

Notes du mont Royal

www.notesdumontroyal.com

Cette œuvre est hébergée sur « *Notes du mont Royal* » dans le cadre d'un exposé gratuit sur la littérature.

SOURCE DES IMAGES

Google Livres



LETTRES CHOISIES

DE SÉNÈQUE

A LUCILIUS.

On trouve à la même librairie :

Traité philosophiques, prescrits pour les examens du baccalauréat ès lettres, précédés d'analyses développées et accompagnés de notes critiques; in-12.

Platon. Gorgias, traduction française de *J. Grou*, précédée d'une analyse développée par *M. J. Mangeart*, ancien professeur de philosophie; in-12.

Le même, texte grec, avec notes par *M. F. Lécluse*, ancien professeur à la faculté de Toulouse; in-12.

Cicéron. Traité des Devoirs, traduction de *J. L. Burnouf*, précédée d'une analyse développée par *M. Émile Burnouf*, professeur à la faculté de Nancy; 1 vol. in-12.

Le même, texte latin, avec notes par *M. G. Bileze*, ancien professeur; in-12.

Sénèque. Lettres choisies, traduction française de *La Grange*, précédée d'une analyse développée par *M. F. Cadet*, professeur de philosophie au lycée de Reims; 1 vol. in-12.

Les mêmes, texte latin sans notes, précédé d'une notice littéraire, par *D. Budé*; in-18.

Descartes. Discours de la Méthode, précédé d'une analyse développée par *M. E. Lefranc*, ancien professeur au collège Rollin; in-12.

Pascal. Opuscules philosophiques, de l'autorité en matière de philosophie, etc., précédés d'une analyse développée par *M. F. Cadet*; in-12.

Logique de Port-Royal, précédée d'une analyse développée par *M. L. Barré*, ancien professeur de philosophie; 1 vol. in-12.

Bossuet. Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même, précédé d'une analyse développée par *M. E. Lefranc*; 1 vol. in-12.

Fénelon. Traité de l'Existence de Dieu, précédé d'une analyse développée par *M. E. Lefranc*; 1 vol. in-12.

Cours de Philosophie, rédigé d'après le nouveau programme pour l'examen des Baccalauréats ès lettres et ès sciences, par *M. E. Geruzex*, agrégé de la faculté des lettres de Paris: 6^e édition; 1 vol. in-12.

LETTRES CHOISIES
DE SÉNÈQUE

A LUCILIUS

ÉDITION CLASSIQUE

PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION, D'UNE ANALYSE DÉVELOPPÉE
ET ACCOMPAGNÉE DE NOTES CRITIQUES

Par Félix CADET

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE REIMS.



PARIS.

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE CLASSIQUES

DE JULES DELALAIN

IMPRIMEUR DE L'UNIVERSITÉ

RUE DES ÉCOLES, VIS-A-VIS DE LA SORBONNE.

M DCCC LXIV.



Tout contrefacteur ou débitant de contrefaçons de cette Edition sera poursuivi conformément aux lois; tous les exemplaires sont revêtus de ma griffe.

John De Laune

NOTICE SUR SÉNÈQUE

CONSIDÉRÉ COMME PHILOSOPHE.

Rien ne profite comme les entretiens qui pénètrent dans l'âme goutte à goutte. Les dissertations préparées et à grands développements, avec la foule pour auditoire, font plus de fracas : elles ont moins d'intimité.

SÉNÈQUE, L. 28.

Quintilien, défenseur officiel des traditions classiques sous Domitien, déplorait, au nom du goût, de voir Sénèque presque seul entre les mains de la jeunesse romaine, parce que, disait-il avec quelque raison, « sa façon d'écrire, en général peu saine, est d'un exemple d'autant plus dangereux qu'elle abonde en défauts séduisants. » Mais, au point de vue moral, il le louait sans restriction : « Il excelle dans la censure des vices, il offre une multitude de pensées remarquables, beaucoup de choses à lire pour le profit des mœurs. » En définitive, il en permettait, il en ordonnait même la lecture aux esprits suffisamment affermis par des études sévères. Car, ajoutait-il, « il y a chez lui beaucoup à louer, beaucoup à admirer : il faut seulement avoir soin de choisir. » (*Instit. orat.*, X, 11.)

Pour nous, nous avons longtemps regretté que Sénèque n'eût point trouvé place parmi les auteurs philosophiques de nos classes, à côté de Platon et de Cicéron, et qu'il ne fût pas permis au professeur de philosophie de faire servir à l'enseignement moral de ses élèves un écrivain jadis si sympathique aux jeunes gens de Rome par la force et la beauté de ses pensées, la fierté et l'élévation de ses sentiments, la vigueur de son imagination et l'originalité de son style. N'est-ce rien, même au prix de quelques défauts,

Sénèque.

a

que de saisir vivement l'esprit, de remuer le cœur, de captiver l'âme de la jeunesse, non par les séductions du plaisir, mais tout au contraire par les austères leçons du devoir, et de lui inspirer l'horreur du vice, l'enthousiasme de la vertu? N'y a-t-il pas là une influence puissante qu'on a trop longtemps négligée et perdue? N'était-ce pas une regrettable lacune dans l'enseignement de la morale, que l'omission d'un moraliste, dont le bon Rollin, si soucieux de l'esprit et du cœur de ses élèves, n'a pas craint de dire : « le fond de Sénèque est admirable : nul auteur ancien n'a autant de pensées que lui, ni si belles, ni si solides. » (*Hist. anc.*)

Ces vœux viennent d'être enfin satisfaits. A la suite d'un dialogue de Platon et d'un traité de Cicéron est maintenant inscrit l'ouvrage de Sénèque qui résume à lui seul ses nombreux traités, l'enfant de sa *vieillesse*¹, le fruit des méditations et des exercices de toute sa vie, les *Lettres à Lucilius*². Malgré leurs différences, ces trois interprètes de la sagesse antique ne se rattachent-ils pas l'un à l'autre par le lien le plus naturel? Ils se complètent mutuellement. Les admirables principes de justice que le disciple de Socrate met dans la bouche de son maître vénéré, aux prises avec les sophistes, Cicéron se borne presque à les appliquer à la vie politique, en vue de former le citoyen : à

1. Il parle souvent de son âge avancé; mais nulle part avec une grâce plus aimable que dans la lettre 12. Le délabrement de la maison de campagne qu'il a bâtie, le dépérissement des platanes qu'il a plantés, la décrépitude du fils de son fermier, auquel il apportait jadis des jouets, et qu'il ne reconnaît plus, excitent d'abord en lui un mouvement de mauvaise humeur; mais il le réprime avec une charmante résignation après l'avoir représenté avec beaucoup d'esprit : « Je dois à ma campagne d'y avoir vu partout ma vieillesse m'apparaître. Accueillons-la avec amour : elle est pleine de jouissances, si l'on sait en user. »

2. Nous renvoyons à la première note de la lettre II les détails biographiques que cette correspondance même nous donne sur Lucilius.

son tour, Sénèque se préoccupe exclusivement de la vie privée et de l'homme moral.

Mais, aujourd'hui que Sénèque est enfin prescrit pour nos classes, comme du temps où Quintilien l'aurait volontiers banni de celles de l'empire romain, tous les bons esprits sont d'accord : « il faut avoir soin de choisir. » Prenez telle page de cette correspondance philosophique : vous admirerez un pénétrant observateur du cœur humain et de ses faiblesses, une âme honnête qui ne se fait pas d'illusions sur elle-même, qui ne se croit pas quitte envers le devoir pour l'avoir prêché aux autres ; un moraliste sincère et convaincu qui a connu, sinon l'humilité, du moins la délicatesse et les scrupules du chrétien ; qui a trouvé dans sa passion pour le bien quelques-unes des plus sublimes inspirations de l'Évangile, au point d'obtenir de Tertullien, le fougueux adversaire des philosophes du paganisme, ce précieux témoignage : « Seneca sæpe noster ; » au point même d'avoir rendu longtemps vraisemblable la tradition¹ qui met notre moraliste en correspondance avec saint Paul. Vous ne trouverez pas alors exagérés les éloges que Diderot lui décerne : « Je ne relis point les ouvrages de Sénèque sans m'apercevoir que je ne les ai point encore assez lus... On a dit de celui qui se plaisait à la lecture d'Homère qu'il avait déjà fait un grand progrès dans la littérature. On pourrait dire de celui qui se plaît à la lecture de Sénèque qu'il a déjà fait un grand pas dans le chemin de la vertu... Il serait difficile de citer un sentiment honnête, un précepte de sagesse, un exemple de beau qui ne se trouvât dans ces lettres.... Voilà l'esprit qui domine dans Sénèque : il ne dit pas un mot qui n'inspire l'héroïsme. »

Mais tournez le feuillet : au sortir de ces émotions que fait aussi éprouver le fier génie de Corneille (le rapproche-

1. M. Ch. Aubertin a solidement discuté cette question dans son *Étude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et saint Paul*. 1857.

ment est de Diderot), vous avez souvent la douceur de ne plus entendre qu'un bel esprit, qui débite des antithèses, aiguise des subtilités, un sophiste orgueilleux qui divinise l'homme, un déclamateur qui rêve l'absolu et poursuit des chimères. Diderot a raison encore dans les reproches qu'il lui adresse : car, malgré cet enthousiasme, qui a courroucé si fort Laharpe, et l'a entraîné à de si regrettables représailles, il se résigne, sans trop de mauvaise grâce, à blâmer dans son auteur privilégié « des jeux de mots, des concezzi, des pointes, des imaginations outrées, des sophismes. »

Pour la gloire de Sénèque, dans l'intérêt plus élevé de la morale, il faut donc séparer la saine et pure doctrine des paradoxes et des erreurs qui ont affaibli le stoïcisme et compromis son influence ; qui, au moment même où il élève notre esprit et passionne notre cœur, provoquent le sourire et font, à regret, hausser les épaules. Bien qu'il demande à Lucilius (l. 82) la permission de rire des frivolités de la Grèce, dont il déclare sentir le ridicule, il avoue ne pas en être entièrement dépouillé. On regrette de le voir s'embarrasser dans ces subtilités, qui, suivant la piquante expression de Diderot, ont fait des disciples de Zénon « des moulins à sophismes et des bluteurs de mots. » Nous apprendra-t-il à ne pas redouter la mort par des raisons de ce genre : « Vous connaissez la saveur du vin et du miel : qu'importe qu'il en passe cent ou mille tonneaux par votre corps? » (l. 77). — « Le tyran vous fera conduire.... où? où vous allez, » (l. 4), comme si c'était la même chose de s'acheminer vers la mort par cette pente douce, insensible, naturelle, que nous appelons la vie, ou d'être traîné violemment à un supplice cruel et ignominieux. — « Ni les enfants, ni les imbéciles ne craignent la mort : quelle honte, si la raison ne pouvait nous conduire à une sécurité que donne l'absence de la raison ! » (l. 36.) Les étranges modèles qu'il nous propose ! si l'on se rend à une argumentation aussi futile, il faudra avoir la même complaisance pour Locke, et nier avec lui l'innéité, l'universalité des

principes spéculatifs et moraux, par ce plaisant motif que ni les enfants, ni les sauvages, ni les idiots ne les reconnaissent expressément !

Il n'y aurait pas plus de profit à suivre Sénèque dans les longues discussions où il s'engage pour satisfaire à l'indiscrete curiosité de Lucilius, par exemple, sur la différence que les stoïciens mettaient entre la sagesse et être sage. Tenons-lui compte du moins de sa répugnance à y entrer : « Que me servent vos discussions ? me rendront-elles plus courageux, plus juste, plus tempérant ? » (l. 109.) Vous vous occupez à faire et à défaire des nœuds... la nature ne vous a pas donné le temps avec assez de libéralité, pour le perdre de cette manière. » (l. 117.) Je laisse de côté pour le moment ce paradoxe insoutenable, que toutes les vertus sont égales : nous le retrouverons à propos de la lettre 66, qui offre du moins aux jeunes logiciens une occasion de s'escrimer contre les sophismes du Portique. Je n'insiste pas davantage sur la proscription absolue des passions (l. 116), et je renvoie le lecteur à la fable où Lafontaine nous représente le philosophe scythe coupant et taillant à toute heure les plus belles branches de ses arbres,

Et tronquant son verger contre toute raison.
 Tout languit et tout meurt. Ce Scythe exprime bien
 Un indiscret stoïcien :
 Celui-ci retranche de l'âme
 Désirs et passions, le bon et le mauvais.
 Jusqu'aux plus innocents souhaits.
 Contre de telles gens, quant à moi, je réclame :
 Ils ôtent à nos cœurs le principal ressort ;
 Ils font cesser de vivre avant que l'on soit mort.

Mais voici une thèse bien étrange de psychologie, de logique et de morale à la fois, qu'il m'a paru bon de recueillir comme document historique : c'est le sujet de la lettre 106, que les vertus sont corporelles. « Car le bien est un corps, puisqu'il agit, et ce qui agit est corporel... les biens relatifs

à l'âme sont corporels, puisque l'âme elle-même est une substance corporelle¹... le bien du corps est corporel : le bien de l'homme est le bien du corps, il est donc corporel. » Laharpe éclate contre « ce chef-d'œuvre de déraison. » N'est-il pas au moins fort étrange qu'après Platon, Aristote, Cicéron, on affirme avec tant d'assurance la matérialité de l'âme? d'ailleurs, à quelles contradictions n'est-ce pas se condamner, que de prêcher d'un côté le mépris du corps, et d'enseigner de l'autre que la vertu, le bien de l'homme sont corps aussi, et surtout que le bien de l'homme est le bien du corps?

Venons enfin au plus grave défaut de notre moraliste, celui qui a motivé cette appréciation beaucoup trop absolue de Malebranche : « Il est visible que l'esprit de Sénèque est un esprit d'orgueil et de vanité. Ainsi, puisque l'orgueil, selon l'Écriture, est la source du péché, l'esprit de Sénèque ne peut être l'esprit de l'Évangile, ni sa morale s'allier avec la morale de Jésus-Christ. » (*Recherche de la vérité*, liv. II, 3^e part.). Sénèque est humble et modeste personnellement : c'est lui qui écrit : « Mon cher Lucilius, malade moi-même, je n'ai pas la folle prétention de guérir les autres. Couché dans la même infirmerie, je m'entretiens avec toi du mal qui nous est commun. » (l. 27.) C'est lui qui avoue avec une aimable franchise, qu'il n'a pas encore le courage de sa vie simple, et que, malgré ses beaux préceptes sur le mépris des richesses et du luxe, à la vue de son carrosse rustique, de ses mules, qui vivent, puisqu'elles se traînent encore, de son muletier qui va nu-pieds, non pas à cause de la chaleur, il ne peut maîtriser une mauvaise honte, s'il ren-

1. « Qu'est-ce en effet que l'âme? un air modifié. » (l. 50.) Le fragment qui suit pourra donner une idée de l'imperfection de la psychologie stoïcienne : « Suivant les stoïciens, quand un homme est écrasé par une grosse masse, son âme ne peut sortir, et, faute d'issue, elle se disperse dans le corps. Je crois qu'ils se trompent, ajoute Sénèque : grâce à sa ténuité, tous les pores sont perméables pour elle, etc. » (l. 57.)

contre un train plus élégant (l. 87). Mais, dans son enseignement philosophique, il a d'ordinaire toute la fierté du stoïcisme. Il nous a livré, il est vrai, le secret de ses exagérations habituelles : « Toutes les fois qu'on a peu de confiance dans ceux à qui l'on commande, on doit exiger plus qu'il ne faut. Toute hyperbole n'exagère que pour arriver au vrai par le mensonge. » (*Des Bienfaits*, VII, 23). Mais il a dépassé la mesure ; par exemple, quelle arrogante assimilation de l'homme à Dieu ! « Parvenu à ce point (la science morale, le travail, l'égalité de la conduite), tu deviens le compagnon des dieux, non plus leur suppliant... tu marcheras de pair avec la Divinité. » (l. 34.) Il va plus loin encore, le croirait-on ? « Le sage a même un mérite de plus : la sagesse des dieux est due à leur nature et non à leurs efforts. » (l. 53.) Cette dernière impertinence a justement excité la verve de Montaigne : « Il fault mettre aux pieds cette vanité, et secouer vivement et hardiement les fondemens ridicules sur quoy ces faulses opinions se bastissent. Tant qu'il pensera avoir quelque moyen et quelque force de soy, iamais l'homme ne recognoistra ce qu'il doit à son maistre... *il le fault mettre en chemise.* » (*Essais*, II, 42.)

C'est pour ces diverses raisons (je tenais à les bien justifier, afin de faire connaître Sénèque en entier), et parce que d'ailleurs il revient fréquemment sur les mêmes sujets⁴ qu'il est convenable à tous égards de choisir dans cette correspondance. Des cent vingt-quatre lettres à Lucilius, le programme des auteurs philosophiques n'en prescrit que vingt-six. Ce petit nombre suffit pour apprécier ce « fond excellent » dont parle Rollin, où la pensée est vraie, délicate, élevée ; où l'observation de la nature humaine est admirable de finesse et de profondeur ; où respire

4. Il se justifie du reste fort bien de ces répétitions : « Quand on vous dira : Quoi ! toujours les mêmes discours ! répondez : Et vous, toujours les mêmes fautes ! » (l. 89.)

le plus vif amour de la vertu; où se fait parfois entendre l'accent chrétien : « Je ne crois pas, dit J. de Maistre, que, dans les livres de piété on trouve, pour le choix d'un directeur, de meilleurs conseils que ceux qu'on peut lire dans Sénèque. Il y a telle de ses lettres que Bourdaloue et Massillon auraient pu réciter en chaire avec quelques légers changements. » Que manque-t-il, par exemple, aux lignes suivantes pour être chrétiennes ? « Je songe, en vous écrivant, que la mort peut m'appeler au milieu de cette lettre, comme elle voudra, je suis prêt... Avant la vieillesse, je pensais à bien vivre; je ne pense aujourd'hui qu'à bien mourir. » (l. 64.)

Sénèque écrit à son ami au jour le jour, d'après les circonstances, un voyage ou une visite, une lecture ou une réflexion, une maladie ou la mort de quelque personnage, et sans autre méthode que la préoccupation perpétuelle du perfectionnement moral. Il aimait cette liberté d'allure qui séduisit Montaigne. « La morale profite davantage, quand elle s'insinue dans l'âme par pensées détachées. » (l. 38.) Aussi, pour porter un jugement impartial et complet sur son œuvre, est-il nécessaire de coordonner tous ces détails, et de faire un résumé méthodique de sa doctrine, telle qu'elle ressort de toute cette correspondance, éclairée et commentée au besoin par ses autres ouvrages¹.

Tout d'abord, Sénèque s'est fait de la philosophie la plus haute idée, c'est elle qui nous inscrit au rang des hommes

1. En voici la liste : *De la Colère; Consolation à Marcia; à Helvia, sa mère; à Polybe, affranchi de Claude; de la Vie heureuse; du Repos du sage; de la Fermeté du sage; de la Providence; de la Clémence; de la Brièveté de la vie; des Bienfaits; Lettres à Lucilius; Questions naturelles*. Parmi les ouvrages perdus du même auteur, nous mentionnerons : un traité complet de morale dont il parle (l. 106 et 108), et que cite Lactance; deux écrits, l'un sur le mariage, que saint Jérôme a connu; l'autre sur la superstition, d'où les Pères de l'Église ont tiré plus d'une raillerie contre le paganisme.

(l. 4). Elle est une espèce de sacerdoce (l. 14). Il lui faudrait un sanctuaire au lieu d'une place, des prêtres au lieu de vils courtiers (l. 52). Car sa prétention est de rendre l'homme semblable à Dieu (l. 48)¹. De là l'enthousiasme qu'il éprouve et qu'il communique au lecteur : « O mon ami, que d'heureux instants je passe à contempler la sagesse ! Sa vue me cause le même ravissement que le spectacle du monde : je crois toujours la voir pour la première fois. » (l. 64.) Aussi n'est-ce pas pour lui une stérile étude de mots (l. 75), un exercice de subtilités et de chicanes (l. 45)², une misérable parade jouée avec un manteau troué, les cheveux et la barbe en désordre (l. 5), ou un simple passe-temps auquel on se livre comme le Bourgeois gentilhomme au sortir d'une leçon d'escrime ou de danse : « N'allez pas philosopher à demi. Si vous étiez malade, vous renoncerez à toute affaire, publique ou privée... Eh bien ! mon ami, n'en ferez-vous pas autant pour la sagesse ?... Que tous vos moments soient pour elle... la philosophie est impérieuse, elle donne l'heure et ne la prend pas. » (l. 53.) « Sans elle, la vie ne peut être heureuse, elle n'est pas même supportable. » (l. 16.)

Sénèque divise la philosophie, avec presque toute l'antiquité, en trois branches, la morale, la physique et la logique (voir la lettre 89). Mais ce qu'il importe bien plus de faire remarquer, ce sont les deux caractères principaux qu'il lui assigne, la *libre réflexion* et la *pratique du bien*.

Adonné avec une incroyable ardeur à la philosophie, dès sa première jeunesse, malgré les efforts de son père pour

1. On sera moins tenté de se récrier contre cette affirmation qui semble au premier abord fort orgueilleuse, si l'on se souvient que Platon nous propose pour but l'imitation de Dieu, et que l'Évangile même dit aux chrétiens : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

2. Bayle dit de cette lettre, dont il cite presque la moitié : « On ne peut rien voir de plus sensé ni de plus beau que ces paroles de Sénèque. » *Dict. hist. et crit.*, art. *Euclide*.

l'arracher à des études qui semblaient nuisibles à sa constitution extrêmement délicate⁴, mais surtout trop dangereuses sous le despotisme ombrageux de Tibère et de Caligula, il s'attacha successivement aux maîtres les plus distingués par le savoir et les mœurs, et approfondit les doctrines des principales sectes. Sotion lui inspira d'abord de l'attachement pour Pythagore (l. 408), et lui apprit à faire chaque soir l'examen de sa conscience. Puis il suivit les leçons de l'académicien Fabianus Papius (l. 400). Mais il semble surtout avoir subi l'influence du stoïcien Attale et du cynique Démétrius : « J'assiégeais son école, dit-il d'Attale, je m'y rendais le premier, j'en sortais le dernier. » (l. 408.) Il rappelle avec une chaleureuse émotion l'enthousiasme que lui inspiraient ses éloquents invectives contre la volupté, ses éloges passionnés de la vertu. Enfin, au sujet de Démétrius, qu'il appelle « un grand homme incorruptible, un héros d'une sagesse accomplie, le modèle de son siècle, » (*des Bienfaits*, VII, 8) il s'exprime ainsi : « Le vertueux Démétrius est sans cesse avec moi : je le mène partout. » (l. 62.)

Grâce à cette variété d'études, Sénèque a conservé la liberté de sa pensée. Il avait le droit d'adresser à Lucilius cette profession de foi éminemment philosophique : « Songez, en lisant mes ouvrages, que je ne prétends pas connaître la vérité, mais la chercher, et même sans guide; je ne m'asservis à personne; je ne porte le nom d'aucun maître, et je respecte les jugements des grands hommes sans renoncer aux miens. » (l. 45). Voilà pourquoi, attaché de préférence à la mâle doctrine des stoïciens, s'il déclare

4. Sénèque dit au contraire : « Mes études m'ont sauvé. C'est à la philosophie que j'attribue mon rétablissement ou ma convalescence; je lui dois la vie : et c'est la moindre obligation que je lui aie. » (l. 78.) Il parle un peu plus haut du projet de suicide qu'il eut plusieurs fois la pensée d'accomplir, vu l'extrême maigreur où l'avait réduit la maladie, et auquel il renouça, retenu par la vieillesse d'un père qui l'aimait.

que pas un seul de leurs paradoxes n'est faux, ni même réellement étrange (l. 87), il ne craint cependant pas de combattre à plusieurs reprises les sophismes, les subtilités, et avec quelle verve! « Vous épluchez des syllabes, vous donnez des entorses aux mots!... j'en rougis; badiner à notre âge sur des matières aussi graves! un rat est une syllabe : or un rat ronge du fromage : donc une syllabe ronge du fromage. A quel danger serais-je donc exposé, où serait l'inconvénient, quand je ne pourrais me tirer de ce sophisme? Sans doute que j'aurai peur qu'un jour des syllabes ne viennent se prendre dans mes ratières; ou que si je n'y veille de près, qu'un de mes livres ne me mange un fromage, à moins que je ne me rassure par cette ingénieuse rétorsion : un rat est une syllabe : or une syllabe ne ronge pas du fromage; donc un rat ne ronge pas du fromage. Quelles puérités! et voilà pourquoi nous fronçons les sourcils, nous laissons croître nos barbes! voilà les vérités que des visages austères et blêmes promettent au genre humain! » (l. 48.) Avec quel entrain encore il persifle cette inepte proposition, que les vertus sont des êtres animés! (l. 413.)

C'est aussi grâce au large développement de son instruction philosophique, qu'au-dessus des maîtres les plus autorisés, il maintient hautement le droit et la liberté de penser : « C'est Zénon qui l'a dit. Et vous? c'est Cléanthe. Et vous? jusqu'à quand recevrez-vous des leçons?... le beau métier d'exercer sa mémoire sur les productions d'autrui!... eh! mon ami, n'y aura-t-il jamais de différence entre un livre et vous? » (l. 33.) La même raison explique pourquoi il cherche loyalement la vérité même parmi ses adversaires, et puise à chaque instant « dans le coffre d'Épicure. » (l. 26.) « Encore de l'Épicure, direz-vous! toujours le bien d'autrui! ce qui est vrai m'appartient. Je ne me lasserai pas de vous citer Épicure. Je veux que ces hommes, accoutumés à jurer sur parole, à considérer moins le mot que l'auteur, apprennent enfin que ce qui est bon appar-

tient à tout le monde. » (l. 42.) La lettre 24, à laquelle nous renvoyons le lecteur, est une éloquente réhabilitation du même philosophe et fait grand honneur au caractère de Sénèque.

Le second caractère de sa philosophie, c'est d'être toute *pratique*. « La philosophie est la recherche de la vertu... rapportez tout aux mœurs, au calme des passions. » (l. 89.) Il exagère même cette louable préoccupation du moraliste jusqu'à traiter fort dédaigneusement les sciences et les beaux-arts (l. 88). Il demande, par exemple, à quoi sert la connaissance des astres : comme si l'astronomie, par ses progrès, n'avait pas détruit l'astrologie et débarrassé l'esprit humain de la funeste croyance à la fatalité ! Il méconnaît également l'influence de la peinture et de la statuaire sur l'esprit et le cœur. Diderot l'a réfuté avec un sentiment exquis de l'art : « Raphaël est peut-être aussi éloquent sur la toile que Bossuet dans une chaire. »

Sans méconnaître l'importance de la théorie, la nécessité des principes pour établir sur une base solide les préceptes particuliers, pour accroître les forces de la philosophie en proportion des progrès de la corruption (l. 94 et 95), Sénèque ne vise pas à la science, mais à la vertu, il enseigne à vivre et non à dissenter ; « il vaut mieux attaquer les vices que les définir. » (l. 87.) Ce n'est pas un professeur chargé de développer dans une série de leçons savamment ordonnées un cours régulier de morale : c'est un directeur de conscience qui suit pas à pas son pénitent et règle ses exhortations sur ses progrès ou ses chutes. Pour la commodité et la justesse de notre appréciation, faisons rentrer dans le cadre adopté par les moralistes modernes ces préceptes de détail, en apparence dispersés dans un si singulier désordre, en réalité reliés ensemble dans une unité supérieure à tous les plans les plus symétriques, la pensée du bien.

La métaphysique de la morale de Sénèque tient en une ligne : « Le souverain bien, c'est l'honnête. » (l. 74.) Ce

seul axiome lui paraît, à bon droit, suffisant pour diriger la vie et dissiper toutes les obscurités de la conscience. C'est en effet le principe même de la justice, qu'il proclame absolu, obligatoire par lui-même et non à cause de son utilité comme l'affirmait Épicure! (l. 97.) « Quand vous voudrez savoir ce que vous devez fuir ou rechercher, fixez les yeux sur le souverain bien, sur le but général de votre vie : car toutes vos actions doivent s'accorder avec ce but. » (l. 74.)

Sur cette base solide il établit une morale individuelle, empreinte d'un spiritualisme élevé, et qui se résume en quelques préceptes réellement féconds :

Subordonner le corps à l'âme. « N'ayez pour le corps que les égards prescrits par la santé. Autrement il se révolte contre l'esprit... songez qu'il n'y a rien en vous d'admirable que l'âme. » (l. 8.) « On se prépare trop de tyrans, lorsqu'on s'asservit au corps, lorsqu'on tremble pour lui, lorsqu'on lui rapporte tout... La vertu n'a plus de prix pour qui le corps en a trop. Donnons des soins au corps, mais sans balancer à le jeter dans les flammes, au premier signal de la raison, de l'honneur, du devoir. » (l. 44.) Aussi s'élève-t-il avec force contre l'exagération des exercices gymnastiques : « donnez moins d'étendue à votre corps et plus d'espace à votre âme. » (l. 45.)

Subordonner la partie brutale de l'âme à la partie raisonnable, c'est-à-dire le plaisir et la passion à la vertu (voir la lettre 92). Il faut pourvoir sans cesse notre intelligence de toutes les connaissances morales qui servent à la conduite de la vie (l. 82), et ne pas l'abaisser à d'indignes subtilités (l. 45, 48, 443). Il faut surtout exercer notre volonté, la fixer solidement (l. 20), et conquérir le premier de tous les empires, l'empire sur soi-même (l. 443). Aussi, est-il nécessaire de mettre un frein à la sensibilité. Fidèle aux enseignements du Portique, il réduit « toute la science à ne rien désirer et à ne rien craindre. » (l. 445.) « Affranchissez-vous d'abord de la crainte de la mort, puis de la crainte de la pauvreté. » (l. 80.) Pour nous délivrer également de la

tyrannie des désirs, il essaye d'enlever aux richesses leur masque trompeur (l. 87, 119), mais surtout de nous inspirer du dégoût pour la grossièreté des plaisirs sensuels. « Ou ces prétendus biens n'en sont pas, ou l'homme est plus heureux que la Divinité, qui ne connaît pas ces sortes de jouissances : ni la débauche, ni les plaisirs de la table, ni les richesses, ni aucune de ces voluptés avilissantes par lesquelles l'homme se laisse séduire, ne font aucune impression sur la Divinité... ajoutez que les animaux ont, de la plupart de ces prétendus biens, une jouissance plus complète et plus étendue que l'homme. » (l. 74.) Aussi faut-il fuir, comme la pire engeance, les apologistes de la volupté. On va jusqu'à nous dire : « La justice, la vertu, la philosophie, mots sonores et vides de sens ! Le seul bonheur, c'est de traiter joyeusement la vie, de manger, boire et jouir sans gêne de son patrimoine ; voilà vivre, voilà se rappeler qu'on est mortel. Les jours s'écoulent, la vie s'échappe pour ne plus revenir ; et l'on hésite ? que sert d'être sage ? etc.¹ — De semblables discours, ajoute Sénèque, sont aussi dangereux que le chant de ces sirènes qu'Ulysse ne voulut entendre qu'après s'être fait garrotter. Leurs effets sont aussi funestes : ils nous détachent de la patrie, de nos parents, de nos amis, de la vertu ; ils précipitent ceux qui les écoutent dans la misère et l'infamie. » (l. 123.) Plus vrai et plus modéré qu'à propos des passions, Sénèque résume ainsi les règles relatives à la sensibilité : « La tempérance prescrit des lois aux plaisirs : elle conçoit de l'aversion pour les uns et les bannit : elle règle les autres, les réduit à une mesure raisonnable, et ne les recherche jamais pour eux-mêmes. Elle sait que les bornes de nos désirs sont nos devoirs et non pas notre volonté. » (l. 88.) Il faut lire dans la lettre 124 le bel idéal de bonheur qu'il nous propose.

1. Traduction de M. Baïllard. Ce consciencieux travail nous a été plus d'une fois utile pour réviser quelques passages de la traduction de La Grange que nous réimprimons.

Se respecter soi-même. « Travaillez à vous rendre tel que vous n'osiez pécher en votre propre présence. Quand vous en serez là, quand vous commencerez à vous révéler vous-même, je vous permettrai ce que conseille Épicure, de vous retirer en vous-même. » (l. 25.) Jusque-là, il sera bon de suivre cette maxime salutaire : « Il faut choisir un homme de bien, ne le perdre jamais de vue, toujours vivre comme en sa présence, toujours agir comme sous ses yeux. Mon cher Lucilius, ce précepte est d'Épicure : c'est lui qui nous donne un gardien, un surveillant : il a bien raison. On ferait peu de fautes, si, au moment d'en commettre, on avait un témoin. Il faut à l'âme quelqu'un qui lui en impose et dont l'autorité sanctifie jusqu'à ses pensées les plus secrètes. Heureux l'homme dont l'idée seule sans qu'il se montre, en corrige un autre ! heureux encore celui qui respecte assez un autre homme, pour rentrer dans l'ordre, à son souvenir ! avec un pareil respect, on sera bientôt respectable. » (l. 44.)

Si Sénèque permet le suicide comme garantie suprême de la liberté humaine¹, fidèle en cela au dogme le plus cher aux stoïciens, mais contrairement à la doctrine de Pythagore, de Platon, de Cicéron, puis du christianisme et des moralistes modernes, il y met du moins une importante restriction : « Je n'attenterai pas sur moi dans la maladie, à moins qu'elle ne soit incurable et nuisible à mon âme ; ni dans la douleur : se tuer, c'est y succomber. Mais si j'étais sûr qu'elle ne dût jamais finir, je m'en irais, non pas à cause d'elle, mais *parce que je ne pourrais plus remplir les devoirs pour lesquels je vis.* » (l. 58.) Restriction qui devient en

1. Voici ses propres expressions : « Vous trouverez des hommes faisant profession de sagesse, qui vous diront qu'il n'est pas permis d'attenter à sa vie, et que c'est un crime de se tuer soi-même. Ils ne voient pas que parler ainsi, c'est ôter à l'homme tout moyen d'être libre. La loi éternelle n'a pu rien faire de mieux : elle n'a ouvert qu'une porte pour entrer dans la vie, et mille pour en sortir. » (l. 70.)

réalité une défense absolue dans cette belle page : « La maladie, dites-vous, ne me permet de rien faire : elle m'interdit toutes mes fonctions. C'est de votre corps, et non de votre âme que la maladie s'est emparée... Si vous avez coutume de faire usage de votre âme, vous continuerez de conseiller, d'enseigner, d'écouter, d'apprendre, d'interroger, de vous ressouvenir. Croyez-vous donc que ce sera ne rien faire que d'être un malade patient? vous montrerez qu'on peut surmonter, ou du moins supporter la maladie. N'en doutez pas, le lit même peut devenir un théâtre pour la vertu. Ce n'est pas seulement les armes à la main et sur un champ de bataille, qu'on peut donner des marques d'un courage invincible : l'homme de cœur se montre même sur sa couche. Vous avez votre œuvre à faire : lutez avec votre maladie ; si elle ne vous arrache rien par force ou par surprise, vous donnez un noble exemple. Que de gloire pourrait acquérir un malade, s'il était en spectacle ! eh bien ! soyez à vous-même votre spectateur, votre admirateur. » (l. 78.) A ces conditions, je le demande, quand pourra-t-on, en sûreté de conscience, attenter à ses jours ?

En ce qui concerne nos devoirs envers les autres hommes, Sénèque s'occupe presque exclusivement de l'humanité : il parle en passant de la famille, et il néglige volontiers la patrie, en qui Cicéron voyait se confondre toutes nos affections (*de Off.* I, 17). Au-dessus de la vie publique et de la carrière des honneurs, il place avec raison la mission morale qu'il tient de sa conscience. Mieux que le grand orateur, il a compris la dignité d'une vie consacrée à la recherche du vrai et à la pratique du bien : et il ne se borne pas à lui accorder tolérance et pardon. « Peut-être, disait Cicéron, faudrait-il pardonner leur éloignement des affaires à ceux qui ont consacré à la science des facultés éminentes. » (*de Off.* I, 21.) Quelle élévation dans le langage si différent de Sénèque ! « Croyez-moi : tels qui semblent inactifs font plus que bien d'autres : ils sont ouvriers de la terre et du ciel tout ensemble. » (l. 8.) C'est que le

stoïcisme a surtout en vue l'homme moral, et non plus le citoyen : c'est qu'il prescrit la retraite et ne permet pas au sage de se mêler d'administration dans toutes les républiques, ni en tout temps, ni pour toujours (l. 68); c'est que la patrie du stoïcien n'est pas Éphèse, Alexandrie, ou toute autre ville, pour laquelle il sait cependant mourir au besoin, dût-il ne recueillir qu'un prompt oubli ou même l'ingratitude de ses compatriotes (l. 76); sa patrie n'a d'autres limites que la vaste enceinte de cet univers (l. 102).

Sans doute, cette sublime conception a entraîné quelques disciples du Portique à réagir avec excès contre le patriotisme étroit de l'antiquité. Mais quel progrès pour l'humanité que de se reconnaître et de s'affirmer, avec une conscience de plus en plus claire, une seule et même famille dont Dieu est le père! Recueillons encore ici une page de Sénèque, la plus généreuse assurément qu'il ait écrite : « Comment faut-il se conduire envers les hommes? que répondons-nous? qu'on épargne le sang humain! Le grand effort de vertu, de ne point nuire à des êtres auxquels nous devons faire du bien! la belle gloire pour un homme de n'être point féroce envers un homme! lui prescrivons-nous de tendre la main au naufragé, de montrer la route au voyageur égaré, de partager son pain avec celui qui a faim? quand aurai-je fini de dire tout ce qu'il faut faire ou éviter? Je puis rédiger en deux mots la formule des devoirs de l'homme : cet univers que vous voyez, qui comprend le ciel et la terre, n'est qu'un tout, un vaste corps dont nous sommes les membres. La nature, en nous formant des mêmes principes et pour la même destination, nous a rendus tous parents. C'est elle qui nous a inspiré une bienveillance mutuelle et nous a faits sociables; c'est elle qui a établi la justice et l'équité; c'est en vertu de ses lois qu'il est plus malheureux de faire du mal que d'en recevoir; c'est elle qui nous a donné des mains prêtes à porter secours. Ayons donc toujours dans le cœur et dans la

bouche ce vers du poète : Je suis homme, rien d'humain ne m'est étranger. Nous sommes nés pour le bien commun. » (l. 95.)

Ce dogme de la fraternité humaine, exposé déjà par Socrate, Platon, Zénon et Cicéron, n'est pas resté stérile entre les mains de Sénèque. Il en a tiré admirablement deux magnifiques conséquences en faveur des gladiateurs et des esclaves. Il a flétri les jeux barbares du cirque, comme personne encore n'y avait songé : « L'homme, cet être si sacré, l'homme lui-même, on se fait un amusement de l'égorger ! » (l. 95.) Qu'on relise l'éloquente invective de la lettre 7. Comme cette franche indignation, cette ferme revendication de l'humanité et de la justice l'emportent sur les réflexions superficielles et incertaines de Cicéron ! L'illustre orateur ne blâme dans ces combats qu'une prodigalité ruineuse (*de Off.*, II, 46). Il ne sait pas trop s'il faut les traiter de cruauté ou bien les regarder comme une excellente école de courage (*Tuscul.*, II, 7). Mieux que personne encore, Sénèque a plaidé avec une généreuse hardiesse la cause des esclaves. Quelle grandeur de vues et quelle âme ! Citons encore, pour ne pas lui faire tort, de si belles pages : « Ce sont des esclaves ! non, ils sont des hommes. Des esclaves ! non, des compagnons de tente. Des esclaves ! dites plutôt des amis d'humble condition. Des esclaves ! non, ce sont des compagnons d'esclavage, puisque vous êtes sujet de la fortune comme eux... Cet homme que vous appelez votre esclave, oubliez-vous qu'il est formé des mêmes éléments que vous, qu'il jouit du même ciel, qu'il respire le même air, qu'il vit et meurt comme vous ? Il peut un jour vous voir esclave, comme vous le voir libre. Lors du désastre de Varus, combien de Romains d'une illustre naissance furent emmenés en esclavage ! Méprisez donc maintenant des hommes dans les rangs desquels avec vos mépris vous pouvez passer demain !... Je ne veux pas me perdre dans les détails. Mes préceptes se bornent à un seul : Traitez votre inférieur comme vous voudriez être traité par votre supérieur. Ne

pensez jamais à vos droits sur un esclave, sans songer à ceux qu'un maître aurait sur vous. Soyez bon pour vos serviteurs : poussez l'affabilité jusqu'à les admettre à votre conversation, à vos conseils, à votre table. J'entends ici la foule de nos voluptueux s'écrier : Quelle honte ! quelle bassesse ! Cependant ces mêmes hommes, je les surprendrai baisant la main des esclaves d'un autre !... L'humilité des fonctions ne me rendra pas dédaigneux : je ne repousserai, par exemple, ni mon muletier, ni mon bouvier. J'apprécierai l'homme, non pas par son emploi, mais par sa moralité. Les mœurs, on se les donne ; les emplois, la fortune en dispose. Faites manger avec vous celui-ci, parce qu'il en est digne ; celui-là, pour qu'il le devienne... Mon cher Lucilius, pourquoi ne chercher un ami qu'au sénat ou au forum ? en regardant bien, on peut en trouver sans sortir de chez soi... Quelle folie de ne juger un homme que sur son costume ou sa condition, qui n'est qu'une sorte de vêtement et d'enveloppe ! Il est esclave, mais peut-être a-t-il une âme libre... On va m'accuser d'appeler les esclaves à l'indépendance, de déposséder les maîtres de leur grandeur en recommandant de préférer le respect à la crainte. Quoi ! dira-t-on, les esclaves ne différeront pas des clients ou des protégés ? Les maîtres sont-ils plus difficiles que Dieu même, qui se contente de respect et d'amour ? » (l. 47.) Comme Sénèque est ici supérieur à Cicéron ! L'auteur du *de Officiis* a dit admirablement : « La nature veut que l'homme s'intéresse au bonheur de son semblable, *quel qu'il soit, par la seule raison qu'il est homme.* » (liv. III, 6.) Mais il n'a pas fait l'application de ce beau principe aux esclaves, et il se borne à réclamer timidement qu'on les traite comme des mercenaires (liv. I, 43).

Dans le peu de mots que Sénèque a consacrés à la famille, se trouve du moins un précepte capital que je n'ai encore trouvé nulle part dans toute l'antiquité grecque et latine, si la mémoire ne me fait défaut, la sainteté du mariage, l'égalité des deux époux devant la morale (l. 94, 95).

Sans doute, la théodicée de Sénèque laisse beaucoup à désirer, indécise entre l'unité divine et le polythéisme, parlant tantôt de Jupiter, « ce divin pilote qui gouverne le navire immense du monde, » (l. 407) tantôt des nombreuses divinités qui, dans l'enceinte de la route éthérée vaquent sans prendre de repos à leurs pénibles fonctions (l. 402) ; parfois panthéiste et célébrant « le grand tout dans lequel nous sommes contenus, qui ne fait qu'un avec Dieu. » (l. 92.) Il n'avait pas évidemment l'idée de la perfection infinie de la Divinité, lorsqu'il écrivait cette phrase étrange : « Est-ce avoir peu de chose que d'être exempt du froid, de la faim, de la soif? Jupiter n'a pas plus. » (l. 449.) Et cependant la morale religieuse qu'il prêche est irréprochable et digne du christianisme. C'est vers le ciel qu'il tourne nos regards et nos cœurs : « Machines faibles et fragiles, nous n'avons qu'un moment de consistance : employons ce moment à nous élever aux objets éternels. » (l. 58.) Il nous tient sous la salutaire pensée de la présence incessante, intime de Dieu : « L'homme devrait agir, comme s'il avait des témoins de sa conduite ; penser, comme si quelqu'un pouvait voir le fond de son cœur ; et quelqu'un le peut. Que sert en effet de se dérober en partie aux yeux des hommes ? Il n'y a rien de fermé pour Dieu. Il est présent à nos âmes, il intervient dans nos pensées. Il intervient, ai-je dit, comme si jamais il en était absent. » (l. 83.) Sénèque flétrit les prières coupables : « J'ai trouvé dans Athénodore⁴ une pensée bien vraie : *On est vraiment délivré des passions, quand on est parvenu à ne demander aux dieux que ce qu'on peut leur demander tout haut.* Aujourd'hui quelle est la folie des hommes ! Ils murmurent à voix basse des vœux infâmes à l'oreille des dieux : dès qu'on les écoute, ils se taisent ; ils n'oseraient dire aux hommes ce qu'ils disent aux dieux. Puissiez-vous donc, mon ami,

4. Athénodore de Tarse, philosophe stoïcien, très-aimé d'Auguste pour ses conseils pleins de douceur.

n'avoir jamais besoin de ce conseil : *vivez avec les hommes, comme si Dieu vous voyait : parlez à Dieu comme si les hommes vous entendaient.* » Puis il détermine l'objet de la prière vraiment religieuse : « Implore des dieux la sagesse, la santé de l'âme, et seulement ensuite celle du corps. » (l. 40¹.) Il bannit les superstitions puérides : « Proscrivons ces linges et ces frottoirs qu'on porte à Jupiter, et ces miroirs qu'on présente à Junon². Les dieux ne réclament pas de tels services. » (l. 95.) « La superstition est une erreur insensée; elle craint ceux que l'on doit aimer, elle outrage ceux qu'elle adore. Quelle différence y a-t-il en effet entre nier les dieux et les dégrader? » (l. 423.) Sur ses ruines il élève une religion naturelle d'une pureté remarquable : « L'homme n'aura pas fait assez de progrès, tant qu'il n'aura pas conçu Dieu tel qu'il est, maître de tout, auteur de tous les biens, accordant ses bienfaits gratuitement. Pourquoi les dieux font-ils du bien? leur nature l'exige. On se trompe, quand on leur suppose l'intention de nous faire du mal : ils ne le peuvent; il leur est également impossible de recevoir et de faire une injure.... le premier culte à rendre aux dieux est de croire à leur exis-

1. M. Baillard rapproche heureusement de ces belles et simples paroles de Sénèque sur la prière le passage semblable de Bossuet : « Demande à Dieu la conversion de ton cœur, expose-lui toutefois avec confiance tes nécessités même corporelles. » (*Culte dû à Dieu.*)

2. Un curieux fragment de son traité *de la Superstition* explique ce passage : « Entre au Capitole, tu rougiras de cette démençe qui se donne en spectacle, qui s'impose de ridicules offices. L'un fait le nomenclateur de Jupiter, l'autre lui annonce les heures; celui-ci est son licteur, celui-là son parfumeur, et simule par de vains mouvements l'exercice de sa charge. Les femmes, debout, loin de la statue, et même du temple, feignent d'arranger les cheveux de Junon ou de Minerve, et remuent les doigts à la manière des coiffeuses. D'autres tiennent le miroir... Il y en a qui, se figurant Jupiter amoureux d'elles, vont s'asseoir dans le Capitole, sans se soucier de la jalousie terrible de Junon. » SAINT AUGUSTIN, *la Cité de Dieu*, VI,

tence, puis de reconnaître leur majesté, et surtout leur bonté, sans laquelle il n'y a point de majesté; de savoir qu'ils président au monde, gouvernent l'univers par leur puissance, veillent à la conservation du genre humain en général, et quelquefois des individus¹. Ils n'envoient pas le mal : ils ne l'ont point. Au reste, ils châtient, ils répriment, ils punissent, et quelquefois par de trompeuses faveurs. Vous voulez vous rendre les dieux favorables ; soyez vertueux. On les honore assez en les imitant. » (l. 95); « à chaque disgrâce qui vous arrive, dites fréquemment et sans murmure : les dieux en ont ordonné autrement, ou plutôt, pour fortifier votre âme par une pensée plus forte et plus équitable, à chaque événement contraire à votre attente, dites : Les dieux en ont ordonné pour le mieux. » (l. 98.) « L'âme vraiment grande est celle qui se remet entre les mains de Dieu. » (l. 107.)

Une pensée unique domine en quelque sorte toute cette excellente description de nos devoirs particuliers, et achève de donner à ces lettres un caractère tout chrétien, c'est la pensée de la mort. Nul texte ne revient plus souvent dans ses méditations ou dans ses entretiens² : « Le mépris de la mort, c'est le remède de toute la vie. (l. 26 et 78). Autrement la vie n'est qu'une servitude (l. 77). Il faut toujours songer à la mort, afin de ne la craindre jamais (l. 30). Quelque chose que vous fassiez, ne perdez point de vue la mort (l. 114). Il est plus important de se préparer à la mort

1. C'était l'opinion de Malebranche que, sous peine de s'embarasser dans les difficultés que suscite la question du mal, il fallait se borner à reconnaître une providence générale.

2. « A veoir les efforts que Seneque se donne pour se préparer à la mort ; à le veoir suer d'ahan (de peine) pour se roidir et s'asseurer, et se débattre si long temps en cette perche, i'eusse esbranlé sa réputation, s'il ne l'eust, en mourant, vaillamment maintenue. Son agitation si ardente, si fréquente... montre aucunement (en quelque façon) qu'il estoit pressé de son adversaire. » MONTAIGNE, *Essais*, liv. III, 12.

qu'à la vie (l. 64). Sans le mépris de la mort, pas de liberté (l. 80), pas de vertu (l. 82), pas de bonheur possible (l. 74). C'est la science qui fait parer tous les coups, et résiste à tous les ennemis (l. 36). La mort, la mort seule, voilà ton vrai juge... la mort seule peut t'éclairer sur tes progrès. » (l. 26.)

Et cependant que nous promet-il au delà du tombeau, pour y ramener toujours ainsi notre pensée et nos regards ? que d'incertitude, que de contradictions dans son esprit en présence de cette question capitale ! tantôt il présente la mort comme l'anéantissement de notre être : « Après moi, ce sera comme avant... nous sommes des lampes : la nature nous allume et nous souffle. » « Qu'importe de ne pas commencer ou de finir ? l'effet est toujours le même : il consiste à n'être pas » (l. 54). Tantôt il exprime un simple doute (l. 63), parfois il semble reprendre la métempsycose pythagoricienne : « Cette mort que nous repoussons avec effroi, n'ôte pas la vie : elle ne fait que la suspendre. Un jour viendra qui ramènera l'homme à la lumière ; jour fatal, qu'on refuserait peut-être, s'il n'était accompagné d'un profond oubli. » (l. 36). L'absorption dans le grand tout lui paraît aussi quelquefois une solution possible : « L'homme sera rendu à la nature qui l'a produit et confondu avec la masse générale. » (l. 74). Néanmoins, le plus souvent, il se plaît à suivre l'opinion qui donnait à Socrate tant de calme et de confiance à ses derniers moments : il se livre « à cette douce espérance, à cette idée consolante, à ce rêve délicieux ; » l'accord des hommes à craindre un tartare, à révéler des divinités infernales, lui paraît d'un grand poids (l. 117) ; dans plusieurs passages, il se prononce affirmativement, et avec des expressions qui rappellent saint Paul¹ et Fénelon², quand il appelle le dernier jour

1. « Nous voyons maintenant par reflet, par énigme : alors nous verrons face à face. » SAINT PAUL, I, Cor., 13.

2. Fénelon ne semble-t-il pas se borner à développer une idée de

de la vie « notre naissance à l'éternité ; » quand il nous adresse ce *sursum corda* si conforme à l'Évangile : « De dessus la terre même, élevez-vous d'avance jusqu'au ciel. Un jour les secrets de la nature vous seront dévoilés... une lumière pure viendra vous éclairer de tous côtés... que penserez-vous de la lumière divine, quand vous la verrez à son foyer même ? » (l. 102.) « Notre âme aura sujet de se féliciter, lorsque tirée de la nuit profonde où elle se trouve plongée, elle n'apercevra plus la clarté confusément et dans le lointain, mais verra tout au grand jour et à découvert ; et rendue au ciel, sa patrie, recouvrera le lieu que lui assigne la noblesse de son origine, c'est en haut que l'appelle sa naissance : elle y sera même avant d'être libre de ses liens, lorsque débarrassée des vices, pure et légère, elle se sera élancée dans la région des idées divines. Voilà notre tâche, très-cher Lucilius ; voilà le but où doit se porter toute notre ardeur, quand même peu de personnes le sauraient, quand même personne ne nous verrait. » (l. 79.) Si Sénèque ne tient pas toujours un si beau langage, c'est que le stoïcisme n'attachait pas la même importance que nous à la vie future comme suprême sanction de la loi morale. La conscience lui paraissait suffisante : « Le premier et le plus grand châtement de ceux qui commettent le mal, est de l'avoir commis. Le crime n'est jamais impuni : la fortune a beau l'embellir de ses dons, veiller à sa sûreté, le soustraire aux lois : il porte son supplice en lui-même.... La mauvaise conscience porte en elle son fouet vengeur, et souffre cruellement des angoisses sans fin qui l'oppressent et la déchirent. » (l. 97.) J'ajouterai que le stoïcisme, dégageant tout à fait l'idée du bien de celle de l'intérêt, ne se préoccupe que de l'obligation morale, et dit, à propos de

Sénèque, lorsque, dans la peinture du bonheur des justes aux champs Élysées, il décrit cette lumière douce et pure qui se répand autour de leurs corps, porte dans l'âme je ne sais quelle sérénité, et fait leur seule nourriture ? (*Télémaque*, XIX.)

l'immortalité de l'âme, ce que le chevalier du moyen âge appliquait au danger : « Fais ton devoir, adviene que pourra. »

Une curiosité naturelle et parfaitement légitime nous pousse maintenant à rechercher si la vie ¹ de Sénèque répond à sa doctrine, s'il n'a pas « contrefait le philosophe à faulses enseignes ». C'est lui-même qui nous suggère de le soumettre à cette épreuve : « que notre conduite soit d'accord avec nos discours : le philosophe a rempli ses engagements, quand c'est le même homme qu'on voit et qu'on entend : pour juger de son mérite, il faut voir s'il est un. » (l. 75.) « Choisissez le sage dont la conduite est une leçon, qui dit ce qu'il faut faire, et le prouve en le faisant : ce qu'il faut fuir, et n'est jamais surpris dans les fautes qu'il a condamnées. Prenez un guide qui gagne plus à être vu qu'entendu. » (l. 52.) Forcé de nous restreindre dans les limites étroites d'une simple notice, nous nous contenterons des considérations suivantes qui suffisent pour conserver au philosophe toute l'autorité de son enseignement, malgré les accusations lancées contre lui par le méprisable délateur Suilius (TACITE, *Ann.* IV, 31), par l'historien Dion, « le calomniateur éternel de tous les Romains vertueux » (CRÉVIER), et répétées par quelques écrivains modernes.

On fait habilement valoir le contraste de ses discours sur la pauvreté et de ses richesses immenses : quelle éloquente réplique de Diderot, lorsque, après avoir cité un passage des

1. Lucius Annæus Seneca est né à Cordoue, l'an 2 ou 3 après J. C., sous le règne d'Auguste. Amené de bonne heure à Rome, ses succès au barreau excitèrent la jalousie de Caligula et faillirent le perdre. Questeur sous Claude, il ouvrit une école de philosophie : il ne tarda pas à être relégué en Corse par les intrigues de Messaline. Rappelé huit ans après par Agrippine, qui lui confia l'éducation de Néron. Après le meurtre de cette princesse, il quitta la cour et vécut retiré à la campagne avec Pauline, sa seconde femme. Néron, sous prétexte de la conspiration de Pison, lui donna bientôt l'ordre de s'ouvrir les veines. Sénèque avait alors soixante-trois ans.

Bienfaits, il s'écrie avec une émotion profonde : « Et je croirais que celui qui parle ainsi à son ami, à ses concitoyens, aura joui de l'opulence, et que cette opulence sera demeuré stérile entre ses mains? on me persuaderait aussitôt que l'auteur de l'imitation de Jésus fut un homme incrédule et dissolu. » (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron.*) Et en effet un passage de Juvénal nous montre la générosité de Sénèque passée, pour ainsi dire, en proverbe¹.

Sa vie privée fut simple, frugale, même austère. Dans son ardeur de jeune homme, il débuta par l'abstinence des pythagoriciens; puis, aux leçons éloquentes d'Attale, il s'éprit d'une vive passion pour la tempérance, la pauvreté et la vertu (voir la lettre 108). Dans tout le cours de sa vie, au sein de l'opulence qu'il a héritée de sa famille ou que lui a imposée Néron, il a su rester pauvre en esprit, et comme il le dit si heureusement, supporter la richesse (l. 5 et 123). Tacite nous le montre dans le temps de sa plus grande faveur (*prædives et præpotens*, *Ann.* lib. XV, 64), occupé déjà de ses derniers moments et prescrivant qu'on brûlât son corps sans aucune pompe.

Dans quelle difficile position ne se trouvait-il pas entre les vices impétueux de Néron et l'ambition d'Agrippine! eh bien, tout le récit de Tacite est une approbation de sa conduite politique. On le voit, soit seul, soit de concert avec Burrhus, mettre un terme aux cruautés du nouveau règne (*Ann.* XIII, 2); composer pour son élève de fréquents discours où l'empereur s'imposait la clémence (*ibidem*); ne céder que pied à pied à la passion théâtrale de Néron (XIV, 14). Ses plus violents ennemis lui rendent involon-

1. Nemo petit modicis quæ mittebantur amicis
A Seneca, quæ Piso bonus, quæ Cotta solebat
Largiri....

Sat. V, 118.

« Personne n'exige de toi ces largesses que Sénèque, le bienfaisant
Pison et Cotta faisaient à leurs moindres amis. »

b.

tairement hommage : « Ne se fera-t-il donc plus rien de grand à Rome, disent-ils, que Sénèque n'en soit cru l'auteur ? » (*ibidem*, XIV, 52.) La mort de Burrhus suggère au grand historien cette réflexion : « Le parti de la vertu n'était plus aussi puissant, ayant perdu l'un de ses chefs. » (*ibid.*) Enfin, il rapporte le bruit qui courut que les conjurés devaient donner l'empire à Sénèque, « quasi insonti, claritudine virtutum, ad summum fastigium delecto. » (*ibidem*, XV, 65). Mais cette odieuse apologie du parricide de Néron ! Le passage de Tacite, sur lequel repose cette écrasante accusation¹, jusqu'ici mal compris, a reçu du dernier traducteur de Sénèque, M. Baillard, une explication nouvelle et très-solide. L'expression *adverso rumore* signifie une interprétation maligne et défavorable : les mots *quod scripsisset*, qui constatent simplement un bruit populaire, n'équivalent pas du tout à *quod scripserat*, proposition qui serait une affirmation positive de l'historien : de sorte que l'accusation s'écroule si on traduit fidèlement le texte : « Une rumeur malveillante courait sur Sénèque et lui imputait cet écrit, avec trop clair du parricide. »

L'homme privé et public n'est donc pas indigne du philosophe, et Sénèque avait le droit de dire, en mourant, qu'il laissait à ses amis l'exemple de sa vie.

1. « *Adverso rumore Seneca erat quod oratione tali confessionem scripsisset.* » (*Ann.*, XIV, 11.)

ANALYSE
DES LETTRES CHOISIES
DE SÉNÈQUE.

LETTRE II. *Sur les voyages et sur la lecture.* — Sénèque condamne également, comme indice d'une âme malade, et les voyages multipliés, et la lecture curieuse de tous les ouvrages. Il faut s'attacher aux écrivains les plus estimés, et chaque jour recueillir de cette étude quelque maxime profitable aux mœurs. Belle pensée d'Épicure sur la pauvreté.

LETTRE III. *Du choix des amis.* — Il reproche à Lucilius de prodiguer le nom d'ami. Avant de former un lien d'amitié, on doit se tenir sur ses gardes; mais après, il faut avoir pleine et entière confiance dans son ami.

LETTRE VI. *De la véritable amitié.* — Reconnaître en soi des défauts, c'est une marque d'amendement. Il aimerait bien mieux vivre avec son ami et converser avec lui que de lui envoyer de bons ouvrages à lire. La voie des préceptes est longue, celle des exemples est plus courte et plus sûre.

LETTRE VII. *Qu'il faut s'éloigner de la foule.* — On rapporte toujours du contact avec la foule quelque vice. Rien n'est plus nuisible que les jeux sanglants du cirque. Il ne faut pas davantage chercher les applaudissements par des lectures ou déclamations publiques.

LETTRE VIII. *De l'activité du sage.* — S'il faut fuir la foule, comme l'enseigne la lettre précédente, que devient l'activité recommandé au sage? En s'éloignant des affaires publiques, reste-t-il oisif? N'est-il pas au contraire utile à plus de monde par ses exhortations au culte de la vertu? Épicure lui fournit encore, à ce propos, une belle pensée sur la liberté que donne la philosophie.

LETTRE XVIII. *De la frugalité du sage.* — Au milieu des excès des Saturnales, le sage ne doit ni suivre le peuple, ni se singulariser. Il est utile de consacrer quelques jours, de temps à autre, à se soumettre aux privations pour déjouer d'avance les coups du sort. Épicure lui-même était fidèle à cette pratique.

LETTRE XX. *De l'inconstance des hommes.* — La philosophie n'est pas dans les paroles, mais dans les actes. On ne peut fixer sa volonté et rendre sa vie régulière qu'en se proposant pour but unique la vertu, sans désir des richesses, sans crainte de la pauvreté. Il l'exhorte de nouveau à s'exercer à la pauvreté.

LETTRE XXI. *Sur la vraie gloire. Éloge d'Épicure.* — C'est la philosophie, et non les honneurs et les titres, qui procure la gloire véritable. Épicure a promis avec raison d'immortaliser le nom d'Idoménée. Sénèque fait la même promesse à Lucilius. A propos de cette pensée d'Épicure que la véritable richesse c'est la diminution de nos désirs, il se justifie de citer si souvent ce philosophe.

LETTRE XXIII. *Que la philosophie procure les vrais plaisirs.* — La véritable joie est sérieuse et calme : on ne la trouve pas dans les biens extérieurs, mais dans la bonne conscience qui seule peut donner un bonheur solide et durable. Il condamne avec Épicure ceux qui vivent au jour

le jour, au hasard des événements, et nécessairement loin du bonheur.

LETTRE XXIV. *Des craintes de l'avenir et de la mort.* — Il exhorte son ami à se délivrer de toute crainte, en supposant arrivés les maux qu'on redoute : ou ils sont peu de chose, ou ils ne durent pas. Les exemples de Rutilius, de Socrate, de Mucius, de Caton sont propres à nous rendre courage. Il faut ôter le masque aux choses et aux personnes, et ne pas s'effrayer comme des enfants de la douleur et de la mort. C'est notre condition naturelle. Toutefois il dit avec Épicure de ne désirer ni de craindre la mort.

LETTRE XXVIII. *De l'inutilité des voyages pour guérir l'âme.* — Ce n'est pas de climat, c'est d'âme qu'il faut changer. On emporte ses vices partout avec soi. Le bonheur ne tient pas au lieu, mais à la personne. Pensée d'Épicure : le premier pas vers le bien, c'est de reconnaître sa faute.

LETTRE XXXI. *Du mépris pour les jugements publics.* — Les désirs et les jugements de la foule ne méritent que du dédain. Il faut tendre avec courage au vrai bien, la vertu : elle repose sur la science des choses divines et humaines. C'est par l'âme, et non par les avantages extérieurs que nous pouvons nous élever jusqu'à Dieu.

LETTRE XLI. *Que Dieu réside en l'homme de bien.* — Dans le sein de tout homme vertueux se trouve un esprit divin. Admiron et cultivons cette raison qui fait notre grandeur et notre bien propre.

LETTRE XLIV. *Que la philosophie procure la vraie noblesse.* — C'est la vertu et non la naissance qui fait la noblesse. Exemples de Socrate, de Platon, de Cléanthe.

LETTRE LXV. Opinions de Platon, d'Aristote et des stoïciens sur les causes. — Les stoïciens reconnaissent deux principes, la matière et la cause efficiente, c'est-à-dire l'intelligence. Aristote distingue quatre causes : la matière, l'ouvrier, la forme qu'il donne à la matière, le but qu'il se propose. Platon en ajoute une cinquième, l'idée, c'est-à-dire le modèle éternel, immuable d'après lequel il travaille. Sénèque dit avec raison que c'est trop ou trop peu. Pourquoi n'ajouterait-on pas à cette liste le temps, le lieu, le mouvement ? Il n'y a qu'une cause, la cause efficiente, la raison agissante, Dieu en d'autres termes. Ces spéculations servent à élever l'âme vers le ciel et à la dégager du corps.

LETTRE LXVI. Que tous les biens sont égaux et toutes les vertus égales. — Sénèque fait part à Lucilius d'un entretien avec un de ses anciens condisciples sur cette question : comment tous les biens peuvent-ils être égaux, si l'on en distingue trois classes avec les stoïciens ? Ce paradoxe célèbre est défendu par une incroyable accumulation de raisons subtiles. La dernière partie de la lettre corrige l'étrange exagération de la première moitié.

LETTRE LXXIII. Les philosophes ne sont ni des séditieux ni de mauvais citoyens. — Les vrais philosophes sont des citoyens plus soumis à l'autorité publique et plus reconnaissants de ses bienfaits que les ambitieux toujours insatiables et remuants, Car ils sont plus intéressés que tout autre au maintien de cette sécurité qui leur permet de se vouer à la recherche de la sagesse, et ce sont eux qui font le meilleur usage de la tranquillité générale. Cette lettre se termine par une assimilation orgueilleuse de l'homme à Dieu.

LETTRE LXXXIV. De la lecture et de la composition ; de la façon de lire avec fruit. — Il faut tour à tour lire et composer, recueillir d'abord des matériaux, puis les mettre

en œuvre, à l'imitation de l'abeille : Sénèque prend une comparaison également judicieuse dans la fonction de l'estomac. Comme dans un chœur, ajoute-t-il, les diverses voix se fondent dans une harmonie générale, ainsi les différentes acquisitions de notre esprit doivent s'unir pour former un même corps de doctrine, par l'attention continue à n'écouter que la raison et à ne rechercher que la sagesse.

LETTRE LXXXIX. *Division de la philosophie.* — Après avoir défini la philosophie la recherche de la sagesse, et plus précisément la recherche de la vertu, il la partage, suivant la division la plus autorisée chez les anciens, en morale, physique et logique. Les classifications différentes des épicuriens (physique et morale) et des cyrénéens (morale seule) sont en réalité identiques à cette division. La morale se subdivise en trois sections : de la valeur des objets, des affections, des actions. La physique étudie les objets corporels et les êtres spirituels, comme Dieu et l'homme. La logique se partage en rhétorique et dialectique. Il recommande à Lucilius de rapporter toutes ces études à la vertu, et s'élève contre le luxe de son siècle.

LETTRE XCII. *Le souverain bien ne consiste pas dans la volupté.* — C'est la raison qui domine dans l'homme : c'est à elle qu'il faut tout rapporter : c'est dans sa perfection que consiste le souverain bien de l'homme. Quelle honteuse alliance les épicuriens ont imaginée entre la vertu et la volupté ! Les avantages extérieurs, la santé, par exemple, le repos, peuvent être recherchés, non comme biens, mais comme avantages conformes à la nature : et ce qu'il y a de bien en eux, c'est uniquement le choix que nous en faisons. Sénèque est contraint à ces distinctions subtiles et illusives à cause du sens absolu et unique qu'il réserve au mot bien. Il s'autorise d'Épicure pour établir que le sage peut être heureux, même dans l'adversité et la douleur.

LETTRE CI. Réflexions sur la mort de Sénécion. — La mort subite de cet opulent personnage rappelle aux hommes qu'ils ne sont pas maîtres du lendemain et qu'ils doivent se hâter de bien employer chacun de leurs jours. Il flétrit le honteux attachement de Mécène à la vie, comme le principe de toutes les lâchetés et de tous les crimes. Ce qui importe, ce n'est pas de vivre longtemps, mais de vivre bien.

LETTRE CIV. Les voyages ne peuvent guérir les maux de l'âme. Il faut vivre avec les grands hommes de l'antiquité. — Après quelques mots touchants sur l'affection dévouée de sa femme Pauline, Sénèque, qui vient de retrouver loin de Rome la santé et le goût de l'étude, reprend à ce propos le sujet de la lettre 28, l'inutilité des voyages. Si nous craignons la mort, si nous sommes possédés par l'ambition des honneurs, par le désir des richesses, nous avons beau traverser les mers, nous emportons avec nous les passions qui nous agitent. Les voyages ne satisfont que la curiosité. Au lieu d'errer dans le monde, il faut par l'étude vivre avec les maîtres de la sagesse, Caton ou Lélius, Socrate ou Zénon, etc. L'exemple de Socrate ou celui de Caton surtout lui servent à montrer que les préceptes du stoïcisme ne sont pas au-dessus des forces humaines.

LETTRE CVII. Exhortation à la fermeté dans les malheurs de la vie. — Pour consoler Lucilius de la fuite de ses esclaves, Sénèque lui montre que la vie est sujette à toutes sortes d'accidents, qu'il faut les prévoir pour ne se laisser surprendre par aucun, et s'armer contre des maux inévitables. Soumettons-nous à la volonté divine, comme le recommande le stoïcien Cléanthe dans cet hymne sublime qu'il adresse à Jupiter.

LETTRE CVIII. Comment il faut écouter et lire les philosophes. — Pour profiter des leçons des philosophes, il faut

y chercher des préceptes de vertu et non des recettes de style. Mais il est nécessaire aussi que le maître s'attache à réveiller, à réchauffer dans le cœur de ses élèves les principes naturels de l'honnête et du juste. Tel était l'enseignement d'Attale, qui fit une impression si profonde et si durable sur l'esprit de Sénèque. Ce souvenir des études de sa jeunesse l'amène à parler de Solon, qui lui inspira de l'enthousiasme pour Pythagore.

LETTRE CXX. *Origine de nos idées sur le bon et l'honnête.*

— L'idée du bien et de l'honnête nous est venue par l'observation et la comparaison des actions humaines. D'abord, par analogie, la santé du corps fit penser à la santé de l'âme ; la force physique à la force morale. Puis les grandes actions nous ont appris ce que c'est que la vertu, que nous avons reconnue à sa beauté. Sa parfaite image a été offerte par le sage, ferme contre l'adversité, se rappelant son origine céleste, ne pensant qu'à bien employer la vie pour retourner à Dieu, enfin, toujours égal et semblable à lui-même.

LETTRE CXXIV. *Que le souverain bien est connu non par les sens, mais par la raison.* — Les sens ne sont pas juges du bien, à moins que l'on ne confonde le bien avec le plaisir, qui est si différent. C'est à la raison qu'il appartient de prononcer sur le bien et sur le mal. Aussi l'animal ne pourra-t-il jamais s'élever à cette connaissance, et l'enfant n'en est-il pas encore capable. A quoi bon cette discussion ? à nous rappeler notre supériorité sur l'animal et notre ressemblance avec Dieu.

Ces lettres peuvent utilement, pour l'intelligence et la mémoire, se classer d'après leurs rapports naturels, en plusieurs catégories. Distinguons d'abord celles qui sont purement théoriques, et celles qui ont pour but la pratique morale.

La première classe ne comprend que cinq lettres : Opinions de Platon, d'Aristote et des stoïciens sur les causes (L. 65) ; Que tous les biens sont égaux et toutes les vertus égales (L. 66) ; Division de la philosophie (L. 89) ; Origine de nos idées sur le bon et l'honnête (L. 120) ; Que le souverain bien est connu non par les sens, mais par la raison (L. 124). Mais de ces discussions purement spéculatives Sénèque s'efforce de tirer quelque utilité morale (voir les pages 43, 44, 72 et 123).

Toutes les autres lettres sont relatives à la pratique, but spécial de la philosophie de Sénèque. Le coup d'œil le plus superficiel pourrait suffire pour faire apercevoir qu'il n'a point en vue les devoirs de la vie publique. La lettre 7, « Qu'il faut s'éloigner de la foule, » et la lettre 31, « Du mépris pour les jugements publics, » le montrent assez : mais cela ressort surtout de la belle lettre 8, « De l'activité du sage, » où il proclame la supériorité des études philosophiques sur la carrière des honneurs. Il pousse assez loin cette abstention de la vie publique pour avoir besoin de justifier les philosophes du reproche d'être des séditieux et de mauvais citoyens. (L. 73.)

Sauf les lettres 3 et 6 où il adresse à Lucilius quelques conseils sur « le choix des amis » et lui trace « les caractères de la véritable amitié, » il se renferme à peu près exclusivement dans ce que nous appelons les devoirs individuels. Perfectionner l'homme moral, le conduire à la vertu et par elle au bonheur, tel est son but unique.

Il est difficile de faire rentrer exactement dans des subdivisions précises les diverses lettres relatives à cette partie de la morale. On peut toutefois les classer sans trop d'arbitraire d'après les trois facultés que nous avons à régler. Par exemple, on rattachera à la sensibilité : les lettres 18, « De la frugalité du sage ; » 23, « Des vrais plaisirs ; » 24, « Des craintes de l'avenir et de la mort, » etc. ; à l'intelligence : les lettres 2 et 84, « De la lecture et de la composition ; » les lettres 31 et 41 « Sur l'étude de la science

et la culture de la raison, etc. ; » à l'activité : les lettres 20, « De l'inconstance des hommes ; » 404, « Réflexions sur la mort de Sénécion, » etc.

La morale religieuse n'est traitée que dans les lettres 34, 44 et 407, où Sénèque recommande de s'élever à Dieu et de se soumettre à sa volonté.

Enfin, quelques lettres peuvent servir à l'histoire de la philosophie, la lettre 65, Opinions de Platon, d'Aristote et des stoïciens sur les causes ; la lettre 408 où Sénèque parle de ses maîtres Attale, Sotion ; surtout la lettre 24, véritable panégyrique d'Épicure, dont il cite d'ailleurs un très-grand nombre de belles pensées à la fin de chacune de ses premières lettres.

Le principal mérite de cette correspondance morale est dans l'enthousiasme vrai qu'elle exprime et qu'elle inspire pour la vertu.

Le reproche le plus général qu'il convient d'adresser à Sénèque, c'est la trop constante uniformité du ton agressif, pressant, impérieux, qu'il affectionne. Platon et Cicéron ont plus de calme et de sérénité. Montaigne, malgré toute sa sympathie pour Sénèque, lui en veut de toujours nous *picquer*, nous *eslancer en sursaut*, de *ravir notre jugement* au lieu de le *gagner*, comme Plutarque, de *se peiner*, *se roidir et se tendre* pour armer la vertu contre la faiblesse, la crainte et les vicieux appétits, de nous *pouls*er enfin au lieu de nous *guider* (*Essais*, II, 40, et III, 42).



LETTRES CHOISIES
DE SÈNÈQUE

A LUCILIUS¹.

LETTRE II.

Sur les voyages et sur la lecture.

Sénèque condamne également, comme indice d'une âme malade, et les voyages multipliés, et la lecture curieuse de tous les ouvrages. Il faut s'attacher aux écrivains les plus estimés, et chaque jour recueillir de cette étude quelque maxime profitable aux mœurs. Belle pensée d'Épicure sur la pauvreté.

Vos lettres et les nouvelles que j'apprends me font bien espérer de vous : votre repos n'est plus troublé par les voyages², le changement. Tous ces déplacements ne sont que l'agitation d'un esprit malade. Le premier signe du calme intérieur est de savoir se fixer et rester avec soi. Mais prenez-y garde, la lecture de cette foule d'auteurs et de volumes de toute espèce pourrait bien tenir un peu de

1. Les historiens et les commentateurs ne nous apprennent rien sur Lucilius, à qui ces lettres sont adressées. Sénèque l'appelle son vertueux ami (l. 12), son ouvrage (l. 34). Il paraît par ces lettres mêmes que, né dans une condition médiocre (l. 49), il s'était élevé par son mérite jusqu'au rang de chevalier romain (l. 44), et avait obtenu la charge d'intendant de Sicile (l. 34). Il est question, dans la lettre 24, de quelques vers de Lucilius sur la mort; dans la lettre 46, d'un écrit plein de génie et de sensibilité, et dans la lettre 79, du projet qu'il avait formé de décrire en vers l'Etna. Sénèque ne lui a pas en vain promis (l. 24) de sauver sa mémoire de l'oubli : ces deux noms sont désormais aussi inséparables que ceux de Cicéron et d'Atticus.

2. Voir, pour le développement de cette idée, la Lettre 28.

la vie errante et agitée dont nous parlons. Voulez-vous que l'étude laisse dans votre esprit des traces durables, bornez-vous à quelques auteurs pleins de génie, et nourrissez-vous de leur substance. Être partout, c'est n'être nulle part. Une vie passée en voyages procure beaucoup d'hôtes, et pas un ami. Il en est de même de ces lecteurs précipités qui, sans prédilection pour aucun écrivain, parcourent à la hâte tous les livres. Les aliments ne sauraient profiter ni s'incorporer, quand ils sont rejetés aussitôt que reçus¹. Rien de si contraire au rétablissement de la santé, que de changer continuellement de remèdes. Une plaie ne se ferme pas, quand on y applique tous les jours de nouveaux appareils. Un arbre souvent transplanté n'acquiert pas de force : les choses les plus utiles ne peuvent l'être en passant. La multitude des livres dissipe l'esprit : ne pouvant donc lire tous ceux que vous pourriez vous procurer, ayez seulement ceux que vous pouvez lire.

Mais, dites-vous, j'aime à parcourir tantôt l'un, tantôt l'autre. Goûter d'une foule de mets annonce un estomac blasé : cette variété d'aliments produit plus de corruption que de nourriture. Que les écrivains les plus estimés soient donc la base de vos lectures : revenez-y toujours après les diversions que vous vous serez permises. Acquérez chaque jour quelque ressource nouvelle contre la pauvreté, contre la mort, contre les autres fléaux : de la foule d'objets que vous aurez parcourus, recueillez une maxime, pour en faire la nourriture de votre journée. Cette méthode est la mienne : je lis beaucoup, et je mets quelque chose en réserve. Voici ma récolte d'aujourd'hui, elle est due à Épicure² ; car j'ai l'habitude de passer dans le camp de l'ennemi, mais en espion plutôt qu'en déserteur : « La pauvreté contente est, dit-il, une chose honnête. » Mais elle n'est plus pauvreté, dès qu'elle est contente. S'accommoder avec la pauvreté, c'est être riche : l'on est pauvre, non pour avoir peu, mais pour

1. Sénèque fait allusion ici à l'usage méprisable des gourmands de Rome, qui, à chaque service, sortaient de table et se faisaient vomir afin de pouvoir manger de nouveau. [*La Grange.*]

2. Voir la lettre 21. Sénèque s'y exprime très-nettement sur les citations fréquentes qu'il fait de ce philosophe, si peu d'accord avec Zénon, au moins dans son langage.

désirer davantage. Qu'importent ce qu'enferment vos coffres ou vos greniers, et la multitude de vos troupeaux ou de vos rentes, si vous convoitez le bien d'autrui, si votre avarice calcule moins ce que vous avez acquis que ce que vous voudriez acquérir? Quelle est donc la borne de la richesse? c'est d'avoir d'abord ce qu'il faut, ensuite autant qu'il faut.

LETTRE III.

Du choix des amis.

Il reproche à Lucilius de prodiguer le nom d'ami. Avant de former un lien d'amitié, on doit se tenir sur ses gardes; mais après, il faut avoir pleine et entière confiance dans son ami.

Vous m'écrivez que l'homme chargé de vos lettres est votre ami; et vous me prévenez en même temps de ne pas m'ouvrir à lui sur vos affaires, usant vous-même de cette réserve avec lui: c'est dire dans la même lettre qu'il est votre ami, et qu'il ne l'est pas. Ainsi le mot d'*ami* n'est dans votre bouche qu'une expression banale, comme le titre d'*honorabile*¹ pour les candidats, et celui de *maître*² pour le premier venu dont on ne se rappelle pas le nom. Laissons le mot, et parlons de la chose. Regarder quelqu'un comme ami, et n'avoir pas en lui la même confiance qu'en soi, c'est étrangement s'abuser, c'est ignorer l'étendue de la véritable amitié. Que votre ami soit le confident de toutes vos délibérations; mais qu'auparavant il en ait été l'objet. De la confiance après l'amitié formée; du discernement avant de la former. C'est confondre les devoirs, c'est violer la règle de Théophraste³ que de s'engager sans connaître, pour rompre quand on connaît. Réfléchissez longtemps sur le choix d'un ami; une fois décidé, que

1. *Bonus vir.*

2. *Dominus.*

3. Disciple et successeur d'Aristote.

toutes les portes de votre âme lui soient ouvertes ; pas plus de réserve avec lui qu'avec vous-même. Vivez, sans doute, de façon à ne rien faire que ne puisse savoir même un ennemi ; mais il est des choses dont l'usage prescrit le secret : dans ces cas, vous répandez tous vos chagrins, toutes vos pensées dans le sein de votre ami. Croyez-le sûr, il le sera : souvent on enseigne à tromper en craignant de l'être ; la défiance autorise l'infidélité. Quoi ! je retiendrais une confiance qui m'échappe avec mon ami ? je ne me croirais pas seul en sa présence ? Il y a des hommes qui publient dans les carrefours ce qui ne doit être confié qu'à un ami, qui se déchargent sur le premier passant du secret qui leur pèse ; d'autres craignent de s'ouvrir à leurs amis les plus chers ; ils ensevelissent leur secret au fond de leur âme, et s'il était possible, ils se le cacheraient à eux-mêmes. Évitez ces deux défauts : se fier à tout le monde, ne se fier à personne, sont deux excès ; il y a plus d'honnêteté dans l'un, plus de sûreté dans l'autre. Ainsi vous blâmez et l'homme toujours en mouvement, et l'homme toujours en repos. Ne se plaire que dans le tumulte, ce n'est point activité, mais délire et convulsion ; regarder tout mouvement comme une fatigue, ce n'est pas du calme, mais de l'assoupissement, de la léthargie. Retenez à ce sujet un passage que j'ai lu dans Pomponius : « Il y a des yeux tellement accoutumés aux ténèbres, qu'ils voient trouble au grand jour. » Il faut combiner ces deux états ; agir en se reposant, et se reposer en agissant. Consultez la nature ; elle vous dira qu'elle a fait et le jour et la nuit.

LETTRE VI.

De la véritable amitié.

Reconnaître en soi des défauts, c'est une marque d'amendement. Il aimerait bien mieux vivre avec son ami et converser avec lui que de lui envoyer de bons ouvrages à lire. La voie des préceptes est longue, celle des exemples est plus courte et plus sûre.

Je sens, Lucilius, que je me réforme, ou plutôt que je me transforme; non que j'ose me flatter de n'avoir plus de changements à faire. Combien il me reste encore à redresser, à détruire, à élever! Du moins c'est une marque d'amendement de reconnaître en soi des défauts. Que de malades on félicite de sentir leur mal! Je voudrais partager avec vous le bonheur de ce changement subit : j'en aurais plus de confiance en l'amitié qui nous unit; cette amitié véritable que ni l'espérance, ni la crainte, ni l'intérêt ne peuvent déraciner; cette amitié avec laquelle on meurt, et pour laquelle on consent à mourir¹. Combien d'hommes ont manqué d'amitié, plutôt que d'amis! Mais quand deux cœurs sont entraînés à s'unir par l'amour du bien, l'amitié ne saurait leur manquer. Et pourquoi? c'est qu'ils savent qu'entre eux tout est commun, à commencer par l'adversité. Vous ne pouvez concevoir combien chaque jour ajoute à mes progrès. Envoyez-moi donc, dites-vous, le remède qui vous a si bien réussi. Mon ami, je brûle de le verser tout entier dans votre âme : je n'aime à apprendre que pour enseigner; et la plus belle découverte cesserait de me plaire, si elle n'était que pour moi. Non, je ne voudrais pas de la sagesse même, à condition de la tenir enfermée en moi-même. La possession n'est agréable qu'autant qu'on la partage. Je vous enverrai donc les livres mêmes; et pour vous éviter l'embarras des recherches, quelques indications

1. Voir le développement de cette pensée généreuse dans une citation de notre notice.

vous conduiront tout d'un coup aux passages que j'approuve et que j'admire. Mais les conversations, le commerce de votre ami vous en apprendront plus que les livres. Transportez-vous sur le lieu même de l'action : vous le savez, on s'en rapporte plus aux yeux qu'aux oreilles; la route des préceptes est longue, celle des exemples est plus courte et plus sûre. Cléanthe n'eût pas imité si parfaitement Zénon¹, s'il n'eût fait que l'entendre. Il fut témoin de ses actions, il pénétra dans sa retraite, il compara la conduite du maître avec la doctrine. Platon, Aristote² et cette foule de sages qui devaient suivre tant de routes diverses, profitèrent plus des mœurs que des discours de Socrate. Les vertus de Métrodore, d'Hermachus, de Polyénus, furent moins dues à l'école d'Épicure qu'à son commerce familial. Mais ce

1. Zénon fut le fondateur de la secte stoïcienne. Il était né à Citium, ville située dans l'île de Chypre. Il fut disciple de Cratès, philosophe cynique, qu'il quitta pour suivre Stilpon de Mégare; ensuite il prit des leçons du platonisme sous Polémon et Xénocrate. Enfin il fonda le stoïcisme, ainsi nommé parce que ses disciples s'assemblaient à Athènes sous un portique (en grec *στοά*). Zénon eut pour successeur dans son école Cléanthe, son disciple. Né dans la pauvreté, Cléanthe avait été d'abord athlète : il quitta l'arène pour prendre les leçons de Cratès le cynique; ensuite il se mit sous la conduite de Zénon. Il suivait pendant le jour ce maître, et la nuit il se louait à un jardinier pour tirer l'eau nécessaire à l'arrosage de ses légumes ou à une boulangère pour moudre son blé. Il ne voulut jamais sortir de l'indigence; il refusa dix mines que les juges de l'aréopage lui avaient assignées sur le trésor public : il n'accepta d'autres bienfaits des Athéniens qu'un habit complet, ayant perdu le sien. Le roi Antigone lui ayant envoyé une somme de trois mille mines, le philosophe les reçut, mais il les distribua sur-le-champ. Sa pauvreté lui était devenue chère, et l'enthousiasme de la philosophie lui tenait lieu de tout : son courage lui fit donner le titre de *nouvel Hercule*. Les médecins lui avaient prescrit un jeûne de deux jours pour un ulcère à la bouche; guéri au bout de ce terme, il refusa de prendre aucune nourriture : « Ce n'est pas, disait-il, la peine de revenir sur ses pas, après avoir fait la moitié du chemin. » Cependant, presque mourant, il reçoit une lettre par laquelle un ami lui demande un service; aussitôt il se fait apporter de la nourriture, rend le service et se remet à mourir. [*La Grange.*]

2. Sénèque se trompe en affirmant qu'Aristote a connu Socrate : il est né en 384, seize ans après la mort de l'illustre maître de Platon. Ammonius, dans une vie d'Aristote qui lui est attribuée, prétend aussi qu'il a été trois ans disciple de Socrate.

n'est pas seulement pour vos progrès, mais pour mon intérêt que je vous presse de venir : nous serons utiles l'un à l'autre. En attendant, pour vous payer ma taxe journalière, voici ce qui m'a frappé aujourd'hui dans Hécaton : « Vous me demandez quels progrès j'ai faits ? je commence à être l'ami de moi-même. » Voilà sans doute un grand pas ; il ne sera jamais seul. Croyez-m'en, l'ami de soi-même est l'ami de tous les hommes.

LETTRE VII.

Qu'il faut s'éloigner de la foule.

On rapporte toujours du contact avec la foule quelque vice. Rien n'est plus nuisible que les jeux sanglants du cirque. Il ne faut pas davantage chercher les applaudissements par des lectures ou déclamations publiques.

Vous me demandez ce que vous devez le plus éviter : la foule. Vous ne pouvez encore vous y exposer. Moi, du moins, j'avoue ma faiblesse. Je n'en rapporte jamais les mœurs que j'y ai portées : j'avais établi un ordre, il est changé ; chassé un vice, il est de retour. Il y a des convalescents tellement affaiblis par le mal, qu'ils ne peuvent prendre l'air sans accident : nous sommes de même, nous dont les âmes se remettent à peine d'une longue maladie. Une société nombreuse est nuisible à notre état. Sans le savoir, on en rapporte le goût, l'empreinte, le vernis de quelque vice ; et plus la foule est nombreuse, plus le péril est grand. Mais rien de si préjudiciable aux bonnes mœurs que la fréquentation des spectacles : alors le vice, à l'aide du plaisir, se glisse plus aisément. Me comprenez-vous bien ? croyez-vous que je n'en revienne que plus avare, plus ambitieux, plus débauché ? mon ami, je me trouve plus inhumain, pour avoir été parmi les hommes. Le ha-

sard m'a conduit au spectacle de midi; je m'attendais à des jeux, à des plaisanteries, à des amusements capables de délasser de la vue du sang humain. Tout le contraire; les combats précédents étaient humains auprès de ceux-là. Cette fois, plus de bagatelles; on veut l'homicide pur : plus d'armes défensives, nulle partie du corps à l'abri du danger, nul coup porté à faux. Aussi préfère-t-on ce spectacle aux combats ordinaires ou de faveur¹. Quel plaisir en effet! point de casque, point de bouclier. A quoi bon ces armures, cet art de l'escrime? à rien, qu'à retarder la mort. Le matin, les hommes sont exposés aux lions et aux ours; à midi, aux spectateurs. Il viennent de terrasser un monstre, ils vont l'être par un homme; vainqueurs dans un combat, ils vont périr dans un autre. Le sort de tous les combattants est la mort; l'instrument est le fer et le feu : voilà comme on remplit les intermèdes de l'arène. — Mais cet homme a volé! — Qu'on le pend. — Il a tué son semblable! — Qu'on le tue. Mais toi, malheureux, qu'as-tu fait pour subir un tel spectacle²? — Tue, brûle, frappe. Pourquoi fondre si lâchement sur le fer? pourquoi tuer avec tant de circonspection? pourquoi mourir de si mauvaise grâce?

1. Au texte : *postulatitiis*. Les empereurs entretenaient des gladiateurs pour leurs propres amusements ou pour ceux du peuple : on les appelait *fiscales*, à cause qu'ils appartenaient au prince, et *postulatitii*, parce qu'on ne les faisait paraître, à la prière du peuple, que par une faveur particulière. On donnait des noms divers aux gladiateurs, suivant leur pays, leur façon de combattre, et les armes dont ils se servaient : on les trouve désignés sous les noms de *secutores*, *Thracés*, *Mirmillones*, *hippomachi*, *Samnites*; *essedarii*, qui combattaient dans des voitures; *retiarii*, avec des filets; *laqueatores*, avec des lacets; *andabata*, *dimachari*; *catervarii* étaient ceux qui se battaient en troupe. Quelquefois le peuple intercédait pour ceux qui avaient été blessés, lorsqu'il s'y intéressait, à cause de leur courage ou de leur adresse; mais il fuisait impitoyablement égorger ceux qui montraient de la faiblesse ou de la timidité. Le signe par lequel le peuple exprimait qu'il voulait la mort d'un gladiateur consistait à renverser le pouce (*converso pollice*), et on lui criait : *Recipe ferrum*, reçois le fer : alors les plus humains des spectateurs se retiraient, mais la multitude jouissait de la vue des victimes immolées à ses plaisirs. [*La Grange.*]

2. Voir notre notice pour l'appréciation de cet admirable passage.

On les pousse au combat à coups de fouet ; on les fait courir la poitrine nue au-devant des blessures. Le spectacle est fini ? qu'on égorge ces hommes, pour ne pas rester oisif. Peuple féroce, ne sais-tu pas que les mauvais exemples retombent sur celui qui les donne ? Rends grâces aux dieux ; tu enseignes la cruauté à un prince¹ qui ne peut heureusement l'apprendre.

Il faut éloigner de la foule une âme tendre et chancelante dans le bien : on se range aisément du parti le plus nombreux. La vertu de Socrate, de Caton, de Lélius n'eût peut-être pas tenu contre une multitude corrompue : et nous qui travaillons encore à régler nos penchants, nous soutiendrions le choc du vice escorté de la foule ? Un seul exemple de luxe ou d'avarice fait beaucoup de mal : le commerce d'un homme de plaisir nous énerve et nous amollit peu à peu ; le voisinage d'un riche irrite notre cupidité ; la compagnie d'un méchant ternit l'âme la plus pure : que sera-ce donc, si tout un peuple vous livre un assaut général ? Il faut ou l'imiter, ou le haïr : mais ce sont deux extrémités vicieuses, d'imiter les méchants, parce que c'est le grand nombre, ou de haïr le grand nombre parce qu'il ne nous ressemble pas. Retirez-vous, tant que vous pourrez, en vous-même : recherchez ceux qui peuvent vous rendre meilleur ; recevez ceux que vous pouvez rendre meilleurs. Ce sont deux choses réciproques ; l'on apprend en enseignant. Que l'envie de produire vos talents ne vous conduise donc pas dans les assemblées, pour lire ou disserter. Vous le pourriez, si les âmes du peuple étaient au ton de la vôtre : mais on ne vous entendrait pas, si ce n'est peut-être une ou deux personnes ; encore seriez-vous obligé de les former, de les élever jusqu'à vous comprendre. Pourquoi donc ai-je tant appris, me dites-vous ? Soyez sans inquiétude, votre peine n'est pas perdue ; vous avez appris pour vous.

Mais comme je ne veux pas avoir appris pour moi seul, partageons ensemble trois beaux passages relatifs au

1. Il paraît que Sénèque parle ici de Néron, qui, au commencement de son règne, avait donné des marques de clémence et de sensibilité. [*La Grange.*]

sujet même de cette lettre : le premier m'acquittera ; les deux autres seront des avances. Démocrite¹ dit : « Un seul homme est pour moi le peuple, et le peuple un seul homme. » J'admire encore cette réponse ; l'auteur est inconnu : on lui demandait pourquoi tant soigner un ouvrage fait pour très-peu de personnes : « Je veux, dit-il, peu de lecteurs, un seul, point du tout. » Le mot d'Épicure n'est pas moins remarquable : il écrivait à un de ses compagnons d'étude : « Ceci est pour nous, et non pour la multitude : nous sommes un assez grand théâtre l'un pour l'autre. » Voilà, mon cher Lucilius, les maximes dont il faut vous pénétrer, pour vous mettre au-dessus du plaisir qu'inspire l'approbation générale. Le peuple vous loue : beau sujet de vanité qu'un mérite senti par le peuple ! votre mérite, c'est en vous-même qu'on doit le trouver.



LETTRE VIII.

De l'activité du sage.

S'il faut fuir la foule, comme l'enseigne la lettre précédente, que devient l'activité recommandée au sage ? En s'éloignant des affaires publiques, reste-t-il oisif ? N'est-il pas au contraire utile à plus de monde par ses exhortations au culte de la vertu ? Épicure lui fournit encore, à ce propos, une belle pensée sur la liberté que donne la philosophie.

Je vous prescris d'éviter la foule, de chérir la retraite, de vous borner au témoignage de votre conscience. Et que devient, dites-vous, la maxime des stoïciens, que « le sage doit mourir en action ? » Ce qu'elle devient ! suis-je donc oisif, à votre avis ? si je m'enferme, si ma porte est inter-

1. Démocrite était d'Abdère ; il fut disciple de Leucippe, et devint un des plus illustres philosophes de la Grèce : son grand savoir, sa vie retirée, et ses maximes très-opposées à celles de ses concitoyens, le firent passer dans son pays pour un insensé ; sort ordinaire de ceux qui osent s'écarter des idées de la multitude. [La Grange.]

dite, c'est pour être utile à plus de monde. Aucun de mes jours ne s'écoule sans travail; une partie même de mes nuits est consacrée à l'étude : je ne m'abandonne point au sommeil, j'y succombe; je retiens opiniâtrément sur l'ouvrage mes yeux fatigués et défaillants. J'ai dit adieu aux personnes; j'ai renoncé même aux affaires, à commencer par les miennes. C'est au profit de la postérité que je travaille : c'est pour elle que j'écris; c'est pour elle que je recueille des avertissements salutaires, des recettes utiles, dont j'ai senti l'efficacité sur mes propres infirmités, qui, sans être entièrement guéries, ne font plus de progrès. La route du bonheur, que j'ai connue tard et las de m'égarer, je la montre aux autres; je leur crie : « Fuyez tous les goûts du vulgaire, tous les dons du hasard : à l'aspect d'un bien fortuit, arrêtez-vous avec crainte et défiance. Les poissons et le gibier sont, comme vous, séduits par un appât. Des présents de la fortune! on vous trompe, ce sont des pièges. Voulez-vous mener une vie tranquille? défendez-vous de ces bienfaits trompeurs : sans quoi, funeste erreur! vous croirez prendre, et serez pris. Malheureux, cette course rapide vous conduit au précipice, et la fin de votre élévation ne peut être qu'une chute. D'ailleurs une fois abandonné au torrent de la fortune, plus de moyens de s'arrêter. Jouissez donc de ses faveurs, ou, à leur défaut, de vous-même : en se conduisant ainsi, on peut être courbé ou froissé par elle, mais non renversé. N'ayez donc pour le corps que les égards prescrits par la santé; c'est le régime le plus sage, c'est le plus salutaire. Le corps, s'il n'est traité durement, se révolte contre l'esprit : les aliments se borneront à apaiser la faim, les breuvages à éteindre la soif, les vêtements à écarter le froid, les maisons à repousser les attaques nuisibles. Il importe très-peu qu'elles soient de simple gazon, ou d'un marbre étranger de diverses couleurs : sachez que l'homme n'est pas moins à couvert sous le chaume que sous un toit doré. Dédaignez ces pénibles superfluités introduites pour la décoration : songez qu'il n'y a rien en vous d'admirable que l'âme. Est-elle grande, rien ne sera grand pour elle. » N'est-ce donc rien que d'adresser de pareils discours à moi-même, à la postérité? serais-je, à votre avis, plus utile, si je des-

cendais au forum cautionner quelqu'un sur sa demande, si je plaçais mon cachet au bas d'un testament, si j'appuyais un candidat et du geste et de la voix en plein sénat? Croyez-moi : personne de plus occupé que les hommes oisifs en apparence ; ils sont ouvriers du ciel et de la terre¹.

Mais il faut finir, et, à mon ordinaire, payer pour ma lettre : ce ne sera pas à mes dépens, c'est encore aux frais d'Épicure ; il me fournit aujourd'hui cette maxime : « Rendez-vous l'esclave de la philosophie, et vous serez vraiment libre. » En se soumettant, en s'asservissant à elle, on n'attend pas ; on est affranchi sur-le-champ, ou plutôt la servitude même est la liberté. Vous me demandez pourquoi cette affectation de préférer les maximes d'Épicure à celle de nos philosophes : mais pourquoi dites-vous qu'elles sont à Épicure, et non pas au public ? Combien de mots dans les poètes, que les philosophes ont dit, ou ont dû dire ! Sans parler de nos tragédies, ni de nos drames mixtes, dont le ton est grave, et le genre moyen entre le comique et le tragique ; combien de vers sublimes dans la bouche des bouffons ! combien, dans Publius, de sentences plus dignes du cothurne que du brodequin ! Je ne citerai de lui qu'un vers philosophique, et relatif au sujet de cette lettre ; il dit que les biens fortuits ne nous appartiennent pas : « Les biens accordés à nos souhaits nous sont étrangers. » Je me rappelle que vous avez rendu cette pensée avec plus d'énergie et de précision : « Ce que la fortune vous a donné n'est point à vous. » Je n'ai point oublié non plus cette autre tournure encore plus saillante :

Tous les biens qu'on nous donne, on peut nous les ôter.

Je ne prétends pas m'acquitter, c'est votre bien que je vous rends.

1. Voir dans notre notice un rapprochement entre Cicéron et Sénèque, tout à l'avantage du dernier, sur la dignité de la mission du moraliste.

LETTRE XVIII.

De la frugalité du sage.

Au milieu des excès des Saturnales, le sage ne doit ni suivre le peuple, ni se singulariser. Il est utile de consacrer quelques jours, de temps à autre, à se soumettre aux privations pour déjouer d'avance les coups du sort. Épicure lui-même était fidèle à cette pratique.

Voici le mois de décembre; toute la ville est en mouvement. Les lois autorisent la débauche : partout des apprêts et des cris d'allégresse, comme s'il y avait aujourd'hui quelque différence entre les Saturnales et les jours de travail; comme si l'on n'avait pas dit avec raison, que décembre était autrefois un mois, et maintenant une année. Si vous étiez ici, j'aimerais à m'entretenir avec vous sur la conduite que vous jugez la plus convenable : devons-nous nous en tenir au genre de vie ordinaire? pouvons-nous, pour ne pas heurter un usage public, égayer un peu nos soupers, et déposer la toge pour quelque temps? Car le changement d'habit, réservé jadis pour les temps d'alarmes et de calamités, est maintenant le signe du plaisir et des réjouissances. Je vous connais mal, ou si vous aviez à décider la question, vous nous diriez de ne point nous distinguer en tout de cette foule en bonnet phrygien, comme de ne lui point ressembler en tout; à moins que vous ne choisissiez ces jours de préférence pour dompter vos sens, et résister seul au plaisir, quand tout un peuple s'y plonge immodérément. Il y a plus de sûreté à ne se laisser ni aller ni entraîner vers les attraits de la volupté. Il y a plus de courage à rester à jeun au milieu d'une foule ivre et dégoûtante; plus de sagesse à ne se point séquestrer ni singulariser, à se mêler avec le peuple pour faire les mêmes choses, mais d'une autre manière : on peut, sans orgie, célébrer une fête.

Au reste, j'aime à mettre votre courage à l'épreuve; en voici une prescrite par les plus grands hommes : prenez des

intervalles de quelques jours, où, borné à la nourriture la plus modique et la plus commune, revêtu d'une étoffe rude et grossière, vous disiez en vous-même : Voilà donc ce qui fait tant de peur ! C'est dans le calme qu'il faut se préparer à l'orage ; c'est dans la prospérité qu'il faut s'armer contre les coups du sort. En pleine paix, sans ennemi en présence, le soldat fait des évolutions, plante des palissades, se fatigue par des travaux superflus, pour suffire un jour aux nécessaires. Voulez-vous qu'un homme ne perde pas la tête dans l'action, préparez-le d'avance. Tel était le but de ces sages qui tous les mois s'exerçaient à la pauvreté, se réduisaient presque à la misère, pour n'avoir plus peur après tant d'épreuves. Ne croyez pas que je vous invite à *ces tables frugales*¹, à *ces cabanes du pauvre*², à toutes ces vaines simagrées par où le luxe cherche à s'étourdir sur l'ennui des richesses. Je parle d'un vrai grabat, d'une haire, d'un pain dur et grossier : voilà la vie qu'il faut soutenir trois, quatre jours et même plus ; que ce ne soit pas un jeu, mais une épreuve. Comme vous tressaillerez de joie, quand un repas de deux *as* vous apprendra que, pour être tranquille sur l'avenir, l'on n'a pas besoin de la fortune : le nécessaire, elle n'oserait le refuser même dans son courroux. N'allez pourtant pas après cela trop vous glorifier ; vous n'aurez fait que ce que font tous les jours des milliers d'esclaves, des milliers de mendiants : votre gloire sera de n'avoir pas été contraint. Ensuite l'habitude ne vous coûtera pas plus que ces épreuves périodiques.

Voilà, mon ami, le genre d'escrime qui vous convient : ainsi familiarisé avec l'indigence, le sort ne vous prendra jamais au dépourvu. Le soin de vos richesses ne vous causera plus de souci, quand vous saurez que la pauvreté n'est pas un mal. Le panégyriste de la volupté, Épicure lui-même, avait des jours marqués où il imposait à sa faim la diète la plus austère, curieux de voir si la plénitude de son bonheur y perdrait quelque chose et combien,

1. Mot à mot : « ces repas à la Timon. »

2. Sénèque s'exprime plus complètement dans ce passage : « Les riches eux-mêmes choisissent certains jours, où fatigués de leur vie fastueuse, ils ont pour table le gazon, et, au lieu d'or et d'argent, se servent de vases d'argile. » (*Consolation à Helvia.*)

et si cette perte était comparable aux peines de la débauche : voilà du moins comme il parle dans les lettres adressées à Polyénus, sous la magistrature de Charinus. Il se vante même de ne pas dépenser un *as* pour sa nourriture ; tandis qu'à Métrodore, moins avancé que lui, l'*as* entier est nécessaire. Ce régime qui ne vous paraît pas suffire à la subsistance, suffit même à la volupté : je n'entends pas cette volupté passagère et fugitive, qui demande sans cesse à être reproduite ; je parle d'une volupté fixe et durable. Sans doute de la farine délayée, de l'eau, du pain d'orge ne sont pas des mets exquis ; mais c'est un suprême bonheur de savoir y trouver du plaisir, de s'être restreint à des aliments dont toutes les rigueurs de la fortune ne peuvent pas nous priver. Car la nourriture même des prisonniers est plus copieuse, et le geôlier traite avec moins d'épargne les criminels destinés à la mort. Quelle force d'âme, de se réduire volontairement à un état qui n'a pas à redouter la plus extrême indigence ! C'est arracher à la fortune tous ses traits. Commencez donc, mon cher Lucilius, par suivre cette louable pratique, par vous prescrire des jours fixes pour vous dérober à votre fortune, et vous familiariser avec la privation. Entrez en correspondance avec la pauvreté :

Ose mépriser l'or, et marche égal aux dieux.

Oui, pour être égal aux dieux, il faut s'être mis au-dessus des richesses. Je ne vous défends pas d'en avoir ; mais je veux que vous les ayez sans crainte : et le seul moyen, c'est de croire qu'on peut vivre heureux sans elles, c'est de les voir toujours près d'échapper.

Mais il est temps de plier ma lettre. Et l'acquit de votre dette ? Épicure s'en charge ; vous serez payé de ses fonds :

L'excès de la colère engendre la folie.

Pour sentir cette vérité, il suffit d'avoir eu un esclave ou un ennemi. La colère s'enflamme contre toute sorte de personnes : elle naît de l'amour comme de la haine ; dans le sérieux des affaires, comme dans la gaieté des jeux. Ses

progrès dépendent moins de la cause qui la produit , que de l'âme qui la reçoit : comme *l'ignition* tient moins à la quantité du feu qu'aux matières auxquelles il se communique. Il est des corps solides qui résistent à toute sa violence : les corps secs et inflammables, d'une étincelle peuvent former un incendie. Je le répète, Lucilius, une grande colère se termine par le délire : mettez-vous donc en garde contre elle, non pour garder la modération, mais pour conserver le bon sens.

LETTRE XX.

De l'inconstance des hommes.

La philosophie n'est pas dans les paroles, mais dans les actes. On ne peut fixer sa volonté et rendre sa vie régulière qu'en se proposant pour but unique la vertu, sans désir des richesses, sans crainte de la pauvreté. Il l'exhorte de nouveau à s'exercer à la pauvreté.

Si votre âme jouit de la santé, si elle se juge enfin digne de l'indépendance, quelle joie pour votre ami ! ma gloire la plus chère sera de vous avoir tiré d'un océan où vous flottiez sans espoir, Mais encore une prière, Lucilius, encore une exhortation ; que la philosophie pénètre au fond de votre cœur : ne jugez pas de vos progrès par vos discours et par vos écrits, mais par la fermeté de votre âme et la diminution de vos désirs. Vos paroles, prouvez-les par vos actions. Que les autres recherchent les applaudissements d'une assemblée par leurs dissertations, ou l'attention d'une jeunesse oisive par la variété, la volubilité de leurs déclamations. La philosophie n'enseigne pas à parler, mais à faire ; elle exige que chacun se conforme à sa règle, que les actions ne démentent pas les discours, que l'ensemble de la vie soit d'un même ton, et sans nulle discordance. Le plus grand effort, la plus grande preuve de la sagesse est de monter sa conduite à l'unisson du langage, de faire de

l'homme un tout uniforme. Qui pourra y parvenir? peu de gens, mais quelques-uns sans doute avec peine : aussi n'ai-je pas dit que le sage marcherait toujours du même pas, mais dans la même route. Observez donc si votre toge ne contredit pas votre maison ; si, libéral pour vous-même, vous n'êtes pas avare pour les autres ; si, avec une table frugale, vous n'habitez pas un palais. Tenez-vous à une seule règle, et qu'elle soit la mesure de toutes vos actions. On voit des gens borner la dépense dans leurs maisons, et n'y mettre aucun frein en public ; disparates vicieuses, qui décèlent une âme chancelante et mal assurée. Quelle est la source de cette inconséquence, de ces combats perpétuels entre les principes de l'homme et ses actions? C'est que nos volontés n'ont pas de but ; ou si elles en ont, on le manque : non-seulement on se détourne, mais encore on rétrograde, on retombe dans les vices qu'on avait fuis et condamnés.

Laissons donc les anciennes définitions de la sagesse et bornons-nous à celle-ci, qui embrasse tout le système de la conduite humaine : Qu'est-ce que la sagesse ? C'est la science de toujours vouloir ou ne vouloir pas la même chose. Que l'objet de nos volontés doive être la vertu, c'est une restriction inutile, puisque la vertu seule peut fixer constamment nos désirs. On ne sait donc ce qu'on veut qu'au moment où l'on veut : nul n'est décidé d'avance à vouloir ou ne pas vouloir. D'un jour à l'autre les jugements changent et se contrarient ; et pour la plupart des hommes la vie n'est qu'un jeu de hasard. Hâtez-vous donc, et vous arriverez au sommet, ou du moins au terme que vous seul saurez ne l'être pas. Mais que deviendra cette foule d'amis ? Ce qu'elle deviendra ! elle songera à se nourrir elle-même, quand vous n'y songerez plus pour elle ; ou plutôt, ce que par vous-même vous n'auriez jamais découvert, la pauvreté vous l'apprendra : elle saura trier vos vrais amis, et dissiper ceux qui cherchaient en vous autre chose que vous-même. Eh ! n'est-ce pas assez pour aimer la pauvreté, que d'apprendre d'elle à distinguer ceux qui nous aiment ? Oh ! quand viendra le jour où l'on ne mentira plus en votre honneur ? Que toutes vos pensées, tous vos soins, tous vos désirs se réduisent à vivre content

de vous-même et des biens qui naissent de vous : ce vœu seul excepté, dégagez les dieux de tous les autres. Quel état plus voisin de la félicité divine ? Descendez si bas, que vous n'ayez plus de chute à craindre : un motif de plus pour vous y exciter, sera le tribut même de cette lettre ; je le paie sur-le-champ.

Vous avez beau murmurer, Épicure se fait encore un plaisir d'acquitter ma dette. « Croyez-moi, dit-il, un grabat, des haillons donnent aux discours une grandeur plus imposante : » en cet état, on fait plus que parler, on prouve. Pour moi, les paroles de notre Démétrius¹ me font une tout autre impression : depuis que j'ai vu ce grand homme nu, étendu sur la paille, il n'est plus à mes yeux l'interprète, c'est le martyr² de la vérité. Quoi ! dites-vous, est-il défendu d'avoir des richesses, quand on les méprise ? Non sans doute ; et j'admire le sage qui, tout surpris de la fortune qui l'environne, rit de la peine qu'elle s'est donnée, et ne saurait pas qu'elle lui appartient, si on ne le lui apprenait. C'est beaucoup de n'être pas gâté par la contagion de l'opulence ; c'est beaucoup d'être pauvre au sein des richesses : mais il est encore plus sûr de n'en pas avoir. Ce riche, s'il tombe dans la pauvreté, saura-t-il la soutenir ? Et ce pauvre, s'il tombe dans l'opulence, saura-t-il la mépriser ? Ce sont les âmes qu'il faut examiner ; il faut savoir si l'une se complait dans la pauvreté, si l'autre ne se complait pas trop dans les richesses : sans quoi un grabat et des haillons sont des signes équivoques, s'il n'est prouvé qu'on s'y est réduit par choix, et non par contrainte. Au reste, le sage ne court pas à la pauvreté comme au plus grand bien, mais il s'y prépare comme à un état supportable. Rien de moins pénible en effet, Lucilius : on y trouve même des charmes, quand on s'y présente bien préparé ; on y trouve du moins le sel de toutes les jouissances, la

1. Sénèque par'e ici de Démétrius le cynique, philosophe intrépide, qui poussa le courage jusqu'à faire de vives réprimandes à Néron. Il fut lié d'amitié avec Apollonius de Tyane. Vespasien l'envoya en exil : il eut la liberté de revenir à Rome sous Titus ; mais il fut exilé de nouveau par Domitien. Il vécut pauvre et inviolablement attaché à la vertu la plus sévère. [*La Grange.*] Voir la notice.

2. Dans le sens étymologique du mot, c'est-à-dire témoin.

sécurité. Voilà pourquoi je vous recommande encore la méthode consacrée par les sages, de prendre quelques jours d'intervalle pour s'exercer à la pauvreté par son image ; pratique d'autant plus indispensable , qu'énervés par la mollesse , nous trouvons tout dur et pénible. Sans cesse il faut réveiller nos âmes, les aiguillonner, leur rappeler quel fonds modique la nature assigne à l'homme. On ne naît pas riche : quiconque vient au monde a reçu l'ordre de se contenter de lait et de langes. On commence par là ; on finit par n'être pas content d'un empire.



LETTRE XXI.

Sur la vraie gloire. Éloge d'Épicure.

C'est la philosophie, et non les honneurs et les titres, qui procure la gloire véritable. Épicure a promis avec raison d'immortaliser le nom d'Idoménée. Sénèque fait la même promesse à Lucilius. A propos de cette pensée d'Épicure que la véritable richesse c'est la diminution de nos désirs, il se justifie de citer si souvent ce philosophe.

Vous croyez n'avoir affaire qu'aux personnes dont parle votre lettre : mon ami , votre principale affaire est avec vous-même ; le plus grand obstacle à vos progrès , c'est vous. Indécis, irrésolu, vous vous entendez mieux à louer la vertu qu'à la pratiquer : vous savez où réside le bonheur, et vous n'osez y atteindre. Quel empêchement vous retient ? vous ne savez pas encore le démêler, je vais vous l'indiquer. Les sacrifices qu'il faudra faire effraient votre courage : vous aspirez au bien-être qui vous attend , mais vous tenez à l'éclat qui vous environne ; il vous semble que vous allez tomber dans les ténèbres, dans la fange. Vous vous trompez, Lucilius : de votre vie à celle du sage, on ne tombe pas, on s'élève. Elles diffèrent comme la lumière et la réverbération, dont l'une a sa source en elle-même,

l'autre ne renvoie qu'un éclat étranger. Aussi votre lumière d'emprunt est offusquée par le moindre nuage : la splendeur dont brille la sagesse, lui est inhérente ; elle ne s'éclipse jamais. Vous voulez de la célébrité, l'étude ne vous en laissera pas manquer.

Écoutez Épicure : il écrivait à Idoménée ; il voulait rappeler d'une vie de parade à la gloire solide et vraie ce ministre d'un despote inflexible, alors occupé des plus grandes affaires : « Si la gloire vous touche, lui dit-il, mes lettres vous feront plus connaître que tous ces biens que vous recherchez, et qu'on recherche en vous. » N'a-t-il pas dit la vérité ? qui connaîtrait maintenant cet Idoménée, si Épicure n'eût gravé son nom dans ses lettres ? Ces grands, ces satrapes, ce roi même dont l'éclat rejaillissait sur Idoménée, nous sont tous inconnus ; un oubli profond a effacé jusqu'à leurs moindres traces. Les épîtres de Cicéron ne laisseront point périr la mémoire d'Atticus : en vain il aurait eu pour gendre Agrippa, en vain Tibère eût épousé sa petite-fille, en vain Drusus eût été son arrière-petit-fils ; parmi ces noms illustres le sien ne serait pas cité, si le prince des orateurs ne l'eût mis en évidence. Ainsi le torrent des siècles viendra fondre sur nos têtes : quelques génies surnageront sans doute, mais l'oubli finira par les engloutir tôt ou tard ; au moins auparavant ils auront su se débattre et se soutenir quelque temps. La promesse d'Épicure à Idoménée, j'ose la faire à mon cher Lucilius. J'ai aussi quelques droits sur les races futures ; je puis sauver quelques noms avec le mien, et partager avec un ami mon immortalité. Virgile a promis et assuré une gloire immortelle à deux héros¹ : « Heureux, dit-il, tous deux ! si mes vers ont quelque pouvoir, jamais le temps n'effacera votre mémoire, tant que les descendants d'Énée occuperont l'inébranlable rocher du Capitole, tant que Rome conservera son empire. » Tous les hommes que la fortune a produits sur la scène, dont elle a fait les suppôts

1. Fortunati ambo ! si quid mea carmina possunt,
Nulla dies unquam memori vos eximet ævo,
Dum domus Æneæ Capitoli immobile saxum
Accolet, imperiumque pater romanus habebit.

Æneid., IX, 446.

et les instruments du pouvoir d'autrui, tous ont eu de leur vivant du crédit et des flatteurs : ils sont morts, et leur mémoire, après eux, s'est bientôt évanouie. Mais les hommes de génie, leur gloire va toujours en croissant : les hommages de la postérité ne se bornent pas à eux seuls ; ils rejaillissent sur tous les noms attachés à leur mémoire.

Puisque Idoménee s'est offert sous ma plume, il acquittera le tribut de cette lettre. Épicure lui adresse une célèbre maxime, pour le détourner d'enrichir Pythoclès par la route périlleuse et battue. « Voulez-vous, lui dit-il, rendre riche Pythoclès : sans lui donner de l'argent, ôtez-lui des désirs. » Cette pensée n'a pas besoin de commentaire, elle est trop claire ; ni d'addition, elle est trop positive. Mais ne la restreignez pas aux richesses ; elle est applicable à tout. Voulez-vous élever Pythoclès aux honneurs : sans lui donner des places, ôtez-lui des désirs. Voulez-vous lui assurer un bonheur durable : sans lui procurer des voluptés, ôtez-lui des désirs. Voulez-vous le conduire à la vieillesse, et combler la mesure de sa vie : sans lui donner des années, ôtez-lui des désirs. Ne regardez pas ces maximes comme propres à Épicure ; elles appartiennent à tout le monde¹. Et pourquoi les philosophes n'auraient-ils pas le même droit que les sénateurs ? si quelqu'un, dans le sénat, ouvre un avis dont une partie me convienne, je le prie de la détacher du reste, et j'y adhère.

Mais un autre motif me porte encore à citer les adages d'Épicure : ces hommes qui n'adoptent sa philosophie que par des vues criminelles, qui la regardent comme un manteau propre à couvrir leurs vices, apprendront par là que, dans toutes les sectes, ils seront réduits à vivre honnêtement. Arrivés à la porte de ces modestes jardins, ils liront avec transport cette inscription : « Passant, tu peux rester ici, la volupté seule y donne des lois : » bientôt le gardien de ces lieux les aborde avec l'air affable de l'hospitalité ; il leur sert de la farine détrempée, il leur verse l'eau en

1. « Si dans Épicure elles frappent davantage, dit-il (Lettre 33), c'est que des mots vigoureux sont plus étonnants dans un homme qui prêche la volupté. Telle est du moins l'idée qu'on se fait d'Épicure ; car, selon moi, c'est un héros sous l'habit d'une femme. »

abondance : N'êtes-vous pas bien traités ? leur dit-il. Vous le voyez, ici les mets n'irritent pas la faim, mais ils l'apaisent ; les boissons n'augment pas la soif, mais elles l'éteignent de la manière la plus naturelle et la moins coûteuse. Voilà les voluptés où j'ai vieilli ; voilà nos remèdes contre les besoins qui ne donnent pas de prise à la raison, et qu'on ne fait taire qu'en leur accordant quelque chose. Quant aux besoins qui ne sont pas dans l'ordre, qu'on peut ou différer à satisfaire, ou réprimer, ou étouffer, ne les regardez pas comme naturels et indispensables ; vous ne leur devez rien : vos dépenses, si vous en faites, sont volontaires. Au lieu que l'estomac n'entend pas la morale, il demande, il crie : et cependant c'est un créancier peu exigeant ; on s'en débarrasse à peu de frais, pourvu qu'on lui paie ce qu'on lui doit, et non pas tout ce qu'on peut.

LETTRE XXIII.

Que la philosophie procure les vrais plaisirs.

La véritable joie est sérieuse et calme : on ne la trouve pas dans les biens extérieurs, mais dans la bonne conscience qui seule peut donner un bonheur solide et durable. Il condamne avec Épicure ceux qui vivent au jour le jour, au hasard des événements, et nécessairement loin du bonheur.

Vous croyez que je vais vous entretenir de la douceur de l'hiver, qui a été court et modéré ; des rigueurs du printemps, dont les froids viennent hors de saison ; de mille autres pareilles futilités qu'on n'écrit que pour écrire. Mon cher Lucilius, je ne vous parlerai que d'objets utiles et pour vous et pour moi. Que sera-ce ? des exhortations à la sagesse. Quelle en est la base ? de ne pas se réjouir sans sujet. Je dis, la base ; c'en est même la faite. Oui, l'on est au faite de la perfection, quand on sait de quoi l'on doit se réjouir, quand on ne remet pas son bonheur au pouvoir d'autrui. Au contraire, toujours des soucis, jamais d'état

fixe pour qui se livre à l'espoir, l'objet en fût-il sous la main, et facile à obtenir; n'eût-on jamais été déçu dans ses espérances. Avant tout, Lucilius, apprenez à vous réjouir. Mais écarter de vous les biens fortuits, vous interdire le doux appât de l'espoir, n'est-ce pas vous ôter bien des plaisirs? Au contraire, je veux que vous n'en manquiez jamais; je prétends naturaliser en vous la joie, la faire éclore de votre propre fonds. La gaieté n'a que des accès passagers, qui dérident le front sans pénétrer le cœur. L'homme heureux n'est pas l'homme qui rit, mais celui dont l'âme pleine d'allégresse et de confiance, est supérieure aux événements. Croyez-moi, c'est une chose sérieuse que la véritable joie¹. Ce n'est pas avec un visage épanoui, ni des yeux riants, qu'on méprise la mort, qu'on ouvre sa porte à la pauvreté, qu'on retient ses passions sous le joug, qu'on s'anime à supporter les douleurs. Occupé de ces soins pénibles, on ressent beaucoup de joie, quoiqu'on en témoigne peu. C'est de cette joie que je prétends vous mettre en possession : jamais elle ne tarira, quand vous en aurez découvert la source. On trouve les métaux les plus vils à la surface de la terre : les filons des mines précieuses sont enfoncés plus avant, et n'enrichissent le mineur qu'après des fouilles profondes. Ainsi les joies du vulgaire sont légères et superficielles; venues du dehors, elles manquent de base. La joie dont je parle, à laquelle je voudrais vous conduire, a plus encore de solidité que de surface.

Prenez donc, Lucilius, le seul parti qui vous assure la félicité : tous les biens dont l'éclat est extérieur, tous ceux qu'un autre homme peut vous promettre, osez les rejeter, les fouler aux pieds; n'envisagez que le bonheur véritable; ne soyez heureux que de vos propres biens, que dis-je ? de vous-même, de la plus noble partie de votre être. Ce corps chétif, sans lequel on ne peut agir, est une chose plus nécessaire qu'importante. Les plaisirs qu'il procure, frivoles, passagers, suivis de remords, sont même l'opposé du plaisir, quand la sagesse n'en règle pas le cours. Oui, mon ami, la volupté est sur les bords de la douleur²; elle y

1. Bossuet exprime la même idée dans son 4^e sermon sur la Circoncision. « Cette joie dont je parle est sévère, chaste, sérieuse. »

2. Cette pensée rappelle un gracieux passage du *Phédon* de Pla-

tombe, sans la plus grande justesse d'équilibre. Et comment garder l'équilibre dans ce qu'on présume être un bien ? au lieu que l'avidité même du vrai bonheur est sans danger. Quels en sont les éléments ? une bonne conscience, de l'honnêteté dans les projets, de la droiture dans les actions, du mépris pour les biens fortuits, de la liaison, de l'ensemble, de l'uniformité dans la conduite. Ces hommes qui toujours s'élancent, ou plutôt sont poussés de projets en projets par le choc imprévu des événements, toujours égarés, toujours en suspens, connaissent-ils un bonheur fixe et durable ? Quelques sages disposent d'eux-mêmes et de leurs actions ; les autres ne vont pas, mais sont entraînés. Ainsi les objets qui flottent sur une eau courante sont, les uns, portés lentement par une onde paisible ; les autres, poussés par des vagues impétueuses ; ceux-ci, déposés doucement près du rivage ; ceux-là, rapidement lancés jusqu'à la mer. Commencez donc, avant tout, par fixer votre but, et sachez vous y tenir.

Voici le moment de payer ma dette : un passage d'Épique pourra me libérer. « Il est fâcheux, dit-il, de ne faire qu'ébaucher la vie ; » ou si l'idée vous paraît mieux exprimée de cette manière : « Ce n'est pas vivre que de commencer toujours à vivre. » Pourquoi ? dites-vous : ce mot a besoin d'être expliqué. C'est qu'une pareille vie est toujours imparfaite : jamais on n'est prêt à mourir, quand toujours on commence à vivre. Travaillons pour faire en sorte d'avoir assez vécu : et comment le croire, quand on en reste toujours à la trame de la vie ? Ne pensez pas que peu de gens soient dans ce cas ; c'est celui de presque tous les hommes : quelques-uns ne commencent à vivre qu'au moment où il faut cesser. Vous êtes surpris, sans doute ; vous le serez encore plus : quelques autres cessent de vivre avant même d'avoir commencé.

ton. Socrate, frottant avec sa main la jambe que le géolier a dégagée des fers, dit à ses amis : « Quelle chose étrange que ce que les hommes appellent plaisir, et comme il a de merveilleux rapports avec la douleur, qui semble son contraire !... il me semble que si Ésope avait eu cette idée, il en aurait fait une fable : il nous eût dit que Dieu, voulant réconcilier ces deux ennemis, et ne pouvant y réussir, les attacha tous deux par leurs extrémités, et que pour cette raison, quand l'un arrive, l'autre suit aussitôt. »

LETTRE XXIV.

Des craintes de l'avenir et de la mort.

Il exhorte son ami à se délivrer de toute crainte, en supposant arrivés les maux qu'on redoute : ou ils sont peu de chose, ou ils ne durent pas. Les exemples de Rutilius, de Socrate, de Mucius, de Caton sont propres à nous rendre courage. Il faut ôter le masque aux choses et aux personnes, et ne pas s'effrayer comme des enfants de la douleur et de la mort. C'est notre condition naturelle. Toutefois il dit avec Épicure de ne désirer ni de craindre la mort.

Vous me marquez votre inquiétude : un ennemi furieux vous menace d'un procès ; quelle en sera l'issue ? Vous ne doutez pas que je ne vous donne des espérances plus flatteuses et plus consolantes, que je ne vous dise : « Qu'est-il besoin d'aller chercher le malheur ? c'est assez de le souffrir quand il est venu, sans le devancer, et par la crainte de l'avenir empoisonner le présent. » Mon ami, quoiqu'il y ait de la folie, parce qu'un jour on sera malheureux, à l'être dès aujourd'hui ; c'est par une autre voie que je prétends vous mener à la sécurité. Voulez-vous déposer toute inquiétude ? les événements que vous craignez, supposez-les arrivés ; mesurez, dans toute son étendue, le malheur qui en résulte ; appréciez vos craintes : vous verrez que ces maux si redoutés, ou se réduisent à peu de chose, ou sont de peu de durée. Il serait facile de recueillir des exemples pour fortifier votre courage ; tous les siècles en ont fourni. Sur quelque partie de l'histoire, soit romaine, soit étrangère, militaire ou civile, que se porte votre mémoire, partout vous trouverez des traits d'héroïsme dus à la philosophie ou à l'intrépidité naturelle. Si vous êtes condamné, que vous arrivera-t-il de plus que l'exil, que la prison, que de périr, que d'être brûlé ? A chacun de ces maux, opposez quelque grand homme qui les ait bravés : votre peine sera de choisir, et non pas de trouver. La condamnation de Rutilius⁴

4. P. Rutilius Rufus, homme consulaire, et l'un des plus vertueux

ne lui causa d'autre chagrin que de voir un jugement injuste. Métellus supporta sans peine l'exil; Rutilius en fit ses délices : l'un accorda son retour à la république; l'autre refusa le sien à Sylla, peu fait alors aux refus. Socrate philosophait dans son cachot : des amis s'engagent à le sauver; il reste prisonnier, pour ôter aux hommes la crainte des deux maux les plus redoutés, la prison et la mort. Mucius tint sa main sur un brasier ardent. Est-il une douleur plus vive que celle de la brûlure? mais quel tourment plus fort que de se brûler soi-même! Voilà donc un homme sans instruction, sans préceptes contre la douleur ou la mort, qui, par la seule impulsion d'une bravoure militaire, se punit d'une entreprise manquée. Sa main découlaît goutte à goutte sur les charbons; il la regardait froidement : et lorsque ses chairs fondues eurent laissé tous les os à découvert, ce ne fut pas lui qui retira sa main, ce fut l'ennemi qui retira le feu. O Mucius! tu pouvais, dans le camp de Porsenna, être mieux secondé par la fortune; tu ne pouvais l'être mieux par ta valeur. Voyez combien le courage a plus d'ardeur pour voler au-devant des supplices, que la cruauté pour les décerner. Il en coûta moins à Porsenna pour pardonner à Mucius de l'avoir voulu tuer, qu'à Mucius pour se pardonner de ne l'avoir pas tué.

Lieux communs, direz-vous, rebattus dans les écoles! bientôt, quand nous en serons au mépris de la mort, vous nous citerez l'exemple de Caton. Et pourquoi non? pourquoi ne peindrais-je pas la dernière nuit de ce grand homme, le traité de Platon dans ses mains, sous son chevet le fatal glaive? deux ressources qu'il s'était réservées, pour trouver au besoin et le courage et les moyens de mourir. Après avoir réglé, autant qu'il put, les affaires d'un parti ruiné, il ne s'occupa que d'ôter au vainqueur le pouvoir de faire périr Caton, ou la gloire de le sauver; il tire ce fer que le sang humain n'avait pas encore souillé : « O fortune ! dit-il, que t'a servi de t'opposer à tous mes efforts? j'ai

citoyens de Rome, ayant réprimé les extorsions des financiers en Asie, fut accusé lui-même d'avoir pillé cette contrée, et condamné à l'exil et à la confiscation de ses biens. Rappelé par Sylla, il refusa de revenir, à cause de la haine qu'il portait à la tyrannie de ce dictateur. [*La Grange.*]

combattu pour la liberté de ma patrie, et non pour la mienne; l'objet de ma résistance n'était pas de vivre libre, mais parmi des hommes libres : puisqu'il faut désespérer du genre humain, mettons du moins Caton en sûreté. » En même temps il se porte le coup mortel. On s'empresse, la blessure est bandée : il avait perdu son sang, perdu ses forces ; mais son courage lui restait tout entier. Devenu furieux, non plus contre César, mais contre lui-même, il plonge ses mains désarmées jusqu'au fond de la plaie ; et sa grande âme, cette fière ennemie du pouvoir tyrannique, sortit moins de son corps, qu'elle n'en fut chassée.

En accumulant ces exemples, je ne prétends pas exercer mon esprit, mais fortifier votre cœur contre les objets en apparence les plus terribles. Le moyen d'y réussir est de vous montrer qu'il ne faut pas tant d'intrépidité pour braver cette minute du dernier soupir : on a vu des hommes, pusillanimes dans tout le reste, en ce seul point égaler les plus grands courages ; témoin Scipion, le beau-père de Pompée. Un vent contraire l'avait repoussé en Afrique ; son navire était presque au pouvoir de l'ennemi : il se perce de son épée ; et comme on demandait autour de lui où était le général : « Votre général, dit-il, se porte bien. » Par ce mot il égala ses ancêtres, et ne permit pas que la gloire fatale aux Scipions en Afrique, fût interrompue. C'était beaucoup de triompher de Carthage ; mais triompher de la mort fut encore plus. « Votre général se porte bien : » voilà comment devait mourir un général, et surtout celui de Caton ¹.

Je ne veux pas vous renvoyer à l'histoire, ni recueillir dans les temps passés la foule de ceux qui ont méprisé la mort ; jetez les yeux sur notre siècle même, ce siècle dont la langueur et la mollesse excitent nos plaintes : tous les rangs, toutes les fortunes, tous les âges vous offriront des hommes qui, par une mort volontaire, ont tranché la trame de leur maux. Croyez-moi, Lucilius, la mort, bien loin d'être tant à craindre, procure le plus grand

1. Dans cette guerre malheureuse des partisans de la république, Scipion commandait en Afrique ; Caton était l'un de ses lieutenants. [La Grange.]

des bienfaits. Que les menaces d'un ennemi ne troublent donc pas votre sécurité; votre conscience doit vous rassurer : mais comme les jugements sont déterminés quelquefois par des considérations étrangères, en espérant un arrêt équitable, préparez-vous aux plus grandes injustices. N'oubliez pas surtout d'ôter aux choses leur appareil, de les voir comme elles sont, et vous trouverez qu'elles n'ont de terrible que la crainte qui les précède. Nous sommes de grands enfants¹, presque en tout semblables aux petits : ils ont peur de leurs parents, de leurs connaissances, de leurs camarades, lorsqu'ils les voient masqués. Sachons ôter le masque aux choses comme aux personnes, contemplons-les sous leurs traits naturels. Pourquoi me montrer ces glaives, ces feux, cette troupe de bourreaux qui frémissent autour de toi? écarte ce cortège dont tu t'environnes pour effrayer les faibles : tu n'es que la mort; ma servante, mon esclave te bravaient il y a quelques jours. Que veulent dire ces fouets, ces chevalets étalés avec tant d'appareil? cette foule d'instruments pour disséquer chaque fibre, chaque partie du corps humain? Laisse là ces vains épouvantails; fais taire les gémissements, les cris, les accents plaintifs qu'arrache la torture. Ce n'est que la douleur; et j'ai vu le goutteux la mépriser, le gourmand qui a mauvais estomac la supporter au milieu des orgies, de jeunes femmes lui résister dans l'enfantement. Si je puis la supporter, elle n'est rien; sinon elle dure peu.

Méditez ces maximes; vous les avez souvent entendues, et souvent répétées : mais écoutez-vous, parliez-vous de bonne foi? c'est aux effets à le prouver. Rien de plus honteux que le reproche qu'on nous fait d'adopter le langage, et non les mœurs de la philosophie. Mais vous, Lucilius, apprenez-vous d'aujourd'hui que vous êtes menacé de la mort, de l'exil, de la douleur? c'est pour cela que vous êtes né. Tout ce qui peut arriver, croyez qu'il arrivera. Ces prin-

1. Pascal, qui a connu cette pensée de Sénèque par la lecture de Montaigne (liv. II, 42), se l'est appropriée par une tournure originale : « Les enfants qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé, ce sont des enfants; mais le moyen que ce qui est si faible étant enfant, soit bien fort étant plus âgé? on ne fait que changer de fantaisie. » (*Pensées choisies*, édition Faugère, p. 214.)

cipes sont les vôtres, je le sais ; et pourtant je vous avertis de ne pas abandonner votre âme aux inquiétudes : elles en émousseraient la vigueur, elles lui ôteraient le ressort nécessaire pour se relever. Oubliez votre cause pour celle du genre humain, dites : nous avons un corps fragile et mortel ; pour lui la violence et l'injustice ne sont pas les seules causes de souffrance ; pour lui les voluptés mêmes se changent en douleurs. La bonne chère est suivie d'indigestions ; l'ivresse, de la torpeur et du tremblement des nerfs ; la débauche, de douleurs aiguës dans les jambes, dans les bras, dans les jointures. Je deviendrai pauvre : eh bien, je ressemblerai au plus grand nombre. On m'exilera : je me croirai né au lieu de mon exil. On m'enchaînera : à votre avis, suis-je donc libre à présent ? la nature ne m'a-t-elle pas courbé sous le joug de ce corps pesant ? Je mourrai : c'est-à-dire, je cesserai d'être sujet aux maladies, sujet aux emprisonnements, sujet à la mort.

Je ne suis pas assez simple pour vous étourdir de ce éternel refrain d'Épicure, que la crainte des enfers est une crainte chimérique ; qu'il n'y a point d'Ixion qui tourne sur sa roue, point de Sisyphe dont les bras poussent un rocher énorme, point d'entrailles capables d'être chaque jour et rongées et reproduites. Quel enfant a peur aujourd'hui de Cerbère, du séjour ténébreux, et de ces larves, assemblage bizarre d'ossements décharnés ? Le trépas ancantit l'âme, ou la délivre¹ : si elle abandonne le corps, nous sommes quittes d'un fardeau, et rendus à la meilleure partie de nous-mêmes ; si elle est anéantie, c'en est fait, les biens et les maux n'existent plus pour nous. Permettez-moi de citer ici un de vos vers, en vous rappelant que, de votre aveu même, il peut vous être appliqué comme à d'autres. Quelle honte de parler, à plus forte raison d'écrire autrement qu'on ne pense ! Vous développiez cette maxime si vraie, que l'homme ne tombe pas tout à coup dans la mort, mais qu'il s'avance vers elle pas à pas. Chaque jour, disiez-vous, nous mourons ; chaque jour nous enlève une partie

1. Nous renvoyons à la notice, où nous avons exposé en détail les incertitudes et les contradictions de Sénèque au sujet de la vie future et de l'immortalité de l'âme.

de notre vie, et notre croissance même n'est qu'un décroissement de la vie. D'abord on perd l'enfance, puis l'adolescence, ensuite la jeunesse; tout le temps écoulé jusqu'à ce jour est perdu pour nous : le jour présent même, nous le partageons avec la mort. Ce n'est pas l'écoulement de la dernière goutte, mais des précédentes, qui vide une clepsydre : ainsi le jour où l'on cesse de vivre ne fait pas la mort, mais la consomme. On arrive au terme, mais on était en route déjà depuis longtemps. Après ces détails, écrits de votre style ordinaire, toujours grand, mais encore plus vif quand il peint des idées vraies, vous ajoutiez : « Il y a donc plus d'une mort; celle qui nous enlève n'est que la dernière. » Lisez vos écrits plutôt que ma lettre; apprenez d'eux que cette mort si redoutée est la dernière, et non pas la seule.

Je vous vois déjà chercher des yeux si ma lettre contient quelque sentence vigoureuse, quelque précepte salutaire. Voici des maximes sur l'objet même que nous traitons. Épicure condamne également et la crainte et le désir immodéré de la mort : « Quelle folie, dit-il, de courir au trépas par l'ennui de vivre, tandis que c'est votre manière de vivre qui vous réduit à courir au trépas! » et ailleurs : « Quel ridicule d'invoquer la mort, quand c'est la crainte même de la mort qui a troublé votre vie! » Ajoutez cet autre mot frappé au même coin : « Telle est l'imprudence ou plutôt la démence des hommes; plusieurs sont réduits à mourir par la crainte même de la mort! » Chacun de ces passages, quel que soit celui que vous méditez, peut vous résoudre à souffrir et la mort et la vie. En effet nous avons besoin d'être retenus dans notre aversion comme dans notre amour pour la vie. Lors même que la raison prescrit d'y mettre fin, il ne faut pas s'échapper d'un élan brusque et rapide. L'homme sage et courageux doit se retirer, et non prendre la fuite. Préservons surtout nos cœurs d'une passion trop commune, celle du suicide. Le croirez-vous, Lucilius? oui, la mort peut exciter une passion inconsidérée; quelquefois elle s'empare des âmes les plus fortes et les plus généreuses, quelquefois elle saisit des hommes faibles et pusillanimes : les uns méprisent la vie, les autres en sont fatigués. Quelques-uns sont las de toujours voir et faire les

mêmes choses; ils ne sont pas mécontents, mais dégoûtés de la vie. La philosophie même conduit l'homme à cet état; elle lui répète: « Quoi, toujours les mêmes objets! toujours se réveiller ou dormir, suer ou trembler, apaiser ou ressentir la faim : rien ne finit; toujours le même cercle de choses. La nuit succède au jour, et le jour à la nuit; l'été est remplacé par l'automne, l'automne par l'hiver, qui ne finit qu'au retour du printemps : tout ne fait que passer et revenir; rien de nouveau à faire ni à voir. De cette uniformité naît le dégoût : et vivre est pour bien des gens une chose, sinon douloureuse, au moins fort ennuyeuse.

LETTRE XXVIII.

De l'inutilité des voyages pour guérir l'âme¹.

Ce n'est pas de climat, c'est d'âme qu'il faut changer. On emporte ses vices partout avec soi. Le bonheur ne tient pas au lieu, mais à la personne. Pensée d'Épicure : le premier pas vers le bien, c'est de reconnaître sa faute.

Votre long voyage, la vue de tant de lieux divers n'ont pu dissiper la tristesse, ni ranimer la langueur de votre âme : et vous en êtes surpris comme d'une chose étrange, comme d'un de ces malheurs qui n'arrivent qu'à vous. Ce n'est pas de climat, c'est d'âme qu'il faut changer. En vain auriez-vous traversé la vaste mer; en vain « les villes et les rivages, comme dit Virgile, auraient fui loin de vos yeux²; »

1. Le point de vue particulier où s'est placé Sénèque peut très-bien se concilier avec l'appréciation de Leibniz, qui regardait les voyages comme le complément de l'éducation et l'un des principaux instruments de la civilisation. Cependant, dans la Lettre 104, Sénèque exagère évidemment son idée : « De quelle utilité ont jamais pu être les voyages?... ils ne donnent pas le jugement, ils ne dissipent pas les erreurs. »

2. Terræque urbisque recedant.

Æneid., III, 72.

partout où vous aborderiez, vos vices vous suivraient. Un homme faisait les mêmes plaintes que vous ; Socrate lui dit : « Est-il surprenant que les voyages ne vous guérissent pas ? c'est toujours vous que vous transportez ! » La même cause qui vous a mis en route, s'attache à vos pas. Qu'importe la nouveauté des sites, le spectacle des villes et des campagnes ? tous ces voyages se réduisent à de vains déplacements. Pourquoi la fuite ne vous guérit-elle pas ? c'est que vous fuyez avec vous. Délivrez votre âme de son fardeau, ou jamais aucun pays n'aura pour vous de charmes. Votre situation est celle que décrit Virgile, quand « la prêtresse, inspirée, hors d'elle-même, se débat et s'efforce de chasser de son cœur le dieu puissant qui l'obsède¹. » Vous courez çà et là, pour rejeter le poids qui vous gêne ; mais l'agitation même le rend plus incommode : ainsi, dans un navire, les fardeaux immobiles sont moins pesants ; ballottés inégalement, ils submergent plus vite la partie du vaisseau qui les supporte. Tous vos efforts se tournent contre vous-même : le mouvement est nuisible à votre état ; ce sont des secousses données à un malade. Mais après la guérison, tout changement de lieu deviendra pour vous agréable. Les extrémités du globe, les contrées les plus sauvages vous offriront l'asile de l'hospitalité. Le bonheur ne tient pas au lieu, mais à la personne : voilà pourquoi je condamne tout attachement exclusif à un endroit particulier. Il faut penser et dire : Je ne suis pas né pour tel coin de la terre ; ma patrie, c'est le monde entier. N'en doutez pas, et vous ne serez plus surpris de l'inutilité de vos voyages : c'est l'ennui qui vous promène sans cesse de régions en régions ; regardez-les toutes comme votre patrie, tout endroit saura vous plaire. Mon ami, vous ne voyagez pas, vous errez, vous êtes emporté d'un lieu dans un autre : et pourquoi ? le bonheur que vous cherchez se trouve partout. Quoi de plus orageux que la place publique ? cependant, s'il le faut, on y peut vivre en paix. Mais s'il dépend de moi, j'en fuirai la vue même et le voisinage : il y a des lieux malsains pour

1. Bacchatur vates, magnum si pectore possit
Excussisse deum.

Æneid., VI, 78.

les corps même les plus robustes, et des professions nuisibles aux âmes honnêtes, mais encore chancelantes. Aussi n'approuvé-je pas ces philosophes qui, passionnés pour une vie tumultueuse, passent leurs jours à lutter contre les obstacles. Le sage endure les traverses, mais il ne va pas les chercher; il aime mieux vivre dans un état de paix que de guerre. Et que lui servirait d'être débarrassé de ses vices, s'il a ceux des autres à combattre? Trente tyrans, dites-vous, ont attaqué Socrate, et n'ont pu vaincre sa grande âme. Qu'importe le nombre des maîtres? il n'y a pas, pour cela, plus d'une servitude: et quand on la brave, quelle que soit la foule des tyrans, on est libre.

Finissons cette lettre; mais auparavant payons-en le port. « Le premier pas vers le bien, c'est de reconnaître sa faute. » Épicure a raison. Quand on ignore ses fautes, on ne cherche pas à les corriger: découvrez d'abord le mal, puis vous songez au remède. Quelques-uns se glorifient de leurs vices. On est bien loin de penser à se guérir, quand on met ses maux au nombre des vertus. Tâchez donc de vous prendre sur le fait: informez contre vous-même; faites les fonctions d'abord d'accusateur, puis de juge, enfin d'intercesseur; et quelquefois même punissez-vous.

LETTRE XXXI.

Du mépris pour les jugements publics.

Les désirs et les jugements de la foule ne méritent que du dédain. Il faut tendre avec courage au vrai bien, la vertu: elle repose sur la science des choses divines et humaines. C'est par l'âme, et non par les avantages extérieurs que nous pouvons nous élever jusqu'à Dieu.

Enfin je reconnais Lucilius; j'entrevois en lui le sage qu'il m'avait fait espérer. Dans votre noble ardeur, foulant aux pieds les biens vulgaires, vous couriez vers la perfection: suivez cet enthousiasme. Je ne vous veux ni meilleur

ni plus grand que vous n'aspiriez à l'être. Les fondements de votre sagesse occupent assez de terrain : bâtissez sur cette base , et d'après le plan que votre esprit s'est formé. Toute la sagesse, mon ami, se réduit presque à un seul point, à se boucher les oreilles, mais non pas avec de la cire : Ulysse pouvait l'employer pour ses compagnons ; elle ne vous suffirait pas. Les voix qu'il craignait, sans doute étaient séduisantes ; celles que vous devez craindre ne partent pas d'un seul écueil, mais de tous les points de la terre. Côtéyez donc rapidement, je ne dis pas un endroit unique où sont tendus les pièges de la volupté, mais toutes les villes sans exception. Soyez sourd même à la voix de ceux qui vous aiment le plus ; avec de bonnes intentions, ils ne vous souhaitent que du mal : si le bonheur vous est cher, priez la Divinité de n'exaucer aucun de leurs vœux. Tous ces biens qu'ils voudraient voir accumulés sur votre tête, n'en sont pas : le seul bien, l'unique appui de la félicité humaine, c'est d'être sûr de soi ; et l'on n'y parvient qu'en bravant la fatigue, en la mettant au nombre des choses indifférentes. Si elle n'était indifférente, la même chose serait donc tantôt bonne et tantôt mauvaise, tantôt légère et supportable, tantôt propre à causer de l'effroi. Si la fatigue n'est pas un bien, où donc est le bien ? dans le mépris de la peine. Aussi je blâme ces hommes qui consomment leurs forces en travaux superflus : au contraire, celui dont l'ardeur se propose un but honnête, dont les efforts infatigables ne connaissent ni les obstacles ni le repos ; je l'admire, je lui crie de toute ma force : « Courage, homme intrépide ! lève la tête ; reprends haleine ; ou plutôt, sans la reprendre, franchis d'une course la montagne entière. La fatigue est l'aliment des âmes fortes. » Ne réglez donc pas sur les premiers vœux de vos parents, les objets de vos désirs et de vos prières ; ou plutôt, à votre âge, si avancé dans la carrière des honneurs, rougissez d'invoquer encore le ciel. Pourquoi tous ces vœux ? vous voulez être heureux ? soyez-le par vous-même : et comment ? en comprenant qu'il n'y a de bien qu'avec la vertu, de mal qu'avec la méchanceté. Comme le blanc n'existe pas sans un mélange de lumière, ni le noir sans l'intervention des ténèbres ou d'une matière obscure ; comme la chaleur est due au feu , et le

froid à l'air : de même la honte et l'honnêteté ne proviennent que de l'association du vice et de la vertu.

Quel est donc le bien réel? c'est la science. Et le vrai mal? c'est l'ignorance. L'homme instruit et consommé rejette ou préfère les objets suivant les circonstances. Mais s'il a l'âme grande et invincible, ce n'est point par crainte qu'il rejette les uns, ni par admiration qu'il préfère les autres. Mon cher Lucilius, il ne vous est plus permis de rétrograder, ni de perdre courage : ne pas refuser la peine, c'est trop peu ; il faut la désirer. Vous demandez quels travaux on doit nommer frivoles et superflus : ce sont ceux dont l'objet est méprisable. Mais ils ne sont pas blâmables pour cela ; non plus que louables, quand ils tendent à une fin honnête : ces deux titres appartiennent à l'âme seule qui s'y applique ; elle-même s'excite à surmonter les obstacles, elle se dit : « Pourquoi cette langueur? La fatigue est-elle faite pour effrayer un grand cœur? » Ajoutez que la perfection de la vertu consiste dans l'uniformité, l'harmonie de la conduite : ce qui suppose la connaissance de la nature, c'est-à-dire, des choses divines et humaines. Voilà le bien suprême : parvenu à ce point, vous n'avez plus à supplier les dieux ; vous êtes leur associé¹. Mais comment y parvenir? Mon ami, vous n'aurez point à franchir les Alpes grecques et pennines, à traverser les déserts de la Candavie², à braver les Syrtes, ni Scylla, ni Charybde : périls que vous avez pourtant affrontés pour l'appât d'un chétif gouvernement. Ici le chemin est sûr, il est agréable ; vos provisions sont prêtes, la nature s'en est chargée. Conservez ces dons, et vous marcherez égal aux dieux. Mais qui vous rendra l'égal des dieux? sera-ce l'argent? Dieu n'a rien. La toge prétexte? il est nu. La renommée, la représentation, l'immense étendue de votre célébrité? Dieu n'est connu de personne : plusieurs en ont des idées fausses, et ils les ont impunément. Sera-ce cette foule d'esclaves qui portent votre litière

1. Voir la notice, pour l'appréciation de cette orgueilleuse confiance dans les forces de la nature humaine.

2. La Candavie était la partie montueuse et déserte de la Macédoine, qui commençait à Dyrrachium. [*La Grange.*]

et dans les rues, et dans les grands chemins? mais ce Dieu, le plus grand et le plus puissant des êtres, porte lui-même le monde entier¹. Ne fondez pas non plus votre bonheur sur la force et la beauté du corps; elles ne soutiennent pas l'épreuve des ans. Il vous faut un bien qui jamais ne dégénère; un bien invincible à tous les obstacles, supérieur à tous les biens. Que sera-ce? votre âme; mais une âme droite, grande, vertueuse. Une telle âme n'est que Dieu même placé dans un corps humain : elle peut être le partage d'un esclave, d'un affranchi, comme d'un chevalier romain. Qu'est-ce que ces noms de *chevalier romain*, d'*esclave*, d'*affranchi*? des titres inventés pour enorgueillir quelques hommes, et pour dégrader les autres. Il n'est pas de coin sur la terre, d'où l'on ne puisse s'élaner vers le ciel. Prenez seulement votre essor, et rendez-vous digne des dieux. Ce ne sera point au moyen de l'or et de l'argent; les métaux ne peuvent représenter les traits de la Divinité. Vous le savez, les dieux étaient d'argile, au temps où ils exauçaient les mortels.

LETTRE XLI.

Que Dieu réside en l'homme de bien.

Dans le sein de tout homme vertueux se trouve un esprit divin. Admirez et cultivons cette raison qui fait notre grandeur et notre bien propre.

Vous continuez, dites-vous, à marcher vers la perfection : mon ami, rien de mieux pour les autres, rien de plus salu-

1. Si ce passage ne mérite pas toutes les railleries de La Harpe, il n'est cependant pas exempt de subtilité. N'est-ce pas jouer sur les mots de dire que Dieu *n'est connu* de personne pour prouver que la célébrité n'est pas le moyen de se rendre son égal? Y a-t-il une raison sérieuse ou simplement un trait de bel esprit dans ce rapprochement des esclaves qui portent la litière du grand seigneur, et de Dieu qui porte lui-même le monde entier?

taire pour vous. Quelle folie de demander la sagesse, quand on peut se la donner! En vain élèverez-vous les mains vers le ciel; en vain obtiendrez-vous du gardien des autels qu'il vous approche de l'oreille du simulacre, pour être mieux entendu : ce Dieu que vous implorez, est près de vous; il est avec vous, il est en vous. Oui, Lucilius, un esprit saint réside dans nos âmes; il observe nos vices, il surveille nos vertus, et il nous traite comme nous le traitons. Point d'homme de bien qui n'ait au dedans de lui un dieu. Sans son assistance, quel mortel s'élèverait au-dessus de la fortune? De lui nous viennent les résolutions grandes et fortes. Dans le sein de tout homme vertueux, « j'ignore quel Dieu, mais il habite un dieu ¹. » S'il s'offre à vos regards une forêt peuplée d'arbres antiques, dont les cimes montent jusqu'aux nues, et dont les rameaux, pressés vous cachent l'aspect du ciel; cette hauteur démesurée, ce silence profond, ces masses d'ombre qui de loin forment continuité, tant de signes ne vous annoncent-ils pas la présence d'un dieu? Sur un antre formé dans le roc, s'il s'élève une haute montagne, cette immense cavité, creusée par la nature, et non par la main des hommes, ne frappera-t-elle pas votre âme d'une terreur religieuse? On vénère les sources des grandes rivières; l'éruption soudaine d'un fleuve souterrain fait dresser des autels : les fontaines des eaux thermales ont un culte; et l'obscurité, la profondeur de certains lacs les ont rendus sacrés. Et si vous rencontrez un homme intrépide dans le péril, inaccessible aux désirs, heureux dans l'adversité, tranquille au sein des orages, qui voit les autres hommes sous ses pieds, et les dieux sur sa ligne ², votre âme ne sera pas pénétrée de vénération! vous ne direz pas qu'il se trouve en lui quelque chose de trop grand, de trop élevé, pour ressembler à ce corps chétif qui lui sert d'enveloppe! Ici le souffle divin se manifeste : cette âme supérieure et si bien réglée, qui dédaigne les biens périssables comme au-dessous d'elle, qui se rit de

1. Quis deus incertum est, habitat deus.

OVID.

2. « La première moitié de cette phrase est arrogante, et la seconde ridiculement fastueuse. » LA HARPE. « Voir les autres hommes sous ses pieds! voir les dieux sur sa ligne! »

nos désirs et de nos craintes, sans doute elle est mue par une impulsion divine. Sans l'appui d'un dieu, ce bel édifice ne pourrait se soutenir : le sage n'a pas quitté le ciel, pour en être descendu. De même que les rayons du soleil touchent à la terre, et tiennent au globe lumineux d'où ils émanent ; ainsi l'âme sacrée du grand homme, envoyée d'en haut pour nous montrer la Divinité de plus près, séjourne avec nous, mais sans abandonner le lieu de son origine. Elle y reste attachée ; elle le regarde, elle y aspire, et ne vient un moment sur la terre que comme un être d'un ordre supérieur. En quoi ? en ce qu'elle ne brille que de son propre éclat.

Quelle folie de louer dans l'homme ce qui lui est étranger, d'admirer en lui ce qui peut en un moment passer à un autre ! Un coursier n'en vaut pas mieux pour avoir un frein d'or. Le lion dont on a doré la crinière, dompté par un maître au point d'endurer les caresses et la parure, et le lion dont la servitude n'a point énervé les esprits, ne se présentent pas du même air sur l'arène. L'un bouillant et impétueux, comme le veut sa nature, majestueusement hérissé, fier et beau de la terreur qu'il inspire, le comparerez-vous à ce quadrupède languissant que vous voyez orné de lames et de feuilles d'or ? On ne doit se glorifier que de ses biens. Quand les sarments d'une vigne sont chargés de grappes, quand ses appuis mêmes succombent sous le faix, on l'admire, on la préfère à une vigne dont les feuilles et les fruits seraient d'or. Pourquoi ? c'est que, dans une vigne, le premier mérite est la fertilité : louez donc aussi dans l'homme ce qui lui appartient. Il a de beaux esclaves, un riche palais, des moissons abondantes, un ample revenu ; tout cela n'est pas en lui, mais autour de lui. Réservez vos éloges pour les biens qu'on ne peut ni ravir ni donner, qui sont propres à l'homme ; c'est-à-dire, son âme, et dans son âme la sagesse. Puisque l'homme est un animal doué de la raison, c'est là son bien : il n'y parvient qu'en remplissant sa tâche. Quelle est-elle ? de se conformer à la nature : rien de plus facile, et pourtant de plus rare, grâce à la folie universelle. Les hommes se poussent l'un l'autre dans le vice : et comment revenir à la raison ? personne ne nous retient, et la foule nous entraîne.

LETTRE XLIV.

Que la philosophie procure la vraie noblesse.

C'est la vertu et non la naissance qui fait la noblesse. Exemples de Socrate, de Platon, de Cléanthe.

Vous vous rabaissez encore; vous reprochez d'abord à la nature, puis à la fortune, de vous avoir maltraité, quand l'une et l'autre vous permettent de vous élever au-dessus du vulgaire, et de parvenir à la suprême félicité. Ce que la philosophie a de plus grand, c'est de ne point regarder à la naissance. Elle sait que tous les hommes, si l'on remonte à leur origine, viennent des dieux. Vous êtes chevalier romain : ce grade où vous a conduit votre mérite est interdit à bien d'autres. Le sénat ne s'ouvre pas à tout le monde; et la milice même se rend difficile sur le choix de ceux qu'elle destine aux travaux et aux dangers. Mais la sagesse tend les bras à tous les hommes; pour elle, on est toujours assez noble. La philosophie ne préfère, ne refuse personne; son flambeau luit pour tout le monde. Socrate n'était point patricien; Cléanthe louait ses bras pour arroser un jardin; et sa noblesse, Platon la dut à la philosophie. Vous est-il impossible d'égaliser ces grands hommes? ils seront vos ancêtres, si vous en êtes digne; vous le serez, en croyant dès aujourd'hui que personne n'est plus noble que vous. Chacun de nous est précédé du même nombre d'aïeux : l'origine de tous les hommes remonte au delà des temps connus. Il n'est pas de roi, dit Platon, qui ne descende d'un esclave, ni d'esclave qui ne descende d'un roi. La fortune, avec le temps, a confondu les rangs, et bouleversé toutes les conditions. Quel est donc le vrai noble? c'est celui que la nature a formé pour la vertu. C'est là le point essentiel : autrement si vous me renvoyez aux anciens temps, chacun date d'une époque avant laquelle il n'y eut rien. Une suite d'aïeux, alternativement illustres et obscurs, menée des commencements du monde au siècle présent; voilà la généalogie de tous les hommes. Un vestibule rempli de portraits enfumés ne fait

pas la noblesse. Nul n'a vécu pour notre gloire ; et ce qui fut avant nous, n'est pas à nous. L'âme seule ennoblit l'homme ; elle peut, de tous les états, s'élever au-dessus de la fortune. Quand vous ne seriez pas chevalier romain, mais simple affranchi, vous pourriez parvenir à être le seul homme libre. Et comment ? En ne jugeant pas des biens et des maux à la commune façon du peuple ; en considérant moins d'où ils viennent, qu'où ils vont. Ce qui rend la vie heureuse, est le vrai bien, puisqu'il ne peut se corrompre. Où donc est l'erreur ? on veut être heureux, mais on prend le moyen pour la fin ; et pour courir après le bonheur, on lui tourne le dos. Au lieu de cette paix solide, de cette assurance inébranlable, qui constituent la félicité, on ne recueille que des sujets d'inquiétude. Dans la route si pénible de la vie, ce n'est pas assez pour l'homme de porter son fardeau, il le traîne ; de plus en plus il s'éloigne du but : tous ses efforts resserrent ses liens, tous ses pas le reculent. Ainsi dans un labyrinthe on s'égare d'autant plus, qu'on court plus promptement.

LETTRE LXV.

Opinions de Platon, d'Aristote et des stoïciens sur les causes.

Les stoïciens reconnaissent deux principes, la matière et la cause efficiente, c'est-à-dire l'intelligence. Aristote distingue quatre causes : la matière, l'ouvrier, la forme qu'il donne à la matière, le but qu'il se propose. Platon en ajoute une cinquième, l'idée, c'est-à-dire le modèle éternel, immuable d'après lequel il travaille. Sénèque dit avec raison que c'est trop ou trop peu. Pourquoi n'ajouterait-on pas à cette liste le temps, le lieu, le mouvement ? Il n'y a qu'une cause, la cause efficiente, la raison agissante, Dieu en d'autres termes. Ces spéculations servent à élever l'âme vers le ciel et à la dégager du corps.

J'ai partagé la journée d'hier avec la maladie : elle a pris le matin pour elle, et m'a laissé l'après-midi. J'essayai

d'abord mon esprit par une lecture : voyant qu'il la soutenait, j'osai lui prescrire, ou plutôt lui permettre une tâche plus forte. J'écrivis, et même avec plus d'application qu'à l'ordinaire : la matière était difficile, et je ne voulais pas avoir le dessous. Je luttai jusqu'à l'arrivée de quelques amis qui me traitèrent en malade intempérant, et me forcèrent de lâcher prise. A la composition suppléa une conversation litigieuse, dont voici le sujet. Nous vous avons choisi pour arbitre ; et vous avez plus à faire que vous ne pensez : car il faut prononcer entre trois parties.

Les stoïciens, vous le savez, reconnaissent deux principes de toutes choses, la *cause* et la *matière*. La matière est une masse inerte, susceptible de toutes les formes, mais privée d'énergie, si elle n'est mise en mouvement. La cause, c'est-à-dire, l'intelligence, façonne la matière, la meut à son gré, produit ainsi ses ouvrages divers. Il faut donc une substance d'où les corps soient formés, et une substance qui les forme ; l'une est la matière, l'autre est la cause. Tous les arts sont des imitations de la nature : ce que je dis de l'univers, peut donc s'appliquer aux ouvrages des hommes. Par exemple, pour faire une statue, il faut une matière capable de recevoir une forme, et un ouvrier capable de la donner. Dans une statue d'airain, le métal est la matière, l'artiste est la cause. Il en est de même de toutes les autres productions humaines : elles résultent d'une matière passive, et d'une cause agissante. Les stoïciens ne reconnaissent qu'une cause, la cause efficiente.

Aristote en compte trois : 1^o la matière : sans elle, point de production ; 2^o l'ouvrier ; 3^o la forme imprimée à chaque ouvrage, comme les traits imprimés à la statue. Cette forme, Aristote la nomme *eïdos*. A ces trois causes, il en joint une quatrième, le but de l'ouvrier. Je m'explique. La première cause de la statue, c'est l'airain : elle n'existerait pas, sans une matière fusible ou ductile. La seconde, c'est l'ouvrier : jamais une masse d'airain n'eût été transformée en statue, sans le secours d'une main habile. La troisième, c'est la forme : notre statue ne porterait pas le nom de Doryphore ou de Diadumène ¹, si on ne lui eût donné les

1. « Polyclète de Sicyone a fait le Diadumène (le mitré), figure

traits de l'un ou de l'autre. La quatrième, c'est le but que l'artiste s'est proposé : sans un motif, il n'eût pas fait de statue. Le motif qui l'a déterminé à travailler, c'est la gloire, s'il veut se faire un nom ; l'argent, s'il se propose de la vendre ; la religion, s'il aime mieux la consacrer dans un temple. Il est évident que le but de l'ouvrier est une des causes de l'ouvrage, puisque, sans ce but, l'ouvrage n'existerait pas.

Platon ajoute une cinquième cause, qu'il appelle *idée* ; c'est le modèle que l'artiste ne perd jamais de vue, et qui dirige tout son travail. Peu importe que ce modèle soit extérieur, et que l'artiste y porte les yeux ; ou intérieur, et de la création même de l'esprit. Ces *archétypes*, ou modèles primitifs de toutes choses, Dieu les renferme dans son sein ; il embrasse les dimensions et les modèles de tous les possibles : son âme est le dépôt de ces figures immortelles, immuables, inépuisables, que Platon appelle *idées*. Ainsi les hommes périssent ; mais l'humanité, qui en est le modèle, subsiste éternellement : ceux-là ont beau souffrir et mourir, celle-ci demeure inaltérable. Il y a donc cinq causes, suivant Platon ; la matière, l'ouvrier, la forme, le modèle, le but : et de ces cinq causes résulte l'ouvrage, qui en est une sixième. Ainsi, pour ne pas quitter notre exemple, la matière de la statue, c'est l'airain ; l'ouvrier, c'est le statuaire ; la forme, ce sont les traits imprimés à la statue ; le modèle, c'est l'objet d'où ces traits ont été empruntés ; et le but, c'est le motif qui a déterminé le statuaire : voilà les cinq causes auxquelles la sixième, c'est-à-dire la statue, doit son existence. Le monde, dit Platon, est aussi le résultat des mêmes causes. L'ouvrier est Dieu ; la matière est cette masse inerte dont nous parlions ; la forme est la disposition et l'ordre de l'univers ; le modèle est l'idée primitive de ce vaste et sublime ouvrage ; le motif est ce qui a déterminé Dieu. Quel est ce motif ? sa bonté ; du moins Platon l'assure. (Quelle cause a fait agir Dieu, en créant le monde ?) Dieu est bon : nulle espèce de

de jeune homme pleine de mollesse, célèbre par le prix de cent talents (492,000 fr.), et le Doryphore (le porte-lance), figure d'enfant pleine de vigueur, et nommée canon par les artistes, qui en étudient le dessin comme une sorte de loi. » (PLINE, *Hist. Nat.*, XXXIV, 19.)

bien n'est indifférente à un être bon. Il a donc fait le monde le meilleur possible ¹.

Vous êtes juge, portez votre arrêt; prononcez laquelle de ces opinions vous paraît, sinon la plus vraie, du moins la plus probable : car ici le vrai est trop au-dessus de notre portée. Admettre cette foule de causes avec Aristote et Platon, n'est-ce pas en reconnaître trop ou trop peu ? Car, si l'on entend par cause toute condition sans laquelle l'effet ne peut être produit, il faudrait ajouter le temps, sans qui rien ne se fait ; le lieu : point de production, sans un espace pour la recevoir ; le mouvement : sans lui rien ne se fait et ne se détruit ; sans lui point de changement de forme, et par conséquent point d'art. Mais il s'agit ici de la cause primitive et générale : principe du monde, comme la matière, elle doit être aussi simple. Quelle est cette cause ? c'est la *raison agissante*, c'est Dieu. Toutes les autres ne sont pas autant de causes particulières ; elles dépendent d'une seule, de la cause efficiente. Vous dites que la forme est une cause : mais c'est l'ouvrier qui l'imprime à l'ouvrage ; elle est donc partie, et non pas cause. Le modèle n'est pas non plus une cause, mais un instrument aussi nécessaire à la cause, que le burin et la lime à l'ouvrier : sans outils, l'art ne peut agir ; mais dira-t-on pour cela qu'ils soient les causes de l'art, ou même qu'ils en fassent partie ? Le but de l'artiste, le motif qui le détermine à l'ouvrage, suivant vous, est une cause : quand c'en serait une, elle ne serait pas efficiente, mais accessoire. Celles-ci sont innombrables ; et nous ne parlons que de la cause générale. Mais je ne retrouve pas la sagacité de Platon et d'Aristote, quand ils disent que le monde entier, le produit de toutes les causes réunies, est lui-mêmes une cause : en effet il y a sûrement de la différence entre l'ouvrage et la cause de l'ouvrage.

Jugez-nous donc, ou, ce qui est plus facile dans de pareilles questions, convenez que vous n'y voyez pas assez clair ; ordonnez un plus ample informé. Le beau plaisir, direz-vous, de perdre son temps en disputes qui ne guérissent d'aucune passion, qui ne répriment aucun vice ! Mon ami, je com-

1. Voilà déjà le système de l'optimisme que Leibniz principalement a exposé dans ses *Essais de théodicée*.

mence par celles qui rendent le calme à mon âme; je n'observe le ciel qu'après m'être observé moi-même. Ces spéculations ne sont pas, comme vous le croyez, un temps perdu; quand elles ne dégèrent pas en minuties, en vaines subtilités, elles relèvent l'âme, et la soulagent. Hélas! notre âme courbée sous une charge pesante, voudrait se redresser, retourner vers les lieux qu'elle habitait autrefois. Ce corps est un fardeau, un supplice pour elle; il la gêne, il l'opprime, il la tient dans les fers, si la philosophie ne vient à son secours, ne lui offre, pour respirer, le spectacle de la nature, ne la transporte de la terre au ciel. Ces voyages intellectuels sont les seuls moments de liberté dont elle jouisse; elle s'échappe un instant de sa prison, et va chercher au ciel de nouvelles forces. Quand un artiste s'est fatigué les yeux sur un objet trop délicat, si sa demeure est sombre et mal éclairée, il sort au grand air; et dans un lieu consacré aux amusements du peuple, il va réjouir sa vue au grand jour: ainsi notre âme, enfermée dans ce cachot ténébreux, s'élance tant qu'elle peut vers le ciel, et se repose au sein de la nature. Le sage et l'ami de la sagesse sont enchaînés par le corps; mais la plus noble partie d'eux-mêmes s'en échappe quelquefois, et s'élève par la pensée jusqu'aux plaines éthérées. Soldats enrôlés par la nature, ils croient leur tâche remplie, en consentant à vivre: sans amour ni haine pour la vie, ils se soumettent à la condition mortelle, quoiqu'ils sachent très-bien qu'ils sont en droit d'attendre un meilleur sort. Quoi, me défendre de contempler la nature! m'interdire le tout, pour me réduire à la partie! Je ne rechercherais pas quel sont les principes de l'univers; quel en est l'auteur; quelle main a débrouillé ce chaos de matière privée d'activité; quel architecte a construit ce monde; quelle intelligence a mis un ordre régulier dans ce tout immense, a rassemblé ce qui était épars, séparé ce qui était confus, levé ce voile difforme qui couvrait la face de la nature! J'ignorerais d'où jaillissent les flots de la lumière qui m'éclaire; si c'est du feu, ou quelque chose de plus brillant encore! J'ignorerais d'où je suis descendu; si je ne verrai ce globe qu'une seule fois, ou plusieurs; où je dois aller en le quittant; quelle demeure attend l'âme délivrée enfin de sa captivité! Me défendre d'élever mes pen-

sées jusqu'au ciel, c'est m'ordonner de vivre la tête baissée. Non, je suis trop grand, ma destinée trop haute, pour me rendre l'esclave de ce corps : il n'est à mes yeux qu'une chaîne qui m'environne, ou tout au plus qu'un bouclier que j'oppose à la fortune, pour arrêter ses traits, et les empêcher de passer jusqu'à mon âme. Il n'y a que le corps en moi qui donne prise à la douleur ; l'âme n'a rien à craindre dans ce séjour précaire. Non, jamais cette masse de chair ne pourra me réduire à d'indignes terreurs, à des faussetés avilissantes ; jamais je ne mentirai en l'honneur de ce corps fragile. Quand il me plaira, je romprai tout commerce avec lui : tant que nous resterons unis, le partage ne sera pas égal entre nous ; l'âme aura toute l'autorité. On n'est libre que par le mépris du corps.

Mais pour revenir à mon sujet, le spectacle de la nature contribue encore à rendre l'homme libre¹. L'univers, comme nous le disions, est le résultat de la matière et de Dieu² : c'est Dieu qui commande ; la matière l'environne, et lui obéit. Or l'être actif, c'est-à-dire, Dieu, est plus puissant que la matière, qui n'est que passive. L'homme est une image du monde : Dieu, c'est son âme ; la matière, c'est son corps. Que la substance la moins noble obéisse donc à l'autre. Bravons les coups du sort ; ne craignons ni les outrages, ni les blessures, ni les chaînes, ni l'indigence. Qu'est-ce que la mort ? un terme, ou un passage. Je ne crains pas de finir ; c'est comme si je n'avais pas commencé : ni de passer ; je ne serai nulle part aussi à l'étroit que dans ce corps.

1. Sénèque corrige ainsi l'exagération où il s'est laissé emporter dans la Lettre 88, en traitant de fatras inutile toutes les connaissances étrangères à la morale. Voir notre notice.

2. On voit ici clairement que les anciens n'ont pas eu l'idée de la création. Dieu est pour eux l'architecte qui a seulement débrouillé le chaos primitif.



LETTRE LXVI.

Que tous les biens sont égaux et toutes les vertus
égales ¹.

Sénèque fait part à Lucilius d'un entretien avec un de ses anciens condisciples sur cette question : comment tous les biens² peuvent-ils être égaux, si l'on en distingue trois classes avec les stoïciens ? Ce paradoxe célèbre est défendu par une incroyable accumulation de raisons subtiles. La dernière partie de la lettre corrige l'étrange exagération de la première moitié.

J'avais longtemps perdu de vue Claranus, mon condisciple, je l'ai retrouvé ; bien vieux, il n'est pas besoin de le dire, mais avec une âme vigoureuse et verte, qui se débat contre ses faibles organes. La nature a été injuste envers lui ; elle a trop mal logé une si belle âme : ou peut-être elle voulait montrer que le bonheur et le courage s'accommodent de toutes les demeures. Claranus a surmonté les obstacles ; et pour en venir à mépriser tout, il a commencé par se mépriser lui-même. Virgile a tort quand il dit que « la vertu est plus aimable quand elle réside dans un beau corps ³. » La vertu n'a pas besoin de décoration : son plus bel ornement, c'est elle ; et le corps est assez consacré par sa présence. Plus j'ai regardé Claranus, plus il s'est embelli à mes yeux ; je lui ai trouvé le corps aussi droit que l'esprit. Un héros peut sortir d'une chaumière, et la plus belle âme d'un corps difforme et cassé. Il me semble que la nature a produit exprès quelques hommes pour prouver que

1. « La Lettre LXVI, sur l'égalité des biens, est un tissu de sophismes. » DIDEROT. Tirons-en du moins cette utilité d'exercer notre raisonnement à la réfutation des erreurs théoriques peu dangereuses où se complaisaient trop facilement les stoïciens par une manie bizarre d'originalité.

2. Il n'est pas besoin, je pense, d'avertir le lecteur qu'il ne s'agit pas ici des fortunes, des propriétés, mais des divers éléments du bonheur.

3. Gratior et pulchro veniens in corpore virtus.
VING. *Æneid.*, V, 344.

la vertu naît partout. S'il était possible, elle ferait des âmes sans corps; elle fait plus, elle les emprisonne quelquefois dans un corps, pour qu'elles brisent leur cachot. Je n'en doute pas; Claranus n'est venu au monde que pour nous apprendre que la difformité du corps n'enlaidit jamais l'âme, et que la beauté de l'âme se réfléchit sur le corps. Nous n'avons passé que peu de jours ensemble; mais nous avons eu beaucoup d'entretiens, que je rédigerai, pour vous les envoyer successivement. Première question : comment tous les biens peuvent-ils être égaux, si l'on en distingue trois classes? Car, vous le savez, dans la première nous plaçons la joie, la paix, le salut de la patrie. La seconde suppose des circonstances difficiles; elle comprend la patience dans les tourments, la fermeté dans les maladies graves. Les premiers biens sont désirables en tout temps; les seconds, dans les seuls cas de nécessité. Ceux de la troisième classe n'ont rapport qu'à l'extérieur, comme une démarche modeste et composée, une physionomie honnête, des gestes convenables à un sage. De tous ces biens, les uns excitent nos desirs, les autres notre aversion : comment donc y a-t-il entre eux parité?

Pour entendre ces distinctions, remontons jusqu'au premier bien, voyons sa nature. Une âme qui connaît la vérité, qui sait distinguer le bien du mal, qui n'apprécie les objets que d'après leur nature, et non d'après l'opinion; qui par la pensée se porte dans tout l'univers, en suit tous les mouvements, mais revient de la spéculation à la pratique; une âme dont la grandeur et la force ont pour base la justice, qui résiste aux menaces comme aux caresses, qui commande à la mauvaise fortune comme à la bonne, qui s'élève au-dessus des événements nécessaires ou fortuits, qui ne voudrait pas de la beauté sans décence, de la force sans tempérance et sobriété; en un mot, une âme intrépide, inébranlable, que la violence ne peut abattre, ni le sort enorgueillir ou humilier : une telle âme est le tableau de la vertu. Voilà sous quels traits on la verrait si elle se montrait tout entière; mais elle a mille phases qu'elle ne découvre que suivant les circonstances. En devient-elle plus grande ou plus petite? non. Le souverain bien ne peut décroître, ni la vertu rétrograder;

elle se produit sous telle ou telle qualité, selon que le besoin exige telle ou telle action. Tout ce qu'elle touche prend son image et sa teinte : les actions qu'elle inspire, les amitiés qu'elle forme, les maisons même où elle entre, participent à sa beauté; la moindre chose, quand elle y porte la main, devient aimable, éclatante, admirable comme elle. Que peut-elle faire de plus? son pouvoir, son énergie ne sauraient aller au delà, parce que la grandeur, quand elle est à son comble, ne croît plus¹. Vous ne trouverez rien de plus droit que la droiture², de plus vrai que la vérité, de plus tempérant que la tempérance : toutes les vertus consistent dans une proportion, et toute proportion a sa mesure fixe. La constance, l'assurance, la vérité, la bonne foi n'ont plus de progrès à faire. Qu'ajouter à la perfection³? rien, ou ce n'était pas la perfection. De même pour la vertu : si l'on peut y ajouter, elle était défectueuse. L'honnêteté ne comporte pas plus d'accroissement, pour les mêmes raisons. La décence, la justice, la légitimité n'ont-elles pas encore la même essence, des limites fixes et déterminées? Une marque infaillible d'imperfection, c'est de pouvoir augmenter. La même loi est applicable à toutes les vertus, parce qu'elles se tiennent toutes; l'intérêt personnel est inséparable de l'intérêt public : rien n'est désirable, s'il n'est louable en même temps.

Ainsi les vertus sont égales⁴, et les actions qu'elles

1. Qu'est-ce que le comble d'une grandeur, puisqu'on définit précisément la grandeur ce qui est susceptible de diminution ou d'augmentation?

2. Simple rapport de mots; pour faire comprendre que Sénèque ne peut en tirer l'égalité des vertus, je me servirai d'un exemple analogue : une ligne droite ne l'est pas plus qu'une autre ligne droite; mais ne peut-elle pas être plus longue ou plus courte?

3. La perfection est en effet immuable et sans degrés; mais on ne peut la confondre avec la vertu. La perfection n'appartient qu'à l'être infini. La vertu est le propre de l'homme. Elle s'accroît par l'effort et la persévérance.

4. Cicéron, qui s'est exercé à développer les paradoxes stoïciens, fournit une voie indirecte de réfutation dans cette phrase du III^e paradoxe : « Si les vertus sont égales entre elles, il est nécessaire que les vices aussi soient égaux. » Il n'a pas de peine à retourner cette conséquence contre la proposition d'où on la tire. On peut voir le *de Finibus*, lib. IV, 24.

produisent, et les hommes qu'elles animent. Au contraire, les qualités des plantes et des animaux sont mortelles, fragiles, périssables, inconstantes; elles vont et viennent sans cesse, et par conséquent n'ont pas toutes la même valeur. Les vertus des hommes sont soumises toutes à la même règle; c'est la droite raison, qui est une et simple. Rien de plus divin que ce qui est divin, de plus céleste que ce qui est céleste. Les choses mortelles ont des hauts et des bas, des diminutions et des accroissements, des pertes et des réparations : toujours différentes d'elles-mêmes, peuvent-elles être égales entre elles? mais les choses divines sont essentiellement invariables. Or la raison n'est qu'une portion de l'âme divine placée dans un corps humain. Puisque la raison est divine, et que sans elle il n'y a point de vertu, toutes les vertus sont divines : or, entre les choses divines nulle différence; il n'y en a donc pas non plus entre les vertus ¹.

Ainsi plaçons sur la même ligne, et la joie dans le bonheur, et la fermeté dans les tortures : c'est toujours la même grandeur d'âme, mais tranquille dans le premier cas, en état de guerre dans le second. Ne faut-il pas autant de courage pour soutenir un siège avec constance, que pour le pousser avec vigueur? J'admire Scipion quand il bloque Numance, la serre de près, force les assiégés à tourner contre eux-mêmes leurs invincibles bras; mais j'admire aussi ces braves Numantins, qui savent que les lignes ennemies ne ferment pas le chemin de la mort, et qui expirent en héros dans les bras de la liberté. La tranquillité, la simplicité, la liberté, la constance, l'égalité d'âme, la patience, en un mot, toutes les vertus sont de même égales entre elles, parce qu'elles ont toutes la même base, une âme droite et inaltérable. Quoi! dites-vous, n'y a-t-il donc point de différence entre la joie et la patience, l'une qui jouit, l'autre qui souffre? Aucune, quant

1. Cette argumentation laborieuse n'est rien moins que solide. Comment peut-on dire que les vertus de l'homme sont divines? parce que sans la raison il n'y a pas de vertu? mais sans la raison, il n'y a pas de science : les sciences sont elles pour cela divines, et par suite égales?

aux vertus mêmes; beaucoup, quant aux circonstances où elles se produisent. Ici l'âme est dans son assiette naturelle, là dans une crise contre nature. Il n'y a donc que les situations qui puissent différer, et même à l'infini. Les vertus sont toujours semblables : qu'elles travaillent sur un sujet pénible ou agréable, elles n'en sont ni pires ni meilleures. Voilà deux sages qui se conduisent le mieux possible, l'un dans la joie, l'autre dans les tourments : ils se conduisent donc aussi bien l'un que l'autre : les vertus sont donc égales¹. Si les circonstances peuvent accroître ou diminuer la vertu, il n'est plus vrai qu'il n'y ait de bon que l'honnête : or, admettre cette conséquence, c'est renverser toutes les idées de l'honnête. Je m'explique : une action honnête ne doit pas être forcée ; son essence est d'être volontaire : mêlez-y la lenteur, la plainte, les délais, l'effroi ; elle perd son principal mérite, qui est de plaire à qui l'entreprend. Une action honnête doit encore être libre : or, la crainte est une servitude. Ainsi le sage, dans toutes ses actions, sera calme et sans crainte ; s'il hésite, s'il gémit, s'il s'alarme, plus de paix pour lui, la discorde règne dans son âme : il est à la fois attiré par l'apparence du bien, repoussé par la crainte du mal. Ainsi, quand on se propose une action honnête, on regardera les obstacles, quels qu'ils soient, comme des inconvénients, et jamais comme des maux ; l'honnêteté ne peut être ni contrainte par la violence, ni souillée par le mélange du mal.

Je m'attends bien qu'on va me dire : Quoi ! c'est la même chose de nager dans la joie et de se taire sur le cheval, de laisser les bourreaux mêmes par sa constance ! Je pourrais répondre avec Épicure, que « le sage, dans le taureau brûlant de Phalaris, s'écrierait : Je sens du plaisir, la douleur est loin de moi. » Et vous me reprochez de mettre sur la même ligne deux sages, l'un tranquille à table, l'autre intrépide à la torture, quand Épicure prétend, le croirait-on ? qu'il y a même du plaisir à être déchiré ! Mais je réponds que la différence est grande entre le plaisir et la douleur. Si j'a-

1. Toujours des équivoques ! Ils se conduisent le mieux possible, donc ils se conduisent aussi bien ; qui, aussi bien, à ce point de vue général qu'ils ont fait tous leurs efforts ; mais non aussi bien, s'ils n'arrivent pas au même résultat.

vais le choix, je prendrais l'un et fuirais l'autre : le plaisir est conforme, la douleur est contraire à la nature¹. Sous ce point de vue, l'intervalle est immense. Mais si l'on ne considère que la vertu, qu'elle marche sur des fleurs ou sur des épines, elle est toujours la même : les tourments, la douleur, les autres malaises n'ont plus de poids ; la vertu seule emporte la balance. Comme le soleil, par sa lumière, obscurcit l'éclat des étoiles, ainsi les traits de la douleur, du chagrin, des injustices sont émoussés par la splendeur de la vertu ; elle brille, et tout ce qui n'est pas elle disparaît : la douleur lui fait moins d'effet qu'un nuage qui tombe sur l'Océan.

Ma preuve, la voici. Une action est-elle honnête ? le sage y court sans délai : qu'il trouve en route un bourreau, des supplices, des flammes, il persiste, moins occupé de ce qu'il peut souffrir, que de ce qu'il doit faire. Il ne se délie pas plus d'une bonne action que d'un homme de bien ; il la croit sûre, avantageuse, favorable. Une action honnête, mais pénible et douloureuse, est à ses yeux comme un homme vertueux, mais pauvre, exilé, languissant. Supposez donc deux sages, l'un comblé de richesses, l'autre dénué de tout, mais riche de son propre fonds : ils sont aussi sages l'un que l'autre, malgré la différence des fortunes. Je le répète, il faut juger les choses comme les hommes : la vertu est également louable dans un corps sain et libre, ou malade et garrotté. La vôtre sera donc aussi la même, soit qu'elle vous laisse tous vos membres, soit qu'elle vous en laisse quelques-uns : autrement ce serait juger du maître par les esclaves. Les esclaves sont l'argent, le corps, les honneurs, objets soumis à la fortune, et par conséquent fragiles, périssables, incertains. Le maître, c'est l'homme de bien : ses actions libres, indépendantes, ne sont pas plus méritoires quand le sort les seconde, ni moins

1. C'est la définition de Bossuet : « Quoique le plaisir et la douleur soient de ces choses qui n'ont pas besoin d'être définies, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes, nous pouvons toutefois définir le plaisir, un sentiment agréable qui convient à la nature ; et la douleur, un sentiment fâcheux contraire à la nature. » *Connaissance de Dieu, etc.*, I, 2.

quand il les contrarie¹. Le désir est pour les choses, comme l'amitié pour les personnes. Vous n'aimeriez sûrement pas mieux un homme de bien, riche que pauvre, robuste et nerveux que faible et délicat : vous ne désirerez donc pas plus une action agréable et facile que pénible et difficile. Ou bien, vous aimeriez mieux l'homme de bien propre et parfumé que poudreux et négligé : vous en viendrez même jusqu'à chérir plus tendrement un sage avec tous ses organes que s'il est louche et contrefait. Votre délicatesse ira plus loin encore, et de deux hommes également justes et prudents, vous préférerez celui qui aura de longs cheveux bien bouclés, à l'autre dont le front serait un peu dégarni.

Quand la vertu est égale des deux côtés, toutes les petites inégalités disparaissent; elles ne sont que des accessoires de la vertu et n'en font point partie. Quel père exerce dans sa famille une censure assez injuste pour préférer celui de ses enfants qui se porte bien à celui qui est malade, celui qui est grand et bien fait à celui qui est petit et difforme? Les bêtes mêmes ne connaissent pas ces distinctions; elles s'étendent pour allaiter également tous leurs petits: les oiseaux montrent la même impartialité. Ulysse est aussi impatient de revoir les rochers d'Ithaque, qu'Agamemnon les murs fameux de Mycènes. On n'aime point sa patrie comme grande, mais comme patrie. Pourquoi tous ces détails? pour vous montrer que toutes les œuvres de la vertu sont pour elle autant d'enfants; elle les voit tous du même œil, les aime tous également, mais s'intéresse plus à ceux qui souffrent: ainsi la tendresse des parents est plus vive quand la pitié vient s'y joindre. Je ne veux pas dire que la vertu s'attache plus aux actions périlleuses; mais alors, comme une mère tendre, elle redouble de soins. Pourquoi donc un bien ne peut-il pas être plus grand que les autres? c'est qu'il n'y a rien de plus uni que l'uni². Pouvez-vous dire : Voilà une chose *plus égale* qu'une

1. Exagération. Le bon sens dit avec le poète :

A vaincre sans péril on triomphe sans gloire.

2. Une surface plane ne l'est pas plus qu'une autre surface plane,

autre à telle chose? vous ne pouvez donc pas dire non plus : Voilà une action plus honnête que telle autre action honnête¹. Si toutes les vertus ont la même nature, les trois espèces de biens sont donc sur la même ligne. Oui, je place au même rang et la joie et la douleur modérées : le contentement du sage ne l'emporte pas sur la fermeté du héros qui, au fort des tortures, dévore ses gémissements. J'envie le bonheur du premier, j'admire le courage du second : mais la vertu est la même dans les deux cas, parce que, dans le second, les douleurs sont cachées sous le voile d'un bien plus grand. Qui juge ces deux vertus inégales, perd de vue le fond pour s'arrêter à la surface. Tous les vrais biens ont le même poids, le même volume; les faux n'ont que du vide. Ils paraissent immenses à la vue; mais bientôt la balance détrompe les yeux. Oui, mon ami, tous les biens qui ont la raison pour base sont éternels et solides; ils affermissent l'âme, l'élèvent et la soutiennent. Les prétendus biens, que le vulgaire admire, enflent un moment le cœur d'une fausse joie : les prétendus maux, qu'il redoute, inspirent une frayeur machinale, comme la peur des bêtes, à l'apparence d'un danger. L'âme se dilate ou se resserre sans savoir pourquoi; elle n'a pas plus de motif de crainte que de joie : la raison seule est invariable, et se possède toujours, parce qu'elle n'est pas l'esclave des sens, mais leur maîtresse. Or, la raison est égale à la raison, comme la droiture à la droiture : donc, toutes les vertus sont égales, puisqu'elles ne sont toutes que la droite raison. Mais les actions que la raison produit doivent lui ressem-

sans doute. Mais, encore une fois, ne peut elle pas être plus ou moins longue, plus ou moins large? Une surface plane d'un mètre carré est-elle égale à une surface plane de deux mètres carrés, parce qu'elles sont également planes?

1. Sénèque fait ici une pétition de principe. Si deux quantités sont égales à une troisième, il est évident qu'il ne peut y avoir de degrés dans cette égalité. Elles sont égales ou elles ne le sont pas : l'une ne l'est pas plus que l'autre. Mais a-t-on le droit d'en conclure qu'une action honnête ne peut pas davantage être plus honnête qu'une autre action honnête? Non : car c'est prendre pour accordé précisément ce qu'il faut prouver : c'est supposer pour vrai ce qui est en question, à savoir qu'il y a en quelque sorte identité entre les idées d'honnêteté et d'égalité.

bler, et par conséquent se ressembler entre elles. Puisqu'elles sont toutes égales à la raison, elles sont donc toutes égales entre elles, mais égales en tant que droites et honnêtes¹. Car elles diffèrent quant au sujet : il peut être plus ou moins fécond, plus ou moins brillant, plus ou moins étendu. Mais dans tous les cas, ce qui constitue l'honnêteté de l'action est la même chose. Ainsi tous les hommes vertueux se ressemblent en tant que vertueux : mais il est entre eux des différences² pour l'âge : l'un est plus jeune, l'autre est plus vieux : pour le corps, l'un est beau, l'autre difforme : pour la fortune, l'un est riche, l'autre indigent ; l'un a du crédit, du pouvoir, de la célébrité, l'autre vit obscur et inconnu. Mais ils se ressemblent comme vertueux.

Le bien et le mal ne sont point du ressort des sens. Ils ignorent ce qui est utile ou nuisible, et ne peuvent prononcer sur un objet, s'il n'est dans la sphère de leur activité : prévoir l'avenir, se rappeler le passé, tirer des conséquences, sont pour eux des opérations impossibles. De là pourtant résultent l'ordre, l'unité, l'enchaînement d'une conduite bien réglée. Le seul juge du bien et du mal, c'est donc la raison : elle compte pour rien les objets extérieurs étrangers à l'homme ; excepté les biens et les maux, tout le reste n'est à ses yeux qu'un accessoire de nulle valeur : la source de ses biens, c'est l'âme. Néanmoins elle en distingue de plusieurs espèces. Les premiers, objets directs de nos vœux, sont, par exemple, la victoire, des enfants vertueux, le salut de la patrie. Les seconds ne se montrent

1. Voilà ce qu'il fallait dire tout de suite pour ne pas échafauder des sophismes sur des équivoques. Toutes les vertus sont égales, à ce point de vue général et abstrait qu'elles sont des vertus : mais si on examine leurs diverses espèces, on voit de suite non-seulement leurs différences, mais leur inégalité, leur gradation. Tous les cercles sont des cercles : ce n'est pas une raison pour les dire tous égaux, et faire d'une proposition vraie à un point de vue particulier, une vérité absolue et générale.

2. Sénèque se donne beau jeu avec ces différences accessoires qu'il imagine entre les hommes vertueux. Semblables entre eux, si l'on s'en tient à la généralité du mot vertueux, ils diffèrent l'un de l'autre par le degré même où ils sont arrivés dans la voie du bien. Sénèque est bien forcé d'en convenir dans la fin éloquente de cette pauvre lettre.

que pendant l'adversité, comme la patience dans une maladie grave ou dans l'exil. Enfin les troisièmes, appelés *moyens*, ne sont pas plus contraires que conformes à la nature; comme de marcher posément, de s'asseoir déce-
ment : la nature ne prescrit pas plus à l'homme de marcher, que de rester assis ou debout. Mais les deux premières es-
pèces, dites-vous, sont opposées : rien de plus conforme à la nature que d'avoir des enfants respectueux, une patrie florissante; rien de plus contraire à la même nature que de résister aux tortures et de souffrir la soif quand la fièvre vous brûle les entrailles. Or, le bien peut-il être contraire à la nature? non; mais les circonstances où il se produit peuvent l'être : une plaie, une brûlure, une maladie sont con-
traires à la nature; mais le courage qui leur résiste y est conforme. Et pour m'exprimer plus brièvement, la matière du bien est quelquefois contre nature, mais jamais le bien; parce qu'il n'y a pas de bien sans la raison, et que la raison obéit toujours à la nature. Qu'est-ce que la raison? l'imitation de la nature. Et le souverain bien? une conduite mo-
dèle sur la nature.

On préfère, dites-vous, une paix que nul ennemi ne trouble, à celle qui coûte des flots de sang; une santé toujours florissante, à celle qui n'est revenue des portes du trépas qu'à force de soins et de patience. On doit donc aussi préférer une joie soutenue à cet héroïsme toujours prêt à souffrir le fer et les flammes. Point du tout : les biens fortuits diffèrent entre eux, parce que chacun les apprécie suivant ses intérêts. Il n'en est pas de même des biens de l'âme : tous les hommes vertueux ont le même intérêt, celui de s'accorder avec la nature. Lorsque dans le sénat on adopte l'avis d'un magistrat, direz-vous : Tel sénateur est plus que tel autre du même avis? non, puisqu'ils s'accordent tous. J'en dis autant des vertus : elles s'accordent toutes avec la nature : et des biens; ils s'accordent tous avec la nature. Un vieillard meurt, un jeune homme, un enfant qui à peine a eu le temps de jeter un coup d'œil sur la vie : c'est toujours la même mort, quoiqu'elle ait laissé vivre plus longtemps le premier, moissonné le second dans sa fleur, étouffé l'autre dans son germe. On voit des hommes expirer à table, ou dans les bras du sommeil ;

on en voit d'autres égorgés par le glaive, déchirés par la morsure des serpents, fracassés par une chute, torturés lentement par le tiraillement successif de tous leurs muscles. La mort de ceux-ci est plus triste, celle des autres plus heureuse ; mais c'est toujours la mort : si les routes sont différentes, elles mènent au même but. Il n'y a pas de mort plus petite ou plus grande qu'une autre mort : trancher la vie en est toujours le résultat. J'en dis autant des biens de l'âme. Un sage est environné de plaisirs, un autre assailli de douleurs ; l'un n'a qu'à régler les faveurs de la fortune, l'autre à surmonter ses rigueurs : ils sont également heureux, quoique l'un ait marché dans la plaine, l'autre gravi contre les rochers. Ils sont parvenus au même but ; je vois de part et d'autre des actions honnêtes, louables, marquées du sceau de la vertu : or la vertu n'a pas de prédilection ; toutes les actions qu'elle avoue sont égales à ses yeux.

Cette doctrine, mon ami, ne l'admirez pas comme particulière aux stoïciens : suivant Épicure, la suprême félicité résulte de deux espèces de biens, « exemption de douleur pour le corps et de trouble pour l'âme. » Ces biens ne peuvent s'accroître, s'ils ont leur plénitude : quand un vase est plein, on n'y peut rien ajouter. Le corps est-il sans douleur, qu'ajouter à cette apathie ? Le calme et l'harmonie règnent-ils dans l'âme, qu'ajouter à cette tranquillité ? Un ciel sans nuage est-il susceptible d'une lumière plus vive ? non, parce qu'elle est aussi épurée qu'il se peut. Eh bien, l'épicurien s'intéresse au corps comme à l'âme ; son bonheur dépend de leur bien-être : son état est donc parfait, et ses vœux accomplis, quand l'âme est sans trouble et le corps sans douleur. Les caresses de la fortune ne peuvent accroître son bonheur ; elles ne font que l'assaisonner, le rendre plus piquant, puisque le bien suprême consiste pour lui dans la paix de l'âme et du corps. Vous trouverez encore dans Épicure une division des biens semblable à la nôtre. Il y a des biens qu'il souhaite de préférence ; comme cette exemption de douleur qui ne laisse au corps aucun malaise, ce calme intérieur qui permet à l'âme de contempler ses vertus. Il y a d'autres biens dont il aimerait mieux ne pas jouir, et que pourtant il comble d'éloges, comme la patience dans les

tourments et les maladies : ce bonheur, Épicure lui-même le goûta le dernier jour et le plus beau de sa vie. Un ulcère à la vessie le tourmentait cruellement, et la douleur ne pouvait aller plus loin ; néanmoins ce jour lui parut heureux : or il n'y a pas d'heureux jour, si l'on ne jouit du bien suprême. Vous le voyez, Épicure avait comme nous l'idée de cette espèce de biens auxquels répugne le sage, mais qu'il embrasse dans le besoin, et qu'il chérit à l'égal des plus grands biens. Cette douleur ne fut-elle donc pas le bien suprême pour Épicure ? elle couronna la vie la plus heureuse ; et les derniers mots du philosophe furent un remerciement à la nature.

Permettez-moi, vertueux Lucilius, d'aller encore plus loin : si les actions honnêtes pouvaient être plus grandes les unes que les autres, je préférerais celles qui révoltent la nature à celles qui ne lui offrent que plaisirs et douceurs. Il y a plus de mérite à vaincre la douleur qu'à modérer la joie. C'est par le même principe, je le sais, qu'on supporte la bonne et la mauvaise fortune. Le guerrier qui veille sur les retranchements sans craindre aucune invasion peut être aussi brave que celui qui, les jarrets coupés, se traîne encore sur les genoux et s'obstine à ne pas rendre les armes. Mais les acclamations ne retentissent que pour ceux qui reviennent sanglants du champ de bataille. J'aime la vertu qui s'est exercée, débattue, fatiguée contre la fortune. Quoi ! je ne préférerais pas la main tronquée, les chairs brûlées de Mucius Scévola à la main saine et entière du guerrier le plus intrépide ! Bravant à la fois la flamme et l'ennemi, il se tient immobile, il regarde fixement sa main couler sur les charbons, jusqu'à ce que Porsenna, insensible à son supplice, mais jaloux de sa gloire, fasse arracher de force le brasier. Je ne mettrais pas cet héroïsme au premier rang ! oui, je le préfère à ces tranquilles vertus que la fortune n'a jamais éprouvées. Pourquoi ? parce qu'il est plus rare de vaincre un ennemi par le sacrifice de sa main que par les traits dont elle est armée. Eh quoi ! me dira-t-on, souhaiteriez-vous un semblable bonheur ? Et pourquoi non ? l'on est incapable de pareilles actions, quand on ne va pas jusqu'à les désirer. Heureux Mucius, qui livra sa main aux

flammes, comme il l'eût offerte à un massage voluptueux ! Qu'il repara bien sa méprise ! sans armes, il termina la guerre ; une main tronquée triompha de deux rois.

LETTRE LXXIII.

Les philosophes ne sont ni des séditeux ni de mauvais citoyens¹.

Les vrais philosophes sont des citoyens plus soumis à l'autorité publique et plus reconnaissants de ses bienfaits que les ambitieux toujours insatiables et remuants. Car ils sont plus intéressés que tout autre au maintien de cette sécurité qui leur permet de se vouer à la recherche de la sagesse, et ce sont eux qui font le meilleur usage de la tranquillité générale. Cette lettre se termine par une assimilation orgueilleuse de l'homme à Dieu.

On a tort de regarder les philosophes de bonne foi comme des mécontents et des séditeux, des contempteurs des lois, des magistrats, et de tous ceux qui président à l'administration publique. Personne, au contraire, n'est plus reconnaissant qu'eux envers les gens en place ; et avec d'autant plus de raison, qu'il n'est point de citoyens pour lesquels ceux qui tiennent en leurs mains les rênes du gouvernement, travaillent plus que pour les philosophes, qu'ils font jouir des douceurs du repos. Des hommes à qui la sécurité publique procure un accès facile vers la sagesse qu'ils

1. « Cette lettre trahit les inquiétudes de Sénèque. Néron, comme tous les tyrans, comme Vespasien lui-même, qui bannit Épictète, tenait pour suspects les philosophes, les stoïciens surtout, dont Thraséas était alors, avec Sénèque, le plus incommode représentant. Quand Tigillin veut perdre Plautus auprès de Néron, il dit : En affectant l'orgueil des stoïciens, il a pris les principes d'une secte qui ne produit que des séditions et des intrigants. » (M. BALLARD.)

cherchent, se font un devoir d'honorer comme un père l'auteur d'un si grand bien, et l'aiment plus sincèrement que ces courtisans inquiets, placés au milieu du tourbillon, qui doivent tout aux princes, et les croient toujours en reste avec eux ; et dont on ne peut jamais, quelque étendue que l'on donne à sa libéralité, rassasier la cupidité, qui s'accroît à mesure qu'on la remplit. Quiconque pense à recevoir oublie qu'il a reçu : le plus grand mal de la cupidité, c'est l'ingratitude. Ajoutez que de tous les hommes qui jouent un rôle dans l'État, il n'y en a pas un qui ne regarde plutôt ceux qui l'ont surpassé, que ceux qu'il laisse en arrière : il leur est moins agréable de voir une foule qui les suit, qu'importun de voir quelqu'un qui les précède. C'est le vice de tout ambitieux de ne pas regarder derrière lui. L'ambition n'est pas la seule passion sans bornes ; elles le sont toutes, parce que toutes commencent par la fin.

L'homme intègre et pur, qui a renoncé au barreau, à la place publique, et à toute administration publique, pour s'occuper, dans la retraite, d'objets plus importants, aime mieux ceux par les soins desquels il peut vaquer à ces occupations : il est le seul qui leur rende un hommage gratuit ; il leur a de grandes obligations sans qu'ils s'en doutent. S'il a de l'estime et de la vénération pour les instituteurs auxquels il doit les premières semences de la vertu, il n'en a pas moins pour ceux sous la garde desquels il cultive les arts. On nous dira peut-être que l'autorité du prince veille encore sur un grand nombre d'autres hommes : j'en conviens. Mais parmi ceux qui ont joui de la même sécurité, celui qui transportait sur la mer la plus grande quantité des marchandises les plus précieuses, se croit le plus obligé à Neptune : ce dieu reçoit des sacrifices plus fervents du marchand que des passagers ; parmi les marchands mêmes, il éprouve de plus grandes marques de reconnaissance de celui dont le navire portait des parfums, de la pourpre, et d'autres effets précieux, pour les échanger contre de l'or, que de celui qui n'était chargé que des marchandises les plus viles et, pour ainsi dire, du rebut du commerce. De même la paix que procure le souverain, quoiqu'un bienfait commun à tous les sujets, fait une im-

pression plus profonde sur ceux qui en font le meilleur usage. Il y a beaucoup de gens en place pour qui la paix est plus laborieuse que la guerre. Croyez-vous donc qu'ils sachent au prince autant de gré que le sage, pour une tranquillité qu'ils emploient dans l'ivresse, dans la débauche, dans des désordres dont il faudrait interrompre le cours par la guerre même? Ne supposez pas non plus le sage assez injuste, pour se croire quitte de sa part de reconnaissance d'un bien commun à tout l'État. Je dois beaucoup au soleil et à la lune, quoique ces deux astres ne se lèvent pas pour moi seul : je suis obligé, en mon particulier, à l'année, et à Dieu qui en règle le cours, quoique ce ne soit pas en mon honneur que se fasse la révolution des saisons. C'est la folle avarice¹ des mortels qui, en distinguant les possessions et les propriétés, fait que personne ne regarde comme à soi ce qui appartient au public : le sage, au contraire, ne trouve rien qui soit plus proprement à lui que ce qu'il partage avec le genre humain. Des biens ne seraient pas communs, si chaque particulier n'en avait une partie : la communauté établit toujours un partage, quelque faibles que soient les portions des individus.

Ajoutez que les biens importants et réels ne se divisent pas en petites portions ; chacun jouit de leur totalité. On n'empofte d'un congiaire² que la part assignée pour chaque tête ; un repas, une viscération³, et en général toutes les distributions manuelles se divisent en parties : mais les biens indivisibles, tels que la paix et la liberté, ne peuvent se partager ; les particuliers jouissent de la totalité, comme le public. Le sage songe donc à qui il doit l'usufruit de ces biens ; qui le dispense de la garde des murs, des tributs de

1. C'est une idée déclamatoire que de faire reposer la propriété simplement sur la passion égoïste. La propriété, c'est le fruit du travail, c'est-à-dire de l'application de nos facultés, et, par suite, la conséquence naturelle et légitime de la vie physique et morale. Elle repose donc sur la raison.

2. Les congiaires étaient des distributions de viandes ou de comestibles que les empereurs, les magistrats ou les riches faisaient au peuple. [*La Grange.*]

3. La viscération était la distribution qu'on faisait au peuple de la chair des victimes immolées dans les sacrifices publics. [*La Grange.*]

la guerre, de toutes les autres charges qu'impose le devoir de citoyen : il songe à toutes ces obligations, et rend grâces au pilote qui le conduit. C'est surtout la philosophie qui apprend à sentir un bienfait, à le reconnaître ; et quelquefois c'est le payer, que de l'avouer. Le sage avouera donc qu'il doit beaucoup à l'homme vigilant dont les soins et la prévoyance lui assurent un repos favorable aux productions de son génie, la jouissance libre de son temps, un calme que ne troublent pas les occupations publiques. « C'est, dit Virgile, un dieu qui nous a procuré ce repos : oui, il sera toujours un dieu pour moi¹. » Si l'on doit tenir compte d'une paix dont les effets se réduisent, suivant le poëte, « à laisser paître un troupeau, et à jouer du chalumeau² ; » quel prix devons-nous attacher à un repos semblable à celui dont jouissent les dieux, qui constitue leur félicité divine ?

Oui, mon cher Lucilius, je vous le répète, c'est vers les dieux que je vous mène par le chemin le plus court. Sextius avait coutume de dire que Jupiter n'avait pas plus de puissance que l'homme de bien. Le premier peut sans doute faire plus de bien aux hommes ; mais on n'est pas plus vertueux, pour être plus opulent : entre deux hommes également instruits dans la manœuvre d'un vaisseau, vous ne regarderez pas comme plus habile celui qui aura le bâtiment le plus vaste et le plus orné. Quel avantage a donc Jupiter au-dessus de l'homme vertueux ? celui d'être bon plus longtemps³. Mais le sage ne s'en estime pas moins, quoique ses vertus soient resserrées dans un espace de temps moins vaste. Ainsi que de deux sages, celui qui est mort plus vieux n'est pas plus heureux que celui dont la vie fut bornée à un moindre nombre d'années ; de même Jupiter ne

1. O Melibœe, deus nobis hæc otia fecit ;
Namque erit ille mihi semper deus.

VIRG. *Eclog.*, I, 6.

2. Ille meas errare boves, ut cernis, et ipsum
Ludere quæ vellem, calamo permisit agresti.

Ibid., *infra*, 9.

3. Si les anciens avaient eu comme nous l'idée de l'être infiniment parfait, ils n'auraient pas tenu un pareil langage, qui nous parait maintenant le comble de l'orgueil et de la déraison. Sénèque, lettre 92, fait de nous une portion de la Divinité. La distance incommensurable qui sépare l'infini du fini s'efface dès lors.

surpasse point le sage en bonheur, quoiqu'il le surpasse en âge. Ce n'est point la durée de la vertu qui en fait la grandeur. Jupiter possède tous les biens, mais il en abandonne la jouissance aux autres; il ne se réserve que la satisfaction de les savoir heureux de ses bienfaits. Le sage n'est pas plus jaloux que lui de voir les richesses au pouvoir des autres, il n'en fait pas plus de cas que Jupiter; il a même cet avantage sur lui, que ce dieu ne peut en user, et que le sage ne le veut pas¹. Croyons donc Sextius², qui, en nous montrant le chemin de la vertu, nous crie : « C'est par là qu'on monte au ciel³; » c'est-à-dire, par la frugalité, par la tempérance, par le courage. Les dieux ne sont ni dédaigneux ni jaloux; ils admettent les hommes dans leur société, ils leur prêtent même une main secourable pour y monter. Vous êtes surpris que l'homme puisse s'élever jusqu'aux dieux! mais Dieu lui-même descend chez les hommes, et bien plus, dans les hommes. Il n'y a point d'âme vertueuse sans Dieu⁴. Des semences divines sont répandues dans les corps humains : à l'aide d'une bonne culture, elles croissent, s'élèvent et deviennent conformes à leur origine; mais faute de soins, elles meurent, comme dans un sol stérile et marécageux, et ne donnent pour récolte que de mauvaises herbes.

1. Voir notre notice.

2. Il s'agit ici de Q. Sextius, homme illustre chez les Romains, qui embrassa la philosophie pythagoricienne et fonda une secte très-austère, conforme, à bien des égards, à celle des stoïciens, mais qui faisait profession de refuser les emplois publics : la rigidité de cette secte l'empêcha de durer longtemps. Il est encore question du même Sextius dans la lettre 108. [*La Grange.*]

3. VIRG. *Æneid.*, IX, 641.

4. On peut voir la lettre 41, vers le commencement : Sénèque y enseigne la même doctrine à peu près dans les mêmes termes.



LETTRE LXXXIV.

De la lecture et de la composition; de la façon de lire avec fruit¹.

Il faut tour à tour lire et composer, recueillir d'abord des matériaux, puis les mettre en œuvre, à l'imitation de l'abeille : Sénèque prend une comparaison également judicieuse dans la fonction de l'estomac. Comme dans un chœur, ajoute-t-il, les diverses voix se fondent dans une harmonie générale, ainsi les différentes acquisitions de notre esprit doivent s'unir pour former un même corps de doctrine, par l'attention continuelle à n'écouter que la raison et à ne rechercher que la sagesse.

Je me trouve bien de mes excursions; elles secouent ma paresse, elles sont utiles à ma santé et à mes études. A ma santé : comme l'amour des lettres m'a rendu paresseux, et indifférent pour mon corps, je me trouve exercé sans y rien mettre du mien. A mes études : ces promenades ne me privent pas de la lecture, que je regarde comme importante; d'abord, pour ne pas m'accoutumer à n'être content que de moi; ensuite, afin qu'après m'être mis au courant des recherches des autres, je sois en état et de juger les découvertes déjà faites, et de songer à celles qui me restent à faire. La lecture est l'aliment de l'esprit; elle le délasse des fatigues de l'étude, quoiqu'elle soit une étude elle-même. Il ne faut pas se borner à écrire, ou à lire uniquement : l'une de ces occupations attriste et épuise; je parle de la composition : l'autre énerve l'esprit, et le relâche. Il faut faire l'un et l'autre tour à tour; ils doivent se servir de correctif : ce que la lecture a recueilli, la composition doit le rédiger. Nous devons, comme on dit, imiter les abeilles, qui se repandent dans les campagnes pour tirer le suc des fleurs propres à faire le miel, et pour disposer ensuite avec ordre dans les rayons le butin qu'elles ont

1. Cette lettre est un judicieux complément de la Lettre 2.

apporté : « elles amassent, dit Virgile, le miel liquide, et garnissent leurs ruches de ce nectar si doux¹. »

A ce propos, il n'est pas encore décidé si le suc qu'elles tirent des fleurs devient miel aussitôt, ou s'il n'acquiert cette saveur qu'à l'aide d'un certain mélange, et en vertu de leur organisation. Quelques naturalistes ne leur accordent que la faculté de recueillir le miel et non de le composer : ils se fondent sur ce qu'on trouve chez les Indiens, sur les feuilles des roseaux², un miel produit ou par la rosée de ce climat, ou par une émanation douce et grasse du roseau même³; d'où ils conjecturent que nos plantes pourraient avoir la même vertu, quoique dans un degré moins sensible, et que l'insecte destiné par la nature à cette espèce de travail, n'aurait que la peine de chercher et de recueillir ses suc. D'autres pensent qu'il faut une préparation et une sorte d'assaisonnement pour imprimer la qualité de miel aux molécules déliées qu'elles ont extraites de la substance des plantes et des fleurs; ils ajoutent même une espèce de levain, dont la fermentation lie en une seule masse tant de parties de nature différente.

Mais pour ne pas me laisser emporter trop loin de mon sujet⁴, je répète que nous devons imiter les abeilles, et

4. *Liquentia mella*
Stipant, et dulci distendunt nectare cellas.

VIRG. *Æneid.*, I, 432.

2. On peut voir STRABON, *Géogr.*, liv. XV. « Saccharum et Arabia fert, dit Pline, sed laudatius India. Est autem mel in arundinibus collectum, gummium modo candidum, dentibus fragile, amplissimum nucis avellanæ magnitudine, ad medicinæ tantum usum. » (*Nat. Hist.*, lib. XII, cap. 8.) Ce passage prouve que les anciens donnaient au sucre le nom de miel. [*La Grange.*]

3. Il est surprenant que Sénèque parle si peu clairement des cannes de sucre, qu'il semble vouloir désigner, tandis que Lucain, son neveu, dit :

Quique bibunt tenera dulces ab arundine succos.
Phars., III, 237.

Stace connaissait même la méthode de cuire le sucre :

. . . Et quas percoquit Ebusia cannas.
Sylv., I, 15. — [*La Grange.*]

4. On peut voir, à cette occasion, l'Histoire Naturelle de Pline, liv. XI, chap. 5.

séparer, comme elles, tout ce que nous avons recueilli de nos différentes lectures : la méthode est le principal agent de la mémoire. Ensuite avec du soin et de l'application, nous devons réunir, pour ainsi dire, en une seule saveur, toutes ces idées éparses; afin que, si l'on s'apercevait d'où elles ont été prises, on s'aperçût en même temps qu'elles ne sont pas telles qu'on les a prises : c'est ce que la nature fait tous les jours dans nos corps, à notre insu, et sans notre concours. Tant que les aliments que nous avons pris conservent leur qualité, et nagent dans l'estomac sous leur forme solide, ils lui sont incommodes; mais quand ils se sont décomposés, ils passent dans le sang, et accroissent nos forces. Suivons le même procédé pour les aliments de l'esprit : à mesure que nous les prenons, ne les laissons pas dans leur entier; ils ne nous appartiendraient pas¹. Digérons-les : sans quoi ils resteront dans la mémoire, et ne passeront pas dans l'intelligence. Ne leur donnons qu'un assentiment raisonné, rendons-nous-les propres; et de plusieurs idées rassemblées ne formons qu'un seul corps de doctrine, comme de plusieurs sommes différentes le calcul fait une somme totale.

Telle est la marche que doit suivre notre esprit : il faut qu'il cache tous les secours empruntés pour ne laisser voir que l'usage qu'il en a fait. Quand même on retrouverait en vous quelque caractère de ressemblance que vous aurait imprimé l'admiration profonde pour votre modèle, ce doit être la ressemblance d'un fils avec son père, et non celle d'un portrait : un portrait est sans vie. Quoi ! dira-t-on, ne s'apercevra-t-on pas de qui vous imitez le style, les pensées, les raisonnements? Je crois la chose impossible, quand c'est un grand homme qui imite : les idées qu'il recueille de ses lectures, sont pour lui des modèles plutôt

1. Condillac a dit avec beaucoup de sens : « Les vraies connaissances sont dans la réflexion qui les acquiert beaucoup plus que dans la mémoire qui s'en charge : et on sait mieux les choses qu'on est capable de retrouver, que celles dont on peut se ressouvenir... La réflexion peut toujours retrouver les choses qu'elle a sues, parce qu'elle sait comment elle les a trouvées : la mémoire ne retrouve pas de même celles qu'elle a apprises, parce qu'elle ne sait pas comment elle apprend. » (*Cours d'études.*)

que des matériaux; il leur imprime son propre caractère, il en fait un tout unique. Ne voyez-vous pas de combien de voix différentes un chœur est composé? cependant de tous ces sons divers, il n'en résulte qu'un seul. Il y a des hautes-contre, des basses, des tailles; les voix des hommes se marient à celles des femmes, les accents de la flûte s'incorporent avec elles : on ne distingue aucun son particulier, mais on recueille une harmonie générale. Je ne parle que des chœurs, tels que les connaissait l'ancienne république. Dans nos théâtres d'aujourd'hui il y a plus de chanteurs qu'il n'y avait de spectateurs dans ceux d'autrefois : néanmoins, quoique tous les passages soient remplis de chanteurs, le bas du théâtre bordé de trompettes, la scène même peuplée de flûtes et d'instruments de toute espèce, de tant de sons divers il ne résulte qu'un accord général. Voilà comme je veux que soient nos esprits, remplis d'une grande quantité de connaissances, de préceptes, d'exemples de tous les siècles, mais tendant tous au même but.

Comment y parvenir? par une attention continuelle; en ne faisant rien que d'après les conseils de la raison. Si vous l'écoutez, elle vous dira qu'il y a longtemps que vous auriez dû renoncer aux objets auxquels court la multitude; aux richesses, qui sont ou un fardeau ou un danger pour ceux qui les possèdent; aux voluptés du corps et de l'âme, qui énervent et amollissent; à l'ambition, qui ne se repaît que de vent et de fumée, qui ne connaît point de bornes, qui craint autant de voir quelqu'un devant elle que derrière, qui est tourmentée par l'envie, et même doublement. Quel malheur pour un homme d'être à la fois envieux et envié! Voyez-vous ces palais des grands, ces antichambres qui retentissent de ceux qui viennent leur faire la cour? combien d'affronts pour y entrer! combien d'autres à subir, quand on y est entré! Franchissez ces degrés magnifiques, parvenez à ces vestibules soutenus par des terrasses immenses, vous vous trouverez dans un lieu aussi glissant qu'élevé. Ah! dirigez plutôt vos pas vers la sagesse, aspirez à des biens et plus grands et plus tranquilles. Tout ce qui paraît s'élever au-dessus de la mesure ordinaire des choses humaines, quoique chétif, et n'ayant

qu'une grandeur relative, ne laisse pas d'avoir un accès pénible et difficile. On ne s'élève au faite des honneurs que par un sentier escarpé. Mais si vous voulez vous élever au sommet de la sagesse, vous verrez à vos pieds la fortune, et tout ce qu'on regarde communément comme très-grand : ce sera pourtant par un chemin uni que vous y serez parvenu.

LETTRE LXXXIX.

Division de la philosophie.

Après avoir défini la philosophie la recherche de la sagesse, et plus précisément la recherche de la vertu, il la partage, suivant la division la plus autorisée chez les anciens, en morale, physique et logique. Les classifications différentes des épicuriens (physique et morale) et des cyrénéens (morale seule) sont en réalité identiques à cette division. La morale se subdivise en trois sections : de la valeur des objets, des affections, des actions. La physique étudie les objets corporels et les êtres spirituels, comme Dieu et l'homme. La logique se partage en rhétorique et dialectique. Il recommande à Lucilius de rapporter toutes ses études à la vertu, et s'élève contre le luxe de son siècle.

Vous exigez de moi une chose utile et même nécessaire pour faire des progrès dans la sagesse ; vous voulez que je divise la philosophie, que je partage ce vaste corps en ses membres divers : c'est la méthode la plus aisée pour parvenir à la connaissance de l'ensemble. Plût à Dieu que la philosophie, ce spectacle aussi vaste que celui de l'univers, pût, comme lui, se présenter tout à la fois à nos regards ! Elle entraînerait sans doute l'admiration de tous les mortels ; elle leur ferait mépriser ces vains objets qu'on ne croit grands que parce qu'on ignore les choses vraiment grandes. Puisque cet avantage nous est interdit, ne l'envi-sageons qu'en détail, comme l'astronome observe les divers phénomènes de l'univers. Il est vrai que l'âme du sage sait en embrasser tout l'ensemble à la fois ; ses regards la par-

courent avec autant de rapidité que l'œil parcourt le ciel : mais pour nous, qui sommes obligés de percer un brouillard épais, dont la vue est en défaut même à des distances peu considérables; incapables d'embrasser l'ensemble, nous devons nous borner aux détails.

Je ferai donc ce que vous exigez de moi, je diviserai la philosophie; mais ce sera une division, et non pas une fracture. Il faut la partager, et non la hacher : il est aussi difficile de saisir les objets trop petits, que les objets trop grands. Un peuple se divise en tribus; une armée, en centuries. Quand un objet s'agrandit trop, l'esprit ne peut y suffire qu'à l'aide de la division : mais, je le répète, il ne faut pas que le nombre et la multitude des parties soient excessifs. En divisant trop, on tombe dans le même inconvénient qu'en ne divisant pas : un corps réduit en poussière n'offre plus qu'un amas confus.

Je crois devoir commencer par établir la différence qu'il y a entre ces deux mots, *sapientia* et *philosophia*, sagesse et amour de la sagesse. La sagesse est la perfection de l'âme humaine; la philosophie est l'amour et la recherche de la sagesse. Elle indique le but où l'autre est arrivée. Pourquoi a-t-elle été nommée *philosophie*? c'est ce qu'enseigne l'étymologie même de ce mot. La sagesse a été définie par quelques philo-sophes, « la connaissance des choses divines et humaines¹; » par d'autres, « la connaissance des choses divines et humaines, et des causes qui les produisent. » Cette addition me semble superflue, parce les causes font partie de ces choses mêmes. La philosophie a été aussi diversement définie par différents philosophes : les uns l'ont appelée *l'étude de la vertu*; les autres, *l'étude de la réforme de l'âme*; d'autres enfin, *la recherche de la droite raison*. Tous ont supposé que la philosophie et la sagesse diffèrent l'une de l'autre. En effet ce ne peut être la même chose qui recherche, et qui soit recherchée. Il y a, entre la philosophie et la sagesse, la même différence qu'entre l'avarice qui désire l'argent, et l'argent que désire l'avarice. La sagesse est le produit et la récompense de

1. C'est encore la définition donnée par Bossuet : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. »

la philosophie ; c'est la première qui marche, la seconde est le but. La sagesse est appelée *sophia* par les Grecs. Les Romains usaient aussi autrefois de ce mot, comme ils emploient aujourd'hui celui de philosophie¹ ; ce que vous prouveront et nos anciennes *togatæ*², et une inscription qui se trouve sur le tombeau de Dossénus : « Étranger, arrête-toi ; apprends quelle fut la sagesse de Dossénus³. » Quoique la philosophie soit la recherche de la vertu, quoique l'une soit le but vers lequel l'autre s'avance, il y a eu néanmoins des stoïciens qui n'ont pas cru devoir les séparer. En effet il n'est point de philosophie sans vertu, ni de vertu sans philosophie. La philosophie est la recherche de la vertu, mais par le moyen de la vertu même : or on ne peut ni avoir la vertu sans l'aimer, ni l'aimer sans l'avoir. Quand on veut frapper un objet éloigné, le tireur et le but peuvent être dans des lieux différents ; le chemin qui conduit à une ville, est hors de la ville. Il n'en est pas de même de la vertu ; c'est par elle-même qu'on y tend. La philosophie et la vertu sont donc intimement unies.

1. Le mot *philosophe*, c'est-à-dire ami de la sagesse ou de la science, a été employé pour la première fois par Pythagore, qui trouvait trop orgueilleux le titre de *sage*, c'est-à-dire de savant, que l'admiration générale décerna probablement aux premiers penseurs.

2. On appelait *palliata* les comédies tirées du grec, dont le sujet était grec, et *togatæ* les comédies romaines, dont le sujet était romain, parce que la toge était l'habit des Romains, comme le *pallium* était celui des Grecs. [*La Grange.*]

3. Hospes, resiste, et sophiam Dossenni lerge.

Ce Dossénus était un poëte comique à qui Horace reproche de charger ses pièces de parasites, de traiter ses sujets avec négligence, et de n'avoir en vue que d'amasser de l'argent :

Quantus sit Dossennus edacibus in parasitis ;
 Quam non astricto percurrat pulpita socco :
 Gestit enim nummum in loculos demittere, post hoc
 Securus cadat, an recto stet falula talo.

HORAT. *Epist.* lib. II, 1, 173.

Malgré les reproches, peut-être fondés, qu'Horace fait ici à Dossénus, l'inscription qu'on lisait sur son tombeau prouve au moins que ce poëte s'était rendu très-estimable par la morale dont ses pièces étaient remplies. [*La Grange.*]

Les auteurs les plus distingués et les plus nombreux divisent la philosophie en trois branches, la *morale*, la *physique* et la *logique*. La première règle l'âme; la seconde étudie la nature; la troisième s'occupe de la propriété des termes, de leur arrangement, des arguments, à l'aide desquels on distingue l'erreur qui se glisse sous l'apparence de la vérité. Il s'est trouvé des philosophes qui l'ont divisée en plus ou moins de parties. Quelques péripatéticiens en ont ajouté une quatrième; c'est la *politique*, dont les études doivent différer, ainsi que son objet. D'autres y ont ajouté ce que les Grecs appellent la *science économique*, c'est-à-dire, la science de gouverner sa maison. On a même fait une classe à part pour les devoirs des différents états. Mais il n'est aucun de ces objets qui ne fasse partie de la morale. Les épicuriens n'ont reconnu que deux parties de la philosophie, la physique et la morale; ils ont banni la logique. Mais forcés par la nature même des sujets qu'ils traitaient, de démêler les ambiguïtés du langage, de découvrir le faux caché sous l'apparence du vrai, ils ont ajouté un traité du jugement et de la règle, qu'ils regardent comme une dépendance de la physique: c'était admettre la logique sous un autre nom¹. Les cyrénéens² ont banni la physique et la logique pour se borner uniquement à la morale; mais ces mêmes parties qu'ils ont proscrites, ils les font reparaître sous une autre forme. En effet ils divisent la morale en cinq parties: la première traite de ce qu'on doit fuir et rechercher; la seconde, des affections; la troisième, des actions; la quatrième, des causes; la cinquième, des arguments. Les causes appartiennent à la physique; les arguments, à la logique; les actions, à la morale. Ariston de Chio regarde la physique et la logique non-seulement comme superflues, mais même comme contraires au but de la philosophie; il restreint la morale même, à laquelle il s'était borné, en proscrivant toute la partie des préceptes, qu'il croit ne convenir qu'à un précepteur, et non à un

1. Epicure l'appelait canonique, c'est-à-dire science régulatrice.

2. Philosophes de l'école de Cyrène en Afrique, patrie d'Aristippe, son fondateur. Leur doctrine se résumait dans la recherche de la volupté: ils se sont vite confondus avec les disciples d'Epicure.

philosophe, comme si le sage était autre chose que le précepteur du genre humain.

En regardant la philosophie comme composée de trois parties, commençons par subdiviser la morale. Elle embrasse trois chefs principaux : 1^o la connaissance de ce qu'on doit aux personnes, et du degré d'estime que méritent les objets; c'est la branche la plus importante : quoi de plus nécessaire que de savoir mettre le prix à chaque chose? 2^o les affections; 3^o les actions¹. En effet, il faut commencer par juger la valeur des objets, ensuite régler et modérer ses affections; enfin faire accorder vos actions avec vos affections, afin d'être toujours d'accord avec vous-même dans ces trois opérations. Si une seule de ces choses vient à manquer, le désordre se met dans les deux autres. Que vous importe de juger sainement de tous les objets, si vous ne savez pas régler vos affections? Que vous sert d'avoir réprimé vos affections, de tenir vos passions à la chaîne, si, dans l'action même, vous ne savez pas choisir le moment convenable; si vous ignorez ce qu'il faut faire, et quand, où, comment il faut agir? Ce sont trois choses fort différentes, que de connaître la valeur des choses; de démêler les nuances délicates des circonstances; de contenir ses affections, de marcher plutôt que de se précipiter vers l'exécution. L'harmonie règne dans la conduite, quand l'action ne contredit pas l'intention. L'affection se règle sur la valeur de l'objet; elle est plus ou moins vive, selon qu'il est plus ou moins digne de nos recherches.

La physique se subdivise en deux parties; les objets corporels, et les incorporels. Chacune de ces parties a des espèces qui lui sont propres. Ceux des corps sont ou de produire, ou d'être produits. Dans la première classe sont les éléments, qui, suivant quelques philosophes, ne sont plus susceptibles de division; et, suivant d'autres, se divisent en matière, en cause motrice, en éléments.

Reste la subdivision de la logique. Le discours est ou continu, ou dialogué entre un interlocuteur qui interroge, et celui qui répond. La première subdivision s'appelle *rhéto-*

1. Voir notre notice, pour l'appréciation de cette division de la morale.

rique, la seconde *dialectique*. La première s'occupe des mots, des pensées, de leur ordre. La dialectique comprend deux parties, les mots, et leur signification; c'est-à-dire, les choses dont on parle, et les mots qui les expriment¹. Viennent ensuite des subdivisions à l'infini, qui m'obligent de finir en cet endroit: « je ne m'arrête qu'à la surface des choses². » Si je voulais parcourir toutes les subdivisions des subdivisions, cette table des matières ferait un volume.

Je ne vous empêche pas, mon cher Lucilius, de vous occuper de ces lectures, pourvu que vous rapportiez aux mœurs tout ce que vous lirez. Rendez-vous maître de votre conduite, réveillez votre langueur, bannissez le relâchement, domptez votre opiniâtreté, faites la guerre à vos propres passions, et à celles des autres; et quand on vous dira, Quoi! toujours les mêmes discours! répondez: Et vous, toujours les mêmes fautes! Vous voulez que les remèdes cessent, quand la maladie subsiste: non, je cesserai de parler moins que jamais; vos refus même excitent ma persévérance. Les remèdes ne commencent à opérer que quand le tact devient douloureux à un corps paralytique. Je vous ordonnerai ce qu'il vous faut malgré vous-même. Vous entendrez quelquefois des discours qui vous seront désagréables; mais puisque vous ne voulez pas écouter la vérité en particulier, vous l'entendrez en public. Jusqu'à quand reculerez-vous les limites de vos champs? quoi! une terre capable de contenir tout un peuple est trop étroite pour son possesseur! Jusqu'à quand agrandirez-vous vos fermes? elles ont pour limites celles des provinces mêmes, et vous n'êtes pas encore contents! Des rivières célèbres, des fleuves immenses qui servent de bornes à des nations puissantes,

1. Cette division de la logique en rhétorique et en dialectique est bien confuse: les définitions de ses deux parties ne tracent pas clairement leurs limites. Que le discours soit continu ou dialogué, c'est en définitive une différence extérieure qui ne peut servir de base à une classification naturelle. La logique, distincte de la rhétorique aussi bien que de la grammaire, se divise pour nous en logique scientifique (question de la certitude) et en logique pratique (question de la méthode).

2. Summa sequar fastigia rerum.
VIRG. *Æneid.*, I, 342.

dans tout leur cours depuis leur source jusqu'à leur embouchure, vous appartiennent; et c'est encore trop peu pour vous, si vos énormes possessions n'environnent des mers; si votre fermier ne règne au delà du golfe Adriatique, de la mer d'Ionie ou d'Égée; si des îles qui servaient de royaumes aux plus fameux chefs de la Grèce, ne sont pour vous que de chétives possessions. Étendez vos domaines le plus loin qu'il sera possible, ayez pour métairie ce qui était autrefois un empire, emparez-vous de tout ce que vous pourrez, il en restera toujours bien plus que vous n'en posséderez.

Maintenant c'est à vous que je m'adresse, hommes voluptueux, dont le luxe n'a pas plus de bornes que la cupidité. Jusqu'à quand n'y aura-t-il point de lacs sur lesquels ne dominent les faltes de vos maisons de campagne, point de fleuves qui ne soient bordés de vos édifices somptueux? Partout où sortiront des sources d'eaux chaudes, vous y établirez de nouvelles maisons de plaisir. Partout où les bords de la mer formeront un enfoncement et une anse, vous y jetterez des fondements. Quoiqu'on voie partout briller vos édifices, soit sur la cime des montagnes, à portée d'une vue immense, soit élevés dans une plaine à la hauteur d'une montagne; quand vous aurez bâti des édifices aussi vastes qu'innombrables, vous n'en serez pas moins réduits à un seul corps, et un corps très-chétif. A quoi servent tant d'appartements? vous ne couchez que dans un seul. Je ne regarde pas comme à vous ceux que vous n'occupez pas.

Je passe actuellement à vous, dont l'avidité insatiable et dévorante dépeuple à la fois et la mer et la terre. Armée d'hameçons, de filets et de pièges de toute espèce, elle ne laisse la paix aux animaux que quand elle en est dégoûtée. Hé bien, de cette multitude d'aliments que tant de bras sont occupés à vous procurer, combien en entre-t-il dans votre palais blasé par la bonne chère? de cette bête féroce dont la prise a coûté tant de périls, quelle portion en goûte le maître malade d'indigestion? de tant de coquillages apportés de si loin, quelle partie descend dans son estomac insatiable? Malheureux! vous ne comprenez pas que vous avez plus d'appétit que d'estomac. Voilà les discours qu'il

faut tenir aux autres; mais il faut les prendre pour vous-même. Écrivez, afin de pouvoir lire, après avoir écrit; rap- portez tout aux mœurs, au calme des passions. Étudiez, non pour savoir plus, mais pour savoir mieux que les autres.

LETTRE XCII.

Le souverain bien ne consiste pas dans la volupté.

C'est la raison qui domine dans l'homme : c'est à elle qu'il faut tout rapporter : c'est dans sa perfection que consiste le souverain bien de l'homme. Quelle honteuse alliance les épicuriens ont imaginée entre la vertu et la volupté ! Les avantages extérieurs, la santé, par exemple, le repos, peuvent être recherchés, non comme biens, mais comme avantages conformes à la nature : et ce qu'il y a de bien en eux, c'est uniquement le choix que nous en faisons. Sénèque est contraint à ces distinctions subtiles et illusaires à cause du sens absolu et unique qu'il réserve au mot bien. Il s'autorise d'Épicure pour établir que le sage peut être heureux, même dans l'adversité et la douleur.

Il me semble que nous convenons l'un et l'autre que la recherche des objets extérieurs se rapporte au corps, qu'on ne prend soin de lui qu'en considération de l'âme; qu'il y a dans celle-ci des parties subalternes, subordonnées à la partie principale, et qui sont les agents du mouvement et de la nutrition. Cette partie principale renferme quelque chose d'irraisonnable, et quelque chose de raisonnable. L'une est esclave, l'autre rapporte tout à soi. La raison divine, qui commande à toute la nature, n'est elle-même asservie à rien : la raison de l'homme a le même avantage, puisqu'elle en est une émanation. Si ces principes sont arrêtés entre nous, nous sommes aussi d'accord sur les conséquences qui en résultent ; c'est que le bonheur suprême de l'homme consiste dans la perfection de sa raison. Elle seule n'avilit point l'homme, elle seule se tient ferme contre la fortune : dans quelque état que l'homme

se trouve, s'il la conserve, elle lui sert de sauvegarde. Or il n'y a de bien véritable que celui qui ne peut se détruire : il n'y a d'homme heureux que celui qui ne peut jamais être dégradé, et qui occupe le faite de la sagesse, sans autre appui que lui-même. Quiconque a besoin d'un support étranger est en danger de tomber. Ajoutons qu'alors notre principal mérite ne vient pas de nous. Et quel est l'homme prudent qui veuille tenir tout de la fortune ? qui se glorifie d'un état qui ne lui appartient pas ? En quoi consiste le bonheur ? dans une sécurité, dans un calme inaltérable. Qui peut nous procurer ces avantages ? la grandeur d'âme, la fermeté à exécuter les décisions d'un jugement sain. Comment parvenir à ces vertus ? en envisageant la vérité sans nuage ; en observant dans ses actions de l'ordre, des bornes, de la décence ; en réglant ses intentions sur la crainte de faire du mal et le désir de faire du bien, en demeurant attentif à la voix de la raison, en ne s'écartant jamais de ses traces, en se rendant digne de l'amour et de l'estime de ses semblables. Enfin, pour vous tracer en deux mots le portrait du sage, son âme doit ressembler à l'âme divine. Que peut désirer l'homme qui a toutes les vertus en partage ? Si d'autres objets que la vertu contribuaient au bonheur, ils en seraient les éléments ; il ne pourrait subsister sans eux. Eh ! quoi de plus insensé que d'attacher le bonheur d'une substance raisonnable à des objets dépourvus de raison ?

Il est pourtant des philosophes qui regardent ces objets comme nécessaires à la plénitude du bonheur : selon eux, il n'est qu'imparfait, quand il est en guerre avec la fortune. Antipater lui-même, l'un des plus fermes soutiens de notre secte, attribue quelque influence, quoique peu considérable, aux objets extérieurs. Que penseriez-vous d'un homme à qui le soleil ne suffirait pas, s'il n'y joignait encore la lueur d'une petite flamme¹ ? Quel surcroît peut

1. Comparaison ingénieuse, mais peu juste. Que l'on joigne ou non à la lumière éclatante du soleil la pâle lueur d'une petite flamme, la clarté de l'astre est assurément la même. Est-il indifférent de la même façon, pour le bonheur de l'homme, qu'à la vertu se joignent la santé, la richesse et la réputation, ou au contraire la maladie, la pauvreté, le mépris de nos semblables ? Le bon sens

ajouter une étincelle à cet océan de lumière? Si la vertu seule ne suffit pas, vous voulez sans doute y joindre ou cet état de repos nommé par les Grecs *hesychia*, ou la volupté. Le premier de ces avantages peut être admis jusqu'à un certain point : l'âme dégagée d'inquiétude peut librement promener ses idées sur le spectacle de l'univers ; rien ne la détourne de la contemplation de la nature. Le second, c'est-à-dire la volupté, est la jouissance des bêtes ; mélange honteux de la raison et de la folie, du vice et de la vertu. Le sublime bonheur que celui qui est procuré par le chatouillement du corps ! que ne donnez-vous donc aussi le titre d'heureux à celui dont le palais est délicatement organisé? N'êtes-vous pas honteux de placer au rang, je ne dis pas des grands hommes, mais même des hommes, celui dont le souverain bien est le résultat des saveurs, des couleurs et des sons? Excluons de la classe des animaux les plus parfaits, des animaux qui tiennent le premier rang après la Divinité ; et associons à la troupe des brutes un animal qui ne se croit né que pour paître.

La partie irraisonnable de l'âme se divise en deux branches ; l'une remuante, ambitieuse, indomptée, théâtre des passions les plus fougueuses ; l'autre faible, languissante, séjour paisible de la volupté. Les épicuriens ont renoncé à la première de ces parties, qui, bien qu'effrénée, est pourtant la meilleure, ou du moins la plus vigoureuse, et la moins indigne de l'homme ; mais ils ont regardé comme nécessaire au bonheur la partie molle et abjecte : ils ont voulu que la raison en fût l'esclave. C'est dans cette partie vile et basse qu'ils ont fait résider le souverain bien du plus noble des animaux ; bonheur mélangé, monstrueux, composé de membres incompatibles et mal assortis, semblable à cette Scylla que décrit Virgile, « qui, dans sa partie supérieure porte la figure humaine, et le beau corps d'une vierge jusqu'à la ceinture ; mais dont la partie infé-

suffit pour répondre. Les stoïciens font-ils autre chose que se payer de mots, quand ils disent que la réunion de ces avantages « est seulement à préférer, non pas qu'elle soit au fond plus heureuse, mais parce qu'elle est plus conforme à la nature. » Cicéron, *de Fin.*, V, 123.

rieure était un poisson monstrueux : ce sont des queues de dauphins sortant du corps des loups¹. » Encore cette Scylla est composée d'animaux farouches, redoutables, légers : mais de quels monstres la sagesse de ces philosophes est-elle l'assemblage ? La partie la plus essentielle de l'homme est la vertu : ils y ont joint une chair vile et périssable, qui, suivant Posidonius, n'est propre qu'à recevoir des aliments. Cette vertu divine est terminée par la volupté ; à son buste sacré, vénérable, céleste, est attaché un animal lâche et flétri. Le repos que vantent les épicuriens ne procure à la vérité aucun avantage à l'âme, mais il écarte au moins les obstacles qui peuvent lui nuire : la volupté l'amollit, et lui ôte toutes ses forces. Où trouver une alliance aussi discordante que celle du courage avec la lâcheté, de la gravité avec la frivolité, de la sainteté avec l'intempérance et le désordre ?

Mais, dit-on, si la santé, le repos, l'absence de la douleur ne font point d'obstacle à la vertu, ne les rechercherez-vous pas ? Je les rechercherai, sans doute, non pas comme des biens, mais comme des avantages² conformes à l'ordre de la nature, que je prends avec discernement. Qu'auront-ils de bien alors ? rien que la sagesse de mon choix. Quand je porte un habit décent, quand je marche avec une contenance honnête, quand je soupe comme il convient, ce ne sont ni mes vêtements, ni ma promenade, ni mon souper, qui sont des biens ; c'est la manière dont je les modifie, en me contenant dans les bornes que prescrit la nature. J'ajouterai quelque chose de plus : le choix d'un vêtement propre est désirable pour l'homme ; l'homme est un animal qui aime naturellement la parure et la propreté. Un vêtement propre n'est donc pas par lui-même un bien, c'est le choix d'un vêtement propre qui en est un : ce n'est pas dans la chose, mais dans le choix, que consiste le bien ; ce sont nos actions, et non la matière de nos actions, qui sont honnêtes. Ce que je dis des vêtements doit s'appliquer au corps même ; c'est

1. *Prima hominis facies, et pulchro pectore virgo
Pube tenus ; postrema immani corpore pristis,
Delphinum caudas utero commissa luporum.*

Virg. Æneid. III, 426.

2. Distinction toute de mots. Voir la note, page 84.

une espèce d'habit¹ dont la nature a revêtu l'âme. Or estime-t-on les habits par le coffre où ils sont renfermés? Ce n'est pas le fourreau qui rend l'épée bonne ou mauvaise. Je vous répondrai au sujet du corps, comme sur le reste, que si j'étais le maître du choix, je le prendrais robuste et sain; mais que ce qu'il y aurait de bien serait dans mon choix, et non dans ces avantages mêmes².

Le sage, dit-on, est heureux; mais il est impossible qu'il le devienne, si l'extérieur n'est d'accord avec l'intérieur: d'où l'on conclut qu'avec la vertu on ne peut à la vérité être totalement malheureux, mais qu'on ne peut jouir du bonheur suprême, quand on est dépourvu des avantages naturels, tels que sont la santé et l'usage libre de ses membres. Ainsi vous accordez ce qu'il y a de plus incroyable, que parmi des douleurs vives et continues un homme puisse n'être pas malheureux, et même être heureux, pour vous en tenir à la restriction légère qui suppose qu'il n'est pas souverainement heureux. Il y a sûrement moins d'intervalle du bonheur au suprême bonheur, que du malheur au bonheur. Quoi! ce qui a le pouvoir d'arracher un homme aux calamités, et de le mettre au nombre des heureux, n'en a pas assez pour franchir le peu d'espace qui reste de là jusqu'au suprême bonheur! c'est s'arrêter au sommet de la montagne. La vie est semée d'avantages et de désavantages; les uns et les autres nous sont extérieurs. Si l'homme de bien n'est pas malheureux, quoique assiégé de tous les malheurs, comment ne serait-il pas souverainement heureux, quoique privé de quelques avantages? Si le poids des désavantages ne peut le rabaisser jusqu'à la misère, la privation des avantages le pourra-t-elle écarter du point où se trouve le souverain bonheur? il est parfaitement heureux sans avantages, comme il est à l'abri du malheur au sein des désavantages. On peut lui ravir son bonheur, si l'on peut le diminuer.

1. La guenille, dont parle Molière avec tant de bon sens dans les *Femmes savantes*.

2. Subtilité à laquelle Sénèque est condamné pour maintenir sa définition exclusive du bien. La santé, la force ne sont pas des biens, parce que nous les choisissons, mais parce qu'elles ont une valeur réelle. Voir la note de la page suivante.

Je disais tout à l'heure qu'une petite flamme ne fait pas d'effet sur la lumière du soleil ; car tout ce qui éclaire sans lui, est absorbé par son éclat. Mais, dit-on, il y a des obstacles qui s'opposent au soleil même. La lumière et la chaleur du soleil n'en subsistent pas moins, nonobstant ces obstacles : lors même que quelque corps interposé nous prive de sa vue, il est toujours en action, il suit sa route. Quand il ne luit qu'entre des nuages, il n'a ni moins de lumière, ni une marche moins rapide, que lorsque le ciel est pur et serein : il y a de la différence entre un obstacle et un empêchement. C'est ainsi que les obstacles ne font rien perdre à la vertu. Elle brille moins, mais elle n'est pas moindre pour cela : peut-être nous paraît-elle moins éclatante, mais elle est toujours la même à ses propres yeux ; comme le soleil obscurci, elle exerce sa puissance derrière le nuage. Les calamités, les dommages, les injustices ne peuvent donc sur la vertu que ce que peuvent les nuages sur le soleil.

Il y a des philosophes qui prétendent que le sage dont le corps est en mauvais état, n'est ni heureux ni malheureux. C'est encore une erreur ; c'est égaler la fortune à la vertu, et accorder à ce qui est honnête autant de pouvoir qu'à ce qui ne l'est pas. Or quoi de plus honteux et de plus méprisable que de comparer ce qui mérite notre vénération à ce qui n'est digne que de nos mépris¹. Ce qui mérite notre vénération, c'est la probité, la justice, la piété, le courage, la prudence : ce qui n'est digne que de nos mépris, ce sont des avantages qui peuvent tomber en partage aux hommes les plus méprisables ; tels sont des jarrets fermes, des bras nerveux, des dents saines. Ensuite, si le sage dont le corps est mal constitué n'est ni heureux ni malheureux, mais dans un état indifférent, il ne faudrait ni craindre ni désirer sa façon d'être. Mais quoi de plus absurde que de prétendre que la façon d'être du sage ne soit pas désirable ? ou plutôt, quoi de plus inouï qu'une vie qui ne mérite ni

1. Pourquoi exagérer ? le corps et ses qualités ne sont pas à mépriser, pourvu qu'on les mette au service de l'âme. La force physique, la santé sont des moyens de mieux remplir nos différents devoirs.

nos désirs ni notre aversion? En troisième lieu, si les maux du corps ne rendent pas le sage malheureux, ils le laissent donc heureux. Car s'ils n'ont pas le pouvoir de le faire passer à l'état de malheur, ils n'ont pas non plus celui de troubler l'état de bonheur dont il jouit. Nous connaissons, dites-vous, des corps froids, et des corps chauds; la tiédeur est une qualité moyenne entre l'un et l'autre : de même il peut y avoir des gens heureux, des gens malheureux, et des gens qui ne soient ni l'un ni l'autre. Dissipons cette vaine comparaison qu'on nous oppose. En ajoutant quelques degrés de froid à un corps tiède, il deviendra froid; quelques degrés de chaleur de plus le rendront chaud. Il n'en est pas de même du sage, dans quelque état qu'on le suppose. Quelque nombre de degrés que vous ajoutiez à ses incommodités, il ne sera pas malheureux, comme vous le prétendez : votre comparaison manque donc d'exactitude.

Mais je veux bien vous passer qu'un homme puisse n'être ni heureux ni malheureux : je lui ajoute l'aveuglement, il ne devient pas malheureux; des infirmités, il ne l'est pas davantage; des douleurs vives et continues, elles n'ont pas plus de pouvoir. Si tant de maux ne conduisent pas un homme au malheur, ils ne lui ôteront pas non plus le bonheur. Si le sage, d'heureux qu'il était, ne peut devenir malheureux, il ne peut donc pas non plus cesser d'être heureux. Pourquoi, après avoir commencé à déchoir, s'arrêterait-il dans sa chute? quelle cause l'empêcherait de rouler jusqu'au pied de la montagne, et le retiendrait au sommet? Le bonheur, dites-vous, ne peut donc pas être détruit. Je réponds qu'il ne peut pas même être interrompu : voilà pourquoi la vertu seule suffit pour y conduire. Quoi! ajoutez-vous, le sage n'est pas plus heureux quand il a vécu longtemps, quand il n'a jamais été détourné par la douleur, que quand il a été souvent aux prises avec l'adversité? Répondez-moi : Dans le premier cas est-il plus vertueux, plus honnête? eh bien, il n'est donc pas plus heureux. Il faut que sa vertu s'accroisse, pour que son bonheur s'accroisse : la première supposition est impossible; la seconde l'est donc aussi. La vertu est un si grand bien, que des circonstances aussi légères que la brièveté de la vie, la douleur, les infirmités du corps lui échappent.

Quant à la volupté, elle n'est pas digne de fixer ses regards. Quel est le principal avantage de la vertu ? c'est de n'avoir pas besoin de l'avenir, de ne pas compter ses jours : son bonheur est inaltérable, quelle qu'en soit la durée.

On regarde ces maximes comme des paradoxes, comme des exagérations¹, comme au-dessus de la portée humaine : nous ne mesurons la majesté de la vertu qu'avec le compas de notre faiblesse ; ou plutôt, c'est à nos vices que nous donnons ce nom sacré. Mais quoi ? est-il donc moins incroyable qu'au milieu des douleurs les plus aiguës un homme dise, *Je suis heureux* ? ce mot s'est pourtant fait entendre dans l'école même de la volupté. « Voici le dernier jour et le plus heureux de ma vie, » dit Épicure, tourmenté d'un côté par une rétention d'urine, de l'autre par des douleurs de néphrétique, par une inflammation incurable. Pourquoi donc ces mêmes sentiments paraîtraient-ils incroyables dans ceux qui pratiquent la vertu, tandis qu'ils se trouvent dans ceux mêmes à qui la volupté commande en esclaves ? Ces hommes même dont l'âme est faible et rampante conviennent que, dans le fort de la douleur, au sein des calamités, le sage ne sera ni heureux ni malheureux. Mais cette assertion, direz-vous, n'est-elle pas incroyable, et même plus qu'incroyable ? Car je ne vois pas pourquoi la vertu, renversée de son trône, ne tombe pas jusqu'au fond de l'abîme. Ou elle doit rendre l'homme heureux, ou elle ne doit pas le garantir du malheur. Tant qu'il reste sur pied, il ne peut être vaincu ; il faut qu'il triomphe, ou qu'il cède.

Mais, dit-on, il n'y a que les dieux immortels qui possèdent la vertu et le bonheur par excellence : nous n'avons

1. Cicéron y voit simplement un changement de mots. Zénon n'appelle pas la santé, les richesses des biens, mais des choses préférables : il n'appelle pas l'indigence, la maladie, la douleur des maux, mais des choses à rejeter. Il réserve le nom de bien à l'honnête, de mal à la faute. C'est une définition de mots qu'on ne peut lui contester. En réalité, il ne diffère pas de Platon et d'Aristote, qui, appelant biens tout ce qui est conforme à la nature, et maux ce qui y est contraire, mettent de beaucoup au premier rang des biens la vertu, au premier rang des maux le vice. On peut voir Cicér., de *Finibus*, IV, 26.

que l'ombre et la figure de ces biens; nous en approchons, sans y atteindre. La raison est commune et aux dieux et aux hommes, avec cette seule différence qu'elle est parfaite dans les premiers, et perfectible dans les seconds. Mais les vices rendent cette perfection désespérée dans les uns. Les autres, moins vicieux, moins incapables par leur inconstance de se maintenir longtemps dans l'état de perfection, chancelants et incertains encore dans leurs jugements, ont besoin des sensations de la vue et de l'ouïe, d'une bonne santé, d'un extérieur qui ne soit pas difforme, d'un corps qui conserve toujours sa même manière d'être, enfin d'une longue vie, pendant laquelle ils peuvent faire des actions passables pour des hommes imparfaits. Les premières ont une perversité prédominante qui dirige sans cesse l'âme vers le mal : les seconds sont exempts de crimes; mais leur vie est encore bien éloignée de la vertu. Ils ne sont pas encore vertueux; mais ils en prennent la forme : or tout homme à qui il manque quelque chose pour être vertueux, est encore vicieux. Mais « celui qui possède une âme vertueuse¹, » cet homme est égal aux dieux²; il tend vers les cieux, d'où il se souvient d'être descendu. On ne peut être blâmé des efforts qu'on fait pour remonter d'où l'on est parti. Qui vous empêcherait de reconnaître quelque chose de divin dans celui qui est une portion de la Divinité? Ce grand tout dans lequel nous sommes contenues ne fait qu'un avec Dieu, dont nous sommes les compagnons et les membres³. Notre âme est assez vaste pour le contenir; son essor pourrait l'élever au

1. Si cui virtus animusque in corpore præsens.

VING. *Æneid.*, V, 363.

2. Voir la note 3 de la Lettre 73.

3. Sénèque professe ici clairement le panthéisme stoïcien. Cette funeste erreur se réfute solidement par ce dilemme : ou elle sacrifie la personnalité divine, ou elle sacrifie la personnalité humaine : alternative également contraire à la raison; et plus complètement encore par celui-ci auquel nulle forme du panthéisme n'échappe : ou Dieu est tout et il n'y a pas d'autre être que lui; ce qui est manifestement faux : ou il n'est rien qu'une vaine abstraction, et les seules réalités sont les êtres spirituels et matériels qui composent la nature; ce qui est un véritable athéisme.

ciel, si les vices ne la ramenaient vers la terre. La nature, donnant à l'homme une position droite, une tête levée vers les cieux, lui a donné une âme capable de s'étendre autant qu'elle veut ; de vouloir les mêmes choses que la Divinité, ou d'employer ses forces comme elle ; de prendre tout l'espace dont il a besoin pour agir. Si c'était par une vertu étrangère qu'il s'élevât en haut, ce serait un travail pénible d'aller au ciel ; mais il ne fait qu'y retourner. Cette route une fois trouvée, il marche avec assurance, il méprise tout ce qu'il rencontre sur la route : il ne jette pas même un coup d'œil sur l'or et l'argent, ces métaux dignes des ténèbres où la nature les avait plongés ; il ne les apprécie point d'après ce vain éclat qui frappe les yeux des ignorants. Il sait qu'on les a trouvés dans la fange, où notre avarice les a dé mêlés pour les déterrer : il sait que les richesses sont placées ailleurs que dans l'endroit où on les dépose ; que c'est l'âme, et non le coffre, qui doit être remplie ; que c'est à elle qu'il faut donner le commandement universel ; que c'est elle qu'il faut mettre en possession de la nature, comme d'un bien qui lui appartient. Que l'orient et l'occident lui servent de bornes ; que, semblable aux dieux, elle possède tout ; que, de sa hauteur, elle méprise, avec toutes leurs richesses, ces riches dont aucun n'est aussi heureux de ce qu'il a, que malheureux de ce qu'il n'a pas.

Élevé à cette hauteur, le sage prend soin de son corps, ce fardeau nécessaire ; mais il n'en est pas l'esclave, il ne se soumet pas à ce qui lui est subordonné. On n'est pas libre, quand on s'est mis dans la dépendance du corps : quand on échapperait aux autres maîtres que l'inquiétude excessive pour lui nous donnerait, son empire est lui-même très-dur, il est très-exigeant. Aussi, tantôt le sage sort paisiblement de ce corps, tantôt il s'en échappe avec violence, sans s'occuper du sort qui attend ses dépouilles. Nous négligeons les poils de notre barbe une fois coupés : de même cette âme divine, sur le point de sortir de l'homme, s'embarrasse fort peu de ce que deviendra son enveloppe, si elle sera brûlée, déchirée par les bêtes, ou ensevelie sous la terre. Le sage ne s'occupe pas plus de son corps, que l'enfant qui vient de naître, de la membrane où il était enfermé

dans le sein de sa mère. Que lui importe de savoir si son cadavre deviendra la proie des oiseaux, ou s'il sera dévoré par les poissons de la mer? Lui qui pendant sa vie ne craint aucune menace, redoutera-t-il, après la mort, les menaces de ceux qui voudraient qu'on les craignit au delà même du trépas? Je ne serai point effrayé, dit-il, de votre croc, ni des outrages qu'on peut faire à mon cadavre déchiré; il ne sera un objet hideux que pour ceux qui le verront. Je n'exige de personne les derniers devoirs; je ne recommande à personne le soin de mes dépouilles : la nature a pourvu à ce que nul homme ne fût privé de sépulture. Le temps ensevelira celui à qui la barbarie a refusé un tombeau. Mécène a dit très-bien : « Je ne m'embarrasse point de mon tombeau; la nature prend soin d'ensevelir les cadavres oubliés¹. » On croirait que cette maxime est d'un stoïcien : Mécène aurait eu un courage mâle, s'il ne l'eût éterné par sa mollesse².

LETTRE CI.

Réflexions sur la mort de Sénécion.

La mort subite de cet opulent personnage rappelle aux hommes qu'ils ne sont pas maîtres du lendemain et qu'ils doivent se hâter de bien employer chacun de leurs jours. Il flétrit le honteux attachement de Mécène à la vie, comme le principe de toutes les lâchetés et de tous les crimes. Ce qui importe, ce n'est pas de vivre longtemps, mais de vivre bien.

Chaque jour, chaque heure nous fait voir notre néant, nous rappelle par quelque nouvelle preuve au souvenir de notre fragilité, et nous trouble dans la méditation de nos

1. Nec tumulum curo; sepelit natura relictos.

2. Sénèque fait un portrait achevé de l'homme et de l'écrivain dans la Lettre 114.

projets éternels, pour nous faire songer à la mort¹. Quel est, direz-vous, le but de ce préambule ? le voici. Vous connaissiez Sénécion Cornélius, ce chevalier romain si magnifique et si obligeant : il s'était élevé lui-même de l'état le plus médiocre, et n'avait plus qu'un pas à faire pour parvenir au sommet des grandeurs. Car il en coûte moins pour augmenter en dignités, que pour commencer à s'élever. Il en est de même des richesses : elles séjournent longtemps autour du pauvre, avant de le tirer de l'indigence. Ce même Sénécion travaillait à s'enrichir : deux routes l'y conduisaient ; l'art d'acquérir, et celui de conserver : moyens qui, pris séparément, peuvent chacun rendre un homme opulent. L'extrême frugalité dans laquelle il vivait, était aussi avantageuse à sa fortune qu'à sa santé. Il m'était venu faire visite le matin selon sa coutume, il avait passé la journée entière auprès d'un de ses amis malade sans espérance ; à son retour, il avait soupé gaiement : la nuit il fut attaqué d'une maladie subite ; une esquinancie l'étouffa en coupant la respiration, et lui permit à peine de revoir la lumière du lendemain. Il est mort quelques heures après s'être acquitté de toutes les fonctions d'un homme sain et bien portant. Cet homme dont l'argent circulait et sur mer et sur terre ; qui, pour essayer de toutes les voies lucratives, avait géré même les deniers publics ; au comble de la prospérité, au moment où l'argent se rendait à grands flots dans ses coffres, est enlevé par la mort. « Occupe-toi maintenant à greffer des poiriers, à planter des vignobles². »

Quelle folie de disposer de sa vie, quand on n'est pas le maître du lendemain ! Quelle démence d'égarer son espoir dans un avenir immense ? J'achèterai, je bâtirai, je placerai, je percevrai, j'obtiendrai des honneurs ; et enfin je passerai dans le repos une vieillesse fatiguée, et rassasiée de plaisirs. Tout est incertain pour les gens même les plus fortunés. Même ce que nous tenons, nous

1. Nous avons insisté, dans la notice, sur cette pensée qui domine toute la morale de Sénèque et qui contribue le plus à la rapprocher de la morale chrétienne.

2. Inscere nunc, Melibœe, pirois ; pone ordine vites.
VIRG. *Eclog.*, I, 74.

passé à travers les doigts; le moment auquel nous touchons, nous est ravi par le sort. Le temps coule selon des lois fixes, mais impénétrables : que m'importe que ce qui est incertain pour moi, soit certain pour la nature ? Nous nous proposons ou de longues navigations, et un retour tardif dans notre patrie, après avoir parcouru des rives étrangères, ou rempli dans les camps des fonctions pénibles, suivies de récompenses et d'emplois qui se font longtemps attendre, c'est-à-dire, de chaînes qui se multiplient de plus en plus : la mort est à nos côtés, et nous ne songeons qu'à celle des autres. Des exemples fréquents de la mortalité des hommes se présentent à nos yeux ; mais nous ne nous y arrêtons qu'un moment, pour en être étonnés. Est-il rien de plus insensé que d'être surpris de voir arriver un jour ce qui peut arriver tous les jours ? Sans doute notre terme est fixé par l'inexorable destin ; mais personne ne sait à quelle distance il est de nous.

Conduisons-nous donc comme si nous étions arrivés au bout de la carrière ; ne remettons rien, soyons tous les jours quittes envers la vie. Notre plus grand défaut est de laisser tous les jours notre vie imparfaite, d'en remettre même une partie pour la suite. L'homme qui chaque jour a mis la dernière main à sa vie, n'a plus besoin du temps : c'est ce besoin du temps qui engendre la crainte, cette soif de l'avenir qui dessèche notre âme. Il n'y a point d'état plus malheureux que l'incertitude de l'avenir. De combien sera le temps qui nous reste à vivre ? sera-t-il heureux ou malheureux ? Voilà les deux points dans lesquels l'âme se concentre ; voilà les alarmes dont elle est sans cesse le jouet, et dont elle ne peut jamais se dégager. Quel moyen de se tirer de cet état flottant ? il n'y en a qu'un ; c'est que notre vie n'ait point de parties saillantes, qu'elle soit toute recueillie en elle-même. On ne dépend de l'avenir que lorsqu'on laisse échapper le présent. Mais quand je me suis acquitté de tout ce que je me devais ; lorsque mon âme, solidement établie, sait qu'il n'y a point de différence entre un jour et un siècle ; du faite de sa supériorité elle voit venir de loin les jours et les événements, et ne peut penser, sans rire, à la suite des temps. Quel trouble la va-

riété et la mobilité des événements peut-elle causer à un homme qui est assuré contre ce qui est incertain ?

Hâtez-vous de vivre, mon cher Lucilius ; que chaque jour soit pour vous une vie particulière : suivant ce plan, en rendant tous les jours sa vie complète, on jouit de la sécurité. Mais quand on vit dans l'espérance, on laisse toujours échapper le temps qu'on a sous la main ; on est tourmenté par le désir de la vie, et par la crainte de la mort, le poison de tous les biens. De là ce vœu honteux de Mécène, qui ne refuse ni les infirmités, ni la difformité, ni même les supplices les plus aigus, pourvu qu'au milieu de ces souffrances il conserve la vie. « Rendez, dit-il, mes mains débiles ; rendez mes pieds faibles et boiteux, élevez une bosse sur mon dos, ébranlez toutes mes dents : tout ira bien, si vous me laissez la vie. Conservez-la pour moi, même en me mettant en croix¹. » Il souhaitait donc ce qu'il eût regardé comme le comble du malheur, s'il lui fût arrivé ; il demandait, avec la vie, la prolongation des tourments. Je le regarderais comme le plus méprisable des hommes, s'il vivait jusqu'au moment du supplice. Rendez-moi infirme, dit-il, pourvu que mon âme reste dans un corps impotent

1. **Debilem facito manu,**
 Debilem pede, coxa ;
Tuber astrue gibberum,
 Lubricos quate dentes :
Vita dum superest, bene est.
 Hanc mihi, vel acuta
Si sedeam cruce, sustine.

Mécénas fut un galant homme :
 Il a dit quelque part : Qu'on me rende impotent,
 Cul-de-jatte, goutteux, manchot ; pourvu qu'en somme
 Je vive, c'est assez, je suis plus que content.

C'est ainsi que La Fontaine a traduit ces vers dans une de ses fables (liv. I, 15). On regrette de le voir admirer « ce mot de Mécénas, si beau, dit-il, que je n'ai pas cru le devoir omettre. » Sénèque montre avec raison que la passion de la vie à tout prix est le principe de toutes les lâchetés et de toutes les turpitudes. Quelle armée, par exemple, formerait-on avec des soldats pénétrés de cette maxime ! Peut-il encore être question de dévouement à ses semblables, ou de sacrifice à la conscience ?

et mutilé; défigurez-moi, pourvu que, monstrueux et contrefait, je gagne du répit. Je consens même que vous m'attachiez à une croix douloureuse; je me sens la force de dissimuler ma douleur, de supporter cette cruelle suspension, pourvu qu'elle diffère le terme le plus consolant pour les malheureux, celui de ma douleur: je consens à perdre la vie, pourvu que je la conserve. Que souhaiter à un pareil homme, sinon que les dieux l'exaucent? O honte ineffaçable de ces vers efféminés! monument odieux de la crainte la plus folle! Était-ce ainsi que Virgile mendiait la vie, lorsqu'il s'écriait: « Est-ce donc un si grand malheur que de mourir¹? » Il souhaite les plus grands des maux, et, ce qu'il y a de plus terrible encore, leur prolongation: et pourquoi? pour vivre plus longtemps. Mais qu'est-ce que vivre de cette manière? c'est mourir longtemps. Peut-il se trouver un homme qui aime mieux se consumer dans les supplices, perdre ses membres les uns après les autres, perdre la vie en détail, que d'expirer une bonne fois? Qui est-ce qui, suspendu à un infâme gibet, infirme, contrefait, étouffé, par les éminences difformes de ses épaules et de sa poitrine, environné de causes de mort indépendamment de la croix, préférera de prolonger des jours qui prolongent tant de tourments? Niez, après cela, que la nécessité de mourir soit un bienfait de la nature. Il y a des gens qui sont prêts à faire pis encore; à trahir un ami pour vivre plus longtemps, à conduire de leur propre main leurs enfants à la prostitution, pour jouir d'une lumière qui a éclairé tant de crimes. Il faut donc se dégager de la passion de la vie: il faut apprendre qu'il n'importe en quel temps arrivera ce qui doit arriver un jour; que l'essentiel est de bien vivre, et non pas de vivre longtemps, et que souvent ces deux choses sont incompatibles.

1. Usque adeone mori miserum est?

VIRG. *Æneid.*, XII, 646.

LETTRE CIV.

Les voyages ne peuvent guérir les maux de l'âme. Il faut vivre avec les grands hommes de l'antiquité.

Après quelques mots touchants sur l'affection dévouée de sa femme Pauline, Sénèque, qui vient de retrouver loin de Rome la santé et le goût de l'étude, reprend à ce propos le sujet de la lettre 28, l'inutilité des voyages. Si nous craignons la mort, si nous sommes possédés par l'ambition des honneurs, par le désir des richesses, nous avons beau traverser les mers, nous emportons avec nous les passions qui nous agitent. Les voyages ne satisfont que la curiosité. Au lieu d'errer dans le monde, il faut par l'étude vivre avec les maîtres de la sagesse, Caton ou Lélius, Socrate ou Zénon, etc. L'exemple de Socrate et celui de Caton surtout lui servent à montrer que les préceptes du stoïcisme ne sont pas au-dessus des forces humaines.

En me retirant dans ma terre de Nomentanum¹, je me suis dérobé, devinez à quoi? au tumulte de la ville? non; mais aux attaques de la fièvre, ou plutôt à ses premières annonces. Elle commençait à mettre la main sur moi, lorsque, sans balancer, j'ai fait préparer ma voiture malgré les instances de ma chère Pauline pour me retenir. Le médecin disait qu'il fallait attendre les suites; qu'il y avait, à la vérité, quelque mouvement dans le pouls, mais qu'il n'était pas caractérisé, quoiqu'il ne fût pas dans l'ordre. Mais je me suis obstiné à partir. J'avais dans la bouche le mot du respectable² Gallion, qui, ayant senti une certaine atteinte

1. Nomentanum ou Nomente était une ville du pays des Sabins, renommée pour ses bons vins. Martial en parle souvent dans ses vers :

In nomentanis Ovidi quod nascitur agris
Accepit quoties, tempora longa, merum.

Sénèque y cultivait lui-même ses vignes. [La Grange.]

2. Au texte : *domini* : les Romains appelaient ainsi par honneur leurs pères et leurs frères, et les personnes auxquelles ils portaient du respect. Sénèque parle ici de son frère aîné, Novatus, qui, adopté

de fièvre dans l'Achaïe, s'embarqua sur-le-champ, criant que ce n'était pas une maladie de la personne, mais du lieu. C'est aussi ce que je disais à ma chère Pauline, qui me recommande de prendre soin de ma santé. Persuadé que sa vie tient à la mienne, je commence, par égard pour elle, à veiller à ma conservation ; et malgré le courage que la vieillesse m'inspire sur d'autres points, je perds dans celui-ci l'avantage de l'âge. Je songe que dans ce vieillard existe une jeune personne qu'il faut ménager. Ainsi, ne pouvant obtenir d'elle de m'aimer d'une façon plus courageuse, elle obtient de moi que je m'aime avec plus de faiblesse.

Il faut avoir de la déférence pour les actions honnêtes, et malgré les sujets les plus pressants de mourir, il faut rappeler, par égard pour les siens, une vie destinée même aux tourments ; il faut retenir son dernier souffle même sur le bord des lèvres : un homme de bien doit vivre, non pas autant que cela lui convient, mais autant que la nécessité l'exige. Celui qui ne fait pas assez de cas de sa femme, de ses amis, pour séjourner quelque temps de plus dans la vie, et qui s'obstine à mourir, est un homme trop égoïste. Il faut que l'âme du sage se commande sur ce point, quand l'utilité des siens l'exige ; il faut qu'il renonce à la volonté de mourir, qu'il interrompe même le sacrifice déjà commencé, pour se rendre à sa famille. Il y a de la grandeur à retourner à la vie pour l'intérêt des autres : c'est ce qu'ont souvent fait des hommes célèbres. De plus, il y a de l'humanité à conserver soigneusement sa vieillesse, cet âge dont les fruits sont plus abondants, et la garde moins pénible ; cet âge qui fait un usage plus vigoureux de la vie, quand on sait qu'elle est agréable, utile et désirable pour quelqu'un des siens. D'ailleurs, ce soin est accompagné d'une joie intérieure qui en est la récompense : quoi de plus agréable que d'être assez cher à sa femme pour en devenir plus cher à soi-même ? Ma Pauline peut donc m'attribuer non-seulement ses craintes, mais même les miennes.

Vous voulez savoir comment m'a réussi le projet de mon

par Junius Gallio, prit son nom. Proconsul en Achaïe, il eut à juger, sur la plainte des Juifs, saint Paul accusé d'innover en religion, et le mit hors de cause.

départ. Aussitôt que j'eus quitté l'atmosphère épaisse de la ville, cette odeur des cuisines qui fument de toutes parts, et qui infectent l'air des vapeurs qu'elles renferment, j'ai senti un changement subit dans ma santé. Mais figurez-vous le surcroît de forces que j'ai acquis, à mesure que je me suis approché de mes vignobles : je me suis remis à mon régime ordinaire. Je me suis retrouvé ; je n'ai plus cette langueur, cette santé vacillante, qui ne m'inspiraient que des idées noires : je commence à étudier de toutes mes forces. Le lieu n'y contribue point : il faut que l'âme s'aide elle-même ; elle peut trouver par ce moyen la solitude au sein des occupations. Mais l'homme qui choisit les régions, qui court après la tranquillité, trouvera partout des occupations et des inquiétudes. Socrate répondit à un homme qui se plaignait d'avoir peu tiré de secours de ses voyages : « Je n'en suis pas surpris ; vous voyageiez avec vous. » Quel bonheur ce serait pour bien des gens de pouvoir se perdre ! ils sont les premiers à s'inquiéter, à se troubler, à se faire peur.

Que sert-il de traverser les mers, de passer de villes en villes ? Pour vous soustraire au malaise que vous éprouvez, soyez autre, et non pas autre part. Je vous suppose arrivé à Athènes, à Rhodes, ou dans quelque autre ville à votre choix : qu'importent les mœurs que vous y trouverez ? vous y apporterez les vôtres. Regardez-vous les richesses comme un bien ? vous serez tourmenté par la pauvreté, et, ce qu'il y a de plus déplorable encore, par une pauvreté chimérique. Quoique possesseur de biens immenses, si un autre est plus riche que vous, vous regarderez comme autant de privations les trésors qu'il aura de plus que vous. Vous regardez les honneurs comme un bien ? le consulat de celui-ci, la seconde promotion de celui-là seront des tourments pour vous ; votre visage se ridera toutes les fois que vous lirez dans les fastes le nom d'un même homme. Votre ambition vous aveuglera tellement, que, tant qu'il y aura quelqu'un devant vous, vous ne verrez personne derrière vous. Vous regardez la mort comme un mal, quoiqu'il n'y ait pas d'autre mal en elle que la crainte qui la précède ? Vous serez effrayé, non-seulement par les périls, mais par de simples soupçons ; vous serez sans cesse agité des plus

vaines terreurs. « Que vous servira d'avoir, comme dit le poète, échappé à tant de villes grecques, d'avoir fui à travers les ennemis¹? » La paix vous suscitera de nouveaux sujets d'alarmes : votre âme abattue ne trouvera pas d'assurance dans la sûreté même ; et lorsqu'elle a contracté l'habitude d'une peur dénuée de prévoyance, elle devient incapable de veiller à sa propre conservation. Elle n'évite pas, elle fuit ; mais nous sommes plus exposés aux périls, quand nous leur tournons le dos. Vous regardez comme un mal la perte des personnes qui vous sont chères, quoiqu'il y ait autant d'inconséquence à les pleurer, qu'à gémir de la chute des feuilles de ces arbres délicieux qui ornent votre maison. Tous les êtres que vous aimez ne sont que des arbres en pleine verdure, dont le sort fera tomber les feuilles plus tôt ou plus tard. Mais si l'on supporte sans peine la chute des feuilles, parce qu'elles doivent renaître un jour ; vous ne devez pas témoigner plus de regret de la perte des personnes que vous aimez, et que vous regardez comme le charme de votre vie, parce que vous les retrouverez, quoiqu'elles ne renaissent pas comme les feuilles. Il est vrai qu'elles ne seront pas les mêmes : ni vous non plus. Chaque jour, chaque heure cause en vous du changement : mais ce que l'âge enlève aux autres, est sensible à vos yeux ; vos propres pertes sont cachées, parce qu'elles se font imperceptiblement. Dans les autres, la mort emporte ouvertement ; dans vous, elle dérobe en secret. Vous ne ferez aucune de ces réflexions, vous n'appliquerez pas de remèdes à vos blessures ! mais vous vous sèmerez à vous-même des sujets d'inquiétudes, et par vos espérances, et par votre désespoir ! Si vous êtes sage, mêlez l'un et l'autre ; n'espérez jamais sans désespoir, ne désespérez jamais sans espoir.

De quelle utilité ont jamais pu être les voyages par eux-mêmes ? Ils ne mettent pas un frein à la débauche, ils n'amortissent pas les passions, ils ne répriment pas la colère, ils ne domptent pas la fougue impétueuse de l'amour ;

1.

Evasisse tot urbes

Argolicas, mediosque fugam tenuisse per hostes ?

Virg. *Æneid.*, III, 282.

en un mot, ils ne bannissent aucun vice de l'âme, ils ne donnent pas le jugement¹, ils ne dissipent point les erreurs : ils arrêtent un moment par la nouveauté des objets l'homme qui, comme un enfant, admire tout ce qu'il ne connaît pas. Toutes ces courses ne font qu'augmenter l'inconstance de l'âme, qui est le principal siège de la maladie, la rendre plus mobile et plus légère. Aussi, les endroits qu'on avait le plus ardemment désirés, sont ceux que l'on quitte avec le plus de promptitude ; on devient des oiseaux de passage, qui s'en vont plus vite qu'ils n'étaient venus. Les voyages vous donneront la connaissance des divers peuples de la terre, vous montreront de nouvelles formes de montagnes, des plaines d'une grandeur immense, des vallons arrosés par des sources fécondes, quelque fleuve digne de l'observation des curieux ; soit que, semblable au Nil, il se gonfle et déborde pendant l'été ; soit que, comme le Tigre, il se dérobe aux yeux, et qu'après avoir continué son cours sous terre, il reprenne sa grandeur primitive ; soit que, comme le Méandre, sujet sur lequel les poètes se sont plu à s'exercer, il se replie par mille contours tortueux, et en approchant du bras voisin de son lit, il se détourne encore avant de s'y jeter : mais ils ne vous rendront ni meilleur, ni plus sage.

C'est à l'étude qu'il faut vous livrer ; ce sont les auteurs de la sagesse qu'il faut consulter, afin de profiter de leurs découvertes, ou de faire celles qui leur sont échappées. C'est ainsi que votre âme passera de la plus déplorable servitude à la plus douce liberté. Tant que vous ignorerez ce que vous devez fuir ou chercher, ce qui est nécessaire ou superflu, ce qui est juste et honnête ; vous ne voyagerez pas, vous vous égarerez. Ces courses ne vous seront d'aucune utilité : vous voyagez avec vos affections : vos vices vous suivent. Que dis-je ? plutôt à Dieu qu'ils vous suivissent ! ils seraient plus éloignés ; mais ils sont en vous, et non à votre suite. Voilà pourquoi, en quelque lieu que vous soyez, ils vous sont également incommodes, et vous font sentir le même malaise. Ce sont des remèdes, et non des voyages qu'il faut à un malade. Un homme s'est-il cassé

1. Voir la note 1, Lettre 28.

la jambe, ou s'est-il donné une entorse ? il ne monte pas en voiture, il ne s'embarque pas ; mais il fait venir le médecin, pour rejoindre les os rompus, ou remettre la jambe démise. Et vous croyez que votre âme, qui a reçu tant de fractures et d'entorses, peut être guérie par le changement de climats ? votre mal est trop grave pour un traitement de cette nature. Les voyages ne font pas un médecin, ni un orateur ; il n'y a point d'art dont le changement de lieu puisse instruire. Et la sagesse, le plus important de tous les arts, pourrait s'acquérir en voyageant ! Croyez-moi, il n'y a point de chemin qui puisse vous conduire par delà les désirs, la colère, la crainte : s'il y en avait, tout le genre humain s'y rendrait en foule. Parcourez les terres et les mers ; les maux dont vous vous plaignez ne cesseront de vous tourmenter et de vous poursuivre, tant que vous en porterez intérieurement le principe.

Vous êtes surpris que la fuite ne vous serve de rien ? ce que vous fuyez est avec vous. Commencez donc par vous corriger, délivrez-vous de votre fardeau, contenez au moins vos désirs dans des bornes ; dégagez votre âme de la perversité qui la souille. Si vous voulez voyager agréablement, commencez par guérir votre compagnon de voyage. L'avare vous restera, tant que vous vivrez avec un hôte avare et sordide ; l'orgueil vous restera, tant que vous entretenez des liaisons avec un hôte orgueilleux : vous ne vous déferez jamais de la cruauté dans la société d'un bourreau ; le commerce d'un adultère ne fera qu'enflammer votre goût pour la débauche. Pour vous dépouiller des vices, il faut en fuir les exemples. Mais cet avare, ce corrupteur, cet homme cruel, ce perfide dont le commerce vous serait contagieux, c'est au dedans de vous-même qu'ils se trouvent. Cherchez donc une société plus vertueuse : vivez avec les Catons, avec Lélius, avec Tubéron ; ou si le commerce des Grecs vous plaît, avec Socrate et avec Zénon. L'un vous apprendra à mourir, quand il le faudra ; et l'autre, avant qu'il le faille. Vivez avec Chrysispe ¹, avec Posidonius ². Vous

1. Successeur de Cléanthe. On le regardait comme le second fondateur du Portique.

2. Stoïcien, disciple de Panétius. Cicéron l'appelle son maître et son ami. (*De Nat. deor.*, I.) Son école était à Rhodes.

apprendrez d'eux la connaissance des choses divines et humaines : ils vous enseigneront à être toujours en action, à ne pas vous contenter de parler avec élégance, et de charmer les oreilles de vos auditeurs par l'harmonie de vos discours ; mais à fortifier votre âme, à l'élever au-dessus des menaces. L'unique port de cette vie orageuse et agitée est le courage qui nous fait braver les événements, nous tenir ferme, et recevoir les coups de la fortune en face, non en se cachant et en tournant le dos. La nature a rendu l'homme un être magnanime ; elle a départi à quelques animaux la férocité, à d'autres la ruse, à d'autres la crainte : pour nous, elle nous a doués d'une âme noble et passionnée pour la gloire, qui cherche plutôt l'honnêteté que la sûreté. Cette âme, semblable à la nature, qu'elle suit et imite, autant que les pas des mortels peuvent marcher sur ses traces, aime à se montrer, à être louée et regardée. Elle est la maîtresse de tout, supérieure à tous les événements : aussi elle ne se soumet à rien ; elle ne trouve rien de trop pesant, de capable de courber l'homme. « Ces fantômes effrayants, la souffrance et la mort¹, » n'ont rien de si terrible pour qui ose les regarder en face, à travers les ténèbres qui les couvrent. Combien d'objets effrayants pendant la nuit, dont nous rions au jour ! Virgile a raison. Il n'a pas dit que ces objets fussent terribles réellement, mais en apparence ; c'est-à-dire, qu'ils le paraissaient, sans l'être. Qu'ont-ils en effet d'aussi redoutable que ce qu'en publie la renommée ? Un homme de cœur doit-il craindre la souffrance, et un mortel la mort ?

Rien de plus commun que des gens qui regardent comme impossible tout ce qu'ils ne peuvent faire ; qui nous accusent de tenir un langage outré, et peu fait pour la nature humaine. Que j'ai meilleure idée d'eux ! tout ce que nous disons, ils peuvent le faire ; mais ils ne le veulent pas. Qu'ils me citent un homme dont les tentatives aient été infructueuses, et qui n'ait pas trouvé nos préceptes plus faciles dans la pratique. Ce n'est point parce qu'ils sont difficiles, que nous n'osons pas les tenter ; c'est parce que

1. Terribiles visu formæ, letumque, labosque.
VIRG. *Æneid.*, VI, 277.

nous n'osons pas, qu'ils sont difficiles. Si pourtant il vous faut un exemple, apprenez que la vieillesse de Socrate fut affligée de tout ce que vous appelez des maux, qu'il fut le jouet de toutes les adversités; qu'il fut invincible à la faim, et à la pauvreté, que ses embarras domestiques lui rendaient encore plus onéreuse; aux fatigues qu'il eut à supporter soit à la guerre, soit dans sa propre maison, de la part d'une femme dont le caractère était intraitable, et dont la langue distillait le fiel, et de la part d'enfants indociles, plus semblables à leur mère qu'à leur père. Il passa presque toute sa vie soit dans les alarmes de la guerre, soit sous le joug de la tyrannie, soit dans une liberté plus cruelle que les guerres et la tyrannie. On combattit pendant vingt-sept ans : après avoir déposé les armes la ville fut soumise au caprice de trente tyrans, dont la plupart étaient les ennemis de Socrate. Le dernier de ses malheurs fut la condamnation la plus injuste et la plus flétrissante : on lui reprochait d'avoir outragé la religion, et corrompu la jeunesse, qu'on l'accusait de soulever contre les dieux, les magistrats, la république; ensuite vinrent la prison et le poison. Tous ces maux, loin d'altérer son âme, ne changèrent pas même son visage. Il conserva jusqu'à son dernier soupir sa glorieuse et singulière tranquillité : jamais on ne vit Socrate ni plus gai ni plus triste; avec une fortune aussi variée, il fut toujours le même.

Voulez-vous un autre exemple? représentez-vous M. Caton, ce héros plus moderne, à qui la fortune porta des coups plus cruels et plus opiniâtres. Quoiqu'elle lui eût nui dans tous les instants de sa vie, et même à celui de sa mort, il montra néanmoins qu'un grand homme sait vivre et mourir en dépit de la fortune. Toute sa vie se passa ou dans les éclats, ou dans les premières fermentations de la guerre civile. L'on peut dire cependant qu'il ne vécut pas plus esclave que Socrate; à moins qu'on ne regarde Pompée, César et Crassus, comme les associés de la liberté. Parmi tous les changements de la république, on ne vit jamais Caton changé : il se montra toujours le même dans tous les états différents; dans sa préture, dans le refus qu'il essuya, dans son accusation, dans son gouvernement, dans les assemblées du peuple, dans l'armée, dans sa mort; en

un mot, dans ce bouleversement total de la république, lorsque d'un côté César avait pour appui les dix légions les plus aguerries, et les secours de tant de nations étrangères, et quand de l'autre Pompée suffisait seul contre tous. Tandis que les uns penchaient du côté de César, et les autres du côté de Pompée, Caton seul forma un parti en faveur de la république. Si vous voulez vous faire un tableau de ces temps malheureux, vous verrez d'un côté le peuple et toute la multitude enflammés par le désir du changement; de l'autre, les sénateurs, l'ordre équestre, tout ce qu'il y avait de plus grand et de plus vertueux dans Rome : entre ces deux partis, on ne voyait que Caton et la république. Vous serez saisi d'admiration, en voyant que, « comme Achille, également ennemi de Priam et d'Agamemnon¹, » Caton désapprouve les deux partis; il veut leur arracher les armes à tous deux. Le jugement qu'il porte de l'un et de l'autre, c'est qu'il mourra, si César est vainqueur; qu'il partira pour l'exil, si c'est Pompée. Que pouvait craindre un homme qui, vainqueur ou vaincu, s'était condamné aux peines les plus terribles que des ennemis irrités auraient pu lui imposer? Il mourut donc suivant la sentence qu'il avait portée contre lui-même. Eh bien, après cela, l'homme peut-il supporter des travaux? Caton conduisit à pied son armée dans les déserts brûlants de l'Afrique. L'homme peut-il souffrir la soif? dans des collines arides, traînant les débris de son armée vaincue et dépouillée, Caton supporta la disette d'eau; et toutes les fois que le hasard en offrit, il fut le dernier à en boire. L'homme peut-il mépriser également les honneurs et les flétrissures? le jour même où il éprouva un refus, Caton joua à la paume « dans le comice². » L'homme peut-il braver la puissance des gens en place? Caton attaqua tout à la fois et Pompée et César, dont on n'osait offenser l'un

1. Atridas, Priamumque, et sævum ambobus Achillem.

VIRG. *Æneid.*, I, 458.

2. C'était une partie du lieu où se tenaient les assemblées du peuple. Elle était couverte. (TITE-LIVE, XXVII, 36.) Cicéron a soin de distinguer le forum de l'endroit qu'on appelait comitium. (*In Verrem*, I, 22.)

que pour faire sa cour à l'autre. L'homme peut-il se mettre au-dessus de la mort et de l'exil? Caton s'imposa l'un et l'autre, et fit la guerre en attendant. Nous pouvons donc montrer le même courage contre les mêmes maux; il ne s'agit que d'oser secouer le joug. Mais il faut surtout commencer par les voluptés : elles énervent, elles amolissent, elles sont exigeantes; et ce qu'elles exigent dépend de la fortune. Ensuite il faut mépriser les richesses; elles conduisent à la servitude. Renonçons à l'or, à l'argent, à tous ces fardeaux superflus qui remplissent les maisons que l'on croit fortunées. La liberté n'est pas un bien qui ne coûte rien : si vous l'estimez beaucoup, il faut estimer peu tout le reste.

LETTRE CVII.

Exhortation à la fermeté dans les malheurs de la vie.

Pour consoler Lucilius de la fuite de ses esclaves, Sénèque lui montre que la vie est sujette à toutes sortes d'accidents, qu'il faut les prévoir pour ne se laisser surprendre par aucun, et s'armer contre des maux inévitables. Soumettons-nous à la volonté divine, comme le recommande le stoïcien Cléanthe dans cet hymne sublime qu'il adresse à Jupiter.

Qu'avez-vous fait de votre prudence, de cette sagacité avec laquelle vous appréciez les événements, du courage avec lequel vous les braviez? Quoi! des objets aussi chétifs trouvent encore de la prise sur vous! vos esclaves ont profité de vos occupations pour prendre la fuite. Si vos amis vous trompaient (car nous pouvons leur laisser un nom qu'Épicure lui-même leur a donné), faudrait-il vous désespérer? Mais vous avez perdu des gens qui absorbaient tous vos soins, qui vous rendaient incommode aux autres? Aucun de ces événements n'est extraordinaire, et ne doit être inattendu. Il est aussi ridicule de s'en offenser, que de se plaindre d'être mouillé ou crotté dans les rues. On

doit s'attendre dans la vie aux mêmes accidents qu'on éprouve dans un bain, dans une foule, sur un grand chemin : quelques-uns de ces accidents seront différés, et d'autres arriveront. Il ne faut pas s'attendre à avoir tout à souhait dans la vie. Quand on a entrepris un long voyage, il faut faire des faux pas, être heurté, tomber, se fatiguer, invoquer la mort, c'est-à-dire mentir. Ici, vous laisserez votre compagnon de voyage ; là, vous l'enterrez ; ailleurs, vous tremblerez pour vous-même. Voilà toutes les traverses au milieu desquelles on doit parcourir cette route pénible. Que l'homme se prépare donc à tous les événements ; qu'il sache « qu'il est venu dans un lieu où l'affliction et les chagrins vengeurs ont fixé leur demeure, ainsi que les pâles maladies et la triste vieillesse¹. » Voilà la société dans laquelle il faut passer sa vie. Vous ne pouvez éviter ces ennemis, mais vous pouvez les braver : or, vous les braverez en y songeant souvent, en anticipant sur l'avenir. Il n'y a personne qui ne marche avec plus de courage vers les maux auxquels il s'est préparé, et qui n'ait repoussé l'adversité, pour l'avoir méditée d'avance. Au contraire, celui qui n'est pas prêt, est effrayé des événements les plus légers. Il faut que rien ne soit inopiné pour nous ; et comme c'est surtout la nouveauté des événements qui les rend désagréables, une méditation continuelle vous empêchera d'être neuf pour aucun mal.

Vos esclaves vous ont abandonné : eh bien, il y a d'autres maîtres qu'ils ont pillés, accusés, tués, trahis, foulés aux pieds, attaqués par le poison ou par des accusations. Tout ce que vous pourrez dire est arrivé déjà, et doit arriver encore. Il y a une multitude innombrable de traits divers dirigés contre nous : les uns nous ont déjà percés, les autres sont ajustés et prêts à paffir ; les autres nous effleurent au passage, pour en aller frapper d'autres. Ne soyons pas surpris des événements pour lesquels nous sommes nés ; ne nous plaignons pas de ceux qui sont communs à tout le genre humain. Je dis qu'ils sont communs ;

1. Luctus et ultrices posuere cubilia curæ ;
Pallentesque habitant morbi, tristisque senectus.
VIRG. *Æneid.*, VI, 274.

car celui même qui y a échappé, pouvait les éprouver. Or, des lois sont justes, non quand elles sont observées par tous, mais quand elles ont été faites pour tous. Tâchons donc de conserver la même égalité d'âme; payons, sans murmurer, les tributs de notre mortalité. L'hiver amène du froid; il faut souffrir le froid : l'été ramène les chaleurs; il faut souffrir le chaud : l'intempérie de l'air affecte la santé; il faut être malade. Une bête féroce viendra nous attaquer, ou l'homme, plus dangereux que toutes les bêtes féroces. L'eau nous enlèvera une chose, et le feu une autre. Nous ne pouvons changer cet ordre; mais nous pouvons nous armer de sentiments courageux, dignes d'un homme vertueux, pour supporter avec fermeté les coups du sort, et nous mettre d'accord avec la nature. Or, la nature gouverne cet empire que vous voyez, par des changements successifs. La sérénité suit l'orage; la mer se trouble, après avoir été tranquille; les vents soufflent alternativement; le jour succède à la nuit; une partie du ciel s'élève sur notre tête, tandis qu'une autre s'abaisse sous nos pieds : la permanence des choses se maintient par les contraires. Voilà la loi sur laquelle il faut régler notre âme, qu'elle doit suivre, à laquelle elle doit se soumettre : tout ce qui arrive, songeons qu'il a dû arriver; ne prétendons pas faire de reproches à la nature.

Le meilleur parti est de souffrir ce qu'on ne peut empêcher, et d'accompagner sans murmure la Divinité, à qui tous les événements sont dus. Il n'y a qu'un mauvais soldat qui suive son général en gémissant. Recevons l'ordre avec gaieté; n'abandonnons pas cette trame d'un magnifique ouvrage, dans le tissu duquel entre nécessairement tout ce que nous devons souffrir : adressons à Jupiter, ce divin pilote qui gouverne le navire immense du monde, le même discours que lui tient Cléanthe dans des vers éloquentes, que j'ose, à l'exemple de Cicéron, faire passer en notre langue. S'ils vous plaisent, je m'en applaudirai; s'ils vous déplaisent, je me justifierai par l'exemple de ce grand orateur⁴. « Père de la nature, souverain de ce

4. Sénèque le père, Quintilien, Martial et Juvénal refusent également à Cicéron le talent de faire les vers. Cependant Plutarque

monde, conduis-moi où tu voudras : je te suis sans délai ; me voilà prêt. Si tes ordres me contrarient, je m'y conformerai en gémissant : méchant, je souffrirai ce que l'homme de bien a pu souffrir. Le destin conduit celui qui se soumet à ses décrets ; il traîne celui qui voudrait y résister¹. » Voilà comme nous devons vivre et parler : que le destin nous trouve prêts. L'âme vraiment grande est celle qui se remet entre les mains de Dieu ; l'âme basse et dégénérée est celle qui lutte contre la nature, qui blâme l'ordre de l'univers, qui aime mieux réformer les dieux que se réformer elle-même.

LETTRE CVIII.

Comment il faut écouter et lire les philosophes.

Pour profiter des leçons des philosophes, il faut y chercher des préceptes de vertu et non des recettes de style. Mais il est nécessaire aussi que le maître s'attache à réveiller, à réchauffer dans le cœur de ses élèves les principes naturels de l'honnête et du juste. Tel était l'enseignement d'Attale, qui fit une impression si profonde et si durable sur l'esprit de Sénèque. Ce souvenir des études de sa jeunesse l'amène à parler de Sotion, qui lui inspira de l'enthousiasme pour Pythagore.

La question que vous me proposez est du nombre de celles qu'on ne sait que pour s'instruire. Néanmoins votre impatience s'obstine à ne vouloir pas attendre la fin du

nous dit qu'il était le meilleur poëte de son temps ; mais la poésie romaine ne faisait encore que de naître. [*La Grange.*]

1. Duc me, parens, celsique dominator poli,
Quocunq; placuit : nulla parendi mora est ;
Adsum impiger. Fac nolle : comitabor gemens ;
Malusque patiar, quod pati licuit bono.
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Ce dernier vers n'est point de Cléanthe, mais de quelque autre poëte que Sénèque ne nomme pas. [*La Grange.*]

traité dont je m'occupe, et qui contiendra par ordre toutes les branches de la philosophie morale. Mais avant de vous satisfaire, je veux vous prescrire le moyen de régler cette ardeur d'apprendre dont je vous vois enflammé, et de l'empêcher de se faire obstacle à elle-même. Il ne faut pas cueillir indifféremment partout des objets d'instruction, ni s'emparer avidement de tout : ce n'est que par les détails qu'on parvient à l'ensemble. Il faut proportionner le fardeau à ses forces, et ne pas embrasser de travail auquel on ne puisse satisfaire. Il faut puiser en proportion de votre capacité, et non de votre volonté : commencez seulement par avoir une âme vertueuse, et votre capacité répondra à votre volonté. Plus l'esprit reçoit, plus il s'étend.

Voici un précepte que me donnait Attale, lorsque j'assiégais son école, où je me rendais le premier, et d'où je sortais le dernier ; lorsque, dans ses promenades mêmes, je l'attirais dans quelque discussion philosophique, le trouvant toujours prêt non-seulement à seconder, mais même à prévenir mon désir d'apprendre. « Le maître et le disciple, disait-il, doivent avoir l'un et l'autre le même désir ; l'un d'être utile, et l'autre de profiter. » Celui qui se rend aux écoles des philosophes, doit chaque jour en remporter quelque chose d'utile ; il doit retourner ou plus sage ou plus en état de le devenir. Et c'est ce qui ne manquera pas d'arriver : telle est la force de la philosophie, que non-seulement son étude, mais son seul commerce est profitable. Celui qui va au soleil, quoiqu'il n'y soit pas allé dans cette vue, en revient hâlé ; ceux qui sont restés quelque temps assis dans la boutique d'un parfumeur, emportent avec eux l'odeur qu'on y respire : de même il n'est pas possible qu'on ne tire quelque avantage de la société d'un philosophe, sans même qu'on y fasse attention. Pesez bien mes expressions ; je dis de l'inattention, et non de la répugnance.

Quoi donc ! me direz-vous, ne connaissons-nous pas des gens qui ont passé plusieurs années dans les écoles de la philosophie, sans en avoir emporté la moindre teinte ? Sans doute, j'en ai connu ; c'étaient même les disciples les plus assidus et les plus infatigables : ils étaient plutôt les locataires que les disciples des philosophes. Il y en a d'autres qui viennent pour entendre, plutôt que pour apprendre ;

comme l'on va au théâtre pour son plaisir, pour se récréer les oreilles par un beau discours, par des sons agréables, ou par des contes amusants. Vous verrez un grand nombre d'auditeurs de cette espèce, pour qui l'école d'un philosophe n'est qu'un lieu de diversion et de repos. Leur but n'est pas d'y déposer quelques vices, d'y puiser quelques règles de conduite sur lesquelles ils rectifient leurs mœurs ; mais de procurer quelque plaisir à leurs oreilles. Il y en a pourtant quelques-uns qui viennent avec des tablettes ; mais c'est pour recueillir non des choses, mais des mots, qu'ils répètent sans fruit pour les autres, comme ils les ont entendus sans utilité pour eux-mêmes. Quelques autres sont réveillés par des idées grandes et fortes, ils entrent dans la passion du philosophe qui parle ; la joie se répand sur leur visage et dans leur âme : ils s'animent au son de la flûte, comme les Phrygiens, demi-hommes qui n'ont qu'une fureur de commande¹. C'est la beauté des choses, et non le vain son des mots, qui doit nous transporter, et nous inspirer de l'enthousiasme. Lorsque vous entendez des discours pleins de courage sur la mort, d'énergie contre la fortune, vous devez être prêt à exécuter sur-le-champ ce que vous avez entendu. Pour eux, s'ils sont affectés de la manière qui leur est prescrite, cette impression durerait, si le commerce du peuple, dont la morale est toujours opposée à la vertu, n'étouffait bientôt cet heureux enthousiasme. On en trouve peu d'entre eux qui portent jusqu'à leur maison les sentiments dont ils s'étaient imbus.

Il est facile d'exciter dans ses auditeurs l'amour de la vertu : la nature en a jeté les fondements dans toutes les âmes ; nous en avons tous le germe, nous sommes nés pour les belles actions. Les exhortations d'un philosophe réveil-

1. Sénèque fait allusion aux Galles, ou prêtres de la Cybèle de Phrygie, qui étaient ennuques, et qui, au son des instruments, s'excitaient à la fureur et formaient des danses en l'honneur de la déesse. Lucien nous apprend à ce sujet une particularité curieuse : c'est qu'il n'y avait que les Galles seuls qui entrassent en fureur au son des flûtes phrygiennes : le bruit de ces instruments ne produisait pas le même effet sur ceux qui n'étaient pas consacrés au culte de Cybèle, et tout pleins de son esprit. (On peut voir LUCIEN, in *Nigrin.*) [*La Grange.*]

lent ces feux assoupis dans nos âmes. Ne voyez-vous pas de quels applaudissements retentissent les théâtres, lorsqu'on y débite quelques-unes de ces maximes que le peuple sent, et qu'il s'accorde à trouver vraies? Telles sont celles-ci : « Il manque bien des choses à l'indigence, mais tout manque à l'avarice. Un avare n'est bon pour personne, et il l'est bien moins pour lui-même ¹. » L'homme le plus sordide applaudit à ces vers, il est charmé de voir injurier ses vices. Combien plus cet effet ne doit-il pas avoir lieu, lorsque c'est un philosophe qui débite ces maximes; lorsqu'à des préceptes salutaires il mêle des vers qui les gravent plus profondément dans les âmes des ignorants? Car, comme disait Cléanthe, « de même que notre souffle produit un son plus clair, lorsque la trompette, après l'avoir resserré dans un canal long et étroit, le laisse ensuite sortir par une large issue; de même la gêne étroite du vers rend nos pensées plus éclatantes. » Les mêmes choses sont écoutées avec moins d'attention, et frappent moins, quand elles sont dites en prose : lorsque le rythme s'y joint, lorsqu'une pensée brillante est resserrée dans une mesure fixe, elle frappe, comme la pierre lancée par une fronde. On a beau s'étendre sur le mépris des richesses, recommander aux hommes dans de longs discours que c'est dans leur âme, et non pas dans leurs possessions qu'ils doivent placer leurs richesses; qu'on est riche, quand on se proportionne à sa pauvreté, ou quand on se fait riche avec peu. Les esprits sont néanmoins plus frappés, quand ils entendent ces vers : « Le mortel le moins indigent est celui qui désire le moins. On a tout ce qu'on veut, quand on ne veut que ce qui peut suffire ². » Ces vers et d'autres semblables nous entraînent à l'aveu de la vérité. Ceux mêmes à qui rien ne suffit, s'extasient, se récrient, déclarent la guerre aux richesses. Quand vous les verrez ainsi affectés.

1. Desunt inopiæ multa, avaritiæ omnia.
In nullum avarus bonus est, in se pessimus.
PUBL. SYRI Sent.
2. Is minimo eget mortalis, qui minimum cupit.
Quod vult habet, qui velle quod satis est potest.
PUBL. SYRI Sent.

insistez, pressez, chargez : alors plus d'amphibologies, plus de syllogismes, plus de subtilités, ni de vaines arguties. Parlez contre l'avarice, contre le luxe : quand vous vous apercevrez que vous aurez fait impression, que vous aurez échauffé les esprits, soyez encore plus chaud et plus pathétique. Vous ne sauriez croire l'effet que produit un discours de cette nature, qui n'a pour but que la guérison, que le bien des auditeurs. Il est facile d'enflammer de l'amour de la vertu les âmes encore tendres : souples et légèrement corrompues, la vérité s'empare d'elles, quand elle emploie un organe éloquent.

Pour moi, quand j'entendais Attale déclamer contre les vices et les erreurs du genre humain, j'avais pitié des hommes, et je le regardais comme un être d'un ordre supérieur. Il se disait roi ; mais je trouvais qu'il était plus qu'un roi, puisqu'il citait les rois eux-mêmes au tribunal de sa censure. Mais lorsqu'il se mettait à faire l'éloge de la pauvreté, à prouver que tout ce qui sort des bornes du besoin n'est qu'un poids superflu, onéreux pour celui qui le porte, j'étais souvent tenté de sortir pauvre de son école. Quand il déclamait contre les voluptés, quand il louait la continence, la sobriété, le détachement des plaisirs non-seulement illicites, mais même superflus, je brûlais de mettre des bornes à ma gourmandise et à ma délicatesse. C'est de là qu'il m'est resté quelques principes de morale. Je m'étais jeté avec ardeur sur tout ; mais ensuite, égaré dans le tourbillon de la ville, je n'ai conservé que fort peu de ces maximes. C'est à lui que je dois le vœu que j'ai fait de renoncer pour ma vie aux huîtres et aux champignons. Ce ne sont pas des aliments, mais des objets de volupté, des stimulants qui excitent à manger ceux qui déjà sont rassasiés : ils descendent facilement, et reviennent de même¹ ; avantage inestimable pour des gloutons qui entassent dans leur estomac plus qu'il ne peut contenir. C'est de lui que j'ai appris à m'abstenir d'odeur, persuadé que la meilleure odeur pour le corps est de n'en point avoir. C'est à lui que je dois le renoncement total au vin et au bain. Je regarde comme une volupté inutile de cuire mon corps,

1. Voir la note, page 2.

et de l'épuiser à force de transpirations. Les autres mauvaises habitudes dont je m'étais défait, sont revenues : mais si je ne m'abstiens pas, du moins je me contiens ; ce qui touche de bien près à l'abstinence, et ce qui est peut-être plus difficile. Il est des habitudes qu'il est plus facile de rompre que de régler.

Puisque j'ai commencé à vous exposer combien j'avais plus d'ardeur pour la philosophie dans ma jeunesse, que je n'en ai conservé dans mon âge avancé, je ne rougirai pas de vous avouer l'attachement que Sotion m'avait inspiré pour Pythagore. Il expliquait pourquoi ce philosophe, et, après lui, Sextius s'étaient abstenus de la chair des animaux. Leurs motifs étaient différents, mais sublimes dans l'un et dans l'autre. Le dernier croyait que l'homme avait assez d'aliments à sa disposition, sans répandre du sang ; il disait qu'on se faisait une habitude d'être cruel, en faisant du meurtre un objet de volupté. Il ajoutait qu'il fallait rétrécir la sphère du luxe ; il finissait par dire que cette variété d'aliments était nuisible au corps, et contraire à la santé. Mais Pythagore soutenait qu'il y avait entre tous les êtres une espèce d'affinité, un commerce continuel ; qu'ils passaient du corps de l'un dans celui de l'autre. Les âmes, selon lui, ne meurent pas, elles ne suspendent même leurs fonctions qu'un moment, en attendant qu'elles aient passé dans un autre corps. Il examine ensuite combien il lui faut de temps et de changements successifs de domiciles, avant qu'elle rentre dans un corps humain. Mais, en attendant, il fait craindre aux hommes de commettre un crime, et même un parricide, vu que, sans le savoir, ils pourraient rencontrer l'âme de leur père, et blesser avec le fer ou la dent un corps qui servirait de domicile à l'âme de quelques-uns de leurs proches.

Quand Sotion avait exposé cette doctrine, et l'avait appuyée de ses propres arguments : « Ne croyez-vous pas, disait-il, que les âmes passent sans cesse d'un corps dans un autre, et que ce qu'on appelle la mort, n'est qu'une métamorphose ? Ne croyez-vous pas que dans ces troupeaux, dans ces bêtes sauvages, dans ces habitants des eaux, résident des âmes qui ont été jadis humaines ? Ne croyez-vous pas que rien ne périt dans le monde, et que

les êtres n'y font que changer de séjour ; que les corps célestes ne sont pas les seuls qui aient une révolution fixe ; que les animaux, les âmes suivent aussi le même cercle ? Ce fut l'opinion de beaucoup de grands hommes ; mais ne précipitez pas votre jugement. Supposons la question indécise : si elle est fondée, l'humanité veut qu'on s'abstienne des animaux ; si elle est fautive, la frugalité le prescrit. Que perdez-vous à me croire ? ce sont les mets des lions et des vautours que je vous ôte. »

Frappé de ce discours, je commençai à m'abstenir de la chair des animaux ; et au bout d'un an, l'habitude m'avait rendu cette abstinence non-seulement facile, mais encore agréable. Il me semblait que mon âme y gagnait plus d'activité, et je ne vous assurerais pas, même aujourd'hui, que cela ne fût pas vrai. Vous voulez savoir comment j'ai quitté ce régime ? Ma jeunesse se passa, lorsque Tibère César, étant prince de la jeunesse, bannit de Rome tous les cultes étrangers : une des superstitions qui caractérisaient ces cultes, était l'abstinence de certaines viandes. A la prière de mon père, qui craignait moins les délations, qu'il ne haïssait la philosophie, je retournai à mon ancien genre de vie ; mais il n'eut pas de peine à me persuader de faire meilleure chère. Attale faisait l'éloge d'un lit dur : celui dans lequel je couche, à mon âge, l'est assez pour qu'on n'y remarque pas l'empreinte de mon corps.

Je vous ai rapporté ces détails personnels, pour vous montrer combien serait ardent le premier feu des jeunes gens pour la vertu, s'ils trouvaient quelqu'un qui les exhortât, et leur donnât l'impulsion. Mais il y a de la faute et de la part des maîtres, qui nous enseignent à disputer plutôt qu'à nous conduire ; et de la part des disciples, qui préfèrent la culture de leur esprit à celle de leur âme. Ainsi la philosophie est devenue une philologie. L'intention fait tout¹. Un homme qui se destine à la grammaire, et qui lit Virgile dans cette vue, en tombant sur le passage qui dit que *le temps fuit sans retour*², ne se dit pas qu'il faut tou-

1. La fin de cette lettre est une ingénieuse analyse de l'association des idées.

2. Fugit irreparabile tempus.
Virg. Georg., III, 284.

jours être sur ses gardes ; que, si nous ne nous hâtons, nous resterons en route ; que le temps nous emporte, et s'emporte lui-même ; que nous disparaissions à notre insu ; que cependant nous faisons toujours des projets pour l'avenir, et qu'au milieu de cette rapidité nous sommes les seuls qui ne soyons pas pressés. Mais il observe que toutes les fois que Virgile parle de la rapidité du temps, il se sert du mot *fuir*¹. Celui qui a pour objet la philosophie, ramène ces mêmes vers à son but. Jamais Virgile ne dit que les jours *s'en vont*, mais qu'ils *fuient* ; que c'est la manière la plus rapide de courir, et que ce sont toujours les meilleurs qui sont emportés les premiers. Que ne prenons-nous donc aussi notre élan, pour égaler la vélocité de la chose la plus rapide de la nature ! C'est le temps le meilleur qui s'envole devant nous, et le pire qui lui succède. Comme c'est le vin le plus clair qui sort le premier de l'amphore, tandis que la partie la plus trouble et la plus épaisse reste au fond ; de même la meilleure partie de notre vie est la première. Nous la laissons épuiser par les autres, et nous nous réservons la lie. Gravons donc dans notre âme, et regardons comme un oracle divin cette maxime : *Le meilleur de nos jours fuit*. Pourquoi le meilleur ? parce que ce qui reste est incertain. Pourquoi le meilleur ? parce que dans la jeunesse nous pouvons apprendre, nous pouvons plier à la vertu notre âme souple et flexible ; parce que ce temps est propre aux travaux, à exercer l'âme par l'étude, et le corps par les travaux. Les âges suivants sont plus lents, plus languissants, plus voisins du terme. Ne nous occupons donc que de ce seul objet, renonçant à tous ceux qui nous détournent ; pénétrons-nous de la célérité de ce temps rapide que nous ne pouvons fixer, de peur que, laissés en arrière, nous ne comprenions trop tard cette importante vérité. Que le premier jour nous plaise comme le meilleur ; assurons-nous-en : il faut saisir ce qui fuit.

C'est à quoi ne songe guère celui qui ne lit ce vers qu'avec des yeux de grammairien : il ne voit pas que les

1. Optima quæque dies miseris mortalibus ævi
Prima fugit : subeunt morbi, tristisque senectus,
Et labor ; et duræ rapit inclementia mortis.

VIRG. *Georg.*, III, 66 et seq.

premiers jours sont les meilleurs, parce que les maladies surviennent, parce que la vieillesse s'avance, est déjà sur notre tête, quand nous songeons encore à l'adolescence; mais il remarquera que Virgile place toujours ensemble les maladies et la vieillesse. Et ce n'est pas sans raison; car la vieillesse n'est qu'une maladie incurable. Il observera de plus qu'il donne à la vieillesse l'épithète de *triste* :

Subeunt morbi, tristisque senectus.

Ne soyez pas surpris que du même sujet chacun choisisse ce qui se trouve assorti à son goût. Dans le même pré le bœuf cherche des pâturages, le chien un lièvre, la cigogne un lézard. Lorsqu'un critique, un grammairien et un philosophe prennent en main les livres de Cicéron, *de la République*, chacun tourne ses vues de côté différent. Le philosophe est surpris qu'on ait pu trouver tant d'objections contre la justice. Quand le philologue fait la même lecture, il remarque qu'il y eut à Rome deux rois, dont l'un n'avait pas de père, ni l'autre de mère. Car on ne s'accorde pas sur la mère de Servius, et le père d'Ancus est inconnu; on croit néanmoins qu'il était petit-fils de Numa. Il observe encore que le magistrat que nous appelons *dictateur*, et qu'on voit désigné sous ce titre dans les histoires, était appelé chez les anciens *maître du peuple*. On en trouve des monuments encore aujourd'hui dans les livres des augures; et la preuve en est que le subalterne qu'il se nomme, s'appelle *maître de la cavalerie*. Il remarquera de plus que Romulus périt durant une éclipse de soleil; qu'on en appelait au peuple du tribunal des rois mêmes. Fénestella prétend que ce fait se trouve dans les livres des pontifes. Quand un grammairien étudie les mêmes livres, il met d'abord dans ses commentaires *reapse* employé par Cicéron pour *reipsa*, ainsi que *sepse* pour *se ipse*. Ensuite il passe aux expressions que l'usage a changées; comme ce passage de Cicéron : « Quoniam sumus ab ipsa calce, ejus interpellatione revocati : » ce que nous appelons aujourd'hui *cretam* dans le cirque, les anciens l'appelaient *calcem*. Ensuite il recueille les vers d'Ennius, et surtout ceux qui regardent

Scipion l'Africain¹. Il conclut de ce passage que chez les anciens *opera* avait la signification d'*auxilium* ; car il dit que ni citoyen, ni ennemi ne pouvait rendre à Scipion *opera pretium*. Ensuite il s'applaudit d'avoir découvert la source d'où Virgile a tiré :

Quem super ingens
Porta tonat cœli².

Il dit qu'Ennius l'a pillé dans Homère, et Virgile dans Ennius. Car on trouve dans les mêmes livres *de la République* de Cicéron ces deux vers d'Ennius³.

Mais pour ne pas, sans y songer, jouer moi-même le personnage de philologue ou de grammairien, je vous avertis de n'écouter et de ne lire les philosophes que dans la vue de votre bonheur : il ne s'agit pas de recueillir des expressions anciennes ou de nouvelle date, des métaphores vicieuses, des figures hardies, mais des préceptes utiles, des sentences sublimes et énergiques, que nous mettions aussitôt en pratique. Apprenons à changer en actions ce qui n'était que des mots. Il n'y a pas d'hommes, à mon avis, qui fassent plus de tort au genre humain, que ceux qui ont appris la philosophie comme un métier lucratif, et qui vivent autrement qu'ils n'enseignent à vivre. Ils se donnent eux-mêmes pour exemple de l'inutilité de leur science, étant sujets à tous les vices contre lesquels ils s'élèvent. Un maître de cette trempe ne peut pas être plus utile qu'un pilote qui, dans la tempête, aurait le mal de mer. Il faut tenir le gouvernail malgré les efforts des flots ; il faut lutter contre la mer, dérober les voiles à la fureur des vents : à quoi peut me servir un pilote paralysé et vomissant ? La vie n'est-elle donc pas exposée à des tempêtes bien plus terribles qu'aucun vaisseau ? il ne s'agit pas de m'entretenir, mais de me gouverner. Tout ce qu'ils disent, tout ce qu'ils débitent à

1. Cui nemo civis, neque hostis
Quivit pro factis reddere opræ pretium.
2. Virg. *Georg.*, III, 260.
3. Si fas endo plagas cœlestum ascendere cuiquam,
Mi soli cœli maxima porta patet.

la multitude qui les applaudit, ne leur appartient pas : c'est ce qu'ont dit Platon, Zénon, Chrysippe, Posidonius, et la foule innombrable des philosophes. Comment prouveront-ils que leurs dogmes leur appartiennent ? je vais le leur apprendre ; qu'ils fassent ce qu'ils disent.

Après vous avoir dit ce que je voulais. il me resterait à vous satisfaire sur ce que vous exigez de moi ; mais je réserve votre question pour une autre lettre : je ne veux pas que, déjà fatigué de celle-ci, vous vous livriez à une matière épineuse, qui demande tous les efforts de votre attention.

LETTRE CXX.

Origine de nos idées sur le bon et l'honnête.

L'idée du bien et de l'honnête nous est venue par l'observation et la comparaison des actions humaines. D'abord, par analogie, la santé du corps fit penser à la santé de l'âme ; la force physique à la force morale. Puis les grandes actions nous ont appris ce que c'est que la vertu, que nous avons reconnue à sa beauté. Sa parfaite image a été offerte par le sage, ferme contre l'adversité, se rappelant son origine céleste, ne pensant qu'à bien employer la vie pour retourner à Dieu, enfin, toujours égal et semblable à lui-même.

Votre lettre, après s'être égarée dans une foule de petites questions, s'arrête à une seule, dont elle demande la solution : vous voulez savoir comment la notion du bon et de l'honnête nous est venue. Dans l'opinion de quelques philosophes, ces deux choses sont totalement diverses ; pour nous, nous les croyons seulement distinguées. Je m'explique. Quelques-uns pensent que le bon est ce qui se trouve utile : conséquemment ils donnent également ce nom aux richesses, à un cheval, à du vin, à un soulier ; tant ils ont une idée abjecte du bien, qu'ils ravalent jusqu'aux objets les plus bas. Ils croient que ce qui est honnête consiste dans l'accomplissement d'un devoir juste et légitime ; par

exemple, dans les soins qu'on donne à la vieillesse d'un père, dans les secours accordés à un ami tombé dans l'indigence, dans le courage à combattre, dans des conseils sages et modérés. Nous faisons à la vérité deux choses distinctes du bon et de l'honnête. Mais il n'y a de bon que ce qui est honnête, et ce qui est honnête est toujours bon. Je crois inutile d'ajouter ici quelle est la différence qui se trouve entre ces deux choses, surtout après l'avoir déjà fait sentir si souvent. Je dirai seulement que nous ne trouvons rien de bon, lorsqu'on peut en faire un mauvais usage. Or vous voyez combien de gens font un mauvais usage des richesses, de leur rang et de leur pouvoir.

Je reviens maintenant à la question dont vous demandez la solution ; savoir, comment la première notion du bon et de l'honnête nous est venue. La nature n'a pu nous la donner ; elle a semé en nous les germes de la science, mais non la science même. Quelques-uns prétendent que nous avons rencontré cette connaissance par hasard : mais est-il bien croyable que l'image de la vertu ne se soit présentée que fortuitement à nous ? Il nous paraît que cette connaissance est le fruit de l'observation¹, à l'aide de laquelle notre entendement, par la comparaison des choses qui sont souvent arrivées, a jugé de ce qui est bon et honnête, par *analogie*. Comme nos grammairiens latins ont naturalisé ce mot, et l'ont admis dans notre langue, je ne crois pas devoir l'exclure, ou le renvoyer dans son pays natal. Je m'en servirai donc, non-seulement parce qu'il est reçu, mais parce qu'il est usité. Je vous dirai en quoi consiste cette analogie. Nous connaissons la santé du corps ; de là nous avons imaginé qu'il y en avait une pour l'âme : nous connaissons les forces du corps ; de là nous avons conclu qu'il y avait une force de l'âme. Nous avons été surpris de quelques actions de bienfaisance, d'humanité, de courage : nous les avons admirées comme des perfections. Mais elles

1. Nous disons avec plus d'exactitude que l'idée générale du bien nous est fournie par la raison à l'occasion des actions particulières que constate l'expérience. Du reste, Sénèque n'a pas eu le moins du monde la pensée de méconnaître le rôle de la raison, et ce passage ne peut en aucune façon servir la cause de l'empirisme.

cachaient souvent beaucoup de défauts, que l'éclat de quelques-unes de ces actions remarquables nous força de dissimuler. La nature veut que nous exagérions les actions louables : il n'y a personne qui ne porte la gloire au delà de la vérité. C'est donc de ces choses que nous avons emprunté l'idée d'un grand bien.

Fabriceus refusa l'or du roi Pyrrhus ; il crut qu'il était plus glorieux de mépriser les richesses d'un roi, que de posséder un royaume. Le même Fabriceus avertit généreusement ce prince de se défier de son médecin, qui s'était engagé à lui donner du poison. La même grandeur d'âme que l'or ne put vaincre, ne put consentir à vaincre à l'aide du poison. Nous avons admiré ce grand homme, qui, ferme dans une conduite si propre à servir de modèle, ne fut ébranlé ni par les promesses du roi, ni par les promesses contre le roi ; qui, par un effort très-difficile, s'abstint de nuire pendant la guerre ; qui crut qu'il y avait des choses qu'un ennemi ne pouvait point se permettre ; qui, au sein de la pauvreté, dont il se faisait honneur, refusa les richesses avec autant de fermeté que le poison. « Vivez, disait-il, par mes bienfaits, ô Pyrrhus ; et réjouissez-vous de l'incorruptibilité de Fabriceus, dont vous étiez d'abord affligé. » Horatius Coelès défendit seul le passage étroit d'un pont, qu'il fit rompre derrière lui ; il consentit à se priver du retour vers les siens, pourvu qu'il pût arrêter l'effort de l'ennemi : il leur fit tête, jusqu'à ce qu'il eût entendu le fracas causé par la chute des poutres de ce pont. Après avoir porté ses regards en arrière, et s'être assuré que sa patrie était hors de danger : « Que celui, dit-il, qui voudra me poursuivre, vienne maintenant ; » et aussitôt il se précipita dans le Tibre, dont la rapidité ne l'empêcha pas de prendre autant de soin de ses armes victorieuses que de son salut. Il rendit dans Rome, aussi tranquille que s'il eût passé par-dessus le pont le plus solide.

Ce sont des actions de cette trempe qui nous ont donné l'idée de la vertu. J'ajouterai ici une proposition qui peut paraître étrange : il est des vices qui quelquefois se montrent sous l'apparence de l'honnête ; ainsi la meilleure des choses est produite par son contraire. En effet, vous savez que les vices et les vertus se touchent, et que les apparences

du bien se rencontrent même dans les hommes les plus vils et les plus corrompus. C'est ainsi qu'un prodigue a les apparences de la libéralité, quoiqu'il y ait une grande différence entre savoir donner, ou ne savoir pas conserver ce qu'on a. Beaucoup de gens, Lucilius, ne donnent point leur bien, mais semblent le jeter : je n'appelle point libéral un homme qui agit comme s'il était en colère contre son argent. La négligence ressemble à la facilité ; la témérité, au courage. Ces ressemblances nous ont obligés à prendre garde, à distinguer des choses très-voisines en apparence, mais en effet très-éloignées. En observant de près ceux qui se sont distingués par une action d'éclat, nous avons trouvé qu'il en est quelques-uns qui ont agi d'une façon noble et grande, mais seulement une seule fois. Un homme qui s'est montré courageux à la guerre, a été timide au barreau ; celui qui supporte avec force l'indigence, a été tout abattu par la calomnie : alors, en méprisant l'homme, nous avons rendu justice à son action louable. Nous avons vu un homme bienfaisant pour ses amis, modéré envers ses ennemis, qui s'est comporté avec intégrité dans les affaires publiques et particulières ; qui ne manquait ni de patience dans les choses qu'il fallait supporter, ni de prudence dans celles qu'il fallait exécuter. Nous en avons vu un autre qui, lorsqu'il le fallait, répandait l'argent à pleines mains ; qui, dans le travail, montrait de la constance et de la vigueur, et chez qui la force de l'esprit soutenait l'affaissement du corps. D'ailleurs, il était toujours le même, égal dans toutes ses actions ; non-seulement bon pour le conseil, mais encore tellement habitué à faire le bien, qu'il ne pouvait faire autrement. Nous avons compris qu'un tel homme possédait une vertu parfaite, que nous avons décomposée ou subdivisée en différentes parties. Il a fallu, pour jouir de cette perfection, mettre un frein aux passions, réprimer les craintes, prévoir ce qu'il y avait à faire, distribuer avec équité ce qu'il fallait donner : par là nous nous sommes formé des idées de la tempérance, de la force, de la prudence et de la justice ¹, à chacune desquelles nous avons assigné ses fonctions.

1. Cette classification des vertus qu'on trouve partout reproduite depuis Socrate et Platon jusqu'à Bossuet, n'est pas irréprochable.

Qu'est-ce donc qui nous a fait connaître la vertu ? Nous l'avons reconnue par l'ordre qu'elle établit, par sa beauté, par sa constance, par l'harmonie qu'elle met dans toutes les actions, par sa grandeur qui l'élève au-dessus de tout. Par là nous avons compris en quoi consiste la vie heureuse, qui coule par une pente douce et facile, qui ne dépend que d'elle-même. Mais comment avons-nous aperçu toutes ces choses ? je vais vous le dire. Jamais cet homme rempli de perfections et de vertus ne s'est plaint de la fortune ; jamais il ne s'est attristé des accidents de la vie : se regardant comme un citoyen de l'univers et comme un soldat, il a regardé ses peines et ses travaux comme une suite de ses devoirs. Lorsqu'il lui survenait quelque événement fâcheux, il ne l'a point envisagé comme un mal, ou comme un effet du hasard, mais comme un ordre qui lui était adressé. C'est, dit-il, moi que cet ordre regarde : il est dur, il est rigoureux ; mais il faut l'exécuter. On fut nécessairement forcé de trouver grand un homme que l'infortune ne faisait point gémir, qui jamais ne se plaignait de son sort, qui se faisait toujours remarquer comme un flambeau qui brille au milieu des ténèbres ; qui s'attirait les regards de tout le monde par sa tranquillité, sa douceur, son équité à remplir ses devoirs envers les dieux et les hommes. Son âme était parvenue à toute la perfection dont elle était susceptible ; elle ne voyait au-dessus d'elle que l'intelligence divine, dont une émanation était passée dans son âme : celle-ci n'est jamais plus divine que lorsqu'elle rappelle à l'homme sa mortalité, et lui montre qu'il est né pour mourir ; que son corps n'est point une demeure fixe, mais une hôtellerie où il ne doit pas séjourner, qu'il faut quitter aussitôt qu'on s'y trouve incommodé¹.

Si l'âme regarde avec mépris le lieu qu'elle habite, si elle s'y trouve trop à l'étroit, si elle ne craint point de le quitter, c'est une preuve très-forte, mon cher Lucilius,

D'abord la prudence est une condition de la vertu et non une vertu ; puis la vertu étant la pratique habituelle du devoir, il doit y avoir trois classes de vertus, puisqu'il y a trois classes de devoirs. On arrive ainsi à distinguer la piété, la justice, la tempérance. Voir notre examen du traité *des Devoirs de Cicéron*.

1. Voir la notice.

qu'elle tire son origine d'un séjour plus élevé. Celui qui se rappelle d'où il est venu, sait aussi où il doit retourner. Ne sentons-nous pas combien de maux nous tourmentent, et que ce corps est un fardeau pour nous? Nous nous plaignons tantôt de la tête, tantôt de l'estomac et de la gorge, tantôt des intestins; les nerfs et les pieds nous font mal: quelquefois nous avons des embarras dans nos sécrétions; souvent nous avons trop de sang, d'autres fois nous n'en avons pas assez: nous sommes assaillis de toutes parts, tout conspire à nous chasser. C'est ce qui arrive à ceux qui occupent une demeure étrangère. Quoique nous ayons reçu de la nature un corps sujet à tant d'infirmités, nous ne laissons pas de former des projets éternels; nos espérances embrassent l'espace de la plus longue vie, sans que jamais nous soyons rassasiés de richesses et de pouvoir. Est-il rien de plus impudent ou de plus insensé? Rien ne suffit à des êtres destinés à mourir, et qui déjà sont mourants: car chaque jour nous approche du dernier, chaque heure nous pousse vers le gouffre où nous devons tomber. Considérez quel est notre aveuglement. Ce que j'annonce comme devant arriver, s'exécute déjà, est déjà fait en grande partie: le temps que nous avons vécu est au même lieu où il était avant que nous véussions. C'est une erreur de redouter notre fin, puisque chacun de nous s'achemine vers la mort. Ce n'est point le pas où nous tombons qui est la cause de notre lassitude; il ne fait que la montrer. Le dernier de nos jours nous fait parvenir à la mort, mais tous les autres nous en ont approchés: elle nous emmène avec douceur, elle ne nous emporte pas avec violence.

Voilà pourquoi une âme forte, qui a l'idée d'une existence plus heureuse, cherche à s'acquitter honorablement et avec soin de la tâche qui lui est imposée: elle ne regarde aucune des choses qui l'environnent comme lui appartenant en propre; mais, semblable à un voyageur pressé, elle en use comme d'un bien d'emprunt. Lorsque nous verrons un homme armé de cette fermeté, pourrions-nous nous empêcher d'être frappés d'un caractère si peu commun? surtout s'il nous montre que cette grandeur d'âme n'est aucunement simulée. Les qualités vraies ne se démentent point, les fausses n'ont aucune durée. Quelques

hommes sont alternativement des Caton et des Vatinius : tantôt un Curius ne leur paraît point assez sévère, ni un Fabricius assez pauvre ; un Tubéron ne leur semble point assez frugal, assez content de peu de chose : tantôt ils voudront jouter pour les richesses avec un Licinius, pour les repas avec un Apicius ¹, pour la mollesse avec un Mécène. Une des plus grandes preuves d'une âme désordonnée, c'est de flotter sans cesse, et d'être continuellement ballottée entre le désir de feindre la vertu et l'attachement au vice. Ils ressemblent à l'homme d'Horace, « qui souvent avait deux cents esclaves, et souvent n'en avait que dix. Tantôt il ne parlait que de rois et de grands ; tantôt il ne demandait qu'une table frugale, une coquille pour salière, un habit grossier, capable de le garantir du froid. Eussiez-vous donné un million de sesterces à cet homme si frugal, et qui se contentait de si peu de chose ; au bout de quatre jours il ne lui serait rien resté ². »

Les hommes de cette trempe sont comme celui que le poète décrit, qui n'était jamais le même, et qui, par ses écarts, ne ressemblait aucunement à lui-même. J'ai dit que beaucoup de gens se conduisaient ainsi ; il s'en faut peu que tous n'en fassent autant. Il n'est personne qui chaque jour ne change d'avis et de désirs. Tantôt on voudrait prendre une femme, et tantôt une maîtresse ; tantôt on voudrait dominer ou régner, tantôt on s'abaisse aux fonctions d'un esclave avili : tantôt on s'enorgueillit jusqu'à se faire détester, tantôt on tombe dans la plus grande abjection ; tantôt on répand l'argent, tantôt on en prend de toutes mains. C'est par cette conduite que se trahit l'absence de principes : il se montre sans cesse sous des formes

1. Fameux gourmand de l'antiquité, dont il nous reste un ouvrage sur l'art de la cuisine.

2.

Habebat sæpe ducentos,

*Sæpe decem servos. Modo reges atque tetrarchas,
Omnia magna loquens ; modo : « Sit mihi mensa tripes, et
Concha salis puri, et toga, quæ defendere frigus,
Quamvis crassa, queat. » Decies centena dedisses
Huic parco, paucis contento ; quinque diebus
Nil erat in loculis.*

HORAT. Satir. lib. I, sat. 3, 11.

diverses; et, ce qui me paraît le plus digne de mépris, jamais il n'est semblable à lui-même. Croyez que c'est une chose très-grande et très-estimable, que d'être toujours le même. Cet avantage n'appartient qu'au vrai sage : pour nous, nous changeons perpétuellement de forme; tantôt nous vous paraîtrons graves et modérés, tantôt vains et prodigues. En un mot, nous changeons de masque, et nous jouons un rôle tout différent de celui que nous venons de quitter. Gagnez donc sur vous d'être jusqu'à la fin l'homme que vous avez résolu d'être. Tâchez de vous rendre estimable, ou du moins faites en sorte que l'on puisse toujours vous reconnaître. On pourrait demander de l'homme qu'on a vu hier : Quel est cet homme-là ? tant il se trouve changé.

LETTRE CXXIV.

**Que le souverain bien est connu non par les sens,
mais par la raison.**

Les sens ne sont pas juges du bien, à moins que l'on ne confonde le bien avec le plaisir, qui est si différent. C'est à la raison qu'il appartient de prononcer sur le bien et sur le mal. Aussi l'animal ne pourra-t-il jamais s'élever à cette connaissance, et l'enfant n'en est-il pas encore capable. A quoi bon cette discussion ? à nous rappeler notre supériorité sur l'animal et notre ressemblance avec Dieu.

« Je peux, si vous y consentez, et si vous ne dédaignez pas de vous occuper de petits objets, vous rapporter un grand nombre de préceptes des anciens ¹. » Mais vous ne refuserez pas de les entendre, et leur simplicité n'est pas faite pour vous rebuter. La tournure particulière de votre esprit ne vous porte pas seulement vers les grandes questions : vous voulez tirer profit de tout, disposition que j'ap-

1. *Possum multa tibi veterum præcepta referre;
Ni refugis, tenuesque piget cognoscere curas.*
VIRG. *Georg.*, I, 176.

prouve. La subtilité ne vous déplaît que lorsqu'elle ne mène à rien : je ferai donc en sorte que cela n'arrive pas. On demande si c'est par les sens ou par l'entendement que l'on connaît le bien. On ajoute que cette idée n'existe ni dans les enfants ni dans les brutes. Tous ceux qui mettent la volupté par-dessus tout, jugent que le bien nous est connu par les sens : au contraire, nous prétendons qu'il se connaît par l'entendement, et nous le plaçons dans l'âme. Si nos sens étaient les juges du bien, nous ne rejetterions aucun plaisir, vu qu'il n'en est aucun qui ne nous invite, et ne nous flatte. D'un autre côté, il n'est aucune douleur que nous voulussions subir, vu qu'il n'en est aucune qui ne blesse nos sens. De plus, on ne serait pas en droit de blâmer ni ceux qui se livrent avec excès à la volupté, ni ceux qui craignent trop la douleur. Cependant nous blâmons ceux qui s'abandonnent aux excès de la table et de la débauche, et nous méprisons ceux que la crainte de la douleur empêche de rien tenter de noble et de généreux. En quoi sont-ils coupables, s'ils ne font que se conformer à la décision de leurs sens, qu'ils ont pris pour juges et du bien et du mal? ce sont eux en effet que vous avez rendus les arbitres de ce qu'il faut désirer ou fuir. Mais c'est à la raison que ce droit appartient; c'est elle qui doit régler la conduite de la vie, ainsi que les idées qu'on doit se faire de la vertu, de l'honnêteté, du bien et du mal. Ces philosophes (les épicuriens) donnent à la portion la plus vile le droit de juger la partie la plus noble, lorsqu'ils veulent que les sens, qui sont obtus, aveugles, et plus tardifs dans l'homme que dans les autres animaux, soient les juges du bien. Qu'arriverait-il si quelqu'un, pour discerner les objets les plus déliés, donnait la préférence au sens du toucher sur celui de la vue? alors les yeux seraient, de tous les sens, les plus capables de distinguer le bien et le mal. Vous voyez donc à quel point il faut ignorer la vérité, à quel point on dégrade les choses sublimes et divines, quand on rend le toucher, juge du souverain bien, ainsi que du mal.

« De même, dit Épicure, que toute science et tout art doivent avoir pour base quelque chose d'évident, de connu par les sens; de même la vie heureuse doit avoir pour

fondement et pour commencement quelque chose qui tombe sous les sens.» Ainsi vous prétendez que la vie heureuse prend son origine dans les choses évidentes et sensibles. Pour nous, nous appelons heureuses les choses qui sont conformes à la nature : or, ce qui lui est conforme, se montre sur-le-champ, comme on reconnaît promptement si une chose est intacte. Qu'est-ce donc qui est conforme à la nature ? c'est ce qui se fait connaître à l'enfant qui vient de naître, je ne dis pas comme un bien, mais comme le commencement du bien. Vous donnez la volupté pour souverain bien à l'enfance ; vous voulez que l'enfant, dès sa naissance, parvienne au même but que l'homme fait. Vous placez le sommet de l'arbre où devraient être ses racines. Si quelqu'un venait nous dire qu'un enfant, caché dans le sein de sa mère et dont le sexe est encore incertain, délicat, imparfait et sans forme, jouit de quelque bien, il paraîtrait évidemment se tromper. Or, il y a bien peu de différence entre l'enfant qui ne fait que de naître, et celui qui est encore caché dans le sein de sa mère. L'un et l'autre sont également incapables d'avoir l'idée soit du bien, soit du mal : l'enfant n'est pas plus susceptible du bien qu'un arbre ou qu'une bête. Mais pourquoi un arbre ou une bête ne sont-ils pas capables de connaître le bien ? parce qu'ils ne jouissent pas de la raison. L'enfant n'en est pas non plus susceptible, vu que la raison lui manque. Il connaîtra le bien, lorsqu'il aura de la raison.

Il y a des animaux privés de raison ; il y en a qui ne sont pas encore raisonnables ; enfin il en est en qui la raison est imparfaite. Or le bien ne se trouve dans aucun de ces animaux ; il faut que la raison l'y introduise. Quelle différence y a-t-il donc entre les choses que j'ai rapportées ? Jamais le bien ne se trouvera dans l'animal privé de raison ; il ne peut pas non plus se trouver dans celui qui n'est pas encore raisonnable : il pourrait y avoir du bien dans celui qui est imparfait, mais il ne s'y trouve pas encore. Je dis donc, Lucilius, que le bien ne se trouve pas en tout corps, ni à tout âge : l'enfance en est aussi éloignée que le commencement l'est de la fin, ou de la perfection ; d'où il suit que le bien n'est pas plus dans un corps tendre, qui ne

vient que d'être formé, que dans la semence qui l'a produit. Diriez-vous que le bien d'une semence ou d'un arbre existe dans le premier jet qu'ils font pour sortir de la terre? Il y a du bien dans le froment, mais ce bien n'existe pas dans le germe : l'épi ne se montre pas avec la première feuille; il n'est bon que lorsque la chaleur de l'été lui a donné sa maturité. Comme la nature dans tous les êtres ne montre le bien que dans leur état parfait, de même le bien de l'homme ne se trouve en lui que lorsqu'il jouit d'une raison perfectionnée. Or je vous dirai en quoi consiste ce bien. C'est dans un esprit libre et droit, qui se soumet les choses, et qui ne s'en laisse pas dominer. Bien loin que l'enfance soit susceptible de recevoir ce bien, l'adolescence ne peut l'espérer, l'âge viril peut à peine se flatter de le posséder; et la vieillesse se trouve fort heureuse, quand, par une longue et pénible étude, elle est parvenue à se le procurer : c'est alors que l'on possède ce bien avec connaissance de cause.

On m'opposera qu'ayant supposé qu'il existait un bien pour les arbres, pour les plantes, il peut aussi y en avoir un pour l'enfant. Mais le vrai bien n'est fait ni pour les arbres, ni pour les bêtes; celui dont ils peuvent jouir, n'est que précaire. Si l'on demande quel peut être ce bien, c'est ce qui, dans ces êtres, est conforme à la nature de chacun d'eux. Le vrai bien ne peut se trouver dans aucune bête; il appartient à une nature plus heureuse et plus parfaite. Il n'y a point de vrai bien où la raison ne se rencontre pas. Il y a quatre espèces de natures; celle de l'arbre, celle de la brute, celle de l'homme, et celle de Dieu. Les deux premiers êtres étant privés de raison, sont de la même nature; les deux derniers diffèrent en ce que Dieu est immortel¹, tandis que l'homme est sujet à la mort. Il n'y a donc que Dieu qui ait le bien par sa nature; celui de l'homme est l'effet de ses soins. Les autres êtres ont bien une perfection propre à leur nature; mais il n'y a point de perfection vraie, où la raison ne se trouve pas. La perfection complète est celle qui est telle par rapport à la nature universelle : or cette nature est raisonnable. Les autres choses peuvent

1. Expression impropre. Dieu est éternel.

avoir des perfections dans leur genre. Les avantages dans la jouissance desquels la vie heureuse ne peut pas consister, ne peuvent pas être ce qui rend la vie heureuse : or, la vie devient heureuse par les biens, et les bêtes n'ont pas ce qui rend la vie heureuse ; d'où il suit que le bien ne se trouve pas dans la bête.

Les sens peuvent bien lui faire connaître les objets présents : elle peut se rappeler les choses passées, quand elle est avertie par ses sens. Un cheval se ressouvient d'un chemin, quand on l'approche de l'endroit où il commence ; mais, dans l'écurie, il n'a nulle mémoire de la route qu'il aura le plus souvent parcourue. Quant à l'avenir, la brute n'en a point d'idée. Comment peut-on attribuer la perfection à des êtres qui n'ont aucune connaissance du temps parfait¹ ? En effet, le temps se divise en trois parties : le passé, le présent et le futur. Or les bêtes n'ont que la faculté de connaître, en passant, le présent : il est rare qu'elles se souviennent du passé ; et elles ne se le rappellent que par la rencontre des objets présents. Ainsi, le bien qui appartient à une nature parfaite, ne peut pas se trouver dans une nature imparfaite : ou, si elle en jouit, c'est à la manière des plantes ou des semences. Je ne nie pas que les bêtes ne se portent avec impétuosité vers les objets qui paraissent conformes à leur nature ; mais en elles ces mouvements sont confus et déréglés. Or ce qui est confus et désordonné n'est jamais un bien. Mais, direz-vous, sur quoi jugez-vous que les mouvements des bêtes sont déréglés et sans ordre ? Je vous répondrai alors qu'elles agiraient sans ordre et sans règle, si leur nature était susceptible d'un ordre ; mais qu'elles se meuvent d'une façon conforme à leur nature, en agissant sans règle. En effet, pour pouvoir dire qu'une chose est dans le trouble ou le désordre, il faudrait qu'elle pût être quelquefois dans l'ordre. Il n'y a de l'inquiétude que lorsqu'il peut y avoir de la sûreté : il n'y a de vice qu'où il peut y avoir de la vertu. Tels sont les mouvements qui tiennent à la nature des bêtes. Mais pour ne pas vous arrêter trop longtemps,

1. Sénèque compromet cette doctrine solide en voulant la prouver ici par de simples rapports de mots.

j'accorderai qu'il peut y avoir quelque bien, quelque vertu, quelque chose de parfait. Mais que sera-ce? ce ne sera pas un bien absolu, une vertu réelle, une perfection véritable. Ces avantages ne peuvent appartenir qu'à des êtres raisonnables, qui seuls peuvent connaître des motifs, des règles et des moyens. Ainsi le bien ne peut être qu'où se trouve la raison.

Vous demanderez sans doute à quoi peut mener cette dissertation, et quel bien elle peut faire à l'esprit. Elle sert à l'exercer, à l'aiguiser; elle lui fournit une occupation honnête. On tire du profit de tout ce qui nous empêche de nous livrer au mal. D'un autre côté, je ne puis vous procurer une plus grande utilité, qu'en vous faisant connaître votre vrai bien, en vous distinguant des animaux¹, en vous rapprochant de la Divinité. Pourquoi entretenez-vous et exercez-vous les forces de votre corps? la nature en a donné de plus grandes aux animaux domestiques et sauvages. Dans quelle vue prenez-vous soin de votre beauté? lorsque vous aurez épuisé tous les secours de l'art, vous vous trouverez inférieur à cet égard à un grand nombre d'animaux. Pourquoi tant de recherche dans la manière dont vos cheveux sont arrangés? soit que vous les laissiez flotter comme les Parthes, soit que vous en formiez un nœud comme les Germains², soit que vous les dispersiez à la façon des Scythes, ils n'égalent jamais la crinière d'un cheval, ni l'imposante majesté de celle d'un lion. Si vous vous exercez à la course, vous n'aurez jamais la célérité d'un levraut. Si, renonçant aux avantages qui vous sont étrangers, et dans lesquels vous seriez vaincu, vous voulez en revenir au bien qui vous est propre, voici en quoi il consiste: c'est dans une âme pure, perfectionnée, qui s'efforce de ressembler à Dieu, qui s'élève au-dessus des choses humaines, qui ne cherche point au dehors ce qui est en elle-même. Vous

1. Descartes attachait la même importance à cette question : « Après l'erreur de ceux qui nient Dieu, il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, etc. » (*Disc. de la Méthode*, III^e part.)

2. Sénèque attribue ici aux Germains en général ce que Tacite ne dit que des Suèves. [*La Grange.*]

êtes un animal raisonnable : qu'y a-t-il de bien en vous ? c'est la raison parfaite. Tâchez de la faire croître de plus en plus, et de la porter à son comble. Estimez-vous très-heureux, lorsque vous puiserez tous vos plaisirs en vous-même; lorsque, parmi les objets que les hommes désirent avec ardeur, s'arrachent les uns aux autres, conservent avec le plus de soin, vous ne trouverez plus rien, je ne dis pas que vous préféreriez, mais même que vous souhaitiez de posséder. Je vais vous donner une règle avec laquelle vous pourrez mesurer le degré de perfection auquel vous serez parvenu : vous jouirez du souverain bien, lorsque vous aurez reconnu que les hommes que le vulgaire regarde comme les plus heureux, sont dans le fait les plus malheureux.

FIN.

24 AP 65

TABLE DES MATIÈRES.

NOTICE sur Sénèque.	I
ANALYSE des lettres choisies de Sénèque.	XXVIII
LETTRE II. Sur les voyages et sur la lecture.	4
LETTRE III. Du choix des amis.	3
LETTRE VI. De la véritable amitié.	5
LETTRE VII. Qu'il faut s'éloigner de la foule.	7
LETTRE VIII. De l'activité du sage.	10
LETTRE XVIII. De la frugalité du sage.	13
LETTRE XX. De l'inconstance des hommes.	16
LETTRE XXI. Sur la vraie gloire. Éloge d'Épicure.	19
LETTRE XXIII. Que la philosophie procure les vrais plaisirs.	22
LETTRE XXIV. Des craintes de l'avenir et de la mort.	25
LETTRE XXVIII. De l'inutilité des voyages pour guérir l'âme.	31
LETTRE XXXI. Du mépris pour les jugements publics.	33
LETTRE XLI. Que Dieu réside en l'homme de bien.	36
LETTRE XLIV. Que la philosophie procure la vraie noblesse.	39
LETTRE LXV. Opinions de Platon, d'Aristote et des stoïciens sur les causes.	40
LETTRE LXVI. Que tous les biens sont égaux et toutes les vertus égales.	49
LETTRE LXXIII. Les philosophes ne sont ni des séditieux ni de mauvais citoyens.	58
LETTRE LXXXIV. De la lecture et de la composition; de la façon de lire avec fruit.	63
LETTRE LXXXIX. Division de la philosophie.	67
LETTRE XCII. Le souverain bien ne consiste pas dans la volupté.	74

LETTRE CI. Réflexions sur la mort de Sénécion.	84
LETTRE CIV. Les voyages ne peuvent guérir les maux de l'âme. Il faut vivre avec les grands hommes de l'antiquité.	89
LETTRE CVII. Exhortation à la fermeté dans les malheurs de la vie.	9
LETTRE CVIII. Comment il faut écouter et lire les philosophes.	104
LETTRE CXX. Origine de nos idées sur le bon et l'honnête.	111
LETTRE CXXIV. Que le souverain bien est connu non par les sens, mais par la raison.	118

FIN DE LA TABLE.

24 AP 65

Traité philosophiques, prescrits pour les examens du baccalauréat et lettres, précédés d'analyses développées et accompagnés de notes critiques; in-12.

Platon. Gorgias, traduction française de *J. Gron*, précédée d'une analyse développée par *M. J. Manggart*, ancien professeur de philosophie; in-12.

Le même, texte grec, avec notes par *M. F. Lécuse*, ancien professeur à la faculté de Toulouse; in-12.

Cicéron. Traité des Devoirs, traduction de *J. L. Burnouf*, précédée d'une analyse développée par *M. Emile Burnouf*, professeur à la faculté de Nancy; 1 vol. in-12.

Le même, texte latin, avec notes par *M. G. Belze*, ancien professeur; in-12.

Sénèque. Lettres choisies, traduction française de *La Grange*, précédée d'une analyse développée par *M. F. Cadet*, professeur de philosophie au lycée de Reims; 1 vol. in-12.

Les mêmes, texte latin sans notes, précédé d'une notice littéraire, par *D. Budé*; in-18.

Descartes. Discours de la Méthode, précédé d'une analyse développée par *M. E. Lefranc*, ancien professeur au collège Rollin; in-12.

Pascal. Opuscules philosophiques, de l'autorité en matière de philosophie, etc., précédés d'une analyse développée par *M. F. Cadet*; in-12.

Logique de Port-Royal, précédée d'une analyse développée par *M. L. Barré*, ancien professeur de philosophie; 1 vol. in-12.

Bosset. Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même, précédé d'une analyse développée par *M. E. Lefranc*; 1 vol. in-12.

Fénelon. Traité de l'Existence de Dieu, précédé d'une analyse développée par *M. E. Lefranc*; 1 vol. in-12.

Cours de Philosophie, rédigé d'après le nouveau programme pour l'examen des Baccalauréats et lettres et les sciences, par *M. E. Gernez*, agrégé de la faculté des lettres de Paris; 6^e édition; 1 vol. in-12.

On trouve à la même librairie :

On trouve à la même librairie :

Traité philosophiques, prescrits pour les examens du baccalauréat ès lettres, précédés d'analyses développées et accompagnés de notes critiques; in-12.

Platon. Gorgias, traduction française de *J. Grou*, précédée d'une analyse développée par *M. J. Mangeart*, ancien professeur de philosophie; in-12.

Le même, texte grec, avec notes par *M. F. Lécluse*, ancien professeur à la faculté de Toulouse; in-12.

Cicéron. Traité des Devoirs, traduction de *J. L. Burnouf*, précédée d'une analyse développée par *M. Émile Burnouf*, professeur à la faculté de Nancy; 1 vol. in-12.

Le même, texte latin, avec notes par *M. G. Buleze*, ancien professeur; in-12.

Sénèque. Lettres choisies, traduction française de *La Grange*, précédée d'une analyse développée par *M. F. Cadet*, professeur de philosophie au lycée de Reims; 1 vol. in-12.

Les mêmes, texte latin sans notes, précédé d'une notice littéraire, par *D. Turnèbe*; in-18.

Descartes. Discours de la Méthode, précédé d'une analyse développée par *M. E. Lefranc*, ancien professeur au collège Rollin; in-12.

Pascal. Opuscules philosophiques, de l'autorité en matière de philosophie, etc., précédés d'une analyse développée par *M. F. Cadet*; in-12.

Logique de Port-Royal, précédée d'une analyse développée par *M. L. Barré*, ancien professeur de philosophie; 1 vol. in-12.

Bossuet. Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même, précédé d'une analyse développée par *M. E. Lefranc*; 1 vol. in-12.

Fénelon. Traité de l'Existence de Dieu, précédé d'une analyse développée par *M. E. Lefranc*; 1 vol. in-12.

Cours de Philosophie, rédigé d'après le nouveau programme pour l'examen des Baccalauréats ès lettres et ès sciences, par *M. E. Geruzex*, agrégé de la faculté des lettres de Paris: 6^e édition; 1 vol. in-12.