'était quant à lui inquiété de faire comprendre à Néron que retrait des affaires ne rime pas nécessairement avec condamnation des affaires. Il n'y a toutefois pas à chercher dans le silence de Thraséa une attitude moins stoïcienne que celle de Sénèque, à moins de prendre ce dernier pour seul modèle de l'orthodoxie stoïcienne, ce qui n'était pas le point de vue de ses contemporains<sup>36</sup>. Si, comme il semble, l'austérité a été volontairement adoptée par Thraséa dans ses rapports avec Néron, alors on peut voir dans le silence une manière cohérente de prolonger cette attitude de retenue, une fois Thraséa retiré des affaires.

---

exclusive to the wise, who can count on preserving it under any political conditions, however adverse ». Cf. SEDLEY D. N., « The Ethics of Brutus and Cassius », *The Journal of Roman Studies* 87 (1997), p. 41-53.

<sup>36</sup> Perse, notamment, qui faisait partie du cercle de Thraséa, ne rencontra Sénèque qu'à une reprise et ne fut pas, nous dit-on, impressionné. Cf. Suétone, *Vie de Perse* 5 : *Sero cognovit et Senecam, sed non ut caperetur eius ingenio* (A la fin de sa vie, il connut aussi Sénèque, mais ne fut pas impressionné par ses talents). Voir également le commentaire de VILLENEUVE F., *Essai sur Perse*, *op. cit.*, p. 107-108.

Il reste un dernier témoignage à considérer à propos de Thraséa Paetus, un témoignage capital, on va le voir, qui jette un éclairage décisif sur ce stoïcien. Contrairement aux autres, il nous vient d'un fonds philosophique et est tiré des *Entretiens* d'Épictète. Ce passage, au premier abord, apparaît mettre en doute l'orthodoxie stoïcienne de Thraséa. En effet, dans ce texte, Épictète nous présente un Thraséa qui semble faillir aux doctrines les plus essentielles du stoïcisme :

« Thraséa avait l'habitude de dire (ειώθει λέγειν) : “je veux plutôt (θέλω μᾶλλον) être tué aujourd'hui qu'exilé demain”. Que lui répliqua donc Musonius ? “Si tu sélectionnes ce parti parce qu'il est plus pénible (Εἰ μὲν ὡς βαρύτερον ἐκλέγῃ), quelle folie que ta sélection (τίς ἡ μωρία τῆς ἐκλογῆς). Si, au contraire, parce qu'il est moins dur, qui t'a donné de faire cette sélection ? Ne veux-tu pas t'exercer à te suffire de ce qui t'est donné (οὐ θέλεις μελετᾶν ἀρκεῖσθαι τῷ δεδομένῳ) ?” » (Épictète, *Entretiens* I, 1, 26-27, trad. Souilhé, modifiée).

En affirmant qu'il veut plutôt être tué le jour même qu'exilé le jour d'après, Thraséa semble devoir nécessairement tomber dans une impasse, en tout cas d'après l'interprétation de Musonius. Soit, en effet, il veut ce qui est plus pénible (mourir) de préférence à ce qui l'est moins (garder la vie sauve en exil), et dans ce cas commet une grossière erreur de sélection ; la sélection<sup>37</sup>, d'après la Stoa, porte en effet nécessairement sur un préférable, en l'occurrence, le parti le moins dur. Soit, alors que cela ne dépend pas de lui, il veut la mort plutôt que l'exil parce qu'il juge la mort moins pénible à supporter ; ce faisant, il se montre incapable d'accueillir avec bienveillance la volonté de dieu, c'est-à-dire le destin qui lui a été fixé et qu'il ignore encore lui-même.

Il paraît difficile de croire que Thraséa, un stoïcien dont on nous dit qu'il était à la tête d'un cercle important et influent, ne se soit pas contenté de se fourvoyer une fois, mais de le faire souvent et régulièrement, comme on peut le lire au début du passage. Pour comprendre de quoi il s'agit il

---

<sup>37</sup> La sélection, ἐκλογή en grec, *selectio* en latin, est le terme utilisé par les stoïciens pour désigner la sélection des « préférables », lesquels désignent des choses indifférentes (au bien et au mal) mais conformes à la nature (κατὰ φύσιν), comme la santé, la richesse ou la bonne réputation. Les préférables s'opposent aux rejetables, comme la maladie, la pauvreté ou la mauvaise réputation, qui sont dits contraires à la nature (παρὰ φύσιν). Voir les textes regroupés dans la section 58 (« Valeur et indifférence ») de LONG A. & SEDLEY D., *Les philosophes hellénistiques*, vol. II, Paris, GF Flammarion, Flammarion, 2001.

faut faire attention au vocabulaire utilisé. Avoir « l'habitude » de faire quelque chose, renvoie ici très certainement à un *exercice*, quelque chose que l'on fait pour se préparer à un événement futur. Musonius, dans sa dernière réplique, parle effectivement lui aussi d'exercice quand il demande à Thraséa de plutôt « vouloir s'exercer » à se suffire de ce qui est donné. En quoi consiste cet exercice de Thraséa et pourquoi Musonius le critique-t-il ? En voulant le plus pénible d'entre deux rejetables (la mort plutôt que l'exil), Thraséa adopte une attitude plus directement cynique que stoïcienne. On sait en effet que Diogène, figure emblématique du cynisme, était réputé pour une ascèse de type rigoriste : « L'été, il se roulait sur le sable brûlant, tandis que l'hiver, il étreignait les statues couvertes de neige, tirant ainsi profit de tout pour s'exercer (πανταχόθεν ἑαυτὸν συνασκῶν) »<sup>38</sup>. Diogène choisissait d'aller au devant de ce qui est plus pénible et la justification qu'il donne est très éloquente pour comprendre l'attitude de Thraséa : « je m'exerce à essayer des revers (μελετῶ... ἀποτυγχάνειν) »<sup>39</sup>. L'ascèse rigoriste a une fonction préparatoire<sup>40</sup> : elle prépare le sage à bien vivre une situation pénible future probable. Voilà très certainement le sens de l'exercice de Thraséa : n'ignorant pas que son sort sera soit celui d'un exilé, soit celui d'un condamné à mort, il se prépare à la pire des éventualités en allant au-devant d'elle, par sa volonté.

Attribuer à Thraséa un penchant cynique n'est certainement pas absurde. Tout d'abord, il convient de rappeler que Zénon, le fondateur de la Stoa, avait lui-même reçu une formation cynique (auprès de Cratès). Ensuite, le cynisme était un des modes de vie possible pour le sage selon la Stoa<sup>41</sup>. Il n'y a donc rien de choquant à être stoïcien et à partager avec

<sup>38</sup> Diogène Laërce VI, 23.

<sup>39</sup> Diogène Laërce VI, 49.

<sup>40</sup> Comme l'écrit très justement Marie-Odile Goulet-Cazé, « [l]a souffrance acceptée ou volontairement assumée a un effet anticipateur ». Cf. GOULET-CAZE M.-O., *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 67.

<sup>41</sup> Cf. Diogène Laërce VI, 104 et VII, 121. Cicéron, cependant, rapporte que tous les stoïciens n'admettaient pas que le sage fasse le chien : cf. *De Finibus* III, 68 = *SVF* III, 645. De manière générale, voir la remarquable étude de GOULET-CAZE M.-O., *Les Kynica du stoïcisme*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003, qui examine en détail les doctrines du stoïcien Apollodore de Séleucie, à qui l'on doit l'affirmation que le cynisme est « un raccourci vers la vertu » (p. 22, *sq.* et 137-182).

le cynisme certaines choses, en particulier dans le domaine de l'ascèse. Pour ce qui est de Thraséa Paetus, nous savons qu'il entretenait une grande amitié avec un cynique éminent de son époque, Demetrius de Corinthe. Tacite, dans les *Annales*, rapporte que, alors qu'il s'apprête à se conformer à la sentence de mort par suicide qu'il vient de recevoir, c'est avec Demetrius que Thraséa s'entretient, et discute avec lui de « la nature de l'âme, de la séparation du souffle vital et du corps »<sup>42</sup>. Thraséa avait donc une sympathie évidente pour le cynisme<sup>43</sup>, qui ne constituait peut-être pas à ses yeux une philosophie à part entière<sup>44</sup>, mais un mode de vie que le stoïcien peut adopter s'il le veut. Que Musonius ait critiqué Thraséa sur le type d'ascèse qu'il pratiquait nous montre que les tendances cynicisantes de certains stoïciens n'étaient pas toujours bien acceptées par les autres membres de l'école. Cela ne veut pas dire que Musonius Rufus ait été hostile au cynisme<sup>45</sup>, mais qu'il avait un avis divergent sur les exercices qu'il convient à un stoïcien de pratiquer. Si le *telos* de l'action humaine est l'accord avec la nature<sup>46</sup>, donc l'acceptation volontaire de tout ce qui arrive, alors au lieu de « vouloir s'exercer à se suffire [soi-même] », qui est la devise du cynisme<sup>47</sup>, il s'agira plutôt de « vouloir s'exercer à se suffire *de ce qui est donné* », ce qui place le sage dans un état d'accueil bienveillant et volontaire à l'égard du destin.

---

<sup>42</sup> Tacite, *Annales* XVI, 34, 1.

<sup>43</sup> Sur le cynisme à Rome et, en particulier, Demetrius, cf. BILLERBECK M., *Der Kyniker Demetrius*, Leiden, Brill, 1979 (en particulier p. 5-10). Voir également GOULET-CAZE M.-O., « Le cynisme à l'époque impériale », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 4, herausgegeben von W. Haase, Berlin/New-York, 1990, p. 2720-2833.

<sup>44</sup> Sur cette question, cf. GOULET-CAZE M.-O., *L'ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 28-31.

<sup>45</sup> Epictète, disciple de Musonius Rufus, était en tout cas pour sa part ouvert au cynisme et utilise abondamment la figure idéalisée de Diogène dans ses *Entretiens*. Sur ce point, voir l'excellente étude de SCHOFIELD M., « Epictetus on Cynicism », dans T. Scaltas & A. S. Mason (ed.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 71-86.

<sup>46</sup> Ce *telos* était jugé compatible avec celui des cyniques : « Les cyniques soutiennent encore que la fin est de vivre selon la vertu, comme le dit Antisthène dans son *Héraclès* ; c'est aussi l'avis des stoïciens. » (Diogène Laërce VI 104 ; à comparer avec VII 87). Sur ce point, cf. GOULET-CAZE M.-O., *Les Kynica du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>47</sup> Cf. Diogène Laërce VI, 78 et GOULET-CAZE M.-O., *L'ascèse cynique*, *op. cit.*, p. 38-42.

La sympathie de Thraséa pour le cynisme et le fait qu'il pratiquait lui-même certains exercices cyniques permettent de mieux apprécier, en retour, son austérité et le silence qui l'accompagne. En effet, les travaux de M.-O. Goulet-Cazé suggèrent que l'austérité du sage est partagée aussi bien par les stoïciens que par les cyniques<sup>48</sup>. Epictète, par exemple, parle de la vie austère de Diogène<sup>49</sup> et la littérature pseudépigraphique cynique rapporte que l'austérité de l'école cynique effrayait non seulement les femmes, mais les hommes<sup>50</sup>. Il est dès lors possible d'interpréter certaines attitudes distinctives de Thraséa, en particulier son silence, comme reflétant le respect d'un stoïcien ayant fait sien, au moins partiellement, le mode de vie du chien.

### C. *Helvidius Priscus*

Si Thraséa a choisi le retrait de la vie publique comme expression de sa liberté d'être rationnel, Helvidius Priscus, pourtant proche de lui, adopta pour sa part la position inverse, comme on va le voir. Helvidius commença sa carrière sous Claude comme questeur de la province d'Achaïe, fut légat de légion en 51, et tribun de la plèbe en 56. Il épouse Fania, la fille de Thraséa. En 66, lors de la condamnation à mort de Thraséa, il est pour sa part expulsé et se retire pendant deux ans à Apollonie avec sa femme. Après la mort de Néron, il est rappelé et réhabilité par Galba, en 68. Il poursuit sa carrière sous Vespasien, et devient Préteur en 69 et 70. Ses rapports avec Vespasien s'enveniment, sans qu'on ne sache exactement pourquoi<sup>51</sup>. Tombé à son tour en disgrâce, il sera exécuté en 74.

Contrairement à Thraséa, dont l'action s'est trouvée au moins à une reprise critiquée par Tacite, la personne d'Helvidius Priscus est présentée sans tache aucune par l'auteur des *Historiae* :

« Helvidius Priscus, originaire du municipe de Cluviae, dans le pays de Caracine, et dont le père avait exercé un commandement de centurion primipile, consacra, encore tout jeune, ses dons naturels (*ingenium*) à des études approfondies non pas, comme le font la plupart,

---

<sup>48</sup> Cf. GOULET-CAZE M.-O., *Les Kynica du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 164. Les exemples qui suivent sont tirés de ce livre.

<sup>49</sup> Cf. *Entretiens*, IV, 11, 23.

<sup>50</sup> *Socratis et Socraticorum Reliquae* V B 533 Giannantoni.

<sup>51</sup> Sur cette question, voir BRUNT P. A., *art. cit.*, p. 29-31.

pour dissimuler sous un nom magnifique [*i.e.* celui de « philosophe » ou de « savant »] un loisir paresseux (*segne otium*), mais pour s'affermir contre les hasards de la fortune (*firmior adversus fortuita*) avant de participer aux charges de l'Etat. Il suivit comme maîtres de sagesse les philosophes qui considèrent comme des biens seulement ceux qui relèvent du bien moral (*honesta*), et comme des maux seulement ceux qui déshonorent (*turpia*), et ne regardent le pouvoir, l'illustration et tout ce qui est extérieur à l'âme (*extra animum*) ni comme des biens ni comme des maux. Il n'était encore qu'ancien questeur lorsque, sélectionné comme gendre par Paetus Thraséa, il ne retira rien autant, dans la manière de vivre (*moribus*) de son beau-père, que l'idée de liberté (*libertatem*), accomplissant comme citoyen, comme mari, comme gendre, comme ami, sans défaillance tous les convenables de la vie (*cunctis vitae officiis*), dédaignant les richesses, obstiné dans la droiture, ferme en face de ce que l'on redoute » (Tacite, *Histoires* IV, 5, trad. P. Grimal, légèrement corrigée).

Le texte est intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord, il montre que les doctrines philosophiques de la Stoa étaient non seulement étudiées par Helvidius, mais surtout exercées par celui-ci, et que l'exercice qu'il pratiquait avait pour but la fermeté contre les hasards de la fortune. Cela ne signifie pas nécessairement qu'Helvidius affectionnait le même type d'ascèse (rigoriste à tendance cynique) que Thraséa, mais en tout cas qu'il assignait un but identique à ses exercices, celui d'être ferme face aux revers du destin. Le texte met par ailleurs bien en évidence l'allégeance d'Helvidius au stoïcisme dont on souligne le caractère distinctif<sup>52</sup>, à savoir la doctrine de l'identité entre bien et *honestum*. Mais plus important peut-être encore, Tacite rapporte combien Helvidius fut influencé par Thraséa dont il tira, plus que toute autre chose, l'idée de *libertas*. Le texte montre de manière très claire que cette idée n'était pas de nature politique (en tout cas pas principalement), mais bien de nature philosophique et morale. En effet, Tacite fait immédiatement suivre l'introduction de l'idée de liberté par deux doctrines qui lui sont intimement liées, celle des *kathêkonta* ou convenables, et celle de la fermeté et de la droiture d'âme face aux objets de tentation et aux objets de crainte. On sait que, selon

---

<sup>52</sup> Le texte ne mentionne toutefois pas la subdivision importante, au sein des indifférents, entre préférables et rejetables, et par là même la théorie de la sélection sur laquelle Musonius Rufus attaque Thraséa dans le passage d'Epictète cité plus haut.

Chrysippe, la réalisation de tous les *kathêkonta* accompagnée de fermeté constitue la marque distinctive du sage par rapport au « progressant » :

« Celui qui progresse (ὁ... προκόπτων) vers le sommet accomplit complètement toutes les fonctions propres et n'en délaisse aucune (ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει). Cependant, dit-il, la vie de cet homme n'est pas encore une vie heureuse, mais le bonheur vient s'y ajouter quand ces actions intermédiaires [*sc.* les convenables, qui ne sont ni des biens ni des maux] acquièrent en outre la fermeté, le caractère habituel et une forme particulière de fixité (τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξιν τινὰ) » (Stobée, *Eclogae* V, 906, 18-907, 5 [= Long-Sedley 59I ; = *SVF* III, 510], traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin).

La comparaison de ce texte avec le témoignage concernant Helvidius est frappante : non seulement Tacite attribue à Helvidius l'accomplissement complet de tous les convenables sans exceptions, mais insiste, faisant écho à la doctrine de Chrysippe, sur le fait qu'Helvidius avait atteint une fermeté de caractère absolument remarquable qui en faisait l'équivalent presque parfait du sage. Or, la fermeté face à la mort et, en général, toute forme d'obstacle, est la caractéristique de la liberté du sage stoïcien, comme le rappelle un passage fameux d'Horace :

« Qui donc est libre ? Le sage, qui a l'autorité sur lui-même (*sibi... imperiosus*), que n'épouvante ni la pauvreté, ni la mort, ni les chaînes, qui est fort pour lutter contre les désirs, pour mépriser les honneurs, qui fait en lui-même un tout finement poli et arrondi (*in se ipso totus, teres atque rotundus*), où rien d'extérieur n'a le pouvoir de se fixer, et toujours sans prise pour les assauts impuissants de la Fortune » (Horace, *Satires* II, 7, 83-88, trad. F. Villeneuve, modifiée).

Avoir l'*imperium* sur soi est une paraphrase latine de la définition canonique de la liberté comme *exousia autopraxias* : l'autorité de s'occuper de ses propres affaires. La fermeté d'âme à l'égard de préférables comme les honneurs, ou de rejetables comme la mort et l'emprisonnement, sont l'expression d'une âme vraiment libre. L'idéal de *libertas* qu'Helvidius tire de son beau-père Thraséa est donc bien, selon le témoignage même de Tacite, avant tout moral et intérieur (plutôt que politique) et les détails qui l'accompagnent correspondent traits pour traits aux doctrines de l'ancienne Stoa.

La filiation intellectuelle et morale entre Helvidius et Thraséa est donc celle de la Stoa, à cette particularité près que l'on y sent l'urgence de

se préparer au pire, de s'exercer à « essayer des revers », pour reprendre l'expression cynique de Diogène. Et cependant, là d'où Thraséa s'était retiré, le sénat, Helvidius se fait remarquer par le refus tout socratique<sup>53</sup> de quitter son poste de sénateur. Tacite, on l'a vu, rapporte qu'Helvidius avait à cœur de réaliser tous les *officia* ou convenables, lesquels sont des actions conformes à une certaine nature ou constitution, comme celle de père, de fils, de citoyen, etc. D'après le témoignage suivant d'Épictète, il apparaît qu'Helvidius se voyait non pas seulement comme citoyen, mari, gendre et ami (cf. Tacite, *Histoires* IV, 5), mais également comme sénateur :

« Vespasien fit ordonner à Helvidius Priscus de ne pas assister à une séance du sénat. Et lui de répondre : “il dépend de toi (ἐπὶ σοί) de ne pas me compter parmi les sénateurs, mais tant que je le suis, je dois siéger”. – Eh bien ! siéges, mais ne parle pas. – Ne m'interroge pas et je me tairai. – Mais je dois t'interroger. – Et moi, je dois répondre ce qui me paraît juste. – Si tu réponds, je te ferai mettre à mort. – Quand donc t'ai-je dit que j'étais immortel ? Toi, tu feras ce qui t'incombe, moi ce qui m'incombe. A toi de me mettre à mort. A moi de mourir sans trembler (μὴ τρέμονται). A toi de m'exiler. A moi de partir sans m'affliger (μὴ λυπούμενον) » (Épictète, *Entretiens* I, 2, 19-21, trad. Souilhé, légèrement modifiée).

Ce passage intervient dans l'entretien I, 2 (« Comment peut-on réussir à conserver en tout temps ce qui est conforme à notre personne ? »). Le terme « personne » traduit le grec *πρόσωπον*, qui peut aussi signifier le personnage ou le rôle à jouer<sup>54</sup>. Dans cet entretien d'Épictète, *prosôpon* ne désigne pas un « rôle », car celui-ci, dans le

---

<sup>53</sup> Platon, *Apologie de Socrate* 28d-29e : « Et en effet, Athéniens, c'est ainsi qu'il en doit être : tout homme qui a choisi un poste, parce qu'il le jugeait le plus honorable, ou qui y a été placé par son chef, doit, il me semble, y demeurer ferme, et ne considérer ni la mort, ni le péril, ni rien autre chose que l'honneur. Ce serait donc de ma part une étonnante conduite, Athéniens, si, après avoir gardé fidèlement, comme un brave soldat, tous les postes où j'ai été mis par vos généraux, à Potidée, à Amphipolis et à Délium, et, après avoir souvent exposé ma vie, aujourd'hui que le dieu de Delphes m'ordonne, à ce que je crois, et comme je l'interprète moi-même, de vivre en philosophant, en m'examinant moi-même, et en examinant les autres, la peur de la mort ou de quelque autre danger, me faisait abandonner ce poste ».

<sup>54</sup> Sur ce texte, voir l'étude de FREDE M., « A Notion of a Person in Epictetus », dans T. Scaltas & A. S. Mason (ed.), *op. cit.*, p. 153–168.

stoïcisme, ressortit au domaine des indifférents<sup>55</sup>. La « personne » dont parle ici Epictète est en fait la *prohairesis*<sup>56</sup>, laquelle renvoie, dans sa pensée, au domaine « de ce qui dépend de nous », c'est-à-dire des choses sur lesquelles nous avons autorité (*exousia*), et où s'exerce proprement, d'après la Stoa, notre liberté.

Pour comprendre la portée philosophique qu'Epictète donne à la discussion entre Helvidius et Vespasien, il faut se rapporter à ce qu'il explique au début de l'entretien. Pour le vivant doué de raison qu'est l'homme, explique-t-il, il n'y a rien d'insupportable sauf l'irrationalité elle-même. Or, pour déterminer ce qui est raisonnable, « nous ne tenons pas compte seulement de la valeur des choses extérieures [*i.e.* les choses indifférentes], mais aussi de la valeur de ce qui est conforme à notre personne (τῶν κατὰ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ) »<sup>57</sup>. Celui qui base son action

---

<sup>55</sup> Le rôle est celui (a) que l'on sélectionne pour soi-même ou (b) qu'un autre sélectionne pour vous. Pour le premier cas, voir Cicéron, *De Officiis* I, 114, qui rapporte sans doute la position de Panétius : « Que chacun donc connaisse ses propres dispositions naturelles et se montre juge perspicace de ses qualités et de ses défauts, pour éviter que les gens de théâtre ne paraissent avoir plus de sagesse que nous. Ceux-ci en effet ne sélectionnent (*eligunt*) pas les histoires les meilleures, mais celles qui leur sont le plus appropriées. », trad. M. Testard, modifiée. Pour le second cas, cf. Epictète, *Manuel* 17 : « Souviens-toi que tu es un acteur qui joue un rôle dans une pièce qui est telle que la veut le poète dramatique. Un rôle bref, s'il veut que ton rôle soit bref, long, s'il veut qu'il soit long. S'il veut que tu joues le rôle d'un mendiant, veille à jouer ce rôle avec talent : ou un boiteux, ou un magistrat, ou un homme ordinaire. Car ce qui t'appartient, c'est ceci : bien jouer le rôle (*πρόσωπον*) qui t'a été donné. Mais sélectionner (*ἐκλέξασθαι*) ce rôle appartient à un autre », trad. P. Hadot, légèrement modifiée. Les deux passages ne sont pas contradictoires. L'image du rôle « sélectionné » par l'acteur lui-même renvoie au rôle comme préférable : lorsque rien n'y fait obstacle, le sage sélectionne le rôle qu'il jugera le plus adapté à sa propre nature, à son talent propre (*ingenium*), à son caractère (*ethos*). Si ce n'est pas possible, parce que ce rôle n'est pas disponible (tout comme la santé, par exemple, n'est pas toujours disponible, et se trouve remplacée par la maladie), alors c'est le rôle contraire qui est « sélectionné », non pas évidemment par l'acteur (qui, de lui-même, ne peut sélectionner que ce qui est conforme à sa nature), mais par le poète dramatique, qui est ici l'analogie de Zeus ou du Destin.

<sup>56</sup> L'équivalence entre *πρόσωπον* et *προαίρεσις* apparaît clairement dans *Entretiens* I, 2, 33 : σκέψαι, πόσου πωλεῖς τὴν σεαυτοῦ προαίρεσιν. Sur ce passage, voir GOURINAT J.-B., « La *prohairesis* chez Epictète : décision, volonté, ou "personne morale" ? », *Philosophie Antique* 5 (2005), p. 114-116.

<sup>57</sup> Epictète, *Entretiens* I, 2, 7.

propre sur le seul calcul des indifférents (vie/mort, plaisir/peine) est celui qui a perdu de vue la différence de valeur existant entre la personne et les choses extérieures à celle-ci. Dans les *Entretiens* et le *Manuel*, les choses indifférentes sont décrites comme naturellement esclaves, au sens où leur possession n'est jamais assurée et peut toujours être empêchée<sup>58</sup> ; la personne, en revanche, est le lieu de ce qui par nature est libre, le lieu du choix (*prohairesis*). Fonder son action sur la base d'un calcul faussé, un calcul qui oublie ce qui possède la valeur la plus haute, c'est donc s'aliéner soi-même, c'est-à-dire identifier sa propre personne à une chose esclave. L'attitude d'Helvidius est donc ici introduite comme une illustration de ce qu'est vivre « conformément à sa personne », c'est-à-dire conformément à sa *prohairesis*. Et en effet, l'attitude d'Helvidius est celle d'un homme qui reconnaît en sa personne une valeur supérieure à celle des indifférents, même préférables, et qui agit dès lors librement, sans entrave, et en particulier sans la peur de la mort.

L'action libre révèle la singularité de la personne<sup>59</sup>. Helvidius se démarque des autres hommes et apparaît finalement seul et isolé. Telle était aussi la situation de Thraséa, en quittant le sénat, et on a vu que son geste, incompris, avait été jugé sévèrement par Tacite : la sortie de Thraséa était cause inutile de danger pour lui-même, qui ne procurait pas de liberté aux autres. Au regard de la liberté politique, l'action singulière de Thraséa passe facilement pour un geste non seulement inconsidéré mais égoïste. Cependant, replacée dans son cadre philosophique, elle prend une toute autre allure, comme l'indique Epictète à propos d'Helvidius :

« Etant seul (εἷς ὄν), à quoi à bien pu servir (ὠφέλησε) Helvidius ? Et à quoi sert la bande de pourpre sur la toge sénatoriale ? Que fait-elle donc d'autre sinon de briller sur la toge comme laticlave et d'*offrir ainsi un beau modèle* (καλὸν παράδειγμα) à tous les autres (τοῖς ἄλλοις) ? Un autre, si César en de pareilles circonstances lui eût demandé de s'abstenir d'aller au sénat, aurait répondu : "je te remercie de m'épargner". Mais un tel homme, César ne l'empêcherait même pas de siéger, car il saurait bien ou qu'il demeurerait aussi inerte qu'une cruche, ou que, s'il parlait, il le ferait exactement suivant ce qu'il saurait être le désir de César et

<sup>58</sup> Cf. *Manuel* 1 ; *Entretiens* I, 1, 14.

<sup>59</sup> Sur le non-conformisme du sage, voir BENATOUÏL Th., *Les stoïciens III. Musonius, Epictète, Marc-Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 79 sq.

renchérirait encore. » (Epictète, *Entretiens* I, 2, 22-24, trad. Souilhé, légèrement modifiée).

Le propre d'une action bonne, d'une action morale, est qu'elle procure un avantage, une utilité. Commentant la notion éthique stoïcienne d'appropriation à soi (οἰκειώσις), Epictète soutient que la nature de l'animal raisonnable (dieu y compris) a été disposée de manière telle « qu'elle ne puisse obtenir aucun bien particulier sans contribuer à l'utilité commune (τὸ κοινὸν ὠφέλιμος) »<sup>60</sup>. Une action convenable ou conforme à la nature est donc une action qui, bien que dirigée vers son auteur (puisque chaque homme n'a d'autorité que sur ses affaires propres), a nécessairement une utilité pour les autres hommes. La singularité dont font preuve Thraséa et Helvidius dans leurs attitudes respectives face au tyran n'est donc, d'un point de vue stoïcien, que l'expression de l'appropriation, principe universel pour tous les êtres raisonnables. Epictète prend soin de montrer comment l'attitude d'Helvidius est utile aux autres hommes : elle sert de beau modèle, d'illustration, non pas d'une individualité égocentrée, mais de la liberté inaliénable de la *personne* humaine, quelque chose qui vaut ainsi non pas seulement pour un, mais pour tous les hommes.

---

<sup>60</sup> « Ce n'est pas de l'égoïsme (Τοῦτο οὐκ ἔστιν φίλων), car telle est la nature de l'animal : il fait tout pour lui-même. Mais le soleil aussi fait tout pour lui, et du reste, Zeus lui aussi. Quand Zeus, par exemple, veut être “le dieu qui répand la pluie”, et “le dieu qui produit les fruits” et “le père des hommes et des dieux”, tu vois qu'il ne peut réaliser ces actes et mériter ces appellations sans être utile à tous. D'une façon générale, il a disposé de telle sorte la nature de l'animal raisonnable qu'elle ne puisse obtenir aucun bien particulier sans contribuer à l'utilité commune (τὸ κοινὸν ὠφέλιμος). Ainsi, n'est-il pas antisocial de tout faire pour soi-même. Qu'attends-tu en effet ? Qu'on renonce à soi-même et à son propre intérêt ? Et comment l'appropriation (οἰκειώσις) serait-elle encore un seul et même principe pour tous les vivants ? », Epictète, *Entretiens* I, 19, 11-15, trad. Souilhé, légèrement amendée.