

## Societe d'Etudes Latines de Bruxelles

---

Sénèque et l'appropriation du temps

Author(s): Mireille Armisen-Marchetti

Source: *Latomus*, T. 54, Fasc. 3 (JUILLET-SEPTEMBRE 1995), pp. 545-567

Published by: [Societe d'Etudes Latines de Bruxelles](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41541652>

Accessed: 10/05/2014 21:36

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Societe d'Etudes Latines de Bruxelles* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Latomus*.

<http://www.jstor.org>

## Sénèque et l'appropriation du temps

«La sagesse est une grande et vaste chose : elle a besoin de place : elle doit étudier les choses divines et humaines, passées et futures, périssables et éternelles, elle doit étudier le temps. A lui seul, vois combien de questions il soulève : d'abord, est-ce qu'il est quelque chose par lui-même ? ensuite, est-ce qu'il existe quelque chose avant le temps, sans le temps ? est-ce que le temps a commencé avec le monde ou bien, parce que quelque chose existait avant le monde, le temps existait-il aussi ?» (1).

Sénèque place ainsi le problème du temps au premier rang des questions métaphysiques qui se présentent au philosophe : le temps est l'une des interrogations premières et primitives de la conscience humaine, c'est aussi l'une des plus rudes énigmes sur lesquelles vienne s'user la réflexion. Cela, déjà, suffirait à expliquer que le temps soit l'un des thèmes les plus fréquents de l'œuvre de Sénèque, un thème auquel il a consacré un traité spécifique, le *De breuitate uitae*, et qui dans ses autres écrits aussi revient sans cesse nourrir sa méditation. Mais il est une autre raison de cette prédilection. Sénèque fait œuvre parénétiq ue, et, philosophe, il se veut non point dialecticien mais directeur de conscience. Or la parénétiq ue, parce qu'elle est ascèse spirituelle et lente maturation, s'exerce dans le temps et grâce à lui. Ajoutons enfin que les œuvres philosophiques de Sénèque datent de sa maturité, pour les premières, et de sa vieillesse pour les dernières. Le temps est compté, le temps presse : Sénèque en fait l'expérience personnelle.

Notre projet est de dégager la façon dont, selon Sénèque, l'homme peut s'approprier le temps : comment transformer l'angoisse du temps qui passe, comment face à la vieillesse qui se fait pressante, s'accom-

(1) Ep. 88, 33 : *Magna et spatiosa res est sapientia : uacuo illi loco opus est : de diuinis humanisque discendum est, de praeteritis de futuris, de caducis de aeternis, de tempore. De quo uno uide quam multa quaerantur : primum an per se sit aliquid ; deinde an aliquid ante tempus sit sine tempore ; cum mundo coeperit an etiam ante mundum quia fuerit aliquid, fuerit et tempus.*

moder de l'urgence et la rendre féconde? Chaque être humain, le moment venu, se donne une réponse, qui consiste parfois à ne s'en pas donner et à fermer les yeux. La réponse de Sénèque, elle, prend sa source dans une conception fort précise et fort technique du concept même de temps, qui se fonde sur les analyses stoïciennes : nature physique, divisions du temps. Mais parce que la conscience humaine ne se nourrit pas que de concepts, nous consacrerons quelques lignes aussi à l'imaginaire du temps. Nous pourrions alors passer aux diverses techniques spirituelles, voire aux préceptes concrets par lesquels Sénèque s'efforce de se donner prise sur la fugacité de l'instant (2).

\*  
\* \*

La conception que s'est donnée Sénèque de la nature physique du temps est importante pour comprendre le développement de sa réflexion personnelle, encore qu'elle relève de la plus stricte orthodoxie stoïcienne. En fait, le projet moral et parénétiq ue de Sénèque est plutôt entravé par la définition ontologique du Portique, à laquelle pourtant il se range. Ainsi fait-il du temps un incorporel, *res incorporalis* (3). C'est une référence aux divisions de l'ontologie stoïcienne, rappelées au début de la *Lettre* 58. L'incorporel est l'un des deux modes de «l'être», du *quod est* : car «l'être est soit corporel soit incorporel», sans qu'il y ait de tierce catégorie (4). En effet, pour le matérialisme stoïcien, tout dans le monde est corps, à l'exception précisément de quatre «incorporels» : l'exprimable (*λεκτόν*), le vide (*κενόν*), le lieu (*τόπος*), et le temps (*χρόνος*) (5). Le problème est alors de savoir par quel concept de l'être on peut bien subsumer à la fois les corps et les incorporels qui sont bien près du non-être. Les formules des stoïciens sont parfois ambiguës, et ont suscité bien des critiques, tant de la part de Plotin que de celle des successeurs d'Aristote (6) : l'étude de cette polémique

(2) Sur le problème du temps chez Sénèque, cf. P. GRIMAL, *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque* dans *R.E.A.* 70, 1968, p. 92-109 ; J. MOREAU, *Sénèque et le prix du temps* dans *B.A.G.B.*, 1969, p. 119-124 ; A. L. MOTTO et J. R. CLARK, *Time in Seneca : Past, Present, Future* dans *Emerita* LV, 1987, p. 31-41, ainsi que l'édition commentée de A. TRAINA, *Seneca. La brevità della vita*, Turin, 1983.

(3) *Breu.* 8, 1.

(4) *Ep.* 58, 11 : *quod est aut corporale est aut incorporale*. § 14 : *Quod est in has species diuido, ut sint corporalia aut incorporalia : nihil tertium est*. Cf. aussi *Ep.* 89, 16 ; 90, 29.

(5) *S.V.F.* II, 331 ; 521 ; 1142.

(6) PLOTIN VI, 1, 25, 6-10 ; ALEXANDRE D'APHRODISE, *Top.* 301, 19, Wall. = *S.V.F.*

nous entraînerait trop loin, et nous nous garderons de nous y engager ici ; mais il est utile pour notre propos de savoir qu'elle a existé, et que la catégorie des incorporels a paru aux Anciens fort près de sombrer dans le non-être, malgré les efforts des stoïciens pour l'en sauver. Il est significatif aussi que Sénèque, lorsqu'il décrit dans la *Lettre* 90, 29 le parcours accompli par la *sapientia* dans son étude de la nature, la fasse procéder des corps aux incorporels : *a corporibus se ad incorporalia transtulit*. C'est que les incorporels sont plus abstraits et plus difficiles à saisir par la pensée que les autres objets de la nature : échappant aux regards, ils ne peuvent être appréhendés que par une conscience attentive et déjà exercée.

Quant au concept spécifique de temps, Zénon le définit comme «l'intervalle du mouvement», Chrysippe, avec une nuance supplémentaire, comme «l'intervalle du mouvement du monde» (7). Ces formules ne sont pas anodines. Elles impliquent, puisque le temps n'est qu'un intervalle, qu'il n'agit pas sur les événements, régis, eux, par la causalité providentielle. On aboutit à une conception dévalorisante du temps, simple creux presque privé d'être, et privé assurément d'aptitude à l'action. Ajoutons à cela, comme nous venons de le rappeler, les difficultés qu'offre le concept d'incorporel en général. C'est probablement pour cette raison, et non tant parce qu'il répugne aux subtilités dialectiques (il les manie fort bien quand elles sont utiles à son projet moral) que Sénèque n'insiste pas sur la nature incorporelle du temps. Que veut-il prêcher en effet ? Que le temps est la chose la plus précieuse au monde, que c'est un bien essentiel que de savoir en user. La définition du temps comme incorporel, c'est-à-dire comme existant à peine, ne peut que brouiller sa leçon. Cela apparaît bien dans le *De breuitate uitae* : «On se joue de la chose la plus précieuse de toutes ; elle échappe aux hommes parce qu'elle est incorporelle, parce qu'elle ne tombe pas sous le regard, et c'est pourquoi on la juge tout à fait vile, même, on ne lui accorde quasiment aucun prix». Si les hommes laissent aussi facilement échapper le temps, s'ils gaspillent allègrement leurs années, c'est que, ne pouvant percevoir le temps comme ils le feraient d'un objet tangible, ils se méprennent sur sa valeur : «ils ne savent même

II, 329. Cf. la mise au point de V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1977, particulièrement p. 13-25.

(7) ZÉNON : *S.V.F.I*, 93 (*κινήσεως διάστημα*) ; II, 510 ; CHRYSIPPE, *S.V.F.II*, 509 (*τὸ παρακολουθῶν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει*) ; 510 ; 511 ; 513 ; 520.

pas qu'ils s'enlèvent quelque chose ; tant leur est facile à supporter une perte qui leur reste cachée» (8). Tout l'effort du moraliste consistera donc à réhabiliter la valeur du temps.

Si le temps, du fait de sa nature physique, échappe aux sens et ne se laisse saisir par l'intelligence qu'au prix d'un difficile effort d'abstraction, il est vrai aussi que tout homme, pour sommaire que soit sa réflexion philosophique, a conscience de vivre dans le temps. C'est à partir de ce constat que Sénèque va orienter la méditation de son lecteur. Le temps dont il s'agit désormais est le temps vécu. Il fait à son tour l'objet d'une analyse rigoureuse, toujours héritée des maîtres stoïciens, mais beaucoup plus opérationnelle : c'est sur elle que se fondent l'ensemble des préceptes concernant l'usage et l'appropriation du temps.

«La vie se divise en trois moments : ce qui a été, ce qui est, ce qui sera» (9). Le mot important, ici, est bien entendu «vie», *uita* : c'est par lui que la réflexion passe du temps cosmique au temps humain, du plan de l'ontologie à celui de l'expérience existentielle. La tripartition du temps vécu, elle, prend son origine chez Chrysippe, pour qui «dans le temps il y a le passé et l'avenir qui sont illimités, et le présent qui est limité» (10). Seul donc le présent a une certaine étendue, et seul il existe : nous aurons à y revenir.

Il faut noter ici que la description du Portique converge avec celle de l'épicurisme, qui opère la même tripartition du temps en passé, présent et futur ; et il arrive que la réflexion de Sénèque rejoigne celle d'Epicure, que dans le *De Beneficiis* il cite nommément : Epicure, qui lui aussi distingue entre les biens passés, présents et à venir, a tout à fait raison d'attirer notre attention sur le caractère irremplaçable des biens passés, dont la remémoration procure un plaisir assuré (11). Sur cette idée, Sénèque reviendra, et notre exposé aussi. Mais pour le moment, notons que cet accord apparent entre le philosophe stoïcien

(8) *Breu.* 8, 1-4 : *Re omnium pretiosissima luditur ; fallit autem illos, quia res incorporalis est, quia sub oculos non uenit ideoque uilissima aestimatur, immo paene nullum eius pretium est (...). Sed hoc ipsum an detrahant nesciunt ; ideo tolerabilis est illis iactura detrimenti latentis.*

(9) *Breu.* 10, 2 ; *in tria tempora uita diuiditur : quod fuit, quod est, quod futurum est.* Cf. aussi *Breu.* 5, 2 ; 15, 5 ; 16, 1 ; *Ben.* III, 4, 2.

(10) *S.V.F.* II, 520 : *τούτου δὲ (i.e. τοῦ χρόνου) τὸν μὲν παρωχηκότα καὶ τὸν μέλλοντα ἀπίρουσ, τὸν δὲ ἐνεστώτα πεπερασμένον ; 509 ; 518.*

(11) SÉNÈQUE, *Ben.* III, 4, 1-2. Cf. P. GRIMAL, *Place et rôle du temps* [n. 2].

et le maître du Jardin recouvre une divergence fondamentale dans l'appréciation de la valeur du temps. En effet, pour Epicure, le temps ne nous est pas connu autrement que comme «l'accident des accidents», *σύμπτωμα συμπτωμάτων* : il faut comprendre par là que le temps n'est qu'une notion acquise à partir d'autres notions, elles-mêmes tirées de phénomènes accidentels : tels les jours et les nuits, les heures, les plaisirs et les peines, le mouvement et le repos <sup>(12)</sup> ; qu'il n'est pas un donné immédiat de l'expérience, mais simplement coextensif à l'expérience. Le temps épicurien n'a pas d'être en soi, il n'est rien d'autre que son apparence même.

Pour Chrysippe en revanche, et pour Sénèque avec lui, le temps, tout incorporel qu'il soit, relève d'une forme d'existence : nous avons vu comment Sénèque, dans la *Lettre 58*, l'inscrit dans l'«être», le *quod est*. Et tout son travail de moraliste va consister à valoriser le temps. La convergence avec l'épicurisme n'est donc que superficielle, et P. Grimal a bien montré que Sénèque n'emprunte à Epicure que des points spécifiques de son analyse, et non sa conception du temps dans son ensemble <sup>(13)</sup>. Comme il arrive souvent, Sénèque va chercher auprès d'Epicure des éléments ponctuels, arrachés à leur soubassement dialectique : l'emprunt n'est que de surface, et n'implique aucun asservissement doctrinal. De plus, il ne s'agit pas ici d'un élément logique, mais d'une expérience psychologique commune aux deux morales : à savoir, que la conscience des biens passés est la propriété définitive de l'âme, alors que le présent, et à plus forte raison le futur, ne sont que mal acquis ou pas encore acquis.

Après avoir rappelé la façon dont Sénèque pense le concept métaphysique de temps, puis l'inscrit dans le vécu humain, il ne nous semble pas inutile de décrire maintenant la façon dont il l'imagine. Car, étant donnée l'extrême difficulté que rencontre la conscience à se représenter le temps comme à tenter de penser en dehors de lui, les images qu'un philosophe s'en donne révèlent comment s'établit la circulation, dans les deux sens, entre le concept de temps et la sensibilité au temps. Par images, nous entendons ici les images littéraires, métaphores et

(12) SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.* X, 219-226 ; EPICURE, *Lettre à Hérodoté*, 72-73 (cf. le commentaire de ce texte difficile ap. M. CONCHE, *Epicure. Lettres et maximes*, Paris, 1990<sup>2</sup>, p. 170-174) ; LUCRÈCE, *R. N.* I, 459-463 : personne n'a le sentiment du temps en soi, considéré en dehors de l'alternance du mouvement et du repos.

(13) P. GRIMAL, *Place et rôle du temps* ... [n. 2].

comparaisons, qui nous semblent dans un texte le mode d'accès le plus sûr et le plus commode à l'imaginaire de l'auteur. Or connaître cet imaginaire est d'autant plus important que les techniques d'appropriation du temps feront la part belle à l'éducation de l'imagination.

Les images du temps se groupent en deux constellations. La première, tournant autour de l'idée empirique de fugacité du temps, juxtapose des images de l'espace. Cela n'a rien que de très normal : les grammairiens savent bien que les catégories de l'espace et du temps se rejoignent, et que l'espace, qui tombe plus aisément sous les sens, est le premier moyen dont se sert la conscience pour modéliser le temps. Aussi le déroulement du temps emprunte-t-il chez Sénèque l'image géométrique d'un mouvement tantôt rectiligne, tantôt circulaire. Au plus simple, le temps est figuré par un simple déplacement linéaire, où l'insistance est mise sur l'idée de rapidité : on dira que le temps — ou la vie humaine — « courent », « passent en courant » (14). Dans le même ordre d'idées, le temps est représenté comme un fleuve qui coule, conformément à la formule héraclitienne que Sénèque cite dans la *Lettre* 58, 23 : *in idem flumen bis descendimus et non descendimus* (15). Ce flot du temps emporte les hommes, qui se cramponnent à la vie comme les malheureux qu'entraîne un torrent s'accrochent aux broussailles (16). Quant à la vie selon la sagesse, elle reste un fleuve, mais un fleuve paisible et régulier, qui se déplace *semper aequali secundoque cursu* (17).

Le *cursus* du temps peut donc être ce déplacement lui-même, dans l'image du fleuve ou dans celle du coureur (18) : mais ce peut être aussi l'espace dans lequel s'inscrit le déplacement, la « carrière » à parcourir à la course : *uixi et quem dederat cursum fortuna peregi*, « j'ai vécu et j'ai fini de parcourir la carrière que m'avait fixée la fortune » (19).

(14) *Breu.* 1, 1 : *tam rapide dati nobis temporis spatia decurr(u)nt* ; 6, 4 ; 10, 6 : *praesens tempus (...) in cursu enim semper est* ; *Ep.* 1, 2 : *uita transcurrit* ; 45, 13 : *uita praecurr(i)t* ; 49, 4 : *incredibilis cursus (temporis)*. Le temps court *Pegaseo gradu* : *Tro.* 385.

(15) *Breu.* 8, 5 : *tacita (aetas) labetur* ; 9, 2 : *uelut ex torrenti rapido* ; *N. Q.* VI, 32, 10 : *fluit tempus* ; *Ep.* 1, 1 : *quaedam (tempora) effluunt* ; 22, 17 : *effluxit (uita)* ; 123, 10 : *fluunt dies* ; *Phaed.* 450-451 : *optimos uitae dies / effluere prohibe* ; *Th.* 397 : *aetas (...) fluat*.

(16) *Ep.* 4, 5. Cf. aussi *Ep.* 21, 5 ; 58, 22-23 : *corpora nostra rapiuntur fluminum more* ; 117, 32 : *ex hoc tempore tam angusto et rapido et nos auferente*.

(17) *Tranq.* 2, 4 ; et aussi *Const.* 8, 2 : *concordi cursu fluentia* ; *Ep.* 111, 4 ; 120, 11.

(18) *Pol.* 11, 4 ; *Ep.* 93, 1.

(19) *Ep.* 12, 9 et *Ben.* V, 17, 5 : citation de Virgile, *Aen.* 4, 653.

Le type même de la course spectaculaire étant à Rome les courses de chevaux, on ne s'étonnera pas de voir cette image décrire la vie humaine : «ce n'est pas seulement dans les courses et les compétitions du cirque, c'est aussi dans l'arène de la vie qu'il faut virer au plus court» (20). La vieillesse constitue la phase ultime de la course, celle où il faut donner de l'éperon pour rattraper le temps perdu au départ — c'est-à-dire, plus que jamais, s'adonner à l'étude de la sagesse — (21). Car de ce *cursus*, c'est la mort qui constitue la ligne d'arrivée, *terminus* ou *linea* (22).

Les courses de chevaux, qui se déroulent sur une piste en forme d'ellipse, forment en quelque sorte la transition avec l'autre image spatiale du temps, l'image du cercle. Car si le temps humain et vécu est imaginé le plus souvent comme linéaire (parce que c'est l'idée de limite, de point d'arrivée, qui prédomine : le temps existentiel est un temps fini, barré à l'horizon par la mort), il arrive aussi à Sénèque de «voir» le temps comme circulaire, conformément à la conception cyclique qu'avaient les stoïciens du temps cosmique. *In orbem nexa sunt omnia* (23) : et de la même façon, les événements de l'existence s'enchaînent en «cercle», *circuitus* ou *circulus* (24). L'imaginaire circulaire du temps s'enracine probablement dans le spectacle des cycles célestes qui rythment le retour des années. Et Sénèque à son tour met en rapport le passage du temps et les révolutions des astres : l'instant présent jamais ne s'immobilise, pas plus que ne s'immobilise le mouvement du monde et des astres (25). D'où aussi l'image du *cardo*, du point solstitial, c'est-à-dire du point extrême atteint par le soleil au cours de sa révolution apparente : le *cardo* devient chez Sénèque l'image du moment de la mort, point ultime de l'existence humaine (26).

(20) *Tranq.* 9, 3 : *non in cursu tantum circique certamine, sed in his spatiis uitae interius flectendum est* (Sénèque exhorte son lecteur à mener un train de vie modéré). On peut se souvenir ici que les historiens, emboitant le pas aux Anciens eux-mêmes, voient dans le cirque une représentation symbolique du temps cosmique et humain (cf. E. B. LYLE, *The Circus as Cosmos* dans *Latomus* 43, 1984, p. 827-841).

(21) *Ep.* 68, 13 : *quod facere solent qui serius exierunt et uolunt tempus celeritate reparare, calcar addamus.*

(22) *Terminus* : *Marc.* 21, 5 ; *linea* : *Ep.* 49, 4.

(23) *Ep.* 24, 26.

(24) *Marc.* 11, 5 : *et hoc quod senectus uocatur paucissimorum est circuitus annorum* ; *Ep.* 77, 6 : *cibus, somnus, libido, per hunc circulum curritur.*

(25) *Breu.* 10, 6 : *praesens tempus (...) nec magis moram patitur quam mundus aut sidera, quorum irrequieta semper agitatio numquam in eodem uestigio manet.*

(26) *Ben.* IV, 22, 1 : *in illo tamen cardine positi abire e rebus humanis quam gratis-*



Ce premier groupe d'images cherchait à donner une description du temps. Le second, que nous allons examiner maintenant, veut éveiller l'idée de sa valeur. Car c'est de cela que Sénèque cherche à persuader son lecteur : le temps, tout invisible et volatil qu'il soit, possède non seulement une valeur, mais une valeur inestimable. On rencontrera donc ici des images empruntées à la sphère du commerce (le temps, comme une marchandise, pouvant faire l'objet d'échanges), des finances (il est une valeur à comptabiliser) et du droit (il faut apprendre à s'approprier le temps). Le temps est d'abord un bien ; c'est même le seul que la nature nous ait remis en pleine propriété, dont elle nous ait accordé la *possessio*, c'est-à-dire la maîtrise effective<sup>(27)</sup> : la métaphore fait du temps un objet matériel, et en quelque sorte statique et tangible. De ce bien, on peut «estimer» le prix, *aestimare* : «personne ne fixe de prix au temps ; on en use fort largement, comme d'une chose gratuite»<sup>(28)</sup>. D'où toute une métaphorique de la gestion du temps : on dépense le temps, avec plus ou moins de discernement, mais le plus souvent fort mal<sup>(29)</sup> ; on l'économise si l'on est avisé<sup>(30)</sup>, on le perd si on ne l'est pas, subissant ainsi un *damnum*<sup>(31)</sup>. On peut encore se le faire voler par les occupations sociales et les mondanités<sup>(32)</sup>. Aussi a-t-on parfois

*simi uolumus* ; *Tro.* 52 : *mortalis aeui cardinem extremum premens*. *Cardo* peut désigner tout point astronomique remarquable (cf. A. LE BOEUFFLE, *Astronomie, astrologie. Lexique latin*, Paris, 1987, p. 83, s. v. *cardo*). La métaphore prête donc à discussion, mais le sens de «point solsticial» nous semble le plus cohérent avec le groupe d'images que nous venons par ailleurs de décrire.

(27) *Ep.* 1, 3 : *tempus tantum nostrum est : in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit*. La *possessio* est «le pouvoir de fait exercé par une personne sur une chose corporelle, indépendamment des droits que peut avoir cette personne sur la chose» (R. VILLERS, *Rome et le droit privé*, 1977, p. 265).

(28) *Breu.* 8, 2 : *nemo aestimat tempus ; utuntur illo laxius quasi gratuito* ; et *Ben.* V, 17, 7 : *annos (...) suos benigne aestimare* ; *Ep.* 1, 2 : *quem mihi dabis, qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet (...)* ?

(29) *Breu.* 1, 3 : *(uita) impenditur* ; 1, 4 : *nec inopes eius (scil. uitae) sed prodigi sumus* ; 3, 1 : les hommes sont *profusissimi* de leur vie ; 9, 1 : *impendio uitae uitam instruunt* ; *Tranq.* 1, 12 : *nemo ullum auferat diem, nihil dignum tanto impendio redditurus* ; 3, 7-8 : *male dispensare tempus* ; 6, 7 : *hominum utique dilectus habendus est, an digni sint quibus partem uitae nostrae impendamus* ; 16, 4 : *temporis impensa* ; *Ep.* 1, 4 : l'*impensa* du temps ; 45, 12 : *magno temporis impendio quaeri superuacua* ; 88, 38 : *magno impendio temporum*.

(30) *Breu.* 7, 5 : le sage est le *custos parcissimus* de son temps ; 8, 3 : il faut épargner, *seruare*, son temps : *id debet seruari diligentius quod nescias quando deficiat* ; *Ep.* 1, 5 : commencer à épargner son temps dans sa vieillesse est une *sera parsimonia*.

(31) *Ep.* 49, 4 : *coepi et computare damnum meum*. Cp. *N.Q.* V, 18, 16 : *minima esse quae homines emant uita*.

(32) *Ep.* 1, 1 : *tempus quod adhuc (...) subripiabatur (...) collige et serua*.

à revendiquer la propriété de son temps en utilisant la formule technique du droit civil, *uindicare* : «voit combien (l'homme) a peu reçu de temps, même s'il en revendique la propriété en totalité» (33). Et enfin, parce que le temps est un bien, il doit faire l'objet, de la part de son propriétaire, d'une véritable comptabilité. Sénèque prescrit de faire la *computatio* de son temps (34), d'en «tenir le compte», *rationem facere* (35), et de ne le donner qu'avec discernement et parcimonie, car le temps est le seul bien qui ne puisse être rendu (36).

La coexistence de ces deux constellations d'images est instructive : elle fait bien apparaître la façon ambiguë et contradictoire dont le temps se présente à la conscience humaine. Si d'une part le temps évoque un mouvement, rectiligne ou circulaire, c'est parce qu'il est ressenti comme perpétuellement instable et fugace, avec ce que cela implique pour les êtres vivants d'incertitude et d'insécurité. Mais d'autre part le temps de la vie individuelle est aussi un bien dont l'homme, qu'il sache l'exploiter ou non, est propriétaire : cette représentation, rassurante dans la mesure où elle fixe en quelque sorte le temps et lui confère un caractère statique, ouvre l'espoir que l'on va pouvoir s'en rendre maître et l'arracher à sa mobilité. Tout l'effort du philosophe et de l'aspirant à la sagesse va donc être de faire passer le temps de la première catégorie dans la seconde, de transformer cette réalité fuyante et angoissante en un bien tangible et fécond dont il aura la *possessio*. C'est en cela que nous allons parler maintenant d'«appropriation» du temps : il s'agit de décrire l'ensemble des préceptes et des techniques par lesquels Sénèque veut apprendre à ses lecteurs à «mettre la main», *manum inicere* (37), sur le temps, pour le faire leur.

\*  
\* \*

(33) *Ot.* 5, 7 : *aestima quam non multum (homo) acceperit temporis, etiam si illud totum sibi uindicat*. Cf. aussi *Ep.* 65, 1.

(34) *Breu.* 3, 2 : *agedum, ad computationem aetatem tuam reuoca* ; *Ben.* V, 17, 7 : *quanto satius est (...) non aliorum annos computare, sed suos benigne aestimare* ; *Ep.* 92, 25 : *dies suos computare*.

(35) *Breu.* 17, 5 : chez les insensés, *nulla (...) numquam amplius redituri temporis ratio est* ; 18, 3 : *satius est uitae suae rationem quam frumenti publici nosse*, fait remarquer Sénèque à Paulinus, préfet de l'annone ; *Tranq.* 3, 8 : *sic impendimus (tempus) ut possimus rationem reddere* ; *Ep.* 1, 4 : *ratio mihi constat impensae (...) Causas paupertatis meae reddam*.

(36) *Ep.* 1, 3.

(37) *Ep.* 1, 2 ; cp. *Ep.* 101, 8 : *qui cotidie uitae suae summam manum imposituit*. L'expression *manum inicere* appartient au vocabulaire technique du droit et tire son origine du geste concret de mainmise qui symbolisait la prise de possession.

Les techniques d'appropriation du temps reposent sur la tripartition, que nous avons signalée, en passé, présent et futur. A chacune de ces divisions en effet s'appliquent des préceptes spécifiques qui résultent de leurs caractéristiques propres. Le passé — le texte principal se trouve au chapitre 10 du *De breuitate uitae* —, a pour qualité essentielle d'être «sûr», *certum* : «La vie se divise en trois moments : celui qui a été, celui qui est, celui qui va être. Des trois, celui que nous vivons est bref, celui que nous allons vivre est incertain, celui que nous avons vécu est *certum*» (38). Comment comprendre ce *certum* ? L'idée première, c'est que ni la Fortune ni une quelconque volonté extérieure n'ont plus de prise sur le passé. Les objets du passé, quel qu'ait été leur statut autrefois, sont sortis de la catégorie des *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*, des biens extérieurs soumis aux caprices du sort : parce qu'ils sont *extra regnum fortunae subducta*, «soustraits au règne de la Fortune», leur possession est désormais *perpetua et intrepida* (39). Ce dernier terme attire l'attention sur une importante implication de *certum*. Du fait que le passé est clos et que la Fortune ne peut plus rien lui ôter, il devient possible à la mémoire de le revivre sans l'angoisse avec laquelle on s'attache aux biens fugaces et menacés. A la différence du présent et du futur, dont la jouissance est entachée par ces *uitia* cardinaux que sont la peur et l'espoir, le passé peut être considéré de façon non passionnelle. Il faut être *stultus*, étranger à la sagesse, pour ne pas comprendre que, si la jouissance du bien présent est gâchée par l'inquiétude qu'il ne dure pas, le passé, lui, n'est jamais objet de crainte : «Stupide, celui qui ne juge pas *certiora* les biens du passé, parce qu'il n'y a pas à craindre qu'ils disparaissent» (40). En somme, le passé, du fait qu'il est *certum* et donc serein, procure un bonheur qui, pour n'être pas la béatitude qu'offre la sagesse, ne se trouve pas moins soustrait aux défauts de la temporalité.

Enfin, vertu ultime, le passé est disponible dans son ensemble. A la différence du présent, qui ne permet de vivre le temps que de façon

(38) *Breu.* 10, 2 : *In tria tempora uita diuiditur : quod fuit, quod est, quod futurum est. Ex his quod agimus breue est, quod acturi sumus dubium, quod egimus certum.* Cf. aussi *Marc.* 22, 1 : *in tanta inconstantia turbaque rerum nihil nisi quod praeteriit certum est* ; *Ben.* III, 4, 2 : *quod praeteriit, inter tuta sepositum est* ; *Ep.* 99, 4 : *nostrum est quos praeteriit tempus nec quicquam est loco tutiore quam quod fuit.*

(39) *Breu.* 10, 4.

(40) *Pol.* 10, 2 : *stultus (...) qui non et in praeteritis adquiescit et ea iudicat certiora, quae abierunt, quia de illis ne desinant non est timendum.*

fragmentée, le passé s'offre à la conscience dans sa totalité : «les jours ne sont présents qu'un par un, et encore sous forme d'instant ; au contraire les jours du passé seront tous là à ta demande, et ils accepteront d'être considérés et retenus (*inspici ac detineri*) selon ton bon plaisir» (41). *Detineri* : le terme est révélateur du projet d'appropriation et de maîtrise du temps.

Si le passé possède des qualités aussi évidentes et certaines, pourquoi, pouvons-nous nous demander, tous les hommes ne cherchent-ils pas spontanément le bonheur dans le souvenir ? C'est que les choses ne sont pas aussi simples : la maîtrise du temps ne s'improvise pas, et elle n'est pas à la portée des non-philosophes. Tout d'abord, si les *stulti* ne savent pas jouir du passé, c'est parce qu'ils ne s'en donnent pas le loisir. Les *occupationes* dans lesquelles ils se laissent emprisonner leur confisquent aussi la mémoire : «ils ne prennent pas le temps de tourner leurs regards vers le passé» (42). Ajoutons que les *occupationes* sociales ne sont pas seules à faire obstacle au souvenir : la conscience peut tout aussi bien être occupée par les passions et les désirs, qui la gardent tournée vers l'avenir et la rendent incapable d'apprécier ce qu'elle possède déjà (43). Mais à supposer même que les *stulti* prennent le temps de considérer les jours qu'ils ont vécus, cette remémoration ne leur est pas agréable, parce qu'elle éveille en eux la conscience de leur culpabilité. Car ils n'aperçoivent que leurs fautes et le gaspillage qu'ils ont fait de leur temps ; et tout cela, ils le voient d'autant mieux que leurs vices, que pouvait leur avoir dissimulés sur le moment le plaisir de l'instant, apparaissent en pleine lumière dans le souvenir (44). Seul le sage, qui tient tous ses actes sous son infallible contrôle éthique, *sub censura sua quae numquam fallitur*, revient vers le passé d'un cœur léger. Le *stultus*, lui, est renvoyé aux motifs passionnels de ses actions et selon une formule percutante, «il ne peut que redouter sa mémoire» (45). Ainsi se trouve-t-il privé de la seule partie du temps dont il aurait pu se promettre la possession.

(41) *Breu.* 10, 4 : *singuli tantum dies, et hi per momenta, praesentes sunt ; at praeteriti temporis omnes, cum iusseritis, aderunt, ad arbitrium tuum inspici se ac detineri patientur.*

(42) *Breu.* 10, 3 : *nec enim illis uacat praeterita respicere ;* 10, 5 : *occupatorum animi, uelut sub iugo sint, flectere ac respicere non possunt.*

(43) *Ben.* III, 3, 1.

(44) *Breu.* 10, 3. Cela marque bien la différence avec la remémoration épicurienne des plaisirs passés, où le souvenir du bonheur vaut par lui-même.

(45) *Breu.* 10, 4 : *neesse est memoriam suam timeat.*

Il faut ajouter que cet examen de conscience douloureux s'impose à lui tout particulièrement lorsque la mort se profile, rendant ces instants encore plus difficiles. Les *stulti* vivent leur mort dans l'épouvante, *quemadmodum pauentes moriuntur*. C'est à ce moment-là en effet qu'ils jettent un regard rétrospectif sur leur vie déplorable : «ils clament qu'ils ont été stupides de ne point vivre et que, pour peu qu'ils se tirent de cette maladie, ils vivront dans le loisir ; c'est alors qu'ils réalisent l'inutilité d'acquis dont ils ne jouiront pas, la stérilité de tous leurs efforts» (46). L'incapacité à revivre le passé accroît donc l'angoisse de la mort et en fin de compte compromet l'attente du futur. A l'inverse, s'approprier correctement le passé, c'est-à-dire être capable de se le remémorer sans honte ni regret, prépare à la mort. Ainsi celui qui a conscience d'avoir parfaitement employé sa vie se dirige-t-il vers la mort sans hésitation : c'est sur ce tableau du sage allant au trépas «d'un pas ferme», *certo gradu*, que se clôt, avec le chapitre XI, la leçon du *De breuitate uitae* sur le passé.

L'appropriation du passé sera donc d'abord, pour l'individu, la remémoration de son passé personnel. Il s'agit d'une attitude intérieure spécifique qui repose sur le contrôle conscient des représentations psychiques. Pour la décrire, Sénèque utilise bien entendu les termes de *memoria* et de *recordatio*, mais aussi celui, plus large, de *cogitatio* ; parmi les verbes, outre le banal *meminisse*, se rencontrent *se conuertere*, *repetere*, *in praeteritum tempus animum mittere*, qui signalent le caractère volontaire et contrôlé de cette attitude mentale (47). L'exercice de remémoration volontaire figure surtout au sein des préceptes consolatoires, destinés à des personnes ordinaires, à des non-sages frappés par la mort d'êtres chers. La considération du passé sert à lever la douleur du deuil : on se représente le disparu, on jouit du souvenir de la présence plutôt que de se désoler de l'absence. Le texte le plus instructif est sans doute celui de la *Consolation à Marcia*, 3-5. Marcia a perdu un fils, il y a assez longtemps déjà, mais elle est toujours abîmée dans sa douleur. Sénèque lui présente deux exemples opposés de femmes en deuil de leur fils : le mauvais exemple est celui d'Octavie,

(46) *Breu.* 11, 1 : *stultos se fuisse ut non uixerint clamitant et, si modo euaserint ex illa ualetudine, in otio uicturos ; tunc quam frustra parauerint quibus non fruerentur, quam in cassum omnis ceciderit labor cogitant.* Cf. aussi *Breu.* 3, 2.

(47) *Memoria* : *Marc.* 3, 2. *Recordatio* : *Breu.* 15, 5. *Cogitatio* : *Helu.* 11, 7 : *cogitatio (...)* *in omne praeteritum futurumque tempus immittitur* ; *Pol.* 10, 3. *Se conuertere* : *Marc.* 5, 4. *Repetere* : *Ep.* 99, 23. *In praeteritum tempus animum mittere* : *Pol.* 10, 3.

qui s'enferma dans son chagrin et ne supporta plus d'évoquer le souvenir de Marcellus. Elle avait aussi repoussé, il est vrai, «toutes les paroles apportant quelque précepte salutaire» (48). A l'opposé, Livie. A la mort de Drusus, au comble du chagrin, elle se fit consoler avec succès par le philosophe Areus. En application des préceptes qu'il lui avait présentés, elle vécut désormais sans tristesse, prononçant le nom de son fils, aimant qu'on lui en parlât, l'évoquant elle-même ; bref, elle vécut dans son souvenir.

Le thème revient à diverses reprises dans les écrits consolatoires de Sénèque : face au deuil, il convient, au lieu de se lamenter sur le présent, de se remémorer le bonheur passé. Ainsi le remède au chagrin du deuil n'est-il pas l'oubli (ce sont les animaux, vivant dans l'instant, qui oublient leurs petits aussitôt qu'ils les ont perdus (49)), mais le souvenir, à condition qu'il soit serein et dépouillé de cette passion qu'est le *dolor*. Sénèque lui-même expérimente pour son compte la justesse de cette attitude : «la pensée des amis défunts m'est douce et caressante. Car je les ai possédés comme si j'allais les perdre ; maintenant que je les ai perdus, c'est comme si je les possédais» (50). L'exemple de Livie nous montre qu'il ne s'agit pas là d'une attitude empirique, d'une banalité d'expérience, mais bien d'un précepte de direction de conscience. La remémoration des instants heureux fait partie de la pharmacopée du médecin de l'âme.

Pour autant, la remémoration du passé n'est pas limitée à la thérapeutique du *dolor*, mais elle s'inscrit, à plusieurs titres, dans la pratique de la vertu. Ainsi est-elle nécessaire à la vertu de reconnaissance : nul ne peut se montrer *gratus* si, immergé dans le présent et suspendu à l'attente avide du futur, il oublie de revenir sur le passé et sur les bienfaits qu'il a reçus autrefois : car «c'est la mémoire qui fait la reconnaissance», *memoria gratum facit* (51). Mais surtout, l'étude de la sagesse implique la connaissance du passé. Car il n'est point de science sans culture, de savoir qui puisse se passer de l'apport de nos devanciers. Pour autant, pas question de se complaire dans une vaine érudition historique ou philologique. Sénèque multiplie les railleries

(48) *Marc.* 2, 4 : *nec ullas admisit uoces salutare aliquid afferentes.*

(49) *Ep.* 99, 24.

(50) *Ep.* 63, 7 : *mihī amicorum defunctorum cogitatio dulcis ac blanda est. Habui enim illos tamquam amissurus, amisi tamquam habeam.* Cf. aussi *Pol.* 10, 1-4 ; *Ep.* 99, 4-5 et 23-24.

(51) *Ben.* III, 4, 2.

à l'encontre des historiens qui, gravement, établissent des «livres de records» : Diutius fut le premier à remporter un combat naval, Curius Dentatus à montrer des éléphants dans un triomphe, Claudius Caudex à embarquer des Romains sur un navire... La liste est longue, et l'on sent que Sénèque se complaît dans la dérision<sup>(52)</sup>. Tout aussi creuses, les recherches des grammairiens (Sénèque songe tout particulièrement à la critique alexandrine, et il cite Aristarque) : qui était l'aîné, d'Homère ou d'Hésiode ? quel était l'âge de Patrocle, d'Achille ?<sup>(53)</sup>. La connaissance du passé ne vaut que si elle sert à progresser vers la sagesse. Et elle y sert quand elle met l'esprit en contact avec les grandes âmes du passé, qui deviennent des interlocuteurs et en quelque sorte des guides. Ainsi pouvons-nous débattre avec Socrate, pratiquer le doute avec Carnéade, rester en repos avec Epicure, vaincre la nature humaine avec les Stoïciens, la dépasser avec les Cyniques : «puisque la nature admet que l'on devienne partie prenante de toutes les époques, pourquoi ne pas sortir de cet étroit et fugace passage du temps pour nous porter de toute notre âme vers ces étendues immenses, éternelles, qui nous sont communes avec de remarquables esprits ?<sup>(54)</sup>.

Car, en dehors de toute considération d'utilité, c'est une disposition naturelle et qui honore l'esprit humain — disposition qui lui est commune avec les dieux — que de se plaire à parcourir par la mémoire et par l'imagination l'espace et le temps. Cette idée, fort chère à Sénèque, apparaît d'un bout à l'autre de son œuvre : aussi bien dans la *Consolation à Helvia* que dans les *Lettres*, où elle anime des passages au style intense et soutenu<sup>(55)</sup>. Elle est à mettre en relation avec la vocation contemplative de l'esprit humain, si bien décrite dans les chapitres 4 et 5 du *De otio* : la nature a créé l'homme à la fois pour la contemplation et pour l'action ; elle l'a doté d'une curiosité innée

(52) *Breu.* 13, 3-9.

(53) *Ep.* 88, 6-8 et 37-40 ; *Breu.* 13, 2.

(54) *Breu.* 14, 2 : *cum rerum natura in consortium omnis aevi patitur incedere, quidni ab hoc exiguo et caduco temporis transitu in illa toto nos demus animo quae immensa, quae aeterna sunt, quae cum melioribus communia ?* (cf. aussi le chapitre 15).

(55) *Helu.* 11, 7 : *cogitatio eius* (scil. *animi*) *circa omne caelum et in omne praeteritum futurumque tempus immittitur* ; 20, 2 : (*animus*) *aeternitatis suae memor, in omne quod fuit futurumque est uadit omnibus saeculis* ; *Ep.* 102, 21-22 : *dic potius, quam naturale sit in immensum mentem suam extendere. Magna et generosa res est humanus animus : nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur (...)* *Artam aetatem sibi dari non sinit : «omnes, inquit, ante me anni mei sunt ; nullum saeculum magnis ingeniis clusum est, nullum non cogitationi peritum tempus (...)*».



et lui a conféré la capacité de se projeter par la *cogitatio* à travers toute la succession des siècles passés et futurs. Car l'homme contemplant l'espace et le temps est agréable à la divinité, qui a voulu que son œuvre ait un témoin ; et lui-même ne ressent jamais mieux sa parenté avec les dieux que lorsqu'il s'arrache à sa condition terrestre et parcourt l'univers qui leur est commun. Par un élargissement ultime, la contemplation du passé devient prière.

Cela vaut tout aussi bien pour l'imagination du futur. Se représenter les temps à venir est un privilège de l'esprit humain et un don qu'il tient de la nature : dans les textes que nous avons cités, on aura remarqué que le passé et le futur sont associés comme champs de projection de la pensée. Pour autant, Sénèque n'insiste pas beaucoup sur l'imagination cosmique du futur. Ce qui l'intéresse, c'est l'imagination du futur individuel. Les raisons en sont évidentes : il est important pour l'individu de s'approprier son propre futur, et cela est même plus important que de s'approprier son passé. Certes, négliger le passé, c'est se priver des plaisirs et du secours de la mémoire. Mais mal se représenter le futur est plus lourd de conséquences, car l'erreur est génératrice de passion : on notera que sur les quatre passions cardinales — plaisir et douleur, espoir et crainte —, les deux dernières sont en relation avec le futur : on ne craint ni n'espère que des événements qui ne se sont pas encore produits.

Le *De breuitate uitae* évoque ces gens parfois fort âgés qui arrivent aux portes de la mort sans avoir vécu, et qui malgré le nombre de leurs années meurent, en quelque sorte, prématurément : «Quelle en est donc la cause ? Vous vivez comme si vous deviez vivre toujours, jamais l'idée de votre fragilité ne vous vient à l'esprit (...) Vous avez peur de tout comme des mortels, désir de tout comme des immortels»<sup>(56)</sup>. Avoir conscience du futur, c'est-à-dire de la mort qui attend tout être, est nécessaire à l'organisation de la vie. Qui ne se représente jamais ce qui l'attend échoue à disposer de son présent.

Tout aussi erronée et périlleuse, l'attitude de ceux qui au contraire ne vivent que dans le futur, assujettis qu'ils sont à la crainte et surtout à l'espoir. Car l'attente du futur, lorsqu'elle absorbe toute l'attention d'un individu, l'empêche de considérer le présent et d'en user. Tels

(56) *Breu.* 3, 4 : *Quid ergo est in causa ? Tamquam semper uicturi uiuitis, numquam uobis fragilitas uestra succurrit (...)* *Omnia tamquam mortales timetis, omnia tamquam immortales concupiscitis.* Cp. *Ep.* 58, 27.



ces gens qui se targuent pourtant de *prudentia* : «pour pouvoir mieux vivre, ils dépensent leur vie à l'organiser. Ils font des projets à long terme ; or on ne gaspille mieux sa vie qu'en l'ajournant : cette attitude nous soustrait chaque journée, nous prive du présent par la promesse du futur. Le plus grand empêchement à vivre, c'est l'attente, qui se suspend au lendemain mais perd le jour présent» (57). D'où ce paradoxe que les *stulti*, parce qu'ils sont absorbés par l'attente de l'avenir, ne voient pas venir les événements, et en particulier la vieillesse. Livrés tout entiers à leurs espoirs, toute leur attention occupée par la satisfaction de leurs désirs, ils ne sentent pas passer le temps, à l'image de ces voyageurs qui lisent ou devisent pendant la route et sont surpris tout d'un coup de voir qu'ils arrivent déjà (58). Sénèque lui-même, avec son humour coutumier, donne en exemple sa propre expérience dans la *Lettre 12*, 1-4 : il a fallu une visite dans sa maison de campagne pour que les arbres vieillissants, les esclaves séniles lui fassent prendre conscience du passage du temps et de sa propre *senectus*.

S'approprier le futur, c'est donc apprendre à ne rien en craindre et à ne rien en attendre. Les préceptes de Sénèque s'organisent autour de ce double thème. Apprendre à ne rien craindre du futur fait l'objet d'une technique bien précise, et qui n'est pas propre à Sénèque, la *praemeditatio futurorum malorum*. Nous avons décrit cet exercice en détail dans une étude antérieure (59), et nous nous contenterons donc ici de rappeler les éléments essentiels. Le principe, c'est que les malheurs qui prennent l'âme par surprise sont plus douloureux que ceux auxquels elle s'est préparée en imagination. L'idée remonterait à Anaxagore, mais ce sont les cyrénaïques et surtout les stoïciens, à la suite de Chrysippe, qui en ont fait un véritable exercice de méditation (60). Sénèque prescrit ainsi de se préparer d'avance à la pauvreté, à la méchanceté des hommes, voire à la destruction de sa ville natale (61), et même au

(57) *Breu.* 9, 1 : *Ut melius possint uiuere, impendio uitae uitam instruunt. Cogitationes suas in longum ordinant ; maxima porro uitae iactura dilatio est ; illa primum quemque extrahit diem, illa eripit praesentia dum ulteriora promittit. Maximum uiuendi impedimentum est exspectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum.*

(58) *Breu.* 9, 5.

(59) M. ARMISEN-MARCHETTI, *Imagination et méditation chez Sénèque : l'exemple de la praemeditatio* dans *R.E.L.* 64, 1986, p. 185-195.

(60) ANAXAGORE, *ap. Cic.*, *Tusc.* III, 30. Les cyrénaïques : cf. *Cic.*, *Tusc.* III, 28 ; III, 31 ; III, 52. CHRYSIPPE : cf. *Cic.*, *Tusc.* III, 52 ; *S.V.F.* III, 482.

(61) Respectivement *Ep.* 20, 13 ; 103, 1-2 ; 91, 9-12.

malheur en général <sup>(62)</sup>. Mais surtout, ce qu'il faut s'exercer en imagination à affronter, c'est la mort. Le thème a bien entendu sa place parmi les arguments consolatoires : on représente à la personne frappée d'un deuil que sa douleur n'est si grande que parce qu'elle s'en est laissé surprendre. «D'où nous vient donc tant d'obstination dans le désespoir, du moment que la nature ne l'ordonne pas ? C'est que nous ne nous représentons jamais un malheur avant qu'il ne survienne». Et plus loin : «Qui a prévu les maux futurs ôte leur force aux maux présents» <sup>(63)</sup>. Mais en dehors même de tout contexte consolatoire, la «méditation» (*meditatio*) ou «représentation» (*cogitatio*) de la mort est l'exercice le plus urgent d'appropriation du futur ; car, si l'on peut espérer être épargné par n'importe lequel des autres maux, la mort, elle, est pour chacun de nous une certitude, et la redouter obscurcit radicalement l'avenir <sup>(64)</sup>.

L'autre face du travail sur le futur consiste à ne rien en attendre : à s'affranchir de l'espoir et du désir après avoir appris à s'affranchir de la crainte. Quel est l'homme capable de trancher toute dépendance à l'égard du lendemain ? C'est celui qui s'est entraîné à considérer le présent comme un tout achevé ; pour lui, le jour suivant, s'il lui est donné, vient par surcroît ; s'il lui est refusé, il n'en ressentira aucun trouble et restera *securus sui possessor*, «possesseur assuré de lui-même» <sup>(65)</sup>. La maîtrise du futur résulte en dernier ressort de celle du présent. Nous voilà donc renvoyés au dernier volet de la réflexion de Sénèque sur le temps : comment s'approprier le présent ?

Encore faut-il au préalable savoir si le présent existe. La question n'a rien d'une boutade mais relève de la pensée mathématique. Si en effet l'on définit le présent comme la limite entre le passé et le futur, il s'ensuit que, comme toute limite, il n'a pas en lui-même d'épaisseur :

(62) *Tranq.* 11, 3 ; *Ep.* 46, 33-35 ; 78, 29 ; 107, 3-4.

(63) *Marc.* 9, 1 : *Unde ergo tanta nobis pertinacia in deploratione nostri, si id non fit naturae iussu ? Quod nihil nobis mali antequam eueniat proponimus ; et 9, 5 : aufert uim praesentibus malis qui futura prospexit.* Cf. aussi *Ep.* 63, 15.

(64) *Ep.* 30, 18 : *tu tamen mortem ut numquam timeas, semper cogita ; 61, 3 : sic animum componamus, ut quicquid res exiget, id uelimus et in primis ut finem nostri sine tristitia cogitemus ; 70, 17-18 : uis aduersus hoc corpus liber esse ? tamquam migraturus habita. Propone tibi quandoque hoc contubernio carendum : fortior eris ad necessitatem exeundi (...)* *Nullius rei meditatio tam necessaria est ; N.Q.* VI, 32, 12 : *hoc unum, Lucili, meditare, ne mortis nomen reformides ; effice illam tibi cogitatione multa familiarem, ut, si ita tulerit, possis illi et obuiam exire.*

(65) *Ep.* 12, 9.

«Le présent est tout à fait bref, au point qu'aux yeux de certains, il n'existe pas» (66). Cette formule s'éclaire à la lumière des analyses de Chrysippe, selon lequel «aucun temps n'est entièrement présent ; car puisque la division des continus va à l'infini, et que le temps est un continu, chaque temps aussi comporte la division à l'infini ; en sorte qu'aucun temps n'est rigoureusement présent, mais on le dit (présent) selon une certaine étendue. (Chrysippe) soutient que, seul, le présent existe ; le passé et le futur subsistent, mais n'existent pas du tout, selon lui» (67). Si nous interprétons bien ce texte difficile, Chrysippe distingue deux modes d'existence du présent : d'une part, un présent conçu par l'intelligence sur le mode mathématique, par division à l'infini, et qui se dilue dans l'infiniment petit jusqu'à disparaître ; et de l'autre, un présent vécu, qui de façon tout à fait inverse non seulement possède une certaine étendue, mais aussi, pour la conscience, est seul à exister, par opposition au passé et au futur qui n'ont pas d'existence actuelle. Chez Sénèque de la même façon coexistent ces deux descriptions, qui ne semblent contradictoires que parce qu'elles ne relèvent pas du même mode de fonctionnement de la pensée. Pour qui se représente le temps à partir d'un modèle géométrique, comme un axe divisé entre passé et futur, le présent n'est qu'un *punctum*, un point de contact entre les deux, sans épaisseur propre. Mais en même temps, aux yeux de l'homme qui vit dans le temps et s'interroge sur la conscience qu'il en a, seul le présent existe, puisque c'est dans le présent qu'il vit et qu'il inscrit ses actes ; et par là seul le présent peut être possédé (68).

En fait, un présent conçu sur le mode mathématique n'intéresse pas Sénèque, attentif, comme toujours, moins aux jeux de l'intelligence qu'à la morale. De la représentation géométrique du *punctum*, il tire

(66) *Breu.* 10, 6 : *Praesens tempus breuissimum est, adeo quidem ut quibusdam nullum uideatur.*

(67) *S.V.F.* II, 509 : οὐδείς ὄλως ἐνίσταται χρόνος. Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἡ τομὴ τῶν συνεχόντων ἐστί, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομὴν ὥστε μὴθένα κατ' ἀπαρισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι. Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεισθάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν (traduction V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien ...* [n. 6], p. 31).

(68) Cf. tout particulièrement *N.Q.* VI, 32, 10, où coexistent ces deux représentations du présent : *Fluit tempus et auidissimos sui deserit. Nec quod futurum est meum est, nec quod fuit ; in puncto fugientis temporis pendeo.* Le présent est un *punctum* dans la mesure où il n'est que le point de contact entre passé et futur ; mais en même temps il est une durée vécue, si brève soit-elle.

tout bonnement une hyperbole de la brièveté et de l'insignifiance de la vie humaine, qui comparée à l'immensité du temps dans son ensemble, n'est guère plus qu'un point <sup>(69)</sup>. Quant à l'étendue du présent, il s'abstient de jamais la définir. Pourtant, si l'on juxtapose les textes, il apparaît que lorsque Sénèque en pratique réfléchit sur le présent, il se donne pour unité le *dies*, la journée.

La formule significative est l'expression *ordinare dies* : «Celui qui rapporte la totalité de son temps à son propre usage, qui met en ordre toutes ses journées (*omnes dies... ordinat*) à l'égal de sa vie, ne désire ni ne craint le lendemain». Et aussi : «C'est pourquoi chaque jour doit être mis en ordre (*ordinandus dies omnis*) comme s'il fermait la marche et consommait et achevait la vie» <sup>(70)</sup>. On remarque que *ordinare* est dans les deux cas construit avec *tamquam*. Il s'agit donc non seulement de régler chaque journée, mais de l'organiser «à l'égal de la vie entière», ou encore «comme si elle fermait la marche (des jours)». Il faut faire de chaque journée l'équivalent de toute l'existence, et aussi la considérer comme l'ultime, c'est-à-dire à la fois comme la dernière et comme celle qui confère à la vie son accomplissement. L'idée est chère à Sénèque : l'unité de temps qu'est la journée devient par sa densité l'équivalent de la vie entière <sup>(71)</sup>. Nous sommes là aux antipodes de la représentation arithmétique du temps : le jour est égal à la vie, le tout est égal à la partie. A la conception quantitative s'est substituée une conception qualitative.

Voici donc quel est le principe directeur : une journée peut être l'équivalent de toute une existence, le présent n'a pas besoin de la durée pour atteindre la plénitude. Ce principe est développé par une formule limpide de la *Lettre* 78, 27. Sénèque vient de dire que pour qui connaît les valeurs suprêmes de l'éthique (les *finis bonorum ac malorum*), la mort, même précoce, n'est jamais prématurée, et la durée n'est pas nécessaire. Car, pour un tel homme, «la nature lui est connue en grande partie, il

(69) *Marc.* 21, 2 ; *Ep.* 49, 3 ; 77, 12.

(70) *Breu.* 7, 9 : *At ille qui nullum non tempus in usus suos confert, qui omnes dies tamquam uitam ordinat, nec optat crastinum nec timet.* Cf. aussi *Ep.* 12, 8-9 : *Itaque sic ordinandus dies omnis, tamquam cogat agmen et consummet atque expleat uitam (...)* *In somnum ituri laeti hilaresque dicamus : «uixi et quem dederat cursum fortuna, peregi».*

(71) *Ep.* 61, 1 : (je médite jour et nuit, dit Sénèque,) *ut mihi instar totius uitae dies sit* ; 101, 10 : *Singulos dies singulas uitas puta. (...)* *Cui uita sua cotidie fuit tota, securus est.*

sait que les conduites bonnes ne s'accroissent pas du fait du temps» (72). Le fait que toute la vie soit contenue dans le moment présent s'explique donc sous deux rapports, celui de la connaissance («la nature lui est connue en grande partie») et celui de l'action morale («les conduites bonnes», *honestas*). On reconnaît dans cette formule un écho de l'idée, exprimée explicitement ailleurs par Sénèque, selon laquelle l'homme est fait à la fois pour la contemplation et pour l'action (73).

On ne peut échapper au temps que dans la mesure où l'on possède la connaissance de la nature. Sénèque pense surtout aux mécanismes astronomiques et météorologiques, les plus propres à révéler l'ordre du monde et le déroulement du système de causalité régi par la Providence (74). Qui, grâce à l'étude des phénomènes, reconnaît que les causes s'enchaînent les unes aux autres conformément au plan établi par la raison divine, qui comprend qu'elles régissent aussi bien les faits individuels que le devenir du monde, décèle dans les événements de son existence le vouloir divin et y acquiesce de toute sa volonté propre. Nous n'insisterons pas ici sur ce dogme fondamental de l'éthique stoïcienne, auquel est consacré le *De providentia*. Ce qui nous importe, c'est sa conséquence. Reconnaître dans les événements de la vie la volonté de la Providence et s'en satisfaire de tout son cœur affranchit de l'espoir et de la crainte, affranchit donc de l'attente du futur, et apprend à se contenter du présent. Connaître l'ordre des choses et y acquiescer permet de vivre l'instant présent comme un permanent accomplissement. Et si son temps s'arrête là, si la mort se présente, le sage, sans récriminer, saura dire *habeo meum*, «j'ai eu ma part» (75).

Dans le domaine de l'action aussi, l'homme de bien échappe à la durée. Cela peut sembler a priori paradoxal, puisque l'action, par sa nature même, a besoin de temps pour se dérouler. Et pourtant l'action morale, elle, c'est-à-dire l'action conforme aux valeurs éthiques, n'exige pas la durée pour atteindre sa complétude. C'est ce que veut signifier la formule de la *Lettre 78, 27* citée plus haut : le sage «sait que les conduites bonnes ne s'accroissent pas du fait du temps», *scit tempore honesta non crescere*. Ici l'action n'est pas la simple activité,

(72) *Ep.* 78, 27 : *cognita est illi ex magna parte natura, scit tempore honesta non crescere*.

(73) *Ot.* 4, 2 ; *Ep.* 94, 45.

(74) Cf. par exemple *Ep.* 93, 9 ; *Ot.* 5, 1-6.

(75) *Ep.* 93, 6.

mais l'action «honnête», réglée sur le bien. Derrière elle en effet se profile la théorie du *τέλος* et du *σκοπός*, fondamentale pour l'appréciation des conduites éthiques depuis l'ancien stoïcisme. Toute action vise un résultat spécifique et concret, qui est le *skopos* ; mais, dans le cas de l'action morale, elle le vise avec une intention intérieure, le *telos*, qui se guide sur le bien. La valeur de l'action tient non à son résultat concret, qui peut toujours être compromis par quelque impondérable, mais à la rectitude de sa visée. Pour éclairer cette distinction subtile, les stoïciens, et Sénèque à son tour, utilisent la comparaison de l'archer ou du lanceur de javelot : le tireur vise une cible (le *skopos*), avec tout l'art de la visée qui est le sien (le *telos*). Que la cible soit manquée sous l'effet de quelque interférence extérieure, cela n'empêchera pas le tir en lui-même d'être bon s'il a été fait dans les règles de l'art <sup>(76)</sup>. L'action droite, de la même façon, se juge non point sur son résultat, mais sur sa visée conforme aux valeurs éthiques. Il s'ensuit, et c'est ici que l'on retrouve le problème du temps, qu'elle n'a pas besoin de la durée pour être parfaite. Car, si le temps est nécessaire à la réalisation du *skopos*, le *telos*, lui, s'accomplit dans l'instant de la visée morale. C'est pourquoi l'on peut dire d'un tel, mort jeune : «mais il a accompli les devoirs d'un bon citoyen, d'un bon ami, d'un bon fils : dans aucun domaine il n'a fait défaut. Même si son existence est inachevée, sa vie, elle, l'est» <sup>(77)</sup>.

Savoir vivre dans le présent, c'est donc à la fois, à tout instant, acquiescer à l'accomplissement de l'événement, et, dans sa propre action, réaliser le bien dans la visée morale. Qui adhère pleinement et joyeusement à l'ordre des choses n'a pas besoin pour être heureux d'accomplir ses désirs individuels ; il n'a donc pas besoin du futur. Qui, à tout moment, actualise les valeurs morales dans sa visée n'a pas besoin

(76) La distinction entre *telos* et *skopos* remonte à Antipater : *S.V.F.* III, Antip. fr. 57 et 58 (cf. R. ALPERS-GÖLZ, *Der Begriff ΣΚΟΠΙΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte*, Hildesheim, 1976). La comparaison du tireur figure chez CIC., *Fin.* III, 22 = *S.V.F.* III, 18. Sénèque y recourt à plusieurs reprises pour décrire la différence entre la visée et le résultat de l'action : *Ep.* 71, 3 ; 89, 8 ; 94, 3. Il peut arriver dans la vie morale, comme dans une bataille, qu'un incident imprévu amène un bon tireur à manquer sa cible, mais le tir n'en est pas moins bon : *Ben.* IV, 34, 2. Même idée dans *Ben.* VI, 8, 3, à propos de la différence entre *beneficium* et *iniuria* : *quo missum sit telum, non quo peruenerit, quaeritur, et beneficium ab iniuria distinguit non euentus sed animus*. C'est la *uoluntas* qui définit l'accomplissement de l'*officium* : *Ben.* VI, 11, 3.

(77) *Ep.* 93, 4 : *Sed officia boni ciuis, boni amici, boni filii executus est : in nulla parte cessauit. Licet aetas eius imperfecta sit, uita perfecta est.*

d'attendre le résultat de son action ; ici non plus, il n'a pas besoin du futur. Ainsi peut-on dire du sage qu'il vit dans le présent, à condition qu'on entende par là non point le fractionnement du temps, mais la suppression de la dimension temporelle à la fois dans le rapport avec les choses et dans le jugement porté sur elles.

\*  
\* \*

«Donc la vie du sage s'étend largement ; il n'est pas prisonnier des mêmes limites que les autres ; seul, il est affranchi des lois du genre humain ; tous les siècles sont à son service comme à celui du dieu. Du temps est-il passé ? il l'embrasse par le souvenir ; est-il présent ? il en fait usage ; est-il à venir ? il s'en saisit d'avance» (78). Ce texte résume parfaitement la leçon de Sénèque sur ce que nous avons appelé, en prolongeant les métaphores mêmes du philosophe, l'appropriation du temps. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : sous les mots latins courent de discrètes images qui valent qu'on y prenne garde. L'homme, originellement prisonnier de sa condition temporelle (*terminus... cludit*), s'en affranchit par la sagesse (*generis humani legibus soluitur*) au point de devenir à son tour par un renversement de situation le maître du temps (*omnia illi saecula ... seruiunt*). C'est lui désormais qui a le temps en sa possession, qui le «tient dans sa main» (*comprendit, praecipit* : le sens étymologique affleure). Cette appropriation du temps repose sur toute une méditation du temps vécu, elle-même appuyée sur la tripartition entre passé, présent et futur : à chacune de ces catégories du temps s'appliquent des exercices spirituels spécifiques. On s'entraînera à ne pas vivre dans le regret du passé, mais dans la joie, renouvelée par la mémoire, de ce qui a existé. On apprendra à ne pas rester suspendu à l'attente de l'avenir, que ce soit pour l'espérer ou pour le craindre ; la conscience du moment présent se substituera à l'espoir de l'événement futur, la *praemeditatio* habituera à ne pas le craindre. Mais c'est le présent qui est au cœur de la leçon de Sénèque. Savoir vivre le présent, c'est en fait s'affranchir de la dimension temporelle, dans la contemplation et dans l'action. C'est d'une part se rendre

(78) *Breu. 15, 5 : Sapientis ergo multum patet uita ; non idem illum qui ceteros terminus cludit ; solus generis humani legibus soluitur ; omnia illi saecula ut deo seruiunt. Transiit tempus aliquod ? hoc recordatione comprendit ; instat ? hoc utitur ; uenturum est ? hoc praecipit.*



capable, par la connaissance, d'identifier dans les événements de la nature les plans de la Providence, et de s'en satisfaire à tout moment ; et c'est par ailleurs, dans l'action, réaliser le bien dans l'instant de l'intention morale, sans qu'il soit besoin de faire intervenir la durée.

Bien entendu, et le texte cité le dit bien, seul le sage accède à cette pleine maîtrise du temps. Et quand on sait que le sage, de l'aveu même du Portique, est aussi rare que le phénix, on voit bien que pour le *proficiens*, le philosophe aspirant à la sagesse, cette description n'a valeur que d'idéal vers lequel tendre. Mais c'est un idéal actif, un horizon qui oriente sa méditation quotidienne et lui permet de progresser, et qui surtout lui donne confiance que sa condition d'être humain ne le condamne pas par essence à rester esclave de la temporalité.

*Université de Toulouse  
Le Mirail.*

Mireille ARMISEN-MARCHETTI.