

Université catholique de Louvain
Faculté de Philosophie, Arts et Lettres
Institut des Civilisations, Arts et Lettres
Centre d'Étude des Mondes Antiques



Sénèque au risque du don

Une éthique oblativie à la croisée des disciplines

Thèse de doctorat

présentée en vue de l'obtention
du grade de docteur en langues et lettres
par **Martin DEGAND**

Composition du jury

Prof. Françoise VAN HAEPEREN (UCL/INCAL) – *Promotrice*
Prof. Lambert ISEBAERT (UCL/INCAL) – *Co-promoteur*
Prof. Heinz BOUILLON (UCL/INCAL) – *Président*
Prof. Paul-Augustin DEPROOST (UCL/INCAL)
Prof. Corinne BONNET (Université de Toulouse II-Le Mirail)
Prof. Alain CAILLÉ (Université Paris Ouest Nanterre La Défense)

Remerciements

Une thèse de doctorat ressemble, par certains égards, à la réalisation d'un puzzle. Dans les deux cas, il s'agit d'un jeu de patience. Considérer ce travail sous un aspect ludique, tout en conservant le sérieux et la rigueur nécessaires, permet sans doute de tenir la distance : il s'agit d'une entreprise qui requiert du temps. Les pièces du puzzle doctoral se distinguent tant par leur nombre que par leur complexité. La singularité de cet exercice tient également au fait qu'il ne se réalise (généralement) qu'une fois dans une vie. Il est dès lors impossible de compter sur sa propre expérience dans le domaine. Si une thèse n'est jamais signée que d'une seule main, en pratique je reconnais avec plaisir que de nombreuses personnes m'ont accompagné tout au long du chemin parcouru. Par leur disponibilité, leur expérience, leurs conseils, elles m'ont aidé à jeter un regard décalé sur l'état du puzzle que je leur présentais. J'ai alors pu modifier ma perception de certaines pièces, ajouter ou retirer certaines d'entre elles.

Mes premiers remerciements s'adressent à mes promoteurs, Françoise Van Haeperen et Lambert Isebaert.

Françoise, vous avez toujours témoigné d'une disponibilité hors du commun. Je ne peux dissocier votre nom de l'image de votre porte toujours ouverte dans le couloir d'histoire. Vous avez cru dans le projet doctoral que je vous ai proposé et m'avez témoigné votre confiance. Vous avez tout mis en œuvre pour que je sois également épaulé par les meilleures spécialistes. Vos qualités scientifiques et humaines continuent de m'impressionner. Je suis profondément honoré d'avoir pu mener une thèse sous votre direction.

Lambert, votre érudition conjuguée à votre disponibilité m'ont été d'une grande utilité au cours de cette thèse. Parmi la quinzaine de langues que vous maîtrisez, c'est avant tout à vos profondes connaissances de la langue latine que j'ai fait appel. J'ai vraiment apprécié discuter avec vous de la traduction de l'œuvre de Sénèque. Votre soutien dans mes projets internationaux a été sans réserve.

Une partie non négligeable de mon parcours doctoral s'est écoulé hors des frontières étroites de la Belgique.

De fin janvier à début juin 2012, j'ai séjourné au *Centro Antropologia e Mondo Antico* de l'*Università di Siena*. Je tiens à remercier le professeur M. Bettini pour l'accueil qu'il m'a réservé dans son centre de recherche, pour le temps qu'il m'a accordé ainsi que pour ses conseils avisés et précieux.

Ringrazio particolarmente tutti i residenti del Collegio Santa Chiara. Ne conservo un bellissimo ricordo.

À la mi-septembre 2012, je me suis envolé pour un séjour de trois mois à l'*University of Toronto*. J'ai eu la chance incroyable de pouvoir poursuivre mes recherches sous le regard bienveillant de l'un des plus grands érudits dans le domaine de la philosophie stoïcienne, Brad Inwood. *In spite of your many and important commitments, you never missed our meetings twice a month throughout my whole stay. I really enjoyed our discussions and benefited from them. I had a very good time in Toronto. Many thanks for making it happen. Guys from Grad House, thanks for everything!*

De mi-avril à mi-juin 2013, M.T. Griffin m'a ouvert les portes de la prestigieuse *University of Oxford* et m'a permis de réaliser un séjour de deux mois au *Somerville College*. *Thanks for welcoming me, for offering me your illuminating book, and for your valuable help and comments on my writing.* Merci également à Ada Bronowki (*Queen's College*) d'avoir parcouru mon chapitre sur la métaphysique. Ton dynamisme et ta disponibilité ont été grandement appréciés.

Plusieurs membres (et non des moindres) du *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (M.A.U.S.S.) m'ont également réservé un excellent accueil. J.T. Godbout m'a reçu dans son bureau de Montréal en octobre 2012. Lors de ce séjour montréalais, j'ai également assisté à une conférence de P. Chaniel avec qui j'ai eu la chance d'avoir un entretien singulier dans un café de Paris plusieurs mois plus tard. A. Caillé, quant à lui, m'a accueilli dans son appartement et nous avons eu une discussion passionnante sur mon sujet de thèse. Merci à tous les trois pour votre générosité et votre convivialité.

Tant lors de mes séjours à l'étranger que lors de mes retours en Belgique, plusieurs personnes à l'Université catholique de Louvain m'ont également soutenu.

Ma gratitude va notamment aux membres de mon comité d'accompagnement, Olivier Servais et Paul-Augustin Deproost, qui ont suivi de plus loin ce parcours doctoral et ont utilement guidé mes pas lors de l'épreuve de confirmation. Merci également à Corinne Bonnet d'avoir accepté de faire partie de mon jury de thèse et de son intérêt pour la construction de ponts entre l'étude de l'Antiquité et les sciences humaines.

Je remercie également Stéphane Mercier pour sa relecture attentive de plusieurs de mes écrits. Tes conseils et tes suggestions de lecture m'ont singulièrement fait progresser.

D'un point de vue professionnel, je tiens également à témoigner ma reconnaissance à tous les organisateurs d'événements scientifiques auxquels j'ai pu assister et participer. J'ai pu y créer un utile et agréable réseau de connaissances. Parmi celles-ci, merci à Antje Junghanß (*Technische Universität Dresden*) de m'avoir transmis sa communication réalisée à l'*American University of Paris*. Merci également à Camille Thiel (Université de Strasbourg) pour nos échanges d'informations.

Mon parcours doctoral n'a été possible que grâce à la longue formation qui l'a précédé. Au cours de celle-ci, j'ai bénéficié du talent didactique et du savoir de nombreux professeurs. Parmi ceux-ci, que soient remerciées tout particulièrement Loan (école primaire), Myriam Boursaut (école secondaire) ainsi que Monique Mund-Dopchie (université).

Par leur soutien institutionnel et financier, le Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS), l'agence Wallonie-Bruxelles International (WBI), l'Institut des Civilisations, Arts et Lettres (INCAL) ainsi que le Centre d'Étude des Mondes Antiques (CEMA) ont rendu possibles cette thèse et les séjours qui l'ont façonnée.

Dans l'antre de la bibliothèque de la Faculté de Philosophie, Arts et Lettres, j'ai pu compter sur le soutien familial et amical de Roxane Coppin. Tu es sans doute l'une des clés de voûte de la communauté HIST qui m'a chaleureusement accueilli dans *son* couloir qui est très vite devenu *le mien*. C'est avec beaucoup de plaisir que j'ai côtoyé ceux qui l'ont habité ou l'habitent encore : Pierre-Luc, Julie, Palm, Pierre-Olivier, Valérie, Christian, David.

Certaines personnes que je souhaite remercier se trouvent ou se sont trouvées à la charnière des sphères professionnelle et privée, ceux que la coutume qualifie généralement de « collègues, mais néanmoins amis ». Vincent Mahieu et Céline Delmarcelle, vous avez été et restez très précieux pour moi. Faisons en sorte que durent ces amitiés, l'une des plus belles manières de témoigner sa reconnaissance selon Sénèque.

Enfin, ma famille, mes parents et mes frères. Papa, Maman, vous avez toujours été et serez à jamais mes racines et mes ailes. Aucune phrase de cette thèse n'a pas fait l'attention d'une lecture attentive par toi, Papa. Il

t'est même arrivé de relire différentes versions d'un chapitre. Toujours, nous en avons discuté, ouvertement. Maman, tu es le cœur de cette famille. Je sais que ce foyer sera à jamais le mien et que tu seras toujours là pour accueillir mes joies et mes tristesses.

Matthieu et Caroline, Simon et Maria, chacun à votre manière, vous comptez beaucoup pour moi.

Merie, you are almost family to me. Merci pour cette amitié partagée depuis dix ans.

à Alice, pour le bout de chemin parcouru et pour la route à venir,
à Thomas et à celle à venir,

De beneficiis is the longest surviving work by Seneca on a single topic. It is also the only surviving example from a host of ancient works dealing with that same topic. The topic itself, the exchange of gifts and services, is of great importance in understanding how Greek and Roman society worked, and the social practice it describes at first hand has become, under the heading of 'gift exchange', one of the most fruitful for sociologists and anthropologists¹.

L'importance de l'attention accordée à la dimension éthique dans le stoïcisme impérial est un fait admis. Parmi ses préoccupations, le souci de la génération du lien social est au cœur du plus long traité philosophique de Sénèque, le *De Beneficiis*. À travers cet ouvrage, composé à la fin de sa vie, le philosophe considère que la bienfaisance, grâce à l'échange de dons et de services, peut permettre de renforcer les liens sociaux dans la société romaine. La place exceptionnelle du *De beneficiis* dans le panorama de la littérature antique s'explique non seulement par son apparente singularité mais également par le foisonnement de recherches contemporaines en sciences sociales menées sur la thématique qu'il traite.

Apparente singularité ? Il convient en effet, en suivant B. Inwood, de situer avec justesse le traité de Sénèque dans la culture antique. Retraçant rapidement la présence de cette thématique durant l'Antiquité, le chercheur canadien relativise l'originalité de la thématique du *De Beneficiis* dans le paysage littéraire antique². Malgré ce recadrage à propos, le traité de Sénèque n'en demeure pas moins l'un des témoins les plus importants pour la question de la bienfaisance dans l'Antiquité. Une meilleure compréhension du monde romain passe sans nul doute par une analyse approfondie de la notion de *beneficium* vu le rôle qu'elle y jouait. Celle-ci doit certainement réserver au traité de Sénèque une place de choix.

¹ Griffin 2013a, p. 1.

² Inwood 1995, pp. 243-244 : « Seneca, who devoted a treatise in seven books to the topic, was not doing anything unusual, and it is only the accident of transmission which makes his lengthy treatise stand out. It is also worth keeping in mind that he was not devoting himself to a topic which is distinctively Stoic. Any philosopher with serious interest in moral, political, or social philosophy will have had reason to tackle the topic of good deeds. In the *De beneficiis* Seneca speaks, as he often does, with a Stoic voice about a topic of broad interest. » (souligné par B. Inwood).

Introduction

Comme le souligne la citation de M.T. Griffin placée en épigraphe, le don ('gift exchange') constitue l'une des thématiques les plus fécondes en sciences sociales. À côté des questions de religion ou encore des systèmes de parenté, la problématique oblatrice occupe régulièrement une place privilégiée dans les études ethnographiques. Le phénomène oblatif s'inscrit sans conteste au cœur des centres d'intérêt de la sociologie et de l'anthropologie³. Père de la réflexion sur celui-ci, M. Mauss a indéniablement ouvert la voie à une problématique féconde grâce à son *Essai sur le don* (1923-24).

L'originalité de notre approche réside dans le fait qu'elle se situe à la croisée de la philologie et d'autres disciplines parmi lesquelles la sociologie et l'anthropologie du don occupent une place prépondérante. C'est à une véritable étude interdisciplinaire que nous invitons notre lecteur et à un inlassable jeu d'aller-retour dans l'espace et dans le temps où la thématique oblatrice tient lieu de fil rouge⁴.

Présentation du corpus

Pour le chercheur antiquisant qui s'intéresse à la question de la bienfaisance, l'œuvre du philosophe de Cordoue, et plus particulièrement le traité *De beneficiis*, s'impose comme une évidence. Il convient cependant de ne pas limiter le corpus à cette unique, bien que volumineuse, référence. En effet, la thématique est également abordée en d'autres endroits de l'œuvre de Sénèque et le traitement y est parfois significatif. Présentons donc brièvement les principaux textes sur lesquels repose notre étude.

³ Simmel 1999, p. 579, n. 1 : « Donner est en soi une des fonctions sociologiques les plus fortes. Si dans la société on ne donnait et prenait en permanence – même hors de l'échange – il ne pourrait exister aucune société. Car le don n'est pas une simple action de l'un sur l'autre, mais précisément ce qu'on attend d'une fonction sociologique : une action réciproque. »

⁴ La thèse d'Accardi 2011, qui se veut également interdisciplinaire, étudie le *De beneficiis* de Sénèque et le *De officiis* de Cicéron. L'exposé de théories anthropologiques se situe essentiellement dans un premier chapitre intégré dans la partie consacrée à l'analyse de l'œuvre cicéronienne. Les références aux sciences sociales dans l'examen de l'œuvre du philosophe stoïcien sont relativement limitées. Par ailleurs, bien que l'auteure déclare accorder une place privilégiée au M.A.U.S.S., sa bibliographie néglige certains ouvrages et contributions essentielles de membres du mouvement. Les articles et livres d'A. Caillé et de J.T. Godbout y figurent en nombre limité. À titre exemplatif, l'excellente synthèse de Godbout 2007 est absente. Les travaux de M. Hénaff ne sont pas non plus cités.

Introduction

De beneficiis

Sans surprise, c'est avant tout le *De beneficiis*⁵ qui constitue la principale référence pour notre réflexion.

Voix du traité

À l'instar d'autres traités philosophiques de Sénèque, le *De beneficiis* est adressé à une personne en particulier, en l'occurrence à Aebutius Liberalis⁶. Le public de l'œuvre de Sénèque dépassait évidemment et largement le seul dédicataire. Ce dernier est néanmoins à compter au nombre des « voix » du *De beneficiis*, pour reprendre une expression de G. Mazzoli⁷. À côté de celles de Sénèque et de son dédicataire, il convient d'évoquer la présence d'une autre « voix » dans ce dialogue⁸. Il s'agit de celle de l'*aduersarius fictus* (interlocuteur imaginaire)⁹. Ce procédé permet à Sénèque non seulement de donner davantage de vie à ses écrits mais également de développer sa pensée. Grâce à la mise en scène des remarques et des questions mises dans la bouche de celui-ci, le philosophe anticipe également les objections qui pourraient être celles de ses lecteurs.

Datation

Les sept livres qui composent l'ouvrage ont indubitablement été rédigés vers la fin de la vie de l'auteur. Est-il possible de préciser davantage ? Guère plus, malheureusement. La datation des traités de Sénèque fournit matière à un large débat où les avis sont nombreux et variés. Dans sa récente introduction au *De beneficiis*, M.T. Griffin résume à propos la question¹⁰. Avant de discuter de la fiabilité de plusieurs types d'indices qui pourraient permettre une évaluation chronologique plus précise, elle indique qu'il vaut mieux se contenter d'un intervalle temporel assez large

⁵ Pour des réflexions sur le titre même de l'œuvre, cf. Griffin 2013a, pp. 99-110.

⁶ Diverses contributions se sont intéressées à l'identité de ce personnage ainsi qu'au rôle que Sénèque lui fait jouer dans le cadre du traité, cf. Dalle Vedove 2009, Griffin 2013a, pp. 96-98 et 142-148, Picone 2013, pp. 17-18 et Li Causi (à venir).

⁷ Mazzoli 2000.

⁸ Sur la classification du *De beneficiis* comme dialogue, cf. Griffin 2013a, p. 1, n. 1. Sur les deux autres voix, cf. Griffin 1974, pp. 412-415.

⁹ Sur ce « personnage » du traité, cf. Lavery 1987 et Li Causi 2009b.

¹⁰ Griffin 2013a, pp. 91-96. Sur l'épineuse question de la datation des œuvres de Sénèque, il existe une littérature foisonnante. Pour le *De beneficiis*, cf. notamment les discussions et références bibliographiques de Lo Moro 1976, pp. 272-275 et de Lentano 2009a, p. 19, n. 44.

Introduction

et communément admis dans le monde de la recherche, à savoir que le traité aurait été rédigé entre 56 et l'été 64. La conséquence d'une datation aussi lâche est l'indétermination du contexte historique auquel se rattache cette œuvre de Sénèque. En outre, il n'est que partiellement possible de la situer par rapport au reste de sa production¹¹.

Structure

Outre la datation, la structure du traité constitue également un épineux problème¹². À la suite de certains de nos prédécesseurs, nous croyons que les raisons de l'apparente absence d'organisation dans cette œuvre de Sénèque sont partiellement imputables à la thématique abordée elle-même. Le phénomène oblatif est profondément complexe et riche en subtilités, comme en témoigne par exemple le titre choisi par M. Godelier pour son étude sur cette réalité. La longueur ainsi que la structure du traité de Sénèque témoignent de la complexité de l'argument¹³. La difficulté réside notamment dans le fait que les différents aspects de la question sont étroitement liés¹⁴, s'interpénètrent et s'influencent les uns les autres. La bienfaisance apparaît comme un système où « tout se tient ». Une image, empruntée au *De beneficiis*, illustre de façon éclairante l'embarras du chercheur face au texte de Sénèque.

Vt in orbe ac pila nihil imum est, nihil summum, nihil extremum, nihil primum, quia motu ordo mutatur et quae sequebantur praecedunt et quae occidebant oriuntur, omnia, quomodocumque ierunt, in idem reuertuntur, ita in homine existima fieri (V, 8, 4)

¹¹ Cf. Griffin 2013a, p. 93 : « As for its relation to Seneca's other philosophical writings, the treatise can be placed after the *Apocolocyntosis*, the *Consolationes* to Marcia, Helvia, and Polybius, *De breuitate vitae*, and probably *De clementia*, though that work could just be contemporaneous with *De beneficiis*. The treatise belongs before the later *Letters to Lucilius* (at least those after *Ep.* 80), but its relation to five of the *Dialogi*, to the *Natural Questions*, and to the early *Letters* remains uncertain. »

¹² Sur celle-ci, nous renvoyons en premier lieu à Griffin 2013a, pp. 111-124. Par ailleurs, la troisième partie de Griffin 2013a « A Map of *De beneficiis* », pp. 169-340 guide de façon utile et précise le lecteur à travers les arguments du traité (notamment grâce aux synopsis de chaque livre).

¹³ Cf. Bellincioni 1984, p. 122. M. Lentano observe que la complexité du traité contraste avec son apparence de simplicité au premier abord, cf. Lentano 2009a, p. 17.

¹⁴ Cf. la citation de Diderot rapportée par Bellincioni 1984, p. 122, n. 3 : « le style de Sénèque est coupé mais ses idées sont liées. » Si la structure du traité pose problème, les idées relatives à la bienfaisance nous paraissent immanquablement « liées » tant le sujet fourmille d'articulations.

Introduction

Comme, dans une sphère et une balle, il n'y a ni bas, ni haut, ni fin, ni début, parce que par le mouvement l'ordre en est changé, ce qui suivait précède et ce qui finissait commence, toutes les choses, de quelque manière qu'elles aient évolué, retournent à l'identique, considère qu'il en va de même pour l'homme.

Sénèque aurait également pu écrire : « considère qu'il en va de même pour le *beneficium* ». À bien des égards, l'énigme du don paraît inextricable tant ses différents arguments s'entremêlent¹⁵. C'est face à ces difficultés que s'est retrouvé Sénèque. La complexité de la thématique est également accentuée par l'importance des *beneficia* pour la société humaine. Face à ce labyrinthe oblatif, les commentateurs sont pour leur part confrontés au problème de l'identification d'une clé pour entrer dans la réflexion oblatif du philosophe.

Le traité se compose de sept livres. Parmi ceux-ci, il est possible d'opérer une première distinction structurale indiquée par Sénèque lui-même. En effet, après les quatre premiers livres, le philosophe indique avoir épuisé son sujet¹⁶. Les trois derniers livres sont donc, d'après les indications de l'auteur lui-même, à considérer à part¹⁷. En outre, le statut des quatre derniers livres est particulier car ceux-ci n'auraient pas été prévus dans le programme initial – les trois premiers livres couvrent en effet la matière annoncée au début du traité. Certains traducteurs ont parfois suivi les remarques du philosophe à la lettre et se sont limités aux quatre premiers livres, d'autres ont fait le choix de publier les deux « parties » dans des volumes séparés et sous des titres distincts¹⁸. Une seconde distinction peut être établie au sein des quatre premiers livres. Alors que les trois premiers s'intéressent respectivement aux problèmes du *donner*, du *recevoir* et du *rendre*¹⁹, le quatrième livre élève le niveau de la discussion : la principale question traitée est de savoir si donner un *beneficium* et

¹⁵ Cet enchevêtrement des problématiques explique les nombreux renvois internes proposés en notes infrapaginales.

¹⁶ V, 1, 1-2.

¹⁷ V, 1, 1-2; VI, 1; VII, 1, 1-2.

¹⁸ Cooper & Procopé 1995 ne traduisent que les quatre premiers livres du *De beneficiis* tandis qu'en 1996 A. Matignon a publié respectivement les quatre premiers livres sous le titre *Savoir donner* et les trois derniers sous le titre *L'homme de bien* aux éditions Arléa dans la collection *Retour aux grands textes* (volumes épuisés aujourd'hui).

¹⁹ Pour un aperçu des sujets traités dans les deux premiers livres et pour un rapprochement des temps du *recevoir* et du *rendre* à la lumière du problème du livre III, cf. Griffin 2013a, pp. 115-118.

Introduction

témoigner sa reconnaissance sont désirables en soi²⁰. L'examen de la bienfaisance comme vertu nous plonge au cœur de la morale stoïcienne. Plusieurs thématiques importantes sont évoquées au cours de ce quatrième livre : citons, entre autres, la référence divine comme modèle de bienfaisance, le motif de la joie ou encore le rôle ultime de cette pratique²¹. La centralité du quatrième livre, entre les trois premiers et les trois derniers, lui assigne incontestablement un rôle de pivot, en considérant l'ensemble des sept livres²².

Reste la question des trois derniers livres. Ceux-ci regroupent des questions plus techniques et pratiques. Ils ont parfois été considérés comme des exercices de casuistique²³. L'une des conséquences de cette structure en deux parties consiste dans le fait qu'un même sujet est parfois abordé plusieurs fois dans le traité²⁴. Cette dispersion relative des arguments a été perçue et commentée de façon diverse. De nombreux commentateurs ont critiqué le manque de structure du traité²⁵ et certains ont parfois relevé des inconsistances²⁶. Cependant, cet avis semble aujourd'hui en partie dépassé. À la suite de Sonntag et de K. Abel, M.T. Griffin reprend à son compte l'idée d'une symétrie entre les premiers et les derniers chapitres du traité de Sénèque²⁷. C'est sans doute pour la même raison que R. Raccanelli fonde une partie de son analyse en premier lieu sur les sections introductives et conclusives de l'œuvre²⁸. L'idée de symétrie n'est cependant pas à comprendre comme une répétition pure et simple des arguments : le niveau de réflexion s'est élevé notamment grâce aux nombreuses observations réalisées au cours des chapitres qui séparent ces extrémités du traité²⁹. Les réflexions de Sénèque sur la thématique de la bienfaisance ne sont pas structurées en

²⁰ IV, 1, 1. La question ne figurait pas en tant que telle dans le programme annoncé par Sénèque au cours du livre I.

²¹ Griffin 2013a, pp. 119-120.

²² Abel 1987, pp. 24-25 et Griffin & Inwood 2011, pp. 8-10.

²³ Sur cette notion, cf. Griffin 2013a, pp. 120-121.

²⁴ Albertini 1923, p. 95 : « aussi trouve-t-on le même sujet traité en plus d'un passage ».

²⁵ Depuis Érasme et Juste-Lipse jusqu'à Sandbach en passant par Thomas et Albertini, cf. Griffin 2013a, p. 111.

²⁶ Les termes employés par Albertini 1923, pp. 96-97 sont révélateurs. Il évoque ainsi « une hésitation foncière de sa pensée », une « cohésion de l'œuvre [...] compromise », des « contradictions de détail, et des imperfections dans le plan ». Il relève brièvement p. 97 certaines incohérences du philosophe.

²⁷ Griffin 2013a, pp. 118-119, à la suite de Sonntag 1913 et d'Abel 1987. Pour les travaux de ce dernier sur l'analyse de la structure dans les traités de Sénèque, cf. Abel 1967 et, pour le *De beneficiis* plus spécifiquement, 1991.

²⁸ Raccanelli 2010, pp. 24-37.

²⁹ Abel 1987, pp. 19-23.

Introduction

vue d'une compréhension et d'une approche thématiques. Comme le fait remarquer M.T. Griffin, le philosophe ne donne pas simplement un compte rendu de ses propres considérations sur la question : il n'écrit pas pour lui mais a ses lecteurs en tête³⁰. L'objectif est davantage d'accompagner ceux-ci le long de la route du progrès moral. Celle-ci prend la forme de spirales³¹ : Sénèque revient à plusieurs reprises sur des thématiques déjà abordées, tantôt pour nuancer son propos, tantôt pour considérer la question d'un autre point de vue³². Si certaines réflexions peuvent sembler en contradiction, la prise en considération de la question étudiée ainsi que du contexte d'énonciation (point de vue adopté³³ mais également place dans le traité) permet régulièrement de lever la critique d'incohérence³⁴. La reprise de plusieurs thèmes abordés dans des chapitres antérieurs permet à Sénèque d'approfondir et de nuancer sa pensée, notamment en confrontant ses premières observations à des cas limites qui mettent en jeu la singularité des circonstances par opposition aux principes généraux³⁵. Au fil des livres, M.T. Griffin note également une certaine tendance à l'assouplissement : les conseils du philosophe se font plus humains³⁶. Dans l'optique d'une étude sur la bienfaisance chez Sénèque, il est donc essentiel de prendre en considération l'ensemble des sept livres qui composent le traité en veillant à être particulièrement attentif à la progression des arguments.

³⁰ Griffin 2013a, p. 96. Cf. également n. 64.

³¹ Sur cette idée, cf. Accardi 2011, pp. 148-149 et Picone 2013, p. 29.

³² Pour un exemple de variation des points de vue et sur les perspectives « binoculaires » introduites grâce à l'*adversarius fictus*, cf. Li Causi 2009b, pp. 219-220.

³³ Pour des exemples de changements de points de vue, cf. Chaumartin 1985, p. 299 qui lève ainsi l'une des incohérences identifiées par Albertini 1923, p. 97; Griffin 2013a, p. 120.

³⁴ Bourgeroy 1922, pp. 84-85 : « Le tort des commentateurs est de vouloir donner un caractère absolu à chacune des affirmations de Sénèque, quand chacun ne vaut qu'en fonction de l'idée que Sénèque est en train de développer. [...] Si l'on veut éviter toute erreur d'interprétation, il faut voir dans quelle circonstance particulière Sénèque a émis telle ou telle opinion. [...] Isolez deux phrases de Sénèque et vous lui ferez dire tantôt blanc, tantôt noir. » Sur les apparentes contradictions de Sénèque, cf. également Grimal 1989, pp. 1964-1965.

³⁵ Griffin 2013a, pp. 122-123. Pour une réflexion sur le rapport entre *decreta* et *praecepta*, cf. Griffin 2013a, pp. 125-142. Ces réflexions s'intègrent dans le cadre plus large d'une approche du traité à travers les stratégies pédagogiques développées par le philosophe. Mazzoli 2007 considère que la distinction entre *decreta* (principalement exposés dans les quatre premiers livres) et *praecepta* (dans les trois derniers) est essentielle pour analyser les apparentes contradictions de la pensée de Sénèque.

³⁶ Griffin 2013a, p. 123.

Introduction

S'il est vrai que le *De beneficiis* constitue la pièce centrale de l'éthique de Sénèque en matière de bienfaisance, il serait regrettable de limiter notre corpus de textes à cette seule œuvre. La morale oblatrice du philosophe stoïcien ne peut s'appréhender avec justesse qu'à travers la prise en considération d'un réseau intertextuel plus large. Si le traité sur les bienfaits constitue le plat de résistance de cette éthique, ni les hors-d'œuvre, ni les entremets ne doivent être négligés. Plusieurs textes, tant en amont qu'en aval du *De beneficiis*, doivent en effet être ajoutés au corpus pour que celui-ci tende à l'exhaustivité³⁷.

De uita beata

Ce traité, nettement plus bref, évoque à plusieurs reprises des arguments semblables à celui du *De beneficiis*³⁸. Dans la mesure où la datation de ce dernier est peu précise, son rapport chronologique aux autres œuvres de Sénèque est difficile à établir. La datation communément acceptée du *De uita beata* à l'année 58³⁹ le situe dans la partie basse de l'intervalle où le traité sur la bienfaisance aurait été écrit (56-64). Bien que M.T. Griffin mette en garde contre toute tentative de chronologie fondée sur les thématiques abordées dans les traités⁴⁰, plusieurs réflexions du *De uita beata* apparaissent comme annonciatrices du traitement plus ample qui leur est réservé dans le *De beneficiis*⁴¹. Il convient cependant de noter que le traité sur la vie heureuse se distingue de tous les autres écrits de Sénèque en raison de son rapport particulier à la richesse. Alors que le *De beneficiis* se caractérise par une condamnation généralisée des possessions matérielles, le *De uita beata* défend une conception nettement plus positive de la richesse et de son usage⁴². De tout temps, Sénèque a été critiqué pour son hypocrisie sur cette question. Fustigeant les biens matériels, alors qu'il était lui-même l'un des hommes les plus riches de

³⁷ Sur le rapport du *De beneficiis* aux autres œuvres de Sénèque, cf. Griffin 2013a, pp. 149-163.

³⁸ Pour une rapide présentation du traité, cf. Chaumartin 1989a, pp. 1686-1698. Dans la mesure où notre étude se fonde seulement de façon plus ponctuelle sur des extraits du *De ira* et du *De clementia*, tous deux rédigés antérieurement au traité sur les bienfaits, nous renvoyons le lecteur intéressé au livre de M. Bellincioni qui place le *De beneficiis* à la suite de ces deux traités dans une approche d'ensemble à trois temps, cf. Bellincioni 1984.

³⁹ Griffin 2013a, pp. 95-96 et Grimal 1978, p. 304.

⁴⁰ Griffin 2013a, pp. 95-96 et 150.

⁴¹ Sur l'idée d'un *De uita beata* au contenu programmatique par rapport au *De beneficiis*, cf. Grimal 1979, pp. 178 et 303-304 ainsi que Chaumartin 1989a, p. 1686.

⁴² Il faudra garder à l'esprit cette prise de position singulière lors de l'examen d'extraits de ce traité.

Introduction

l'Empire, le traité sur la vie heureuse semble avoir notamment été écrit en réponse à de telles accusations⁴³. Sur la base de cette critique, il est possible de s'interroger sur les raisons qui ont poussé un homme immensément riche, et généreux à la fois⁴⁴, à consacrer un ouvrage à la bienfaisance vers la fin de sa vie. L'interrogation trouve sans doute un précédent chez Cicéron dont le *De officiis*, semblablement rédigé à la fin de la vie de l'auteur, porte sur la même question.

Lettres à Lucilius

Outre des références à d'autres traités, nous aurons également l'occasion d'aller puiser dans l'abondante correspondance du philosophe⁴⁵. Si les lettres à Lucilius appartiennent également à la fin de la vie de Sénèque, plusieurs d'entre elles ont incontestablement été rédigées à la suite du *De beneficiis*. C'est le cas notamment de la lettre 81, qui permet d'ailleurs de fixer le *terminus ante quem* pour la datation du traité. Cette lettre constitue en quelque sorte une appendice au traité lui-même⁴⁶. Dans celle-ci, Sénèque revient sur plusieurs sujets évoqués dans *De beneficiis* et, plus particulièrement, sur la question du savoir comment réagir face à celui qui, après avoir accordé un *beneficium*, inflige une *iniuria*.

Tel est donc, rapidement esquissé, le corpus de textes sur lequel se fonde notre analyse de la bienfaisance chez Sénèque. Il y aurait sans doute lieu d'évoquer les autres ouvrages de Sénèque qui auraient pu composer un corpus idéal⁴⁷ mais qui, malheureusement, ne nous sont pas parvenus. Évoquons ces ouvrages de Sénèque, rédigés ou en projet, qui auraient pu contribuer à notre connaissance de sa morale et, plus singulièrement, de son éthique oblatrice. Au premier rang de ceux-ci, il convient de mentionner son *De officiis* dans lequel la question du *beneficium* figurait certainement. Outre cet ouvrage, on sait que Sénèque a écrit un *De amicitia* où la bienfaisance joue un rôle important vis-à-vis de cette réalité sociale. Enfin, il y a les *Libri philosophiae moralis* à la rédaction desquels Sénèque s'attela aux toutes dernières années de sa vie. Si nous avons

⁴³ Elles furent notamment formulées par Suillius Rufus, cf. Griffin 1976, pp. 302-310 et Grimal 1979, p. 294.

⁴⁴ Griffin 2013a, pp. 12-13.

⁴⁵ Pour une présentation de la lettre 73, sans doute écrite après le traité sur les bienfaits, cf. Griffin 2013a, pp. 149-150.

⁴⁶ Inwood 1995, p. 249, n. 44. Pour une présentation et une analyse de cette lettre, cf. Griffin 2013a, pp. 155-161.

⁴⁷ Sur les notions de corpus réel / idéal, cf. Degand & Mahieu 2013.

Introduction

disposé de l'ensemble de ces sources, nous aurions pu certainement jeter un regard plus complet sur la doctrine morale du philosophe.

Éditions de référence

La question des éditions de référence se pose essentiellement pour le *De beneficiis* lui-même⁴⁸. Deux éditions critiques différentes sont utilisées par la communauté scientifique. La première est due aux travaux de C. Hosius et date, dans sa seconde édition, de 1914⁴⁹. Il s'agit certainement du texte de référence pour toute étude sérieuse sur le traité. La dernière traduction en langue anglaise ainsi que la très récente étude de M.T. Griffin sont basées sur cette édition⁵⁰. Cependant, de façon assez curieuse et surprenante, la plupart des publications issues des groupes de recherche des universités italiennes de Palerme, Sienne et Vérone⁵¹ font référence à l'édition de F. Préchac de 1926-1928⁵². S'il est vrai que l'édition de C. Hosius n'est pas parfaite, le texte de F. Préchac est quant à lui bien trop souvent insatisfaisant. Les remarques de critique textuelles qui précèdent l'analyse de chaque chapitre du premier livre du traité par les équipes italiennes auraient sans doute pu être réduites s'ils avaient pris le parti de préférer l'édition de C. Hosius à celle de F. Préchac. Il peut paraître surprenant qu'un traité d'une telle importance, tant sur le plan philosophique qu'en termes de volume, et de la main d'un auteur aussi fameux n'ait pas fait l'objet d'un travail d'édition plus récent. Une telle tâche, quoiqu'aride et ingrate, vaudrait la peine d'être réalisée⁵³. Pour notre part, nous avons suivi le texte établi par C. Hosius 1914 en

⁴⁸ Pour les autres œuvres, le texte reproduit est celui de la Collection des Universités de France. Pour les *Lettres à Lucilius*, cf. Préchac & Noblot 1945 – 1947 – 1958 – 1962 – 1964.

⁴⁹ Hosius 1914.

⁵⁰ Griffin & Inwood 2011 et Griffin 2013a.

⁵¹ Cf. notamment Li Causi 2012 et Picone 2013. Picone 2013, p. 10 indique d'ailleurs : « abbiamo preferito utilizzare l'edizione *problematica*, ma pur sempre stimolante, di F. Préchac per *Les Belles Lettres* » (nous soulignons).

⁵² Préchac 1926-1928a et b. Bien que certaines bibliographies renvoient parfois aux dates de réimpression, l'ouvrage n'a jamais été réédité et le texte reste effectivement celui du premier quart du XX^e siècle.

⁵³ Celle-ci tirerait certainement profit des nombreuses études de critique textuelle portant sur le *De beneficiis* et publiées à la suite de l'édition de C. Hosius, cf. notamment Axelson 1933 et 1939, Alexander 1934 et 1937 (regroupé dans Alexander 1950), Mazzoli 1974 et 1977, Shackleton Bailey 1970 et Watt 1994. Griffin & Inwood 2011, pp. 209-212 consacre également une section aux *textual notes*. Pour le premier livre, cf. enfin Picone 2013.

Introduction

signalant expressément les rares passages où nous nous écartons de celui-ci⁵⁴.

État de l'art

Si cette thèse avait été achevée il y a à peine dix ans, le tour d'horizon des recherches alors consacrées au *De beneficiis* aurait pu être réalisé rapidement. Les philologues ont en effet tardé à s'intéresser à ce traité. Les premiers travaux se sont surtout focalisés sur les questions des sources, de la datation, de la structure ou encore du contexte politique de l'œuvre⁵⁵. En 1995, paraissent la traduction anglaise partielle due à Cooper et Procopé ainsi qu'un premier article de la main de B. Inwood qui en signera ensuite plusieurs autres en lien avec le *De beneficiis*. À partir de 2003-2004, diverses contributions sur le traité sont publiées (notamment par M.T. Griffin) et un projet de recherche interuniversitaire est lancé en Italie. Plus récemment, différentes avancées doivent être signalées. Du côté anglophone, mentionnons d'une part la récente traduction intégrale du *De beneficiis* par M.T. Griffin et B. Inwood et d'autre part la toute nouvelle étude de M.T. Griffin. Celle-ci a le mérite de combler une lacune dans la production savante en proposant un guide érudit pour ce traité. Le livre de cette chercheuse du Somerville College (Oxford) synthétise l'état de la recherche sur bien des sujets. À plusieurs égards, le fait de pouvoir renvoyer à son travail sur des questions d'ordre plus général nous a permis de nous concentrer sur l'originalité de notre propre projet. Du côté italien, deux projets de recherche ont successivement été financés au niveau national⁵⁶. Ceux-ci rassemblaient des chercheurs et professeurs des universités de Palerme, Sienne et Vérone. Alors qu'un premier ouvrage collectif est paru en 2009⁵⁷, deux autres contributions monographiques (dont l'une de taille plus réduite) ont suivi⁵⁸. Un programme de commentaire de plus grande

⁵⁴ Pour ce qui est des autres œuvres latines, nous nous reproduisons le texte établi par les éditions *Les Belles Lettres* et dont les références précises figurent dans la bibliographie.

⁵⁵ Mentionnons particulièrement les contributions de Chaumartin 1985 et 1989b et d'Abel 1987. Pour une explication du vide relatif antérieur à ces travaux, cf. Griffin 2013a, pp. 1-2 et 111-112 (par rapport à la structure).

⁵⁶ PRIN (Progetto di Rilevante Interesse Nazionale) 2004 *Benefattori e beneficiati. Ideologia, modelli antropologici e pragmatica delle relazioni fra diseguali nel de beneficiis di Seneca* et PRIN 2007 *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*.

⁵⁷ Picone, Beltrami & Ricottilli 2009.

⁵⁸ Raccanelli 2010 et Li Causi 2012. Alors que la première s'intéresse essentiellement à une approche du traité à la lumière du motif du paradoxe et des apports de la

Introduction

ampleur est actuellement en cours de réalisation et de publication⁵⁹. Il s'agit de procéder à l'élaboration d'un commentaire thématique sur les sept livres qui composent le traité. Dans l'introduction au commentaire du premier livre, G. Picone insiste à plusieurs reprises sur l'importance et l'intérêt d'une approche thématique⁶⁰. Celle-ci permettrait notamment une analyse du traité à l'aide de plusieurs clés de lecture et d'interprétation⁶¹. Si nous souscrivons pleinement à la pertinence d'une telle approche, il nous paraît néanmoins difficile d'y procéder à travers un examen chapitre par chapitre. Dans la mesure où, comme nous l'avons souligné, plusieurs arguments essentiels sont évoqués, repris, approfondis et nuancés en différents endroits du traité, une approche véritablement thématique doit tenir compte d'une telle structure et s'y adapter. De plus, vu que certaines réflexions se poursuivent sur plus d'un paragraphe, il paraît peu opportun d'en scinder l'analyse dans des sections successives⁶².

Une approche thématique...

D'une part, nous avons fait le choix d'aborder l'éthique oblativ de Sénèque sous la forme d'une double approche thématique. Nous avons décidé dans une première partie de structurer notre propos autour de la

pragmatique de la communication, le second a plus particulièrement étudié les thématiques de la *fama* et de la *memoria*.

⁵⁹ La première livraison portant sur le livre I a été publiée début 2013. La deuxième livraison (livre II) serait en cours d'impression alors que la troisième (livre III) serait en cours de rédaction. Cf. Li Causi 2012, p. 9, n. 2.

⁶⁰ Picone 2013, p. 9 « [...] dotare il *de beneficiis* di un commento tematico, ossia costruito e organizzato intorno alle molteplici problematiche che attraversano l'opera », pp. 9-10 : « un commento tematico appare, allo stato attuale degli studi, la modalità di indagine la più adeguata per riannodare intorno ad un testo di rilevante complessità 'reti' di questioni che attraverso il tempo sono state affrontate o che, per contro, sono state fin qui ignorate ». La pertinence d'une approche thématique est en outre affirmée en trois autres passages de la page 10.

⁶¹ Picone 2013, pp. 10-11. En raison de la nature de notre projet doctoral, nous avons tout particulièrement été intéressé par l'approche anthropologique développée à l'Université de Sienne.

⁶² Pour ne citer qu'un seul exemple, il est regrettable que l'*exemplum* de Socrate et d'Eschine qui occupe les paragraphes I, 8 - I, 9, 1 soit analysé dans deux chapitres distincts de l'ouvrage. De plus, bien que des thématiques apparaissent dans différents chapitres du premier livre, elles sont pourtant traitées de façon séparée dans Picone 2013. Si certains renvois sont effectivement présents (même à d'autres livres du traité), l'analyse ne tend guère à une réelle vue d'ensemble. Reste à voir la solution qui sera adoptée pour la publication des prochains volumes.

Introduction

chronologie du cycle bienfaisant. Celui-ci est scandé par ce que nous avons convenu d'appeler les *temps* du don, il s'agit respectivement du *donner*, du *recevoir*, du *devoir* et du *rendre*⁶³. Cette structure permet de rassembler de façon thématique les réflexions du philosophe semées çà et là et d'observer comment elles s'articulent les unes aux autres. En colligeant les différentes informations, il convient de tenir compte du contexte de celles-ci et, par conséquent, de l'évolution de la pensée de Sénèque. Celle-ci se déploie notamment au rythme du progrès moral réalisé par son lecteur au fil des chapitres et des livres⁶⁴. Au terme de cette première présentation, nous évoquons la question des rapports entre ces différents temps oblatifs et de la circularité à l'œuvre entre ceux-ci. Ce chapitre vient clore le premier panneau du diptyque. Cette première partie vise à fournir les éléments essentiels de la morale de Sénèque en matière de bienfaisance. La seconde section prend nettement appui sur les informations présentées au cours de la première. La réflexion s'y articule autour de thématiques plus spécifiques et qui sont présentes de façon transversale dans le traité. Sont notamment évoqués les sujets suivants : place de la joie, rapports à la sphère juridique et économique, étude lexicale, approche à la lumière des concepts d'*amicitia* et de clientèle, rapports aux dieux... S'il importe de lire la première partie de notre étude avant la seconde, l'ordre de lecture des chapitres de cette dernière peut être plus lâche. Autant que possible, nous avons voulu que ceux-ci se suffisent à eux-mêmes et soient indépendants. Cependant ils reposent nécessairement sur la première partie et, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les thématiques sont étroitement entremêlées. Pour avoir recours à une image, les chapitres de la seconde partie gravitent en quelque sorte autour du noyau constitué par la première. Cette double approche thématique constitue une manière parmi d'autres d'organiser la pensée de Sénèque. Elle n'est certainement pas la seule mais elle sied pertinemment à notre projet interdisciplinaire. Dans ce cadre, il s'agit d'une façon de structurer la morale de Sénèque qui « fonctionne » et a du sens.

⁶³ Nous avons régulièrement recours à l'italique pour désigner les temps du don, sous une forme quasi substantivée.

⁶⁴ Hadot 2002, p. 66 : « Au fond, bien que tout écrit soit un monologue, l'œuvre philosophique est toujours implicitement un dialogue ; la dimension de l'interlocuteur éventuel y est toujours présente. C'est ce qui explique les incohérences et les contradictions que les historiens modernes découvrent avec étonnement dans les œuvres des philosophes antiques. Dans ces œuvres philosophiques, en effet, la pensée ne peut s'exprimer selon la nécessité pure et absolue d'un ordre systématique, mais elle doit tenir compte du niveau de l'interlocuteur, du temps du *logos* concret dans lequel elle s'exprime. »

Introduction

... fécondée par l'interdisciplinarité

D'autre part, notre étude se veut profondément interdisciplinaire. Avant de préciser le sens de cette interdisciplinarité dans notre cas précis, nous souhaitons formuler différentes remarques au sujet de cette dernière.

Notons tout d'abord que l'interdisciplinarité, ou, à tout le moins, l'ouverture à d'autres disciplines est clairement favorisée au niveau de l'organisation même des études dans certaines universités. C'est notamment le cas à l'Université catholique de Louvain où, lors de la mise en place de la réforme de Bologne, un système de « mineures » a été mis sur pied. En bref, il s'agit de permettre aux étudiants de suivre l'équivalent d'un quadrimestre de cours hors de leur spécialité. Pour notre part, c'est grâce à ce système que nous avons pu suivre nos premiers cours de sociologie et d'anthropologie.

Les affinités entre les sciences sociales et l'étude de l'Antiquité ne datent pas d'hier⁶⁵. Plusieurs centres de recherche ont, parfois depuis de nombreuses années, incorporé dans leur nom ou dans leurs pratiques des références aux sciences sociales⁶⁶. Plus récemment, la création d'une collection chez Brepols témoigne parfaitement du développement de ces « nouvelles approches » pour ces « anciens objets »⁶⁷. Ces deux indices d'un tel rapprochement interdisciplinaire témoignent de l'intérêt de la communauté scientifique (comme auteurs) d'une part et d'un public (érudit ou non, comme lecteurs) de l'autre. Cependant la question de l'existence d'un public pour pareille entreprise mérite d'être posée. Plus d'une fois, il nous est apparu qu'une frange non négligeable de la communauté des scientifiques semble peu encline à des réflexions de ce type. Si l'idée d'une confrontation d'une situation antique avec des théories contemporaines séduit certains, il n'est pas toujours aisé d'initier un véritable débat par-delà les frontières disciplinaires⁶⁸. Après des exposés interdisciplinaires, les réactions se limitent souvent à des considérations disciplinaires (philologiques ou historiques) sans cueillir l'occasion d'interroger non seulement la richesse mais aussi les limites d'une telle approche. Aux marges des disciplines, ces dernières en

⁶⁵ Pour une première approche de celle-ci, cf. Scheid-Tissinier 2012.

⁶⁶ Cf. notamment le Centre Antropologia e Mondo Antico (AMA) de l'Université de Sienna, le Centre Anthropologie et Histoire des mondes antiques (ANHIMA) à Paris ou encore l'équipe PLH-ERASME à Toulouse.

⁶⁷ Payen & Scheid-Tissinier 2012.

⁶⁸ Le sous-titre de la collection *Antiquité et sciences humaines* chez Brepols, *La traversée des frontières*, emprunte une expression issue du titre du dernier ouvrage de J.-P. Vernant.

Introduction

viennent parfois à considérer l'interdisciplinarité comme marginale de part et d'autre. Hormis lors de colloques véritablement interdisciplinaires⁶⁹, les contributions aux frontières du découpage des savoirs sont souvent considérées comme ne relevant à proprement parler d'aucune des disciplines rapprochées : elles sont perçues sous l'angle du *ni ni*. Ni entièrement philologique, historique ou philosophique, ni vraiment sociologique ou anthropologique, elles flottent dans un inconfortable entre-deux⁷⁰. Idéalement, il faudrait passer de la situation du *ni ni* à celle d'un *et et*. Ce n'est que lorsque les chercheurs de chacune des disciplines mobilisées se sentiront réellement concernés par de telles approches que les études interdisciplinaires seront plus riches et auront tout leur sens. L'une des conséquences de ce public pluriel se situe dans la nécessaire explicitation de certaines notions supposées connues au sein des disciplines respectives. Ainsi, dans notre travail, nous avons veillé à expliciter autant que possible les notions particulières à chaque champ du savoir. Cependant, comme il aurait été peu utile de développer chaque référence *in extenso*, nous invitons le lecteur à nous suivre avec bienveillance dans notre projet interdisciplinaire.

À la suite de ces réflexions d'ordre plus général, précisons le sens de l'interdisciplinarité à l'œuvre dans notre travail. Il serait à la fois réducteur et inexact de considérer l'interdisciplinarité dans une seule acception. Lors d'une communication à Poitiers, en collaboration avec V. Mahieu, nous avons développé la distinction entre deux types d'interdisciplinarité : technique d'une part et analytique d'autre part⁷¹. Si la première consiste à mobiliser les compétences d'une spécialité en vue d'améliorer la connaissance brute d'une réalité antique (l'historien faisant appel à la philologie, à l'archéologie, à l'épigraphie...), la seconde vise à davantage à favoriser l'interprétation de cette réalité (avoir recours aux grilles de lecture et aux questions de la sociologie, de l'anthropologie, de la psychologie...). Pour notre part, nous avons déjà eu l'occasion de pratiquer ce second type d'interdisciplinarité⁷². Il nous semble cependant

⁶⁹ Il convient cependant parfois de distinguer la prétention à l'interdisciplinarité (presque devenue obligatoire dans l'exposé de projets et d'appels à contribution en raison du caractère « à la mode » de celle-ci) d'une réelle ouverture aux études qui osent franchir les barrières disciplinaires.

⁷⁰ Bettini 2010, p. 251 : « In other words, the more comparative the anthropology of Rome demonstrates itself to be – proposing a comparison of Roman culture with the culture of *others*, with non-Romans in the broadest sense of the term – the more it is perceived to be distinct from the rest of Classical Studies. » (souligné par M. Bettini).

⁷¹ Degand & Mahieu 2013.

⁷² Cf. notamment Degand 2013.

Introduction

que le travail réalisé sur l'éthique de Sénèque en matière de bienfaisance se situe hors de cette double catégorisation.

Au cours de cette thèse, nous avons cherché à situer la morale du philosophe de Cordoue par rapport à des réflexions socio-anthropologiques sur le don. L'analyse d'un « terrain » antique, pour reprendre une expression chère à l'anthropologie, à la lumière de théories oblatives n'est pas nouvelle. Plusieurs rapprochements ont déjà été proposés entre des réalités anciennes et des réflexions en matière de don⁷³. À propos du *De beneficiis*, M.T. Griffin s'interroge longuement sur la nature exacte de la relation examinée par Sénèque dans son traité⁷⁴. Au terme de ses réflexions, elle conclut notamment que « what he [= Seneca] is discussing is the phenomenon of gift-exchange »⁷⁵. Elle suggère d'ailleurs elle-même un rapprochement entre les disciplines : « The fact that it is economic exchange that the ancient theorists hold must be carefully distinguished and marked off from the giving and returning of benefits points to an affinity with modern sociological theories of gift-exchange or reciprocity. Though the use of these modern theories has become perhaps too fashionable in classical studies of late, the *beneficiorum commercium* does seem an area that invites such analysis. It is here, rather than in the patronage theories, that are usually adduced, that we find the same concern as we find in Seneca [...]. »⁷⁶ Si un tel rapprochement est suggéré du côté philologique, il est intéressant de noter qu'il est également proposé dans d'autres disciplines. C'est ainsi qu'A. Caillé met l'ouvrage de Sénèque en relation avec l'œuvre maîtresse de M. Mauss : « Le traité de Sénèque, *Les bienfaits*, représente une prodigieuse anticipation de l'*Essai sur le don* de M. Mauss. [...] Il faudra consacrer à ce texte une réflexion spéciale. »⁷⁷

Sénèque au risque du don

Dans la cadre de notre interdisciplinarité, nous avons voulu rapprocher les réflexions de Sénèque d'observations issues d'autres disciplines. Ces dernières font massivement référence au concept de *don*. Il est fondamental de préciser qu'en aucun cas notre étude ne se réduit à une

⁷³ Pour une vue d'ensemble, cf. Azoulay 2012. Voir également le très récent travail de Satlow 2013 qui aborde des terrains antiques à la lumière des théories maussiennes. En ce qui nous concerne, cf. Degand 2011.

⁷⁴ Griffin 2013a, pp. 30-45.

⁷⁵ Griffin 2013a, p. 42.

⁷⁶ Griffin 2013a, pp. 40-41.

⁷⁷ Caillé 2005, pp. 46-47, n. 25.

Introduction

équivalence du type *beneficium* = don⁷⁸. Notre travail vise à proposer des rapprochements qui, à maintes reprises, permettent de situer Sénèque dans le cadre plus large de la réflexion oblativ⁷⁹. Comme l'indique notamment le titre de cette étude, nous souhaitons courir le *risque* de cette rencontre entre Sénèque et les études en matière de don – la prise de risque constitue d'ailleurs une part essentielle de la dynamique oblativ. Cette approche est risquée dans la mesure où elle réunit des univers à la fois proches et différents. Comme le recommande M. Bettini, dans le cadre d'une analyse anthropologique d'une réalité antique, il convient d'être attentif avant tout aux différences entre la culture romaine et la nôtre. Cependant, cette sensibilité aux différences⁸⁰ est rendue plus difficile en raison de la proximité évidente entre ces deux ensembles culturels⁸¹. De plus, il est vrai que les réflexions d'auteurs plus contemporains font parfois écho de façon saisissante à celles du philosophe stoïcien⁸². Pour revenir à la nécessaire mais difficile

⁷⁸ Le terme *don* apparaît cependant parfois lors de nos analyses de l'éthique de Sénèque. Dans la mesure où le *beneficium* constitue une forme oblativ et relève au sens large d'une telle catégorie, il peut, à ce titre, être désigné au moyen du substantif *don*.

⁷⁹ Sur le rapprochement entre le *beneficium* et le don, notamment de M. Mauss, cf. Lentano 2005, p. 126. Cf. ensuite Li Causi 2009a, en particulier pp. 226-227 (notamment n. 3) et 246-249, chap. 4 : *Dono o beneficium? Un tentativo (abbozzato) di conclusione comparativa*; Li Causi 2008, p. 106, n. 31 : « Ribadisco comunque che un atteggiamento di cautela epistemologica dovrebbe indurci, quando si parla del sistema antico del *beneficium*, ad usare la categoria di “dono” soltanto in senso interpretativo e, al massimo, come comoda (ma rischiosa) metafora traduttiva. » (repris également dans Li Causi 2012, p. 90, n. 57). Nous reconnaissons avec P. Li Causi l'importance d'une lecture de Sénèque pour lui-même. Cette première partie « analytique » est essentielle. Ce n'est que dans un second temps que la pensée du philosophe peut être introduite dans un rapport dialectique avec d'autres réflexions sur le phénomène oblativ. À l'instar de P. Li Causi, notre recours au terme *don* ne témoigne d'aucune prétention de trouver dans le texte antique une confirmation (ou une infirmation) de modèles anthropologiques, cf. Li Causi 2009a, p. 227. Pour la critique d'une telle pratique chez Griffie 1994, cf. Li Causi 2009a, pp. 229-230.

⁸⁰ Voir aussi la conception de l'histoire développée par Veyne 1976 en lien avec cette sensibilité aux discontinuités.

⁸¹ Bettini 2009, pp. 25-28 et Bettini 2010, pp. 256-259 et tout particulièrement, p. 254 : « By all this I mean to say that it is exceptionally difficult for us to observe the Romans with that 'gaze from afar' necessary for any anthropological approach, when we are so deeply immersed in *their* culture. Rome is almost *too* familiar to us, and this fact, especially when we are not aware of it, creates insurmountable difficulties for comparing Roman culture to another. It is almost as if we were comparing ourselves, almost as if we were decontextualizing ourselves. And we know how difficult *that* is. » (souligné par M. Bettini).

⁸² Lors d'une rencontre à Montréal en octobre 2012 avec J.T. Godbout, ce dernier justifia l'absence de référence à Sénèque chez M. Mauss en évoquant la « modernité

Introduction

distinction qu'il faut maintenir entre le *beneficium* et le don, notons que nous ne souhaitons nullement plaquer des réflexions oblatives modernes sur la morale de Sénèque. En d'autres termes, il ne s'agit pas de projeter une conception étique du don sur un *beneficium* émique⁸³.

Limites face à une interdisciplinarité foisonnante

Concrètement, il est difficile, voire impossible, de parcourir l'ensemble de la littérature scientifique produite sur la question du don. Il faut reconnaître que la question a été et est toujours l'objet de débats et de recherches dans de nombreux champs du savoir. Nous avons voulu témoigner, ne fût-ce que de façon symbolique, de ce foisonnement en proposant à l'occasion des renvois vers des disciplines diverses. C'est ainsi que nous avons été amené à consulter des ouvrages et des contributions issues de domaines aussi variés que le droit, la psychologie⁸⁴, l'économie ou encore la philosophie. Cette interdisciplinarité moderne trouve un écho particulier dans le texte de Sénèque dans la mesure où lui-même n'hésitait guère à mobiliser des champs d'activités variés dans l'exposé de son éthique oblativ. En raison de notre formation, nous avons privilégié tout particulièrement les études consacrées au don dans le domaine des sciences sociales. En sociologie et en anthropologie, d'innombrables contributions ont été consacrées à cette question. Les limites temporelles de l'exercice doctoral nous ont amené à opérer une sélection parmi l'abondance de travaux

déconcertante » du philosophe stoïcien qui aurait été « presque trop moderne pour l'ethnologue qu'était Mauss. »

⁸³ Sur l'opposition étique/émique dans le cadre d'une approche anthropologique de l'Antiquité, cf. Bettini 2009, pp. 40-42, Bettini 2010, pp. 255-256 et Bettini 2012, pp. 186-192. Sur l'équilibre entre points de vue étique et émique, cf. Bettini 2009, p. 40 : « Il lavoro dell'antropologo del mondo antico, come quello di qualsiasi altro antropologo, consiste nel raggiungere un equilibrio fra i due momenti, integrando la ricerca sul livello « emico » con gli inevitabili, anzi necessari, strumenti forniti dalla riflessione « etica » ». Cependant, par la suite (pp. 41-42), M. Bettini indique que la réflexion d'un tel anthropologue doit pencher davantage du côté de l'émique.

⁸⁴ Plusieurs études se sont intéressées à des analyses comportementales en situation oblativ (notamment chez des nourrissons). Il ne nous appartient certes pas de parcourir l'ensemble des études produites sur le sujet mais nous avons apprécié l'intérêt suscité par cette question dans ce champ du savoir. Il serait certainement passionnant de construire des ponts entre les *gift studies* des sciences sociales et cette approche davantage biologique et psychologique du don. Certaines de ces études ont notamment été publiées dans des revues parmi les plus prestigieuses en sciences exactes. Pour un exemple d'approche biologique et des mécanismes cérébraux à l'œuvre dans le don, cf. Moll *et al.* 2006 et Tankersley, Stowe & Huettel 2007.

Introduction

disponibles. Parmi ceux-ci, nous avons privilégié les études répondant à l'un des deux critères suivants.

D'une part, nous avons limité notre prise en considération de cette copieuse littérature aux contributions faisant explicitement référence à l'œuvre de Sénèque. Plusieurs auteurs contemporains mobilisent directement les écrits du philosophe stoïcien, tantôt pour le situer dans une perspective historique (évolution de la réflexion oblativ), tantôt pour appuyer une observation issue de recherches. La place réservée à Sénèque est inégale d'un auteur à l'autre. Alors que certains se contentent de placer un extrait en épigraphe, d'autres y consacrent un chapitre entier. Ce premier critère justifie notamment l'analyse d'un chapitre de F. Lordon⁸⁵. Son texte, de près de trente pages, constitue l'une des « lectures » les plus récentes, hors du champ philologique, du traité de Sénèque. Celui-ci nous a particulièrement intéressé en raison de sa prétention interdisciplinaire. Cependant, en raison des nombreux biais de son analyse, nous avons décidé d'en proposer une lecture critique dans une partie séparée.

D'autre part, nous avons porté notre attention sur les réflexions qui nous semblaient permettre d'éclairer la pensée du philosophe. Parmi celles-ci, nous avons réservé une place particulière aux contributions d'auteurs du *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (M.A.U.S.S.). À d'innombrables reprises, leurs livres et articles ont favorisé notre réflexion sur l'éthique oblativ de Sénèque. A. Caillé, fondateur et père spirituel du M.A.U.S.S., et J.T. Godbout, contributeur très régulier à la revue et auteur de différents ouvrages notamment en collaboration avec A. Caillé, manifestent un intérêt évident pour l'ouvrage du philosophe stoïcien. Cependant, nous ne nous sommes pas enfermés dans leur approche du phénomène oblatif, et ce pour trois raisons. Tout d'abord, il faut reconnaître que le M.A.U.S.S. est un mouvement complexe au sein duquel sont présents différents courants. Ensuite, nous avons particulièrement apprécié l'ouverture de la revue à la critique. Les éditeurs du M.A.U.S.S. ont à plusieurs reprises ouvert leurs pages à leurs contradicteurs. À juste titre, ces contributions plus critiques ont régulièrement été suivies de réponses de la part des membres du mouvement⁸⁶. Ce jeu dialectique de critiques/défenses, également à

⁸⁵ Cf. chapitre 9 *Une interdisciplinarité manquée. F. Lordon et le De beneficiis de Sénèque*.

⁸⁶ Citons, par exemple, l'article de GUERRIEN (B.) et VERGARA (F.), *Le MAUSS est un non-sens* in *Revue du MAUSS semestrielle* 6/2 (1995), pp. 80-90 qui est suivi d'une brève réponse d'A. Caillé. Celle-ci est d'ailleurs elle-même suivie d'une lettre de G. Delcuse qui présente des objections au M.A.U.S.S. (pp. 93-94).

Introduction

l'œuvre entre les membres du mouvement qui n'hésitent pas à se répondre les uns aux autres⁸⁷, contribue certainement au développement d'un esprit favorisant l'émulation intellectuelle. Cette ouverture à la critique distingue notamment la recherche scientifique de qualité. Enfin, nous avons également pris en considération les travaux d'autres auteurs, proches et/ou critiques vis-à-vis du M.A.U.S.S., en raison de leurs contributions significatives pour l'étude du phénomène oblatif. Citons, entre autres, P. Bourdieu, M. Godelier ou encore A. Testart.

Une dernière raison nous a conduit à accorder une place privilégiée au M.A.U.S.S. Plusieurs auteurs de ce mouvement, singulièrement A. Caillé, reconnaissent l'existence de tensions dans leur examen du phénomène oblatif. Le fondateur du M.A.U.S.S. évoque régulièrement comment les notions de liberté, d'obligation ou encore de gratuité, d'intérêt et de désintéressement participent à ce qu'il convient d'appeler une dynamique du don. Nous pensons semblablement qu'à plusieurs égards des tensions, propres à la thématique oblatif, sont présentes dans l'éthique de Sénèque⁸⁸. Outre les explications de celles-ci en termes d'incohérence⁸⁹, de contradictions⁹⁰, de progrès moral, de paradoxes⁹¹, le don nous semble receler une nature essentiellement hybride et dynamique où la notion de tension participe à son essence et à son équilibre. Si la présence de tensions n'est pas explicitement reconnue par Sénèque, cela tient sans doute au fait que l'objectif premier du philosophe ne réside pas dans un exposé théorique mais avant tout dans une exhortation à une bienfaisance éclairée. Si certaines tensions sont propres au phénomène oblatif en général, d'autres, quant à elles, sont singulières à la pensée même de Sénèque et au contexte dans lequel celle-ci s'inscrit. Nous serons donc particulièrement attentif lors de notre étude à la présence de telles tensions. Cette clé de lecture rejoint par un double chemin l'idée

⁸⁷ De nombreux articles de la revue du M.A.U.S.S. constituent des réponses entre auteurs et membres du mouvement. Par ailleurs, des extraits de correspondance entre chercheurs ont été publiés, cf. Caillé, Godbout et Hénaff 2004.

⁸⁸ L'idée d'un *beneficium* animé de tensions est timidement effleurée par Li Causi 2009a. Il évoque en passant le caractère hybride et paradoxal du don au sein du M.A.U.S.S. mais son analyse vise avant tout à mettre en avant les différences qui existent entre ce mouvement et Sénèque quant au rapport entre le *beneficium* / don et la sphère économique, cf. Li Causi 2009a, pp. 237, 247-249.

⁸⁹ A. Accardi considère que les incohérences présentes dans l'œuvre de Sénèque constituent l'une des caractéristiques de son écriture philosophique, cf. Accardi 2011, pp. 148-149.

⁹⁰ La parénèse expliquerait ces contradictions selon Chaumartin 1985, pp. 297-298.

⁹¹ Pour une approche du traité à la lumière du motif du paradoxe, cf. Inwood 1995 (pour la philosophie stoïcienne) et Raccanelli 2010 (pour une approche plus globale).

Introduction

d'une sphère du don présentée ci-dessus : d'une part, les différentes parties de celle-ci se développent dans des directions opposées par rapport à un centre, d'autre part, la notion d'équilibre entre les différentes composantes de la sphère est nécessairement dynamique afin que celle-ci tourne à la perfection. Si elle arrête sa rotation, tout s'effondre.

*L'étude de l'Antiquité, un beau prétexte pour notre monde contemporain*⁹²

Après nous être intéressé aux finances athéniennes dans le cadre d'un mémoire en philologie classique, notre sujet doctoral a été choisi dans le monde romain. Poursuivant la démarche initiée dans le cadre du premier travail, il s'agit à nouveau d'une rencontre entre un « terrain » antique et des questions et des théories puisées dans les sciences sociales. Jusqu'à présent, c'est la thématique oblatrice qui constitue le fil rouge de nos recherches. Pour une thèse, les sept livres du *De beneficiis* constituaient un magnifique prétexte. Le terme *prétexte* est choisi à dessein. Il n'y a pas à voir une quelconque acception péjorative dans l'emploi du terme. L'Antiquité constitue une réelle passion et l'étudier demeure un privilège dont nous essayons de prendre conscience chaque jour. Cependant, nous ne pouvons que difficilement concevoir une étude uniquement intrinsèque du passé. S'il existe un plaisir évident à traduire et à étudier ces langues et ces témoignages aux racines de notre identité, nous posons néanmoins une exigence à cette étude : elle doit être porteuse de sens aujourd'hui⁹³. D'un point de vue méthodologique, l'interdisciplinarité constitue un excellent garde-fou contre une étude autocentrée, en vase clos, coupée du monde contemporain. La lecture de travaux sociologiques et anthropologiques aux terrains variés force sans cesse à décaler le regard⁹⁴. Certaines de nos références bibliographiques

⁹² Nous reprenons et développons des réflexions formulées lors de la communication suivante : DEGAND (Martin), DELMARCELLE (Céline), HENRION (Marie), *Chercher... Pour qui ? Pour quoi ? Échanges entre didactique, philologie et histoire de l'architecture*, dans le cadre de *Culture et/ou civilisation. Une question de valeurs, de sources, d'identités et de méthodes* organisé par l'Institut des Civilisations, Arts et Lettres (Université catholique de Louvain), 31 mai - 1 juin 2012.

⁹³ L'organisation, en collaboration avec V. Mahieu, du séminaire épistémologique *À qui profite l'Antiquité ?* témoigne de ce souci. Pour davantage d'informations sur celui-ci, cf. www.uclouvain.be/aqpa.

⁹⁴ Ce « regard décalé » constitue sans doute l'un des traits caractéristiques du Groupe d'Histoire Romaine de l'Université catholique de Louvain, auquel j'ai la chance d'être rattaché. L'approche commune qui rassemble les chercheurs de ce groupe dirigé par Fr. Van Haepereen a été exposé lors de la Journée du Centre d'Étude des Mondes Antiques

Introduction

pourraient paraître à première vue très éloignées de notre objet d'étude. De retour sur son terrain antique après un détour par l'étude d'*ailleurs*, le chercheur est plus attentif à ce qui est singulier dans ce qui, jusqu'alors, lui était trop familier⁹⁵. S'aventurer hors des chemins purement philologiques permet non seulement de découvrir des mondes inconnus mais également d'enrichir la réflexion sur l'objet antique lui-même. De plus, comme l'indique C. Kluckhohn⁹⁶, c'est par cette route, qui passe par l'examen des singularités, qu'on revient en réalité à soi : cette route, la plus longue en apparence, est en réalité la plus courte pour atteindre l'homme. N'est-ce pas au fond la question qui guide et justifie nos études ? L'étude de l'Antiquité nous paraît prendre son sens avant tout dans le *Wechselspiel* qu'elle entretient avec le présent, à travers un questionnement sur l'homme.

lors de la communication *Croiser les sources, évaluer l'épaisseur historiographique, décaler le regard. Une méthode toujours fructueuse.*

⁹⁵ Cf. n. 81.

⁹⁶ Cité par Bettini 2009, pp. 25-26 et Bettini 2010, p. 257.

Remarques méthodologiques

En ce qui concerne les extraits latins, les références sont indiquées sous leur forme abrégée traditionnelle. Lorsqu'il n'y a qu'une référence chiffrée, sans mention de l'œuvre antique, il s'agit du *De beneficiis*¹. Toutes les traductions sont personnelles. Cependant, pour reprendre l'expression de F.-R. Chaumartin, nous avons réalisé ce travail « sans nous interdire, bien entendu, de nous appuyer sur les essais de nos devanciers. »² Un nombre limité de termes latins n'a toutefois pas été traduit. Ce « refus de traduire »³ témoigne notamment du refus de trahir la polysémie importante de certains de ceux-ci. Nous avons préféré les maintenir en latin et expliquer leur richesse plutôt que de l'occulter derrière des traductions variées en fonction des contextes. D'autres termes essentiels, tels que *beneficium* ou *gratia*, ont également été conservés en latin pour deux raisons. D'une part, aucune traduction en français de ceux-ci ne nous a réellement convaincu⁴. D'autre part, le fait de conserver certains termes en latin permet notamment de conserver des concepts « proches de l'expérience ». L'approche défendue par C. Geertz est clairement assumée dans notre travail : « Selon l'avis de Geertz, la tâche du chercheur est la suivante : prendre des concepts proches de l'expérience de la population étudiée et « les placer dans une connexion éclairante » avec les concepts que les théoriciens ont façonnés pour « capturer les traits généraux de la vie sociale », ceci afin de « produire une interprétation des façons de vivre propres à une certaine population qui ne soit ni emprisonnée dans l'horizon mental de la même population – une ethnographie de la sorcellerie écrite par une sorcière – ni systématiquement sourde aux tonalités distinctives de son existence – une ethnographie de la sorcellerie écrite par un géomètre. »⁵ Le maintien des termes *beneficium* et *gratia* contribue sans doute à maintenir avec prudence la distinction avec les réflexions modernes sur le don. À

¹ Nous référons aux divisions du traité à l'aide des appellations suivantes : chacun des sept *livres* est divisé en *chapitres* qui sont eux-mêmes subdivisés en *paragraphes*.

² Chaumartin 1985, p. 7.

³ Sur l'épineux problème de la traduction des textes antiques, nous renvoyons à Bardiaux & Degand (à venir).

⁴ Sur l'imperfection et l'équivoque de la traduction en français de *beneficium* par *bienfait*, cf. Pétré 1948, pp. 180-181, Guillemain 1953, p. 229 et Michel 1962, p. 519. Pour une réflexion sur la traduction de ces termes en anglais, cf. Griffin 2013a, pp. 171-172. Sur la non-traduction du terme en italien, cf. Lentano 2005, p. 125. Nous n'avons pas retrouvé de réflexion quant à la traduction ou non dans les publications des chercheurs italiens des deux projets PRIN (cf. n. 56 de l'introduction).

⁵ Cité par Bettini 2012, p. 187. Cette approche répond sans doute en partie aux craintes de P. Li Causi, cf. n. 79 de l'introduction.

propos de *beneficium*, notons qu'il s'agit d'être proche non pas tant de la culture romaine que du lexique de Sénèque lui-même dans la mesure où le philosophe confère à ce terme une acception particulière par rapport à son emploi courant en latin⁶. Si nous avons fait le choix de ne pas traduire ces termes, c'est à la condition indispensable d'en expliciter autant que possible l'acception. Pour des raisons stylistiques, nous avons cependant parfois eu recours au champ lexical du bienfait. Les termes afférents à celui-ci (bienfait, bienfaisance, bienfaiteur, bénéficiaire...) doivent être entendus, lorsqu'il s'agit de l'éthique de Sénèque, dans le cadre de la pratique du *beneficium*.

D'un point de vue formel, afin de distinguer au mieux les temps de l'analyse interne de la pensée de Sénèque et les ouvertures interdisciplinaires, nous avons décidé de recourir à l'insertion d'encadrés dans le corps du texte. Ceux-ci reprennent les réflexions issues d'autres domaines du savoir et qui entrent en résonance avec celles du philosophe de Cordoue.

Ce que cette thèse n'est pas...

Avant de rentrer dans le vif du sujet, il vaut la peine d'évoquer ce qui dépasse les objectifs que nous nous sommes fixés. Bien que la liste des sujets ci-dessous ne soit pas exhaustive, nous préférons indiquer clairement certains des sujets qui ne feront pas l'objet d'une attention particulière dans notre étude. Ces questions sont parfois effleurées (sous la forme de notes ou de renvois bibliographiques) mais elles ne constituent pas le cœur de notre travail.

L'analyse de la pensée de Sénèque que nous proposons se fonde essentiellement sur les écrits du philosophe lui-même. Si des considérations d'ordre historique sont parfois formulées, une telle approche ne constitue pas notre principale clé d'entrée dans la problématique oblativ. Nous ferons dès lors peu référence au contexte socio-politique du *De beneficiis*. Le lecteur intéressé par une telle approche trouvera notamment matière à satisfaire sa curiosité dans les écrits de F.-R. Chaumartin, de J.-H. Michel, M. Roller et de M.T. Griffin⁷.

⁶ Griffin 2013a, pp. 171-172.

⁷ Respectivement Chaumartin 1985, Michel 1962 et Roller 2001. Pour une lecture critique de ces trois approches, cf. Griffin 2013a, pp. 54-61. Cf. également Letta 1997-1998. Pour une approche du traité dans le contexte de la société romaine, cf. Griffin 2013a, pp. 30-87.

Ensuite, notons que nous n'avons pas cherché de façon intensive à confronter l'éthique oblatrice du philosophe à sa vie⁸. Cependant, deux épisodes de celle-ci sont évoqués dans nos écrits. D'une part, le rôle de Sénèque dans les révoltes en Bretagne est à peine effleuré. D'autre part, il s'agit de la double demande de Sénèque à Néron pour se retirer des affaires publiques. Au sujet de la relation maître-élève, les considérations de Sénèque dans le *De beneficiis* permettraient sans doute d'envisager les rapports Prince-précepteur sous un angle spécifique. Il vaudrait la peine d'accorder davantage d'attention à ces deux événements de la vie du philosophe à la lumière de sa morale oblatrice.

Enfin, s'il est vrai que l'éthique de Sénèque en matière de bienfaisance mériterait d'être replacée dans le contexte plus large de la réflexion antique sur le phénomène oblatif, nous avons considéré que celle-ci ne pouvait trouver sa place dans ce vaste panorama qu'à la condition d'avoir été tout d'abord étudiée pour elle-même⁹. Si des références à d'autres auteurs antiques sont proposées, cette mise en rapport de la pensée de Sénèque dans et hors du stoïcisme n'a pas constitué notre principal objectif¹⁰.

⁸ Pour une confrontation plus générale entre la vie de Sénèque et ses écrits, cf. Griffin 1976.

⁹ Sur l'importance de la contribution de Sénèque à la réflexion sur le don, cf. Goux 1996 p. 123 : « Entre ce que décrit Mauss et ce que *nous* pensons du don (nous, hommes contemporains), il y a, au moins, Sénèque ; même si nous ne l'avons jamais lu. Et entre Mauss et Derrida, il y a, d'une présence absente encore plus massive, Sénèque plutôt qu'Aristote. » (les italiques sont de J.-J. Goux).

¹⁰ Pour une présentation générale du *De beneficiis* dans le cadre de la philosophie antique, cf. Griffin 2013a, pp. 15-25. Pour une confrontation avec le *De officiis* de Cicéron, cf. Accardi 2011, Griffin 2013a, pp. 7-14 et Junghanß (à venir). Sur les pratiques d'échange dans le *De officiis*, cf. Feuvrier-Prévotat 1985. Pour une fresque historique prenant le don comme fil rouge, cf. Hénaff 2002.

Première partie
Les temps du don

Préambule

Une éthique au service du social

La théorie des bienfaits passait aux yeux de Sénèque pour la maîtresse pièce de l'éthique, parce que l'échange des bienfaits lui semblait proprement fonder l'ordre social¹.

Sénèque était avant tout un moraliste. Bien qu'il possédât une connaissance approfondie de la logique et de la physique, ce dont témoignent plusieurs de ses ouvrages, celles-ci ne constituent en rien le centre de son œuvre². Comme le suggère F. Préchac dans l'extrait mis en exergue, la question du *De beneficiis* est essentiellement morale.

*Beneficium dare socialis res est, aliquem conciliat, aliquem obligat*³

Avant d'entrer dans un examen détaillé des différents temps de l'éthique oblatrice de Sénèque, il convient d'en observer la finalité. Pourquoi se livrer à la pratique de la bienfaisance ? La réponse de Sénèque est claire et répétée en plusieurs endroits du traité. La bienfaisance doit être réalisée en vue de générer du lien social. Le bienfait est en effet à

¹ Préchac 1926a, pp. XXVII-XXVIII.

² Parmi d'autres, « The question that dominates his philosophical writings is how an individual can achieve a good life. », Griffin & Inwood 2011, p. xv. Le système stoïcien est composé de trois parties : la physique, la logique et l'éthique. Pour plus d'informations sur cette division, cf. *Ep.* 89 et Gourinat 1996, pp. 16-84. M.T. Griffin mentionne cette même lettre 89 pour mettre en évidence le fait que le *De beneficiis* concerne principalement la dimension pratique et active (dans le sens de « liée aux actions ») de l'éthique, cf. Griffin 2007, p. 100 et Griffin 2013a, pp. 126-128. Nous étudierons par la suite le subtil jeu à l'œuvre entre volonté et action dans le *beneficium*. Dans le cadre de notre travail, nous ne distinguons pas les termes « éthique » et « morale ». Pour une approche synthétique de l'éthique stoïcienne, cf. Inwood & Donini 1999 et Schofield 2003 (et les nombreuses références fournies à la note 1 de la page 233).

³ V, 11, 5 : « Accorder un *beneficium* est un acte social, on se gagne la sympathie d'autrui, on oblige autrui. »

Préambule – Une éthique au service du social

L'origine de la création de relations interpersonnelles et de la *societas*⁴. Cette fonction est affirmée dès les premiers chapitres du traité.

De beneficiis dicendum est et ordinanda res, quae maxime humanam societatem adligat (I, 4, 2)

Il faut parler des *beneficia* et organiser cette activité qui constitue le lien le plus puissant de la société humaine.

La finalité essentiellement sociale de la relation oblatrice constitue l'un des éléments centraux de la définition du don de J.T. Godbout et d'A. Caillé : « toute prestation de bien ou de service effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes. »⁵ Nous aurons l'occasion de revenir par la suite sur les rapports qui existent entre une certaine matérialité de la bienfaisance et sa dimension sociale.

Selon Sénèque, la *societas*, associée à la *ratio*, constitue l'un des avantages conférés à l'homme par la divinité en vue d'assurer sa survie dans un monde relativement hostile. Nous nous permettons de citer à présent un passage qui explicite le lien entre *beneficia* et *societas*, tout en insistant sur l'importance de cette dernière pour la survie de l'homme. Celui-ci prend place dans le cadre de la défense de la pratique de la reconnaissance pour elle-même dans la mesure où, de façon inversée, l'ingratitude est à éviter pour elle-même en raison de ses conséquences sociales.

*Nam quo alio tuti sumus, quam quod mutuis iuamur officiis? hoc uno instructor uita contraque incursiones subitas munitior est, beneficiorum commercio*⁶. 2. *Fac nos singulos, quid sumus? praeda animalium et uictimae*

⁴ Cf. également *Ira* I, 5, 3 : *Beneficiis enim humana uita constat et concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur*, « La vie humaine repose en effet sur les *beneficia* et la concorde et ce n'est pas par la terreur mais par l'affection réciproque qu'elle se resserre pour l'union et la solidarité. » De façon plus personnelle, les *beneficia* constituent également la source de l'*amicitia*, cf. chapitre 2 de la seconde partie. Si le terme *societas* occupe une place de choix dans le traité, il est curieux de noter que le mot *communitas* est absent en tant que tel de l'ouvrage. L'absence de ce substantif, qui rapproche la dimension sociale (*cum/comi*) et le terme bienfaisant *munus*, mérite d'être notée. Le lien entre la bienfaisance et la *communitas* est nettement plus explicite dans le *De officiis* de Cicéron, cf. Griffin 2003a, p. 89, n. 1. Sur *communitas* et *societas*, cf. Junghanß (à venir).

⁵ Godbout 2000b, p. 32 (nous soulignons). Cette définition du don dite « restreinte » est approfondie et élargie par Caillé 2005, pp. 247-249 ainsi que pp. 281-283. Sur la définition dite « modeste », cf. Caillé 2005, pp. 273-283.

⁶ Le terme *commercium* est intéressant dans la mesure où, par sa composition, il associe à la fois la dimension sociale (*cum-com*) à une dimension matérialiste, voire utilitariste

Première partie – Les temps du don

ac bellissimus et facillimus sanguis; quoniam ceteris animalibus in tutelam sui satis uirium est, quaecumque uaga nascebantur et actura uitam segregem, armata sunt, hominem inbecilla cutis cingit, non unguium uis, non dentium terribilem ceteris fecit, nudum et infirmum societas munit. Duas deus res dedit, quae illum obnoxium ualidissimum facerent, rationem et societatem; itaque, qui par esse nulli posset, si seduceretur, rerum potitur. 3. Societas illi dominium omnium animalium dedit; societas terris genitum in alienae naturae transmisit imperium et dominari etiam in mari iussit; haec morborum impetus arcuit, senectuti adminicula prospexit, solacia contra dolores dedit; haec fortes nos facit, quod licet contra fortunam aduocare. 4. Hanc societatem tolle, et unitatem generis humani, qua uita sustinetur, scindes; (IV, 18, 1-4)

En effet, par quel autre élément sommes-nous en sécurité⁷ si ce n'est par le fait que nous nous portons assistance par des *officia* réciproques ? Par cela uniquement notre vie est mieux pourvue et mieux assurée contre les attaques subites : l'échange de *beneficia*. 2. Suppose que nous soyons seuls, que sommes-nous ? La proie des animaux, leurs victimes et le sang le plus délicat et le plus aisé; puisque tous les autres animaux disposent d'assez de forces pour leur défense; tous ceux qui naissent pour l'errance, pour mener une vie isolée, ont été armés, une faible peau ceint l'homme, ni la force des griffes, ni celle des dents ne l'ont rendu redoutable pour les autres, nu et faible, il a pour rempart la *societas*. La divinité a donné deux choses qui fortifient grandement cet être fragile : la *ratio*⁸ et la *societas*⁹. Ainsi donc, celui qui ne serait l'égal d'aucun, s'il était isolé, est maître de tout. 3. La *societas* lui a conféré le pouvoir sur tous les animaux, la *societas* a poussé celui qui était né

(*merx*). Nous aurons l'occasion de revenir sur les liens entre la sphère économique et celle du *beneficium* ainsi que sur l'opposition entre *beneficium* et *merx*.

⁷ Cf. par ailleurs IV, 22, 3 : *tutior est uita melioribus amorque et secundum bonorum iudicium aetasque securior, quam innocentia, quam grata mens prosequitur*, « les gens meilleurs ont une vie plus sûre, l'affection et l'appréciation des gens de bien, une existence plus libre de soucis que l'intégrité et la reconnaissance accompagnent. »

⁸ Sur le rôle de la *ratio* dans la bienfaisance, cf. 3.7.1 du chapitre 1 de la première partie.

⁹ Junghans (à venir) note que *societas* « indicates human disposition to socialize » et pourrait par conséquent être traduit par « 'sociality' or 'sociability' rather than by 'society' ». Cf. *Ep.* 48, 3 qui établit un lien entre une *societas* globale et l'*amicitia* : *Haec societas diligenter et sancte obseruata, quae nos homines hominibus miscet et indicat aliquod esse commune ius generis humani, plurimum ad illam quoque, de qua loquebar, interiorem societatem amicitiae colendam proficit: omnia enim cum amico communia habebit, qui multa cum homine*, « Cette *societas* maintenue avec scrupules et soins, qui nous unit entre hommes et sanctionne l'existence d'un droit commun au genre humain, sert considérablement à l'entretien de cette société étroite, dont je parlais, qu'est l'amitié : tout sera en effet commun entre amis, beaucoup entre hommes. » Cf. également n. 35 (*Ep.* 9, 17).

Préambule – Une éthique au service du social

pour la terre vers la domination d'un autre élément et l'a engagé à dominer aussi sur la mer; elle a écarté les accès des maladies, prévu des soutiens pour la vieillesse, des soulagements pour les douleurs; elle nous rend forts, car nous pouvons y recourir contre la *fortuna*. 4. Supprime cette *societas* et c'est l'unité du genre humain par laquelle la vie est soutenue que tu entameras¹⁰.

Les *beneficia* participent ainsi au maintien de la *societas* et, par conséquent, à la survie de l'espèce humaine¹¹.

Par-delà la dangerosité du monde naturel, plusieurs chercheurs en sciences sociales ont souligné le caractère vulnérable de l'homme parmi ses pairs¹². Face aux différentes menaces du monde social, le rite constitue l'une des façons pour les hommes de pacifier leur environnement¹³. Au cours d'une de ses illustrations fameuses¹⁴, C. Lévi-Strauss évoque la tension qui règne entre deux personnes mises en coprésence rapprochée. Il mentionne leur état d'anxiété¹⁵. Celle-ci peut être atténuée par un échange rituel. La relation oblatrice permet ainsi

¹⁰ Cf. *Ep.* 95, 53 : *Cohaeremus: in commune nati sumus; societas nostra lapidum fornicationi simillima est quae casura nisi inuicem obstarent, hoc ipso sustinetur*, « Lions-nous : nous sommes nés en vue de la communauté. Notre *societas* est en tous points semblable à une voûte de pierres qui s'effondrerait s'il n'y avait pas de résistance réciproque, elle se maintient par cela même. » La forme *cohaeremus* fait l'objet de nombreux débats de critique textuelle, cf. notamment l'apparat critique de Préchac & Noblot 1962, p. 105. Cet extrait des *Lettres à Lucilius* fait merveilleusement écho à une paraphrase de M. Mauss pour désigner le phénomène oblatif, « l'un des rocs humains sur lesquels sont bâties les sociétés », cf. Mauss 2007, p. 68.

¹¹ Il est sans doute important de noter que les avantages matériels de la bienfaisance sont une conséquence du caractère inné de cette dernière et que les hommes ne la pratiquent pas en vue de ceux-ci. Sur ce point, cf. Griffin 2013a, pp. 26-27. Ce principe stoïcien s'oppose donc à l'interprétation faite par F. Lordon, cf. Lordon 2006a, pp. 120-121. Pour une critique plus complète de son analyse de Sénèque, cf. chapitre 9 de la seconde partie. Sur le caractère inné et naturel de la bienfaisance, cf. *infra*. Cf. également Godbout 2007, pp. 156-157 qui s'interroge : sommes-nous « faits pour donner ? ». Sur cette question, cf. également Junghanß (à venir).

¹² Cf. notamment les réflexions de F. Lordon dans son chapitre consacré à Sénèque, cf. Lordon 2006a, pp. 144-146. Cf. également Chaniel 2010a, pp. 525-527.

¹³ Cf. notamment la fonction du rite dans la sociologie d'E. Goffman. Sur la dangerosité du monde social, cf. Goffman 1974, pp. 35-37.

¹⁴ Il s'agit de l'épisode des pichets de vin. Pour résumer le propos, l'anthropologue évoque le cas de personnes amenées à partager une table dans le Midi de la France. Ils disposent chacun d'un pichet de vin qu'ils se versent l'un à l'autre. Cf. Lévi-Strauss 1949, pp. 74-77.

¹⁵ Lévi-Strauss 1949, p. 76.

Première partie – Les temps du don

d'atténuer les menaces potentielles de la vie sociale. D'où l'importance sans doute de l'*opening gift*¹⁶ car il permet de dépasser ce premier stade de défiance et d'*ouvrir* aux relations.

Lors d'une classification des bienfaits, Sénèque reconnaît que certains de ceux-ci sont essentiels dans la mesure où ils contribuent à la préservation même de la vie¹⁷. Par ailleurs, la *societas* fait l'objet d'une réelle consécration de la part du philosophe et, de façon cohérente, toute vertu qui vise à sa préservation est soutenue.

Quam enim uirtutem magis ueneramus? cui magis stimulos addimus? quibusue tam conuenit haec adhortatio quam nobis societatem generis humani sancientibus? (I, 15, 2)

Quelle est la vertu¹⁸ qui fait l'objet d'une plus grande vénération de notre part ? À laquelle donnons-nous plus d'encouragements ? Ou à qui convient cette exhortation autant qu'à nous qui consacrons la société du genre humain ?¹⁹

Outre la *societas*, la bienfaisance vise également à renforcer la *fides* dans la société romaine²⁰. Des sujets aussi importants que la *societas* et la *fides* justifient dès lors le sérieux dans le traitement de la question des *beneficia*.

¹⁶ Telle est la dénomination consacrée dans les études oblatives en sciences sociales, empruntée à B. Malinowski.

¹⁷ Cf. I, 11, 1-2 : *Prima demus necessaria, deinde utilia, deinde incunda, utique mansura. Incipiendum est autem a necessariis; aliter enim ad animum peruenit, quod uitam continet, aliter, quod exornat aut instruit. [...] 2. Ex his, quae necessaria sunt, quaedam primum obtinent locum, sine quibus non possumus uiuere, quaedam secundum, sine quibus non debemus, quaedam tertium, sine quibus nolumus, « Donnons en premier lieu le nécessaire, ensuite l'utile, puis l'agréable, en tout temps ce qui durera. Or, il faut commencer par le nécessaire. Ce qui conserve la vie touche différemment le cœur, de ce qui l'orne ou l'améliore. [...] 2. Parmi ces *beneficia* nécessaires, certains occupent le premier rang, ceux sans lesquels nous ne pouvons pas vivre, le deuxième rang, ceux sans lesquels nous ne le devons pas, le troisième rang, ceux sans lesquels nous ne le voudrions pas. »*

¹⁸ La *benignitas* est citée plus haut dans le texte mais il s'agit aussi, plus globalement, de la bienfaisance. Cf. également n. 24.

¹⁹ À plusieurs reprises, Sénèque recourt à un vocabulaire relevant de la sphère religieuse pour traiter de la bienfaisance, cf. II, 18, 5; IV, 30, 1; VII, 29, 1; *Ep.* 48, 3.

²⁰ Sur la place de la *fides* par rapport à la sphère juridique, cf. point 2 du chapitre 4 de la seconde partie. Par ailleurs, il est curieux d'observer que la fidélité est traitée conjointement à la gratitude par G. Simmel dans l'un des excursus de sa *Sociologie*, cf. Simmel 1999, pp. 570-584. Le sociologue allemand y insiste à plusieurs reprises sur l'importance de la fidélité pour le maintien de la société, cf. notamment pp. 570 et 575.

Préambule – Une éthique au service du social

At qui ingenia sanare et fidem in rebus humanis retinere, memoriam officiorum ingerere animis uolunt, serio loquantur et magnis uiribus agant; nisi forte existimas leui ac fabuloso sermone et anilibus argumentis prohiberi posse rem perniciosissimam, beneficiorum nouas tabulas. (I, 4, 6)

Mais que ceux qui veulent guérir les esprits, entretenir la *fides* dans les affaires humaines et imprimer le souvenir des *officia* dans les esprits parlent sérieusement et plaident de toutes leurs forces, à moins que par hasard tu n'estimes qu'il soit possible, à l'aide d'un discours léger et mythologique et de raisonnements de bonne femme²¹, d'écarter la réalité la plus funeste, l'abolition des *beneficia*.

Dès le début de son traité, Sénèque insiste donc sur la gravité de son sujet²². Rejetant tout discours mythologique, il met en garde contre les conséquences d'une faillite de la bienfaisance. La *fides* constitue l'un de ces termes polysémiques de la culture romaine dont la richesse égale la complexité²³. Dans le cadre de notre étude, nous privilégions généralement son acception de *confiance*. Il est cependant évident que *fides* renvoie à une réalité polymorphe et dotée de significations nombreuses notamment en fonction de ses champs d'application. À l'instar de la

²¹ Cela renvoie à la description du mythe des trois Grâces et aux questions mythologiques afférentes qui se trouvent en I, 3, 2 - I, 4, 6. Le rejet du discours mythologique prononcé par Sénèque tient avant tout à la légèreté du propos et non à son contenu. En effet, la distinction des différents temps oblatifs que les Grâces représentent et la circularité à l'œuvre entre ceux-ci sont bien présentes dans l'éthique oblatif de Sénèque, cf. chapitre 5 de la première partie. Nous n'avons dès lors pas d'affinités avec les vues exprimés par M. Hénaff sur le rejet de la circularité, au travers de la critique du motif mythologique qui la symbolise, au profit d'un don inconditionnel chez Sénèque, cf. Hénaff 2002, pp. 342-344. M.T. Griffin n'aurait par ailleurs sans doute pas choisi le *Printemps* de Botticelli comme couverture pour son dernier ouvrage si le motif des Grâces qui y est représenté était à ce point à l'opposé de l'éthique oblatif du philosophe romain, cf. Griffin 2013a. M. Hénaff relève cependant de façon intéressante le fait que les Trois Grâces ne symbolisent pas traditionnellement la relation de don, cf. Hénaff 2002, p. 343. Sur les trois Grâces et le traité de Sénèque, cf. également Griffin 2013a, pp. 100-103, Vidal 1991 et 1993.

²² Ce sérieux découle notamment de sa complexité, cf. *Vit. beat.* 24, 1 : *Errat si quis existimat facilem rem esse donare : plurimum ista res habet difficultatis, si modo consilio tribuitur, non casu et impetu spargitur [...]*, « On se trompe si on pense que donner est chose facile. Ce fait comporte de très nombreuses difficultés pour peu qu'on donne avec discernement et qu'on ne jette pas au hasard et avec emportement [...]. » Comme nous le verrons, cette complexité ne se limite cependant pas au temps du *donner*.

²³ Cf. notamment Hellegouarc'h 1972, pp. 23-40; Freyburger 1986; Verboven 2002, pp. 39-41.

Première partie – Les temps du don

bienfaisance²⁴, la *fides* est au nombre des vertus²⁵ et est fortement valorisée par Sénèque²⁶. Si sa préservation est ainsi explicitement évoquée, c'est sans doute qu'elle était en crise ou menacée, à tout le moins du point de vue du philosophe. Sénèque rend compte de ce contexte à la fin de son traité et en impute l'origine à la présence de nombreux vices dans la société romaine²⁷. À nouveau, les *beneficia* semblent constituer l'une des solutions à une telle situation.

*Beneficium commune uinculum est et inter se duos adligat*²⁸

La construction et le maintien de la société dans son ensemble (à un niveau *macro*) se réalise concrètement à travers l'établissement de relations interpersonnelles (à un niveau *micro*)²⁹. Le *beneficium* constitue le *medium*, privilégié par Sénèque, qui permet l'instauration de telles relations avec autrui. Cet autre, cette altérité, représente le pôle bidirectionnel essentiel de la bienfaisance. En fonction du point de vue, celui-ci peut tantôt être incarné par un récipiendaire, tantôt par un donateur. Cet autre est celui qui, à travers le *beneficium*, nous amène à un « sortir de soi »³⁰, à une ouverture.

1. *Beneficium est praestitisse aliquid utiliter; uerbum autem 'praestitisse' ad alios spectat. [...]* 2. [...] *Paulo ante dicebam quaedam ad alios pertinere et sic esse formata, ut tota significatio illorum discedat a nobis: frater sum alterius, nemo est enim suus frater; par sum, sed alicui, quis enim par est sibi? Quod comparatur, sine altero non intelligitur; quod iungitur, sine altero non est; sic et, quod datur, sine altero non est, et beneficium sine altero non est.* (V, 10, 1-2)

1. Un *beneficium* consiste à avoir donné [*praestitisse*] quelque chose d'utile; or ce terme « *praestitisse* » renvoie à autrui. [...] 2. [...] Il

²⁴ Sur les liens entre *beneficium* et la sphère de la *uirtus* et de l'*honestum*, cf. point 2. du chapitre 4 de la seconde partie.

²⁵ II, 31, 1.

²⁶ V, 10, 4 : *Laudatur et inter maxima humani generis bona fides colitur*, « La *fides* bonne est estimée et honorée parmi les plus grandes [actions] du genre humain. » Pour l'expression *bona fides*, cf. également IV, 21, 6.

²⁷ VII, 26, 4-5.

²⁸ VI, 41, 2 : « Un *beneficium* est un lien réciproque et lie deux personnes entre elles. »

²⁹ Sur ce jeu entre micro et macro dans le *De beneficiis*, cf. Griffin 2003a, p. 103.

³⁰ Mauss 2007, p. 229.

Préambule – Une éthique au service du social

y a peu je disais que certains actes se rapportaient aux autres et étaient ainsi conçus que leur sens tout entier s'écartât de nous : je suis le frère d'un autre, personne n'est son propre frère; je suis l'égal, mais d'autrui, qui en effet est l'égal de lui-même ? Ce qui est comparé n'est pas compris sans l'autre élément. Ce qui est uni n'existe pas sans l'autre. Et ainsi, ce qui est donné n'existe pas sans autrui et il n'y a pas de *beneficium* sans autrui³¹.

Ces considérations sur la nécessaire présence de deux personnes pour la pratique des *beneficia* s'inscrivent dans le cadre d'une réflexion que Sénèque mène sur la possibilité que celle-ci ait lieu vis-à-vis de soi-même³². La présence nécessaire d'une autre personne est affirmée à plusieurs reprises dans le cadre du traité. Un autre est en effet requis pour qu'il y ait la génération d'un lien social – ce qui constitue *in fine* l'objectif de la morale de Sénèque. Toutes les étapes du cycle oblatif nécessitent deux partenaires.

Dat nemo nisi alteri, debet nemo nisi alteri, reddit nemo nisi alteri; id intra unum non potest fieri, quod totiens duos exigit. (V, 9, 4)

Personne ne donne si ce n'est à autrui, personne ne doit si ce n'est à autrui³³, personne ne rend si ce n'est à autrui : cela ne peut se produire en une seule personne, parce que chaque fois cela nécessite deux personnes³⁴.

³¹ De « pas de *beneficium* sans autrui » à « pas d'autrui sans *beneficium* », il n'y a qu'un pas à franchir et une faute de logique à commettre. Pour un pareil saut, cf. Goux 1996, p. 121. Cf. également V, 9, 2. Par ailleurs, J.J. Goux n'hésite pas à recourir à des formules-chocs, sans doute hyperboliques pour mettre en évidence l'importance de la place de l'autre dans le don : « the other is the cause of the gift, the essential otherness of the gift [...] » ; « What the gift gives is the other ». Cf. Goux 2002, p. 160. Nous verrons que l'hyperbole est également pratiquée par Sénèque lui-même.

³² V, 7-11. Sur cette section, cf. Mazzoli 2008.

³³ Cf. V, 8, 3.

³⁴ Nous entendons que le temps du *recevoir* est ici intégré à celui du *donner* dans la mesure où il s'agit de la même action (seul le point de vue est modifié). Il en va de même de la question de la réciprocité, cf. V, 11, 1 : *Beneficium et gratiae relatio ultro citroque ire debent; intra unum hominem non est uicissitudo*, « Le *beneficium* et l'expression de *gratia* doivent aller dans les deux sens : en un seul homme, il n'y a pas de réciprocité. » Sur les temps du don, la réciprocité et la circularité, cf. chapitre 5 de la première partie. Cf. par ailleurs V, 10, 4 : *cum inter ea sit habendum beneficium, quae secundam personam desiderant. quaedam, cum sint honesta, pulcherrima, summae uirtutis, nisi in altero non habent locum*, « puisqu'il faut considérer que le *beneficium* appartient à ces choses qui nécessitent une seconde personne. Certaines actions, bien qu'elles soient bonnes, belles et de la plus grande vertu, n'ont pas lieu sans autrui. »

Première partie – Les temps du don

L'ouverture à l'altérité est par ailleurs présentée par Sénèque comme une condition de la vie heureuse.

Nec potest quisquam beate degere, qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas conuertit: alteri uiuas oportet, si uis tibi uiuere. (Ep. 48, 2)

Et personne ne peut vivre heureux si on ne considère que soi-même, si on tourne tout à son avantage. Il faut vivre pour autrui si tu veux vivre pour toi-même³⁵.

Condition à la fois d'une vie individuelle réussie mais également du maintien de la *societas* (à travers les *beneficia*), l'ouverture à autrui est vivement recommandée par le philosophe. Le dernier extrait n'est cependant pas dépourvu de paradoxe. En effet, l'ouverture à autrui apparaît comme utile dans le cadre de la poursuite d'un intérêt fort personnel. Nous aurons l'occasion d'observer dans la suite de notre étude la complexité de la question de l'intérêt en lien avec la thématique de la bienfaisance et l'existence d'autres paradoxes ou tensions de ce type.

Outre la question de la finalité, il vaut la peine de s'interroger sur les causes d'un comportement bienfaisant. Nous avons jusqu'à présent observé « pour quoi » la bienfaisance était pratiquée. La question du « pourquoi » n'est pas non plus dépourvue d'intérêt. Il convient tout d'abord de remarquer que le *beneficium* constitue une activité typiquement humaine³⁶.

Hominibus prodesse natura me iubet [e] serui liberine sint hi, ingenii an libertini, iustae libertatis an inter amicos datae, quid refert? Vbicumque homo est ibi beneficii locus est. (Vit. beat. 24, 3)

La nature m'oblige à être utile aux hommes³⁷ : esclaves ou hommes libres, libres de naissance ou affranchis, d'une liberté

³⁵ Tant le sage (*Ep.* 9, 17) que l'homme prospère (*VI*, 29, 2) ont besoin de relations sociales. Cf. également le fameux *Nemo sibi nascitur* d'Érasme, *Adagia*, 3581 (*IV*, *VI*, 81). Par ailleurs, plusieurs études en psychologie ont démontré l'existence d'un lien entre bonheur et altruisme et ce, notamment en matière de don. Pour un aperçu de celles-ci, cf. Dunn, Aknin & Norton 2008 et Aknin *et al.* 2013.

³⁶ Cf. *IV*, 14, 3; *Ira I*, 5, 3. Le caractère proprement humain du *beneficium* est également corroboré par l'analyse d'*iniuria*, antonyme de *beneficium*, qui est caractérisée à plusieurs reprises comme inhumaine. Cf. Raccanelli 2010, p. 150. Sur l'opposition entre *beneficium* et *iniuria*, cf. point 2 du chapitre 5 de la seconde partie.

³⁷ Cf. *Ot.* *III*, 5.

Préambule – Une éthique au service du social

légale ou de celle qui règne entre amis, qu'importe ? Partout où l'homme se tient, il y a place pour un *beneficium*.

Il n'est pas étonnant que le philosophe mette sur un pied d'égalité tous les hommes en raison du cosmopolitisme caractéristique du stoïcisme³⁸. Nous aurons l'occasion de considérer plus en profondeur tant l'importance de l'utilité (*prodesse*) dans la bienfaisance que la question de l'ouverture de la morale à un large public. Pour l'instant, notons que Sénèque établit l'humanité comme cadre de la bienfaisance.

À propos de l'échange de présents comme marqueur d'humanité, M. Hénaff rapporte le récit d'un anthropologue : « Dans son ouvrage classique sur le circuit des prestations *moka* dans la région du mont Hagen de Nouvelle-Guinée, Andrew Strathern raconte que, dans le village de son informateur – un vieillard qui avait vu arriver les premiers Blancs représentants de l'administration australienne –, la question s'était posée de savoir si l'être étrange venu un jour les visiter était un humain ou un de ces monstres blêmes de nature cannibale dont parlaient les légendes; ils lui présentèrent des cochons, en réponse il offrit des coquillages précieux. Alors les indigènes décidèrent qu'ils avaient bien affaire à un homme véritable, semblable à eux. »³⁹ L'*opening gift* a valeur de « test d'humanité ». À propos de ce test, P. Chaniel relève que « le don est un opérateur d'humanisation »⁴⁰. Par ailleurs, il convient d'observer qu'un tel comportement se retrouve également chez les jeunes enfants : « Souvent, le jeune enfant (2-3 ans) établit ou rétablit le contact avec les autres [...] par un comportement d'offrande. »⁴¹

Outre l'humanité, dans la mesure où le bienfait ne peut se réaliser qu'entre deux personnes, nous pouvons dès lors identifier deux traits essentiels du *locus beneficii* : 1) l'humanité; 2) l'altérité.

³⁸ Sur le cosmopolitisme et la sociabilité naturelle des hommes, cf. III, 28, 1-2; VII, 1, 7; *Ep.* 95, 52; *Vit. beat.* 20, 4; n. 42 (*Ep.* 9, 17). En VII, 1, 7, apparaît l'expression *socialis animal* comme périphrase pour désigner l'être humain. Celle-ci prend place dans le discours du Démétrius le Cynique, contemporain de Sénèque. L'ensemble des propos de ce philosophe est approuvé par Sénèque (notamment en VII, 2, 1 et l'éloge de Démétrius en VII, 8, 2-3 confirme la justesse des propos attribués à celui-ci). Sur l'expression *socialis animal*, cf. également *Clem.* I, 3, 2.

³⁹ Hénaff 2002, pp. 175-176.

⁴⁰ Chaniel 2010 a, p. 525. Sur les liens entre humanité-humanisation et don, cf. également Lefort 1951, pp. 1413-1415.

⁴¹ MONTAGNER (H.), *L'enfant et la communication*. Paris : Stock / Laurence Pernoud, 1989, p. 87, cité par Godbout 2007, p. 353.

Première partie – Les temps du don

L'extrait du *De uita beata* cité ci-dessus (24, 3) pose également une autre question. Sénèque y affirme en effet que c'est la *natura* qui nous pousse à être au service des autres⁴². Il s'agit dès lors d'examiner ce qui amène effectivement l'homme à la bienfaisance.

[...] *uiri officium est inter alia et beneficium dare.* (IV, 12, 5)

[...] l'*officium* de l'homme est, entre autres choses, aussi d'accorder un *beneficium*⁴³.

Si la bienfaisance constitue un acte naturel à l'homme et s'inscrit parmi ses devoirs, il est légitime de s'interroger sur la place réelle de la spontanéité mais aussi de la volonté de l'action humaine. C'est ainsi que nous pouvons lire au livre V une affirmation qui pourrait surprendre :

Itaque nec liberalis est, qui sibi donat, nec clemens, qui sibi ignoscit, nec misericors, qui malis suis tangitur; quod aliis praestare liberalitas est, clementia, misericordia, sibi praestare, natura est. Beneficium res uoluntaria est, at prodesse sibi necessarium est. (V, 9, 2)

C'est pourquoi il n'est pas libéral celui qui se donne à lui-même, ni clément, celui qui se pardonne à lui-même, ni compatissant, celui qui est ému de ses propres maux; parce que c'est agir pour les autres que libéralité, clémence et compassion. Agir pour soi est naturel. Un *beneficium* est une chose volontaire, or être utile à soi est nécessaire⁴⁴.

⁴² En *Ep.* 9, 17, Sénèque établit également un parallèle avec l'*amicitia* quant à la dimension naturelle de la sociabilité humaine : *Ad amicitiam fert illum nulla utilitas sua, sed naturalis inuitatio: nam ut aliarum nobis rerum innata dulcedo est, sic amicitiae. Quomodo solitudinis odium est et appetitio societatis, quomodo hominem homini natura conciliat, sic inest huic quoque rei stimulus, qui nos amicitiarum appetentes faciat*, « Ce qui l'[= le sage] amène à l'*amicitia*, ce n'est pas son intérêt propre, mais une incitation naturelle. En effet, au même titre que d'autres objets, l'*amicitia* exerce sur nous un attrait naturel. De la même façon qu'existent la haine de la solitude et la recherche de la vie sociale et que la nature unit les hommes entre eux, ainsi ce sentiment renferme aussi un aiguillon qui nous fait rechercher l'*amicitia*. » Sur la place du *beneficium* par rapport à l'*amicitia*, cf. chapitre 2 de la seconde partie.

⁴³ Sur le lien entre *beneficium* et *officium*, cf. point 1 du chapitre 5 de la seconde partie. Sur le fait de procéder à des *beneficia* « parce qu'il le faut », cf. IV, 11, 1 et IV, 15, 3. De l'observance d'un tel devoir découle sans doute également la bonne conscience qui fait suite à l'octroi d'un bienfait, cf. point 3.2. du chapitre 1 de la première partie.

⁴⁴ Cf. également V, 10, 1.

Si agir pour soi est naturel, agir pour les autres ne le serait dès lors pas mais dépendrait davantage de la volonté que de la nature ?⁴⁵ La tension entre ces deux affirmations (*Vit. beat.* 24, 3 d'une part et V, 9, 2 d'autre part) peut s'expliquer par le fait que l'objectif de Sénèque en V, 9, 2 est d'insister sur le rôle essentielle de la volonté dans la bienfaisance. Nous aurons l'occasion de revenir sur la place déterminante de celle-ci dans l'éthique oblatrice du philosophe. À suivre le raisonnement de Sénèque en V, 9, 2, nous aurions d'une part la *natura* qui nous conduit à poser des actes nécessaires (*necessarium*) et d'autre part la *uoluntas* aux côtés de laquelle se range le *beneficium*. La place du *beneficium* vis-à-vis du couple *necessarium* / *honestum* sera également investiguée dans la suite de notre étude. De façon plus générale, le *beneficium* semble cependant alterner entre la *natura* lorsque Sénèque souhaite insister sur le caractère inné (naturel à l'homme) d'un tel acte et la *uoluntas* lorsqu'il s'agit de mettre en avant la dimension volontaire de la bienfaisance. L'insistance sur la dimension naturelle de la bienfaisance (*Vit. beat.* 24, 3) permet à Sénèque de montrer combien sa présence est partout possible. Nous verrons à quel point cette entreprise d'universalisation et de facilité de la bienfaisance importe dans le cadre de son éthique.

Il y a sans doute lieu de voir dans la pratique bienfaisante une conjonction entre une harmonie avec la nature et une conformité à un devoir. En filigrane se trouve également la question de la liberté de l'homme dans ses actions et, singulièrement, dans la bienfaisance. Nous aurons également l'occasion d'approfondir cette problématique à la faveur de notre examen des étapes oblatrices.

Présentée comme naturelle, la bienfaisance demeure néanmoins l'objet d'un enseignement développé de la part de Sénèque⁴⁶. Plusieurs formes de *docere* sont employées pour désigner les temps du cycle oblatif qui doivent faire l'objet d'un apprentissage⁴⁷. Dans l'ensemble du traité, le ton est essentiellement prescriptif. Il s'agit de formuler des recommandations afin de soutenir la pratique bienfaisante. Il n'y a pas

⁴⁵ Lors de son analyse de cet extrait, Mazzoli 2008, p. 1100 indique que les dimensions volontaire et naturelle du *beneficium* ne s'excluent pas.

⁴⁶ Contrairement à Li Causi 2009a, p. 231, il ne nous semble pas qu'il y ait d'opposition entre une propension innée à la bienfaisance et la formulation de conseils à cet endroit. Il n'y a, selon nous, dès lors pas lieu d'opposer Sénèque et le M.A.U.S.S. (par le truchement d'A. Caillé) sur ce point.

⁴⁷ I, 4, 3 et 5. Cf. également *Ep.* 73, 9 : *Hoc docet philosophia praecipue, bene debere beneficia, bene soluere*, « Ce que la philosophie enseigne principalement, c'est bien devoir les *beneficia*, bien s'en acquitter. »

Première partie – Les temps du don

lieu de voir dans ce traité une portée principalement descriptive⁴⁸. Si des *exempla* sont cités⁴⁹, c'est avant tout afin d'illustrer les nombreux conseils dispensés par Sénèque. En I, 4, 2, Sénèque observe que la bienfaisance est *ordinanda*. Cet adjectif verbal rend compte de l'organisation dont la pratique bienfaitrice a besoin. Des règles doivent donc être énoncées pour guider une inclination naturelle⁵⁰.

En matière de pratique oblatrice, la formulation de règles s'oppose à l'une des caractéristiques du système du don tel que décrit par J.T. Godbout. Cette sphère semble frappée par une sorte de tabou : son

⁴⁸ Dans un article de 2003, M.T. Griffin semblait hésiter à classer le traité sur l'axe descriptif/prescriptif en relevant notamment le caractère moderne d'une telle distinction. L'ouvrage était à plusieurs reprises présenté à mi-chemin entre la description sociologique et l'exposé d'un idéal moral en matière de bienfaisance, cf. Griffin 2003a, pp. 103 et 107-108, 115 et 120. La perception du *De Beneficiis* comme une analyse descriptive (sociologique) a fait l'objet de plusieurs critiques, formulées notamment à l'encontre des travaux de M.T. Griffin, cf. Calabrese 2009, p. 43, n. 19 mais aussi Li Causi 2008, p. 103, n. 22; Li Causi 2009a, pp. 227-228; Li Causi 2009b, p. 212, n. 3. Il vaut cependant la peine de renvoyer le lecteur aux remarques de M.T. Griffin elle-même sur le ton fortement prescriptif du traité, cf. Griffin 2007, pp. 100-102 et Griffin 2012, pp. 129-130. S'il reconnaît que Sénèque est un grand moraliste, M. Hénaff note cependant qu'il est un « mauvais anthropologue », cf. Hénaff 2002, p. 339. Cf. également l'affirmation de Garnsey & Saller 2001 : « le *Des bienfaits* n'est pas un ouvrage de sociologie ou d'anthropologie, mais un traité de morale [...] ». Le jeu entre la prescription et la description est sans doute à comprendre de la façon suivante : Sénèque décrit les *errores* de ses contemporains afin de prescrire une nouvelle éthique en matière de dons. Il s'agit en quelque sorte de décrire le mal afin de prescrire le bien. Pour une analyse de ce procédé (description de pratiques dysfonctionnelles, *errores* comme repoussoirs), cf. Marchese 2009 et Raccanelli 2010. Par ailleurs, Li Causi 2009a, p. 247 note la particularité de Sénèque (partir des *errores*) vis-à-vis d'autres approches du don (il donne l'exemple de celle de J.T. Godbout) qui négligent davantage les mauvaises pratiques oblatrices. Ce même chercheur relève par ailleurs que les *errores* sont évoquées dès la première phrase du traité, cf. Li Causi 2012, p. 10, n. 4.

⁴⁹ Sur les *exempla* dans l'œuvre de Sénèque, cf. Mayer 2008 ; sur cette question dans le cadre du *De beneficiis*, cf. Li Causi 2012, pp. 91-115.

⁵⁰ Sur le recours au substantif *lex* pour parler des règles de la bienfaisance, cf. I, 4, 2 et II, 10, 5. Sur le rapport entre le *beneficium* et la sphère juridique, cf. point 2 du chapitre 4 de la seconde partie.

fonctionnement ne s'explique pas, au risque de causer sa perte⁵¹. En vertu de cette règle de non explicitation, les sept livres du traité pourraient sembler contrevenir à ce principe. Il convient d'une part de prendre soin de ne pas juger le traité de Sénèque à l'aune d'une règle extérieure à ses écrits et énoncée par un chercheur contemporain. D'autre part, la nécessité d'exposer le fonctionnement de la bienfaisance en vue d'assurer sa préservation (et ce faisant, le maintien de la société elle-même) pourrait constituer une explication.

Après avoir investigué la question des causes et des finalités, nous nous proposons d'analyser plus en détails la morale oblatrice de Sénèque sur la base d'une approche par étapes. Nous avons fait le choix d'une présentation structurée sur les temps du don car nous pensons que celle-ci nous permet d'aborder de façon analytique et raisonnée le système moral de Sénèque en matière de *beneficia*. Une autre architecture conceptuelle aurait également été envisageable et, sans doute, tout aussi pertinente. Celle-ci nous a paru particulièrement appropriée dans la mesure où elle permet une progressive approche de la complexité du sujet. Nous étudierons ainsi successivement le temps du *donner*, du *recevoir*, du *devoir* et du *rendre* afin de rendre compte au mieux de cet « instant fugitif où la société prend »⁵².

⁵¹ Sur la non-explicitation des règles du don, cf. Godbout 2000b, p. 265 qui observe qu'une explicitation entraîne souvent la mort de la dynamique oblatrice, la réciprocité étant rapidement compromise. P. Bourdieu confirme ce tabou et note, à la suite de l'exemple des étiquettes de prix enlevées lors d'un présent : « On ne déclare pas la vérité de l'échange. », cf. Bourdieu 1994, p. 181. Le fait d'exposer cette règle de non-explicitation n'est pas dépourvu d'une dimension paradoxale bien que les sciences sociales visent précisément à rendre compte de telles pratiques. Le don ne doit pas jamais « être *explicitement* conditionnel à une garantie de retour » (nous soulignons), cf. Eisenberg 1997, p. 824.

⁵² Mauss 2007, p. 243. Cf. également Chaniel 2010a.

Chapitre 1

Dare ou le temps du *donner*

1. À la recherche du *beneficium*

Qu'est-ce qu'un *beneficium* ? La question semble inévitable au regard des sept livres qui composent le *De beneficiis*. Malheureusement pour nous, Sénèque ne définit nulle part de façon claire ce terme essentiel. Son sens se devine en rassemblant des ébauches de définition semées çà et là dans le traité. Nous pensons pouvoir l'approcher au travers de deux distinctions qui apparaissent comme structurantes de la pensée de Sénèque.

D'une part, il s'agit du rejet de l'assimilation pure et simple du *beneficium* à sa dimension matérielle.

Multum interest inter materiam beneficii et beneficium (I, 5, 2)

Il y a une grande différence entre la matière du *beneficium* et le *beneficium*.

D'autre part, il y a la tension bipolaire à l'œuvre dans le *beneficium* envisagé à la lumière du couple *beneuola/benefica actio*. Le *beneficium* présente à la fois une dimension objective (renvoyant à un *objet*) et une dimension subjective (renvoyant donc au *sujet* de l'action, à sa volonté¹).

Dans le cadre de notre étude, nous avons régulièrement recours à cette opposition subjective >< objective. Il n'a pas été évident de trouver des termes appropriés pour rendre compte de cette opposition et nous ne prétendons certes pas, avec notre proposition fondée sur l'objectivité et la subjectivité du *beneficium*, avoir trouvé la panacée. Il peut être intéressant de relater brièvement les autres possibilités qui s'offraient à nous et les raisons qui nous ont poussé à les retenir dans un premier temps et à les écarter ensuite au profit du couple *objectif-subjectif*.

Dans un premier temps, par un ethnocentrisme sans doute naïf, nous avons songé à l'opposition moderne entre *matériel* et *immatériel*. L'une des

¹ Sur la notion de volonté chez Sénèque, cf. Inwood 2000, Raccanelli 2010, p. 52, n. 89 et Fuhrer 2010.

difficultés de cette opposition réside précisément dans le fait que ce couple, bien ancré dans notre mentalité contemporaine, ne s'applique que très maladroitement à la réalité antique. Il va même jusqu'à s'opposer à certains des caractéristiques essentielles de la philosophie stoïcienne. En effet, l'adjectif *immatériel* aurait été mobilisé afin de renvoyer à la notion d'*animus* (et, dans un second temps, à celle de *uoluntas* qui résulte précisément de la tension de ce dernier²). Or, pour un stoïcien, il est évident que l'*animus* est un corps, au sens métaphysique du terme³. Affirmer que l'*animus* corporel est immatériel nous aurait forcé à une position difficilement tenable.

Dans un second temps, il nous a paru intéressant d'altérer cette première opposition et d'y remplacer le second terme *immatériel* par *spirituel*. L'objectif était alors évidemment de répondre à la difficulté dont nous venons de rendre compte. Si cette solution avait l'avantage d'éviter un écueil important, elle n'était certes pas parfaite. En effet, l'adjectif *spirituel* a contre lui le fait de renvoyer presque exclusivement à la traduction du terme *animus* en français par *esprit*. Il ne rend pas compte, comme on le verra, de la diversité des termes employés en latin pour désigner cette seconde dimension du *beneficium* (notamment *uoluntas* et *mens*⁴). Par ailleurs, le remplacement de l'adjectif *immatériel* déforçait l'opposition de racine initiale (*matériel* >< *immatériel*).

Comme nous le voyons, c'est surtout le deuxième axe du *beneficium* qui présente des difficultés dans sa qualification française. Dans la mesure où nous ne pouvons maintenir l'opposition initiale *matériel-immatériel* pour les raisons préalablement expliquées et vu que l'altération même de ce couple (avec la substitution du second terme par l'adjectif *spirituel*) ne donnait pas entière satisfaction, nous avons préféré avoir recours à une

² Sur la tension de l'âme, l'*animus* et la volonté, cf. notamment V, 2, 3 : *uult reddere et toto in hoc intentus est animo*, « il veut rendre et il tend avec toute son intention vers cela ».

³ Pour une approche du traité à la lumière de la métaphysique stoïcienne, cf. chapitre 8 de la seconde partie.

⁴ Après avoir spécifié la relation qui unit la *uoluntas* à l'*animus* (le premier résultant de la tension du seconde) et ayant constaté que divers termes renvoient à cette dimension subjective et qu'ils sont parfois employés comme synonymes dans le texte même de Sénèque, nous les utiliserons de la même manière dans nos commentaires. Nous privilégierons cependant les traductions suivantes : volonté (*uoluntas*), intention (*animus*), *mens* disposition). Alors que des distinctions plus fines pourraient être opérées, notre propos dans le cadre de cette étude vise cependant avant tout à mettre en lumière l'opposition (et la complémentarité) entre les dimensions objective et subjective dans le cas du *beneficium*. Sur la distinction entre *animus*, *uoluntas* et *mens*, cf. Goux 2002, p. 154. Cf. également n. 1.

autre opposition moins problématique (à savoir le duo *objectif-subjectif*). Il convient par ailleurs de relever que, par-delà les difficultés liées à la dimension subjective (*immatériel* ou *spirituel*), la qualification de la dimension objective (plus concrète et physique du *beneficium* dans le sens de *materia beneficii*) à l'aide de l'adjectif *matériel* était également inadaptée dans la mesure où, comme nous le verrons, la matérialité du *beneficium* est à relativiser.

Ce sont donc toutes ces raisons qui nous ont conduit à préférer le couple *objectif – subjectif*. L'opposition objet / sujet nous semble rendre compte de façon assez fidèle de l'une des distinctions essentielles de l'éthique oblatrice de Sénèque. La référence à des *sujets* et à leur rôle dans la bienfaisance est primordiale au vu de l'objectif de cohésion sociale poursuivi par le philosophe. Comme nous l'avons précisé, la qualification de cette opposition reste ouverte et l'essentiel ne réside pas tant dans la dénomination (bien qu'elle ait permis de mettre en lumière certaines particularités de la philosophie stoïcienne) que dans le contenu de celle-ci. Commençons par la dimension objective du *beneficium* et donc par la relation entre le *beneficium* et sa *materia*.

1.1. *Materia*

En premier lieu, il convient de nous poser la question de ce qui constitue concrètement la *materia beneficii*⁵. Notons tout d'abord que celle-ci peut recouvrir des réalités nombreuses et variées. Face à cette diversité, la distinction que nous proposons se fonde essentiellement sur une discrimination en termes de degré de matérialité. Ainsi, nous pouvons envisager la *materia* à l'aide d'un axe dont les extrêmes seraient les suivants. D'une part, celle-ci peut renvoyer au don d'une réalité matérielle concrète. Les exemples suivants sont évoqués : de l'argent (*pecunia*⁶), une maison⁷, de la nourriture⁸... D'autre part, elle peut prendre

⁵ Nous employons indifféremment les termes *res* et *materia* pour désigner la dimension objective de la bienfaisance.

⁶ Le terme *pecunia* est fréquemment employé par Sénèque comme exemple de *beneficium* (I, 5, 1; II, 34, 5; III, 8, 2; IV, 6, 1; VI, 2, 3 notamment). En V, 13, Sénèque distingue les biens de l'âme, du corps et de la fortune. Il rend alors le *beneficium* plus exclusif en énonçant que seuls les premiers sont matière à de véritables *beneficia* alors que les deux autres types n'en ont que l'apparence (ils doivent cependant être rendus de la même façon, sous peine d'ingratitude). À cette occasion, certains exemples de *materia beneficii* reconnus par ailleurs (*pecunia, uestis, honores, uita*) sont considérés au titre de *beneficia* apparents. Cf. également n. 10 (V, 13, 2).

⁷ II, 34, 5; VI, 2, 3; VI, 3, 4.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

une forme très largement immatérielle. Nous pensons notamment à l'exemple de Socrate et d'Eschine au cours duquel le disciple fait don de sa personne à son maître⁹. La dématérialisation de la *materia beneficii* – si l'on nous pardonne cette formule quelque peu paradoxale – peut être donc considérable¹⁰. Une simple information suffit parfois à constituer un *beneficium*¹¹. Le long de cet axe s'étendant de la matérialité pure et simple à l'immatérialité la plus prononcée prennent place tous types de service, de privilège et de concours réalisés dans l'intérêt d'un bénéficiaire. Sont par exemple évoqués l'assistance financière et juridique, la préservation de l'intégrité physique¹² ou encore le soutien dans une carrière¹³. Cependant, l'identification précise de la matière du *beneficium* (à travers l'établissement d'une liste exhaustive des exemples contenus dans le traité¹⁴) ne nous semble pas pertinente¹⁵. Nous constaterons en effet qu'elle se présente essentiellement dans un rôle secondaire par rapport à la volonté (*uoluntas*) et à l'intention (*animus*).

« Bref, comme le soulignait Mauss, le domaine du « donable » déborde largement le matériel et nous dirons qu'il est constitué de *tout ce dont le partage est possible, fait sens, et peut créer chez l'autre des obligations, une dette.* »¹⁶ À l'instar de Sénèque, M. Mauss et M. Godelier s'accordent donc avec une définition du *donable* qui dépasse aisément les frontières du monde matériel. Nous voyons également déjà dans cette citation le

⁸ II, 2, 2.

⁹ I, 8 - 9, 1. Cf. point 2 du chapitre 1 de la première partie.

¹⁰ Autres exemples notamment en I, 2, 4; III, 14, 3; III, 33, 5; V, 6, 2-5. Une semblable dématérialisation peut également se présenter dans le cadre de la *gratia*. Elle prend d'ailleurs notamment place dans le même exemple de Socrate et d'Eschine lorsque le philosophe s'engage, en retour, à rendre son disciple meilleur. En V, 13, 2, Sénèque note d'ailleurs qu'il appartient à un *beneficium* d'améliorer l'*animus*. Sur cette double dématérialisation, cf. Accardi 2011, pp. 176 et 179.

¹¹ III, 8, 3 (indication d'une fontaine). À l'inverse, le fait de taire une information peut aussi constituer un service, cf. III, 9, 3.

¹² IV, 12, 2; II, 35, 3. Le don de la vie est également évoqué en plusieurs endroits : II, 18, 8; III, 14, 3; III, 31; III, 33, 5. Cf. également n. 6 (V, 13).

¹³ *Consulatus, sacerdotium, prouincia* (I, 5, 1), *praetexta* (II, 34, 5).

¹⁴ Pour d'autres exemples de *beneficia* plus ou moins matériels, cf. III, 12, 1-2 et la joute oratoire entre l'*aduersarius fictus* et Sénèque en III, 9, 2-3. Celle-ci démontre notamment la difficulté d'une définition précise du bienfait.

¹⁵ Griffin 2013a, p. 153 : « Seneca in fact spends more time in defining precisely what state of mind is required, if a gift or service is to count as a benefit and create an obligation of gratitude, than in itemizing and celebrating the actual gifts and services conferred. »

¹⁶ Godelier 1996, p. 141 (souligné par l'auteur).

Première partie – Les temps du don

lien qui existe entre le don et la dette sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

La *materia* se présente avant tout comme le support de la dimension subjective du *beneficium*. Sénèque considère que l'aspect objectif, considéré intrinsèquement, constitue une usurpation du nom de *beneficium* mais qu'il permet la manifestation et l'expression de la dimension subjective, assimilée, comme nous le verrons, à la volonté, à l'intention.

Omnia itaque, quae falsum beneficium nomen usurpant, ministeria sunt, per quae se uoluntas amica explicat. (I, 5, 5)

C'est pourquoi toutes les réalités qui s'arrogent le nom prétendu de *beneficium* sont des services à travers lesquels se déploie une volonté amicale¹⁷.

Nécessaire en tant que support, la dimension objective ne constitue cependant pas le *beneficium* lui-même. Elle n'est en qu'un *signum*, un *uestigium* ou encore une *nota*.

Debere enim se ait alius pecuniam, quam accepit, alius consulatum, alius sacerdotium, alius prouinciam. 2. Ista autem sunt meritorum signa, non merita. (I, 5, 1-2)

En effet, l'un dit qu'il doit l'argent qu'il a reçu, un autre un consulat, un autre un sacerdoce, un autre le gouvernement d'une province. 2. Or, ces choses-là sont les marques des *merita*, non les *merita*.

Sic non est beneficium id, quod sub oculos uenit, sed beneficium uestigium et nota. (I, 5, 6)

Ainsi, ce n'est pas un *beneficium* ce qui se présente sous nos yeux, mais la trace et la marque d'un *beneficium*¹⁸.

Par ailleurs, la dimension objective du *beneficium* apparaît à Sénèque comme survalorisée par ses contemporains. Ces derniers considèrent davantage la *res* que la volonté du bienfaiteur. Précisément, ils n'ont leur

¹⁷ L'expression *uoluntas amica* se retrouve en II, 5, 4. Cf. également Bellincioni 1984, pp. 131-137.

¹⁸ Cet extrait constitue la conclusion d'un exposé portant sur les différences entre l'honneur lui-même et les marques de l'honneur. Dans le cadre de celui-ci, Sénèque recourt également à *insigne* pour désigner l'aspect matériel par lequel l'honneur est représenté. Cf. également *species* à la n. 25 (I, 5, 5).

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

regard attiré que par ce qui circule visiblement, tout en faisant peu cas de ce qui est réellement digne d'intérêt dans le *beneficium*.

itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum, quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis uoluntas. Inperiti autem id, quod oculis incurrit et quod traditur possideturque, solum notant, cum contra illud, quod in re carum atque pretiosum est parui, pendunt. (I, 5, 2)

c'est pourquoi ni l'or, ni l'argent, ni quoi que ce soit de ces choses qui sont tenues pour les plus grandes ne sont un *beneficium* mais la volonté même du donateur. Or, les ignorants relèvent uniquement ce qui se voit, ce qui se transmet et se possède alors qu'ils négligent ce qui dans l'objet est de valeur et précieux¹⁹.

Cette déconsidération de la dimension objective est exprimée par Sénèque en d'autres endroits du traité²⁰.

1.2. *Actio bifrons*

Par-delà le rejet de la matérialité comme unique constituant de son identité, le *beneficium* peut également être approché à la faveur du terme *actio*. Il est alors envisagé comme l'acte lui-même (*beneficium ipsum*, cf. VI, 2, 1) par lequel la *materia* est adressée à autrui. Dans la conclusion de son explication d'un paradoxe stoïcien²¹, il distingue ainsi :

illi beneficio, quod actio perficit, [...]; illud alterum, quod re continetur [...]
(II, 35, 1)

ce *beneficium*-là que l'acte accomplit [...]; cet autre-là qui est contenu dans la chose matérielle [...]²².

Il y a donc d'une part l'*actio* qui conduit à la réalisation du *beneficium* et d'autre part la *res* qui le matérialise. Des compléments d'information se

¹⁹ Un raisonnement semblable se trouve également en I, 5, 6 où Sénèque s'interroge sur la valeur des marques d'honneur par rapport à l'honneur lui-même. Sur l'attrait exercé par l'argent sur ses contemporains, cf. IV, 6, 1 et VI, 3, 2. L'intérêt pour la dimension matérielle s'oppose drastiquement à l'intérêt pour une relation sociale et une ouverture à l'autre, cf. Picone 2013, p. 103.

²⁰ Sur le mépris des biens matériels, cf. notamment I, 5, 3; *Eph.* 98, 1 et 9. Nous renvoyons également au discours de Démétrius le Cynique qui, en VII, 9-10, critique l'avarice de son époque et le désir de richesse matérielle. En VII, 10, 3-5, ce dernier condamne également le plaisir et la joie issus de la possession matérielle.

²¹ Sur celui-ci, cf. point 1.2. du chapitre 4 de la première partie.

²² Cf. également II, 34, 5 cité et traduit plus loin.

Première partie – Les temps du don

trouvent notamment dans la réponse à une question de casuistique au début du livre VI.

An beneficium eripi posset, quaesitum est. Quidam negant posse; non enim res est, sed actio. Quomodo aliud est munus, aliud ipsa donatio²³, aliud qui nauigat, aliud nauigatio, et, quamuis in morbo aeger sit, non tamen idem est aeger et morbus, ita aliud est beneficium ipsum, aliud, quod ad unumquemque nostrum beneficio peruenit. (VI, 2, 1)

Un *beneficium* peut-il être retiré, s'est-on demandé. Certains affirment que ce n'est pas possible; en effet, ce n'est pas une chose matérielle mais un acte. De même que le présent et l'acte de donner lui-même sont différents, différents celui qui navigue et l'acte de naviguer et, bien que le malade soit atteint de maladie, malade et maladie ne se confondent cependant pas, ainsi sont différents le *beneficium* lui-même et ce qui parvient à chacun de nous par le *beneficium*²⁴.

Il existe une nette distinction entre la *res* (la *materia* donnée) et l'acte même de donner. Ces deux pôles entretiennent effectivement un rapport de dépendance entre eux mais ne se confondent pas pour autant. Nous verrons par la suite combien la dimension subjective, tout en étant partiellement dépendante d'une réalisation objective, prend cependant place au premier plan. La détermination du substantif *beneficium* par *ipsum* rend déjà compte du fait que le cœur même du *beneficium* ne se situe pas dans la chose matérielle mais davantage dans l'acte²⁵.

En outre, le substantif *actio* est caractérisé dans le traité par deux adjectifs qualificatifs. D'une part, elle est dite *beneuola*, d'autre part, *benefica*. Observons quelque peu ces deux dimensions.

1.2.1. *Beneuola actio*

Dans la première définition du *beneficium* donnée au sixième chapitre du premier livre, Sénèque met avant tout l'accent sur la dimension subjective de l'acte de bienfaisance. La réalisation objective est alors

²³ Ce terme n'apparaît que trois fois dans le traité, cf. IV, 10, 3 pour les deux autres occurrences. Le verbe *donare* est, quant à lui, nettement plus fréquent. Pour une approche lexicale du traité, cf. chapitre 5 de la seconde partie.

²⁴ Cet extrait est analysé de façon plus approfondie dans son contexte par la suite, cf. chapitre 8 de la seconde partie.

²⁵ Cf. I, 5, 5 : *Hoc in aliis quoque rebus euenit, ut aliubi sit species rei, aliubi ipsa res*, « Dans d'autres cas, il arrive aussi que différents soient l'aspect et la chose elle-même. »

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du donner

renvoyée au second plan. Le cœur de l'acte bienfaisant est situé dans l'intention, dans la volonté bonne du bienfaiteur qui se traduit notamment dans la manière d'octroyer un *beneficium*.

Quid est ergo beneficium? Beneuola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata. Itaque non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. (I, 6, 1)

Qu'est-ce donc qu'un *beneficium*? C'est un acte bienveillant donnant et retirant de la joie en donnant, encline et disposée spontanément en vue de ce qu'elle fait. C'est pourquoi ce n'est pas ce qui est accompli ou donné qui importe mais l'esprit [qui y préside] parce que le *beneficium* ne réside pas dans ce qui est accompli ou donné mais dans l'intention même de celui qui donne ou agit²⁶.

Dans ce passage, la dimension bienveillante du *beneficium* est notamment renforcée par la présence de l'adjectif qualificatif *pronus*. Cette dimension bienveillante était déjà considérée comme l'essence même du *beneficium*, au détriment de la *materia*, en I, 5, 2: *ipsa tribuentis uoluntas*. Cette bienveillance qui caractérise le *beneficium* se manifeste essentiellement dans l'intention et dans la volonté du bienfaiteur²⁷. Plusieurs termes sont mobilisés par Sénèque pour renvoyer à cet état d'esprit. Les plus fréquents sont sans doute *animus*²⁸ et *uoluntas*²⁹ et, dans un second temps, *mens*³⁰. Ils rendent compte de la disposition du donateur qui se traduit en termes de volonté et d'intention. En d'innombrables passages du traité, l'attention est attirée sur l'importance de la dimension subjective du *beneficium*. Nous aurons l'occasion d'examiner comment les différents temps du cycle oblatif sont fortement marqués par l'*animus* et la *uoluntas*. De nombreuses recommandations de Sénèque découlent en effet de ce trait essentiel du *beneficium*.

Dans la mesure où le *beneficium* doit émaner d'une volonté bonne, il est essentiel que celui qui l'octroie soit conscient de l'acte qu'il pose. La conscience pour le bienfaiteur d'accorder un *beneficium* constitue l'une des

²⁶ Picone 2013, p. 111 relève l'absence singulière de toute référence à une idée de retour ou d'obligation dans le chef du bénéficiaire dans cette première définition du *beneficium*.

²⁷ Notons que, dans le cadre du *De ira*, la *uoluntas* de l'offenseur doit également être examinée afin d'adapter sa réaction, cf. *Ira* II, 30.

²⁸ I, 5, 2; I, 6, 1.

²⁹ I, 5, 2; VI, 9, 3.

³⁰ I, 6, 1. *Mens* et *animus* y apparaissent comme des synonymes.

Première partie – Les temps du don

conditions *sine qua non* de la réalisation de celui-ci³¹. Cette condition est présentée dans le cadre d'une autre question de casuistique du sixième livre : est-on redevable envers quelqu'un qui nous a octroyé un *beneficium* sans le vouloir ou sans le savoir ?

*Beneficium aliquis nesciens accipit, nemo a nesciente*³². (VI, 8, 1)

On peut recevoir un *beneficium* à son insu, personne n'en reçoit de qui en est inconscient.

Non est beneficium, nisi quod a bona uoluntate proficiscitur, nisi illud adgnoscat, qui dedit. (VI, 9, 3)

Il n'y a pas de *beneficium* s'il ne résulte pas d'une volonté bonne³³, si celui qui a donné ne le reconnaît pas³⁴.

La nécessité d'une volonté bonne est à nouveau affirmée mais elle est complétée par la condition d'une reconnaissance par le bienfaiteur de la nature de l'acte qu'il accomplit³⁵. La volonté bonne est en quelque sorte elle-même soumise à un impératif de l'action délibérée. L'absence de conscience de la part du bienfaiteur aboutit à l'inexistence d'une dette dans le chef du récipiendaire. Sénèque apporte donc une réponse à la question à l'examen, bien que celle-ci eusse déjà été effleurée au début du premier livre.

sibi enim quisque debet, quod a nesciente accepit (I, 1, 8)

³¹ Cf. également Inwood 1995, p. 255 : « apparently it is the belief of the agents which ultimately determines the moral status of the action. » A. Caillé relève également la nécessité de la conscience dans la pratique oblatrice, cf. Caillé 2005, p. 275.

³² Le style (polyptote et ellipse) est manifestement au service de l'argumentation. Comme le note M. Lentano, ce polyptote constitue une variation d'un autre polyptote que Sénèque utilise en II, 18, 8 : *Non refert, quid sit, quod datur, nisi a uolente, nisi uolenti datur*, « Peu importe ce qui est donné, si ce n'est pas donné et reçu de façon volontaire ». Par ailleurs, un troisième polyptote du même type, mettant en exergue non pas la volonté mais à nouveau la perception consciente du *beneficium*, se retrouve en III, 31, 1 (*sentienti / sentiens*). Sur ces figures de style, cf. Lentano 2009, p. 11.

³³ Sur la volonté bonne chez Sénèque, cf. Voelke 1973, pp. 180-182 et Donini 1982, pp. 202-204.

³⁴ Cf. également VI, 23, 4.

³⁵ Cf. les réflexions de Bellincioni 1984, p. 119 sur *Ep.* 95 : « Dopo aver gradualmente chiarito anche lì il concetto che un'azione è buona solo in quanto è consapevolmente tale, Seneca giunge alla conclusione (95, 57) ponendola in stretto rapporto di dipendenza dalla *uoluntas* : l'*actio* è davvero buona se buona è la *uoluntas* da cui procede. »

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

en effet chacun doit à lui-même ce qu'il a reçu de la part d'un inconscient³⁶.

Profuit aliquis mihi, dum nescit: nihil illi debeo (VI, 9, 3)

Quelqu'un m'a été utile sans le savoir : je ne lui dois rien.

Par ailleurs, un *beneficium* semble avoir une valeur supérieure lorsqu'il est à la fois accordé et reçu de façon consciente. En III, 31³⁷, Sénèque compare la valeur de deux actes : le fait de donner la vie à quelqu'un et le fait de sauver la vie de quelqu'un. Bien que l'enjeu semble identique, à savoir une vie humaine, le second cas l'emporte sur le premier car la conscience y est davantage présente. En effet, en sauvant autrui, on est conscient de préserver la vie de quelqu'un et on rend ce service à quelqu'un qui est capable de percevoir la mesure de l'acte. La procréation ne présente pas un tel degré de conscience ni pour les parents³⁸, ni pour l'enfant à venir.

Au niveau de la conscience d'un *beneficium* octroyé, Sénèque ne distingue pas celui qui est capable de conscience sans l'exercer, de celui qui ne l'exerce pas en raison de son incapacité à le faire.

Quid autem interest, utrum mihi, qui nescit, profuerit, an qui scire non potuit, cum utriusque uelle defuerit ? (VI, 7, 4)

³⁶ Picone 2013, p. 15 se trompe doublement dans l'interprétation de ce passage en observant : « il benefattore 'indifferente', 'distratto', e 'senza cura' deve a se stesso, al suo comportamento, se ha ricevuto indietro il contraccambio da uno che non sa restituire. » D'une part, *quisque* renvoie non au bienfaiteur mais au bénéficiaire : Sénèque traite de l'absence de dette chez le bénéficiaire qui a reçu de la part d'un bienfaiteur *nesciens*. D'autre part, *accepit* (dont le sujet est le bénéficiaire et non le bienfaiteur !) renvoie sans doute possible au fait de recevoir initialement et non de recevoir en retour (*contraccambio*). En donnant à *nesciens* le sens d'*inconscient* (don à l'insu), nous suivons l'interprétation de Préchac 1926-1928a, p. 4. Griffin & Inwood 2011, p. 18 semble confirmer notre propre interprétation du passage en traduisant : « If someone receives a benefit from an unwitting donor, he feels indebted only to himself. ». Cependant, il est à noter que le contexte porte sur les erreurs de comportement du bienfaiteur dans sa bienfaisance : *nesciens* pourrait dès lors aussi être entendu dans le sens d'une ignorance à octroyer correctement un *beneficium*. L'absence de dette à la suite d'une inconscience de la part du bienfaiteur est cependant confirmée par d'autres extraits (VI, 9, 3 notamment).

³⁷ Cf. également III, 33, 4.

³⁸ Cf. VI, 23, 5 où Sénèque évoque l'absence régulière d'intention de procréer dans le chef des parents lorsque ceux-ci se livrent à une relation sexuelle. La conscience de l'acte rejoint l'idée de volonté et se confond parfois avec celle-ci.

Première partie – Les temps du don

Or quelle différence y a-t-il entre celui qui m'a rendu service à son insu et celui qui n'a pu le savoir, puisque la volonté a manqué aux deux ?

À travers ces termes, Sénèque vise les services qui n'ont pas une origine humaine. Ainsi, l'une des conséquences de la centralité de la *uoluntas* et de l'*animus* est le renforcement du caractère profondément humain du *beneficium*. En raison de l'ontologie stoïcienne qui exclut le minéral, le végétal et l'animal de toute aptitude à vouloir, il ne peut par conséquent y avoir de *beneficium* qu'entre hommes³⁹. Les animaux ainsi que tous les objets inanimés sont *de facto* exclus de la sphère du *beneficium* et ce, en dépit de leur évidente capacité à rendre des services⁴⁰. Comme nous l'apercevons déjà, l'utilité ne suffit pas si la volonté fait défaut :

Non quaeritur nunc, an profueris mihi, sed an beneficium dederis; prodest enim et animal et lapis et herba, nec tamen beneficium dant, quod numquam datur nisi a uolente. (V, 19, 6)

On ne se demande pas maintenant si tu m'as été utile mais si tu m'as accordé un *beneficium*; en effet sont utiles l'animal, la pierre et l'herbe : cependant ils n'accordent pas de *beneficium*, qui n'est jamais donné si ce n'est de la part de quelqu'un qui le veut.

Cet extrait, issu d'une discussion sur la portée de l'obligation au-delà du récipiendaire immédiat d'un *beneficium*, illustre également l'épineux problème de l'équilibre entre utilité (*prodesse*) et volonté (*uelle*). Celui-ci sera examiné par la suite.

Placé sous le signe de la volonté bonne, il semble dès lors évident qu'il n'y a pas lieu de voir un *beneficium* dans une action mue par une volonté mauvaise mais qui, par l'effet du hasard, a eu une fin profitable⁴¹. Ce qui

³⁹ Cf. le caractère intrinsèquement humain de la bienfaisance mis en exergue dans le préambule de la première partie. Nous n'envisageons pas pour l'instant la place des dieux qui fait l'objet d'un examen particulier, cf. chapitre 7 de la seconde partie.

⁴⁰ II, 19, 1; VI, 7, 3-4; La question de savoir si un animal peut percevoir un bienfait n'est cependant pas claire. En effet, en I, 2, 5, Sénèque affirme d'une part que les bêtes perçoivent les *officia* (*officia etiam ferae sentiunt*) mais d'autre part que ces mêmes animaux sont hors de portée des *beneficia* (*extra intellectum atque aestimationem beneficium posita sunt*). Outre le recours à des termes distincts (*officia* d'un côté et *beneficium* de l'autre, sur cette distinction, cf. point 1 du chapitre 5 de la seconde partie), il est probable que Sénèque désirait mettre surtout en avant le fait que le caractère de certains animaux pouvait être adouci par certains actes en vue de démontrer que tout ingratitude peut être vaincue. Sur la question de la volonté chez les animaux, cf. également *Ira*, II, 26, 4.

⁴¹ VI, 8.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

prime alors, c'est la qualité de l'intention et non le résultat effectif, la dimension objective. La question avait également déjà été évoquée au livre II au cours de l'examen des modalités du *recevoir* et, plus précisément, lors de l'analyse des bienfaits qui n'engendrent pas d'obligation.

Vides non esse magnum in ipsa re momentum, quoniam non uidetur dedisse beneficium, qui a malo animo profuit (II, 19, 1)

Tu vois qu'il n'y a pas de grande importance dans la chose elle-même puisqu'il ne semble pas avoir donné de *beneficium* celui qui a été utile à la suite d'une mauvaise intention⁴².

quia, quo missum sit telum, non quo peruenerit, quaeritur, et beneficium ab iniuria distinguit non euentus sed animus. (VI, 8, 3)

parce qu'on demande où le trait a été destiné, non où il est arrivé⁴³, et le *beneficium* est distingué de l'*iniuria* non par le résultat mais par l'intention⁴⁴.

La qualification de cette première dimension du *beneficium* à l'aide de l'adjectif *subjectif* nous permet d'évoquer la place importante du sujet dans le don. En effet, le don est loin de se limiter à des considérations purement matérielles. Au contraire, il semble admis qu'il y a quelque

⁴² La conclusion avait été anticipée de façon ramassée en II, 18, 8 : *quaedam prosunt nec obligant*, « certains [*beneficia*] sont utiles sans obliger ».

⁴³ En II, 31, 3, Sénèque note cependant : *teli iactus certae manus peregit officium, si petita percussit*, « le lancer d'un trait d'une main ferme a rempli son office s'il a touché la cible ». L'objectif de Sénèque dans ce contexte était alors de mettre en avant la valeur intrinsèque de l'action : le lanceur vise uniquement à toucher la cible, non à en retirer quelque profit. Par ailleurs, la primauté de l'intention sur le résultat effectif est notamment illustrée par un exemple emprunté par Sénèque à Cléanthe qui distingue la situation de deux esclaves à la recherche de Platon : le premier qui déploie en vain toute son énergie à cette entreprise est préféré au second qui rencontre le philosophe sans y avoir travaillé, cf. VI, 11, 1-2.

⁴⁴ Sur la distinction entre *beneficium* et *iniuria*, cf. point 2 du chapitre 5 de la seconde partie.

Première partie – Les temps du don

chose du donneur dans la chose donnée⁴⁵. Le don affecterait et véhiculerait l'identité du donateur et serait par conséquent à l'opposé de la neutralité du marché. Cette part du donateur dans la chose donnée est à l'origine du débat, amorcé par les écrits de M. Mauss, sur la notion maori de *hau*. C'est à travers celle-ci qu'il tente de répondre à la question qui le hante : pourquoi y a-t-il un retour ?⁴⁶

1.2.2. *Benefica actio*

S'il est vrai que le *beneficium* est essentiellement marqué par sa dimension subjective, il ne s'y limite cependant pas. L'*actio* doit être non seulement *benevola* (I, 6, 1) mais également *benefica* :

Sic beneficium est et actio, ut diximus, benefica et ipsum, quod datur per illam actionem, ut pecunia, ut domus, ut praetexta; unum utriusque nomen est, nis quidem ac potestas longe alia. (II, 34, 5)

Ainsi, un *beneficium* est, comme nous l'avons dit, et un acte bienfaisant et cela même qui est donné par cet acte, comme de l'argent, une maison, une magistrature; l'une et l'autre portent le même nom, mais leur sens et leur valeur sont toutes différentes.

La différence étymologique entre les deux adjectifs qualificatifs (*-uol/-fic-*) est significative et rend compte de la double dimension du *beneficium* qui doit à la fois résulter d'une intention bienveillante mais également aboutir à une bonne action⁴⁷.

⁴⁵ Cf. Hénaff 2002, pp. 170-173 : *Le donneur dans la chose donnée*. En outre, pp. 188-189, n. 72, il observe en note « Le don cérémoniel ne se réduit pas à donner quelque chose à quelqu'un [...], il consiste à *se donner* à quelqu'un par la médiation de quelque chose ». Cf. également Godbout 2007, pp. 174-189 : *Au-delà de la dette : l'identité*. Sur l'idée du *beneficium* comme d'un double du donateur, cf. Picone 2013, pp. 165-167. De façon surprenante, aucun lien n'y est établi avec des théories socio-anthropologiques. Li Causi 2012 reprend très brièvement cette théorie, sans renvoyer à Picone 2013 (contrairement à ce que pourraient laisser supposer les dates de publication, les deux ouvrages ont été disponibles en même temps et les liens entre les deux projets sont évidents, cf. notamment Li Causi 2012, p. 104) mais en mentionnant en passant l'idée de *hau*, cf. Li Causi 2012, p. 81.

⁴⁶ Sur ces considérations ayant trait au *hau*, cf. n 55 du chapitre 5.

⁴⁷ Brunet 2002, p. 30. Le terme *actio* lui-même rend également compte de l'importance d'une réalisation concrète. Pour une approche du *beneficium* à la lumière de la distinction *action / attitude* de Saller, cf. Griffin 2013a, pp. 105-106. Par ailleurs, notons que Godbout 2007, p. 146 observe qu'une approche juridique du don rend compte de cette double dimension oblativité, il cite alors A. Sériaux : « Toute acte de libéralité combine un élément matériel – le déplacement unilatéral de valeurs d'un patrimoine vers un

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

D'un côté, Sénèque met en évidence de façon explicite la nécessité d'une volonté pour sous-tendre le service à autrui. L'utilité effective ne suffit pas.

Nam qui beneficium mihi daturus est, debet non tantum prodesse, sed uelle.
(VI, 7, 3)

En effet, celui qui va me donner un *beneficium* doit non seulement m'être utile mais le vouloir.

non enim profuisse te mihi oportet, ut ob hoc tibi obliger, sed ex destinato profuisse. (VI, 10, 2)

en effet il ne te faut pas m'avoir été utile pour que je sois ton obligé, mais avoir été utile à dessein.

Ces deux extraits, issus de la discussion sur l'absence d'obligation à la suite d'une bienfaisance sans intention, décrivent cependant des aspects distincts. Le premier (VI, 7, 3) conditionne l'action utile dans son accession au statut de *beneficium* : la volonté doit s'ajouter à l'utilité. Le second (VI, 10, 2) se réfère davantage aux conséquences : l'obligation du récipiendaire découle d'une utilité de la part du bienfaiteur, complétée par son intention d'être utile. Tout service accidentel est donc exclu.

D'un autre côté, cette volonté ne semble pas suffisante. Elle apparaît comme une condition certes nécessaire mais elle requiert également une réalisation. Elle ne doit pas rester sans concrétisation⁴⁸.

Vt beneficium tibi debeam, parum est uoluisse te dare; ut non debeam, satis est noluisse. Beneficium enim uoluntas nuda non efficit, sed, quod beneficium non esset, si optima ac plenissima uoluntati fortuna defuisset, id aequo beneficium non est, nisi fortunam uoluntas antecessit (VI, 10, 2)

Pour que je te doive un *beneficium*, c'est peu que tu aies voulu donner; pour que je ne t'en doive pas, il suffit que tu n'aies pas voulu. Une volonté pure et simple en effet ne réalise pas le *beneficium*. Mais ce qui ne serait pas un *beneficium* si une *fortuna* avait fait défaut à la meilleure et la plus parfaite volonté, de la même

autre – et un élément intentionnel qui n'est autre que la volonté avérée d'opérer cette mutation. »

⁴⁸ J.T. Godbout évoque à ce sujet ce qu'il appelle la dimension « conséquentialiste » du don, cf. Godbout 2007, p. 143. R. Raccanelli rend également compte de cette dimension dans l'intitulé de son chapitre *Bene uelle e bene facere*, cf. Raccanelli 1998, pp. 19-40. Ce trait est particulièrement mis en évidence à la p. 38.

Première partie – Les temps du don

manière cela n'est pas un *beneficium* si la volonté n'a pas précédé la *fortuna*.

S'il est vrai qu'un défaut de volonté de la part du donateur conduit à l'absence de dette dans le chef du récipiendaire, l'intention à elle seule (*uoluntas nuda*⁴⁹) n'est pas suffisante. C'est en effet à une double condition (*uoluntas-animus*⁵⁰ et *fortuna-res*⁵¹) qu'on peut parler de *beneficium* au sens propre. Si l'une des deux conditions seulement est remplie, il n'y a pas de *beneficium* en tant que tel.

Voluntas est, quae apud nos ponit officium; cuius uide quae condicio sit, ut me debito obstringat. Parum est illi uelle, nisi profuit; parum est profuisse, nisi uoluit. Puta enim aliquem donare uoluisse nec donasse: animum quidem eius habeo, sed beneficium non habeo, quod consummat et res et animus.
(VI, 11, 3)

La volonté est ce qui, selon nous, établit l'*officium* : observe quelle en est la condition pour qu'il [= *officium*] me lie par une dette⁵². C'est peu pour celui-là de vouloir s'il n'a pas été utile; c'est peu d'avoir été utile, s'il n'a pas voulu. Suppose que quelqu'un ait voulu me donner mais ne l'a pas fait; j'éprouve certes son intention mais non son *beneficium* que et la chose matérielle et l'intention portent à la perfection.

La théorie stoïcienne de l'assentiment pose cependant le problème en des termes différents. P. Donini a clairement résumé la position des stoïciens en matière de perfection de l'acte : « A man 'undertakes' an action (x) when he decides: in Stoic terms, when he *assents* to the statement '(x) is the right thing to do'. So from the moment when the agent assents to such a proposition the virtuous act is already perfect, even if in external reality there remain insuperable obstacles which prevent its effective completion. So the Stoic doctrine of virtue culminates in an exaltation of moral intention »⁵³. Théoriquement, l'acte

⁴⁹ Cf. cependant l'*homo nudus* de III, 18, 2 (*supra*).

⁵⁰ La proximité même des deux extraits (VI, 10, 2 et VI, 11, 3) rend compte de l'emploi presque synonymique des termes *uoluntas* et *animus*.

⁵¹ Dans la mesure où le terme *fortuna* renvoie ici à la situation matérielle, il est possible de le rapprocher de la *res*. Nous examinerons plus précisément par la suite le rôle joué par la *fortuna* dans l'éthique oblativ de Sénèque. Sur les différentes acceptions de *fortuna* dans le traité, cf. n. 62 (VI, 43, 1).

⁵² Même condition énoncée en VI, 10, 2.

⁵³ Inwood & Donini 1999, p. 717 (les italiques sont de P. Donini). À la même page : « Stoic disposition already implies activity: as Seneca says elsewhere (Ep. 113.10) virtue, where it exists, 'acts' or does something in such a way that action is totally independent

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

est considéré comme accompli et parfait même sans réalisation matérielle, même si quelque chose concrètement fait obstacle. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces questions à la lumière non seulement de la libération de la *fortuna* proposée par Sénèque mais aussi à la faveur du concept stoïcien d'*exceptio*.

Une *uoluntas sub condicione* est malgré tout présentée comme le cœur de la bienfaisance. Par ailleurs, les verbes *obligare* (VI, 10, 2, cf. aussi VI, 11, 4, *infra*) et *obstringere* (VI, 11, 3) sont particulièrement intéressants d'un point de vue sémantique. En effet, ils rendent compte de l'établissement à la fois d'un lien mais également d'un système d'obligations⁵⁴. Forts de cette double dimension typique de la sphère du don (lien vs obligation), ils rendent compte à eux-mêmes de la complexité oblativité. Il est à noter que l'obligation et la dette propres au *beneficium* (et non seulement le sentiment d'*amicitia*) ne résultent que d'un *beneficium* « complet » qui cumule *res* et *animus*. Il existerait donc une différence entre l'*amicitia* (où les intentions se répondent⁵⁵) et le lien de type *beneficium*.

ita ei, qui uoluit mihi beneficium dare, sed non potuit, amicus quidem ero sed non obligatus (VI, 11, 4)

ainsi, de celui qui a voulu me donner un *beneficium* mais ne l'a pas pu, je serai certes l'ami mais non l'obligé.

Relevons par ailleurs le désir de précision de Sénèque d'indiquer ce qui engendre l'obligation ou non, ainsi que la qualité du lien en fonction des prestations. En d'autres endroits du traité apparaît ce souci de clarté, qui peut sembler quelque peu hors de propos dans une relation supposée bienveillante⁵⁶.

of material and external conditions which might impede its realization ». Sénèque lui-même fait allusion à une telle conception stoïcienne en V, 14, 2 : *Sic latro est etiam antequam manus inquinat, quia ad occidendum iam armatus est et habet spoliandi atque interficiendi uoluntatem; exercetur et aperitur opere nequitia, non incipit*, « Ainsi on est un brigand avant même que la main ne souille, parce qu'on est déjà armé pour tuer et on a la volonté de voler et de tuer; la méchanceté est mise en pratique et se manifeste par l'action, elle ne commence pas [avec celle-ci] ».

⁵⁴ Lentano 2005, p. 134.

⁵⁵ VI, 11, 4. Sur les liens entre *beneficium* et *amicitia*, cf. chapitre 2 de la seconde partie.

⁵⁶ En V, 19, 8, Sénèque tente d'indiquer avec le plus de précision possible qui est exactement le bénéficiaire d'un *beneficium*. Cela amène notamment l'une des questions de l'interlocuteur, à laquelle Sénèque ne nous semble pas répondre directement, cf. V, 20, 6 : *Quid tanto opere quaeris, cui dederis beneficium, tamquam repetiturus aliquando?* « Pourquoi cherches-tu à ce point à qui tu pourrais donner un *beneficium*, comme si tu devais le demander en retour un jour ». La question de l'*electio* (choix du bénéficiaire) est abordée

Première partie – Les temps du don

Au terme de cette première présentation, il convient d'observer l'une des nombreuses tensions inhérentes au *beneficium*. En effet, celui-ci est marqué par une double condition. Il est déterminé à la fois par une dimension subjective (exprimée en termes d'*animus*, de *uoluntas*) et par une dimension objective (*res-materia-fortuna*). Ces deux pôles sont interdépendants mais l'un semble privilégié par rapport à l'autre. Cette prévalence de la dimension subjective sur l'aspect objectif sera notamment confirmée dans la suite de notre étude. Pour l'instant, relevons simplement que la manière qui traduit l'intention et la volonté a plus d'importance que la chose donnée elle-même (révélatrice de la dimension objective)⁵⁷.

Si beneficia in rebus, non ipsa bene faciendi uoluntate consisterent, eo maiora essent, quo maiora sunt, quae accipimus. Id aut falsum est; (I, 7, 1)

Si les *beneficia* consistaient dans les choses et non dans la volonté même de bien faire, ils seraient d'autant plus grands que les choses que nous recevons sont grandes. Et cela est faux.

Cette conditionnelle à l'irréel démontre la primauté de l'intention sur la dimension proprement objective. La suite du paragraphe sept du premier livre démontre qu'un *beneficium* de peu de prix peut avoir bien de plus de valeur qu'un *beneficium* précieux s'il est donné dans des dispositions d'âme différentes⁵⁸.

On pourrait synthétiser notre propos en affirmant :

- 1) il n'y a pas de *beneficium* sans *res* mais la *res* n'est pas le *beneficium*;
- 2) il n'y a pas de *beneficium* sans *uoluntas-animus* mais la *uoluntas-animus* seule ne suffit pas;
- 3) la *uoluntas-animus* l'emporte sur la *res*.

Non seulement la *materia (res)* mais également la volonté et l'intention (*uoluntas* et *animus*) constituent donc des conditions nécessaires à la réalisation d'un *beneficium*. Cependant, à elles seules, elles ne sont pas suffisantes.

dans la suite de notre étude. Le souci d'exactitude semble surtout présent lors du cycle initial du don, cf. point 2 du chapitre 5 de la première partie.

⁵⁷ Cf. I, 6, 3 dans le cas d'offrandes aux dieux. Notamment : *non est beneficium ipsum, quod numeratur aut traditur*, « ce n'est pas le *beneficium* lui-même, ce qui est dénombré ou donné ».

⁵⁸ En III, 8, 3, Sénèque indique que des objets de valeur identique ont des poids différents s'ils sont octroyés de façon différente.

2. Par-delà la *fortuna*, la liberté de donner

En évoquant la distinction entre les dimensions objective et subjective du *beneficium*, Sénèque propose à son lecteur au milieu du livre I un *exemplum*, comme il en existe de nombreux qui parsèment le traité. Celui-ci met en présence Socrate et l'un de ses disciples, Eschine⁵⁹. Comme le philosophe recevait des présents de toutes parts, ce dernier désirait également faire un don au maître mais se rendit compte de sa pauvreté du fait même de n'avoir rien à lui donner⁶⁰. Il décida alors de faire don de sa propre personne. Socrate apprécia ce présent à sa juste valeur et s'engagea en retour à prendre soin de la personne de son disciple et à le rendre meilleur. Le don d'Eschine fut considéré comme supérieur aux nombreuses richesses offertes par ailleurs. La conclusion que Sénèque en tire est la suivante :

Vides, quomodo animus inueniat liberalitatis materiam etiam inter angustias? (I, 9, 1)

Vois-tu comment l'intention trouve⁶¹ matière à générosité même dans la pauvreté ?

Cette anecdote permet à Sénèque de proposer à chacun une libération en lui ouvrant l'accès au statut de bienfaiteur. En effet, dans la mesure où l'objet du *beneficium* peut être dématérialisé, le statut de bienfaiteur n'est interdit à personne. La dématérialisation du *beneficium* conduit à une universalisation de la condition de bienfaiteur. Il sera toujours possible pour chacun de trouver matière à *beneficium* et ce, quelle que soit la situation matérielle (*fortuna*⁶²) dans laquelle il se trouve.

⁵⁹ I, 8 - 9, 1. Pour une étude de cet *exemplum*, cf. Li Causi 2008 et Li Causi 2012, pp. 85-90. Cf. également Bellincioni 1986, pp. 103-112.

⁶⁰ La nature précise de l'acte auquel Eschine procède est incertaine, s'agit-il d'un don en tant que tel ou d'un retour pour l'enseignement reçu de la part de Socrate ? Cette imprécision rend compte de la confusion qui peut être à l'œuvre dans la pratique oblativiste et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir par la suite (cf. point 2 du chapitre 5 de la première partie). Sur la confusion dans le cadre des échanges avec Socrate, cf. Griffin 2013a, pp. 182 et 338, Picone 2013, p. 132 et Li Causi 2012, pp. 86 et 88.

⁶¹ Sur la capacité d'*inuentio* d'Eschine, cf. Picone 2013, pp. 130 et 139.

⁶² Le terme *fortuna* semble recouvrir au moins deux acceptions dans le cadre du traité. D'une part, il peut désigner la situation matérielle d'un individu (VI, 43, 1). Cela renvoie alors à sa condition sociale et ce sens est important en vue de la réalisation effective du *beneficium* (VI, 10, 2). D'autre part, *fortuna* peut désigner le hasard (VI, 14, 2). Sur la polysémie de *fortuna* et sur le réseau sémantique d'oppositions dans lequel ce terme s'inscrit, cf. Averna 2009. Dans la présente section, le terme est compris dans sa

Première partie – Les temps du don

Cette libération de la *fortuna* au niveau du don initial pourrait être qualifiée de « double » dans la mesure où elle concerne également le bénéficiaire⁶³. En effet, lorsqu'il s'intéresse au temps du *recevoir*, correspondant du *donner* du point de vue du récipiendaire, Sénèque indique également que tout homme ou presque peut être bénéficiaire⁶⁴. Pour en revenir au niveau du *donner* proprement dit, la libération s'oriente vers les plus pauvres à travers une dématérialisation de la *materia beneficii* mais elle concerne également les riches. Ces derniers n'auraient aucune raison de s'investir dans la bienfaisance s'ils devaient tenir compte de la *fortuna* du bénéficiaire⁶⁵. En effet, ils ne manquent de rien et un éventuel retour ne les intéresse pas. En les affranchissant de motivations intéressées et donc liées à la *fortuna* de l'éventuel bénéficiaire, Sénèque peut ainsi les inclure dans le cycle oblatif dès le temps du *donner* (comme donateurs). En résumé, on pourrait considérer que le philosophe vise à ouvrir le don initial tant en direction des bénéficiaires que des bienfaiteurs et que, en ce qui concerne ces derniers, l'ouverture vise à inclure tant les pauvres que les riches. L'entreprise d'universalisation de la bienfaisance se poursuit dans toutes les directions.

Ce thème de l'indépendance du statut et de la condition matérielle du bienfaiteur est abordé en d'autres endroits du traité. C'est notamment le cas lorsque Sénèque analyse la possibilité pour l'esclave d'octroyer un bienfait⁶⁶. Dans le cadre de sa réponse, le philosophe insiste sur la primauté de l'intention du donateur sur son statut⁶⁷. Même l'homme le plus dépourvu de moyens est susceptible de vertu et, dans la mesure où

première acception. Pour une approche de *fortuna* dans l'œuvre de Sénèque dans une perspective biographique, cf. Busch 1961.

⁶³ Au niveau du *rendre*, nous observerons une « double » liberté. En effet, tant le bienfaiteur initial pourra recevoir en retour que le bénéficiaire initial pourra rendre et ce, indépendamment de leur *fortuna*, cf. point 1.4. du chapitre 4 de la première partie.

⁶⁴ Sur la place de l'ingrat dans la bienfaisance, cf. point 3.7.2. du chapitre 1 de la première partie.

⁶⁵ Cf. point 3.7.2. du chapitre 1 de la première partie.

⁶⁶ En III, 29, 1, Sénèque évoque même pour les esclaves l'existence d'un *ius beneficii dandi*. Pour une autre référence au droit (*ius humanus*) dans le cadre de la possibilité pour un esclave d'octroyer un *beneficium*, cf. III, 18, 2. La question de la possibilité pour le fils d'être le bienfaiteur de son père, débat suivant la problématique de l'esclave, est quant à elle davantage envisagée dans l'optique d'une compétition filiale. C'est pourquoi nous l'abordons dans un chapitre consacré à l'émulation dans les bienfaits, cf. point 3 du chapitre 5 de la première partie. Sur celle-ci, cf. Lentano 1999.

⁶⁷ En V, 2, 2, Sénèque précise que, bien que ce soit la *fortuna* qui en fin de compte décide de l'issue des meilleures résolutions, c'est la *voluntas* qu'il s'agit de louer. Sur le combat allégorique entre la *Fortuna* et la *Virtus*, cf. VII, 15, 2. Pour un exemple d'opposition entre *fortuna* et *animus*, cf. VI, 43, 1.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

la bienfaisance est vertueuse, elle est ouverte à tous, indépendamment de la *fortuna*.

refert enim, cuius animi sit, qui praestat, non cuius status. Nulli praeclosa uirtus est; omnibus patet, omnes admittit, omnes inuitat et ingenuos et libertinos et seruos et reges et exules; non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est. (III, 18, 2)

en effet, ce qui importe, c'est l'intention de celui qui donne, non son statut. La vertu n'est fermée à personne; elle est ouverte à tous et les laisse tous entrer, elle invite tout le monde, hommes libres, affranchis, esclaves, rois et exilés; elle ne choisit aucune maison, aucune fortune, elle se contente de l'homme nu.

Cette volonté de la part de Sénèque de libérer chacun de sa situation matérielle le conduit à affirmer avant tout l'importance du lien qui s'instaure entre les hommes. Ce qui est significatif n'est pas le statut du bienfaiteur et du bénéficiaire mais leur commune appartenance à une humanité. Nous avons déjà pu observer l'importance de la dimension humaine de la bienfaisance.

Quid ergo? beneficium dominus a seruo accipit? immo homo ab homine. (III, 22, 3)

Quoi donc ? un *beneficium*, un maître le reçoit-il d'un esclave ? Au contraire, c'est un homme [qui le reçoit] d'un homme.

L'une des caractéristiques de cette communauté humaine est d'être marquée par une égalité, à tout le moins en termes d'origine. Il s'agit là d'un principe stoïcien qui est réaffirmé par Sénèque dans son traité⁶⁸. Non seulement Sénèque affranchit l'esclave de sa *fortuna* mais il s'avance même davantage. En effet, d'une part, le philosophe réfute le fait que la valeur d'un bienfait doive être diminuée en raison de la position sociale du bienfaiteur et d'autre part s'interroge si ce n'est pas plutôt l'effet inverse qui devrait se produire, à savoir une appréciation accrue du *beneficium* en raison même de la condition de celui qui y a procédé⁶⁹.

À travers la figure de l'esclave, Sénèque met également en avant une autre dimension essentielle lors de l'octroi d'un *beneficium*. Il s'agit de la liberté du bienfaiteur⁷⁰. L'acte auquel il procède, dans la mesure où il est

⁶⁸ III, 28.

⁶⁹ III, 19, 4 et III, 28, 1.

⁷⁰ Sur le concept de liberté dans la philosophie stoïcienne, cf. Bobzien 1997.

Première partie – Les temps du don

placé sous le signe de la volonté, ne doit résulter d’aucune contrainte. Le bienfaiteur doit disposer de la liberté fondamentale d’accorder ou non un bienfait à autrui⁷¹. Tout acte, quoique utile, s’il prend place dans le cadre d’une relation nécessaire ou forcée, ne peut être considéré comme un *beneficium*.

Sunt enim, qui ita distinguant, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria; beneficium esse, quod alienus det (alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare); officium esse filii, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitatur et ferre opem iubet; ministerium esse serui, quem condicio sua eo loco posuit, ut nihil eorum, quae praestat, imputet superiori.
(III, 18, 1)

Il y en a en effet qui font cette distinction : il y a d’une part les *beneficia*, d’autre part les *officia* et enfin les *ministeria*. Le *beneficium* est ce que donne un étranger (est étranger celui qui aurait pu sans critique ne rien faire); l’*officium* est le propre du fils, de l’épouse, des personnes que le lien de parenté anime et conduit à porter secours; le *ministerium* appartient à l’esclave que sa condition a mis dans cette situation où il n’impute à son supérieur rien de ce qu’il fait⁷².

Cette définition qui distingue le *beneficium*, l’*officium* et le *ministerium* n’est pas explicitement revendiquée par Sénèque. Il indique qu’elle est défendue par certains, sans plus de précision. Peut-être doit-elle être mise au crédit d’Hécaton⁷³ dont le nom est cité en ouverture de chapitre comme exemple de ceux qui s’interrogent sur la possibilité pour un esclave d’être le bienfaiteur de son maître⁷⁴. La définition telle qu’exposée intéresse avant tout Sénèque dans la mesure où, en évoquant la position de l’esclave, elle lui permet d’en prendre le contrepied et d’exposer son propre point de vue. Celui-ci, comme nous l’avons

⁷¹ Il y a une sorte de paradoxe dans l’insistance sur cette liberté initiale dans la mesure où l’objectif de l’éthique oblatrice de Sénèque consiste précisément à créer du lien. Liberté et valeur vertueuse de l’acte sont étroitement liées : nul n’est vertueux s’il n’est pas libre de l’être. Par ailleurs, la notion de liberté est dépendante de la conscience de procéder à un acte particulier.

⁷² Cet extrait rend compte de différents types de contrainte : l’*officium* renvoie à une obligation morale tandis que le *ministerium* de l’esclave dépend de son statut légal. Sur la notion d’*officium* dans le traité, cf. point 1 du chapitre 5 de la seconde partie.

⁷³ Sur le fait de savoir si Hécaton constitue la principale source de Sénèque dans le cadre de la rédaction de son traité, nous renvoyons notamment à l’éclairante synthèse de Griffin 2013a, pp. 24-25 qui confronte les positions de Chaumartin 1985 et d’Abel 1987.

⁷⁴ Lentano 2009a, pp. 6 et 9.

constaté, s'intéresse d'une part à la libération des conditions matérielles et d'autre part à l'indispensable liberté du bienfaiteur. C'est ce second point qui retient à présent notre attention dans la définition citée par Sénèque. Le *beneficium* y est caractérisé comme un acte réalisé par un *alienus qui potuit sine reprobatione cessare*. Cette liberté du bienfaiteur dans l'acte oblatif est affirmée à plusieurs reprises dans le traité⁷⁵. Elle est inséparable de sa volonté : il n'y a pas de volonté sans liberté. Notons que l'*officium*, tel que présenté dans cette définition, est le résultat d'une *necessitudo*. Il est donc marqué par un trait plus coercitif que le *beneficium*. Le *beneficium* ainsi envisagé prend place dans un jeu dialectique entre le *necessarium* et l'*honestum*⁷⁶. Un acte vertueux, relevant de l'*honestum*, ne peut pas être obligatoire (*necessarium*). Il y a une incompatibilité et une opposition de nature entre ces deux termes. L'*honestum* se place du côté du *uoluntarius*⁷⁷. En tant qu'acte résolument bon, le *beneficium* se situe du côté de l'*honestum* et ne peut donc être marqué par aucun type de contrainte qui conduirait à sa réalisation, sans pour autant modifier profondément sa nature. Ce trait est notamment confirmé par Sénèque lorsqu'il examine le fait de savoir si on peut s'octroyer un *beneficium* :

Beneficium res uoluntaria est, at prodesse sibi necessarium est. (V, 9, 2)

Un *beneficium* est une chose volontaire, or être utile à soi est nécessaire.

En aucun cas, être utile à soi-même peut être considéré comme un *beneficium*. La volonté relève de la liberté et fait partie intégrante de la notion de *beneficium*; la nécessité est par conséquent exclue en tant que moteur du *beneficium*⁷⁸. Cette opposition entre *necessarium* et *honestum* sera

⁷⁵ R. Raccanelli observe cependant qu'il existe également une forme d'obligation à donner dans le traité de Sénèque, cf. Raccanelli 1998, p. 24. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces tensions entre liberté et obligation.

⁷⁶ La traduction de ce terme pose régulièrement problème. Convient-il de le traduire de façon presque littérale par « honnête » dans un français sans doute quelque peu vieilli ? Faut-il préférer une expression telle que « beauté morale » ou « bien moral » ? Pour notre part, nous avons fait le choix de rendre ce substantif par un seul terme en français, le « bien ». Que le lecteur garde cependant à l'esprit la richesse et l'importance de ce terme dans la philosophie stoïcienne.

⁷⁷ *Ep.* 66, 16 : *omne honestum uoluntarium est*, « Tout ce qui est bon est volontaire ».

⁷⁸ La question de la liberté nécessaire à la pratique des vertus n'est pas anodine. Cela renvoie en effet au débat plus large de la liberté individuelle dans le cadre d'une doctrine qui admet l'existence de la Providence. Sur cette question dans le cadre de la doctrine stoïcienne, cf. Bobzien 1998, Hankinson 1999, pp. 526-540, Frede 2003 et Salles 2005.

Première partie – Les temps du don

reprise lors de l'analyse de la place du *beneficium* vis-à-vis de la sphère juridique⁷⁹.

Concernant l'esclave, la distinction établie en III, 18, 1 suppose qu'il n'existe pas d'espace de liberté pour l'esclave dans ses actions et qu'il est par conséquent exclu de la sphère du *beneficium*. L'interlocuteur imaginaire insiste sur la nécessaire liberté du bienfaiteur lorsqu'il réalise un *beneficium* :

Beneficium enim id est, quod quis dedit, cum illi liceret et non dare (III, 19, 1)

Un *beneficium* en effet est ce que quelqu'un a donné alors qu'il lui était également possible de ne pas donner⁸⁰.

Ce trait essentiel du *beneficium* qu'est la liberté est certes mis dans la bouche de l'interlocuteur imaginaire mais ce n'est en aucun cas ce point qui fait l'objet de débat pour Sénèque. En effet, ce dernier semble reconnaître cette caractéristique du *beneficium* et s'attache au contraire à prouver que l'esclave dispose d'espaces de liberté et qu'il est donc susceptible d'accorder un *beneficium*. À l'appui de son argumentation, Sénèque présente l'esclave comme un être composé d'un corps et d'une âme⁸¹. Ces deux parties sont strictement séparées et cette séparation permet précisément à l'esclave d'être l'auteur de *beneficia*. En effet, d'une part, le corps est la partie qui appartient au maître et soumise à la servitude. D'autre part, son âme lui appartient librement⁸². Il dispose par conséquent de sa volonté propre. Cette partie intérieure, dite *pars melior*, constitue son espace de liberté. Il est évidemment essentiel pour Sénèque d'insister sur la liberté de la *mens* de l'esclave. En effet, nous avons à plusieurs reprises déjà insisté sur le caractère fondamental de la

⁷⁹ Pour une première approche de celle-ci, cf. Mantello 1979, pp. 90-92 et notamment la note 122.

⁸⁰ « il n'est don que parce qu'il aurait pu ne pas être donné », cf. Caillé 2000, p. 201. Lorsque la liberté du don est évoqué dans la littérature moderne en sciences sociales, Sénèque lui-même est parfois cité pour appuyer cette caractéristique, cf. Godbout 2007, p. 128. J.T. Godbout cite plusieurs fois cet extrait de Sénèque, cf. également Godbout 2003 et Godbout 2006, p. 92.

⁸¹ III, 20.

⁸² En *Vit. beat.* 24, 3, Sénèque propose l'étymologie du terme *liberalitas* : *non quia liberis debetur sed quia a libero animo proficiscitur ita nomina est*, « elle [= *liberalitas*] a été nommée ainsi non pas parce qu'elle est due à des hommes libres mais parce qu'elle est issue d'une libre intention ». Le trait essentiel qui autorise la *liberalitas* est donc la liberté de l'âme et non le statut légal. Sur le recours des stoïciens à l'étymologie, cf. Blank & Atherton 2003, p. 316.

dimension subjective dans le cadre de sa doctrine oblativ. Dans quels types d'actes se trouve la liberté du bienfaiteur ? Tout acte, quel qu'en soit l'auteur, s'il dépasse ce qui est normalement attendu de lui, peut être considéré comme un *beneficium*⁸³. L'espace du *beneficium* est donc celui qui déborde des obligations et des contraintes quelle qu'en soit la nature. Sénèque prend l'exemple des rapports maître/esclave comme illustration⁸⁴. Ce faisant, le philosophe est cohérent avec sa pensée qui met l'accent sur la volonté dans le *beneficium*, volonté qui ne peut s'exprimer qu'en dehors d'un système de contraintes⁸⁵. De façon assez logique, le *De beneficiis* stipule qu'un bienfait octroyé par un bienfaiteur contraint ne donne pas lieu à une obligation dans le chef de son récipiendaire⁸⁶.

La question de la liberté du don peut se poser également en des termes négatifs. Cela revient à se demander s'il est possible pour quelqu'un de refuser de donner⁸⁷. Sénèque évoque notamment cette possibilité chez l'esclave. Alors que l'interlocuteur dénie tout espace de liberté à l'esclave et lui refuse donc une éventuelle *potestas negandi*⁸⁸, Sénèque, quant à lui, laisse entrevoir la possibilité pour ce dernier de refuser d'exécuter certains services⁸⁹. À travers l'affirmation d'une indispensable possibilité de refuser, la liberté paraît confirmée en tant que condition *sine qua non* de tout bienfait.

⁸³ Cette caractéristique renvoie en quelque sorte à la figure de l'excès mise en évidence par J.T. Godbout. Ce dernier estime que le don se situe dans ce qui dépasse la norme de ce qui est attendu, cf. Godbout 2007, pp. 114-115.

⁸⁴ III, 20-21.

⁸⁵ Sénèque mène une discussion en VI, 21 sur la possibilité de vouloir même si l'on est contraint à vouloir. Il distingue ainsi la nécessité d'agir de la nécessité du vouloir et indique que la première n'implique pas d'obligation, à la différence de la seconde. L'impossibilité de ne pas vouloir n'est pas assimilée à une absence de volonté. La constance dans la volonté est identifiée par Sénèque comme un signe de progrès moral, cf. Inwood 2000, pp. 55-56.

⁸⁶ VI, 7, 2. La question de la relation entre la liberté et la volonté se pose également à d'autres moments que celui du *donner*. Nous aurons l'occasion de l'aborder notamment à la faveur du temps du *recevoir*. Sur cette question, B. Inwood relève : « genuine *uelle* entails *posse nolle* » en se référant à II, 18, 7-8, cf. Inwood 2000, p. 57.

⁸⁷ La question du refus renvoie en réalité à deux étapes oblatives. Au temps du *donner*, la possibilité pour le bienfaiteur de refuser de donner peut recouvrir non seulement une dimension évidemment négative mais également positive (refuser de donner ce qui cause du tort constitue un *beneficium*). Au temps du *recevoir*, la question du refus d'un *beneficium* concerne l'attitude du récipiendaire. La problématique du refus s'articule donc tant du point de vue du bienfaiteur que du bénéficiaire. Cf. également n. 181 (IV, 36, 2).

⁸⁸ III, 19, 1.

⁸⁹ III, 20, 2 et III, 22, 2.

3. Intérêt dans le don

La question de l'intérêt représente sans conteste l'un des nœuds du traité de Sénèque. Elle est en réalité constituée de plusieurs facettes dont nous avons essayé de rendre compte dans la structure même de cette section. Il est cependant évident que cette division se justifie par des impératifs de clarté et que, dans la pensée de Sénèque, chacun des éléments de la problématique, loin d'être indépendant, interagit avec les autres. Un extrait du deuxième livre concentre de façon très dense plusieurs des questions liées à la notion d'intérêt dans le *beneficium*.

Qui beneficium dat, quid proponit? prodesse ei, cui dat, et uoluptati esse. Si, quod uoluit, efficit peruenitque ad me animus eius ac mutuo gaudio adfecit, tulit quod petit. Non enim in uicem aliquid sibi reddi uoluit; aut non fuit beneficium, sed negotiatio. (II, 31, 2)

Celui qui donne un *beneficium*, quel est son but ? Être utile à celui à qui il donne et lui faire plaisir. S'il a réalisé sa volonté, si son intention m'est parvenue et s'il a affecté une joie réciproque, il a obtenu ce qu'il a cherché. En effet, il n'a pas voulu que quelque chose lui soit accordé en retour; sinon ce n'était pas un *beneficium* mais une affaire commerciale⁹⁰.

De la valeur intrinsèque du *beneficium* à sa finalité en termes d'utilité, nous nous proposons d'explorer plusieurs de ces motivations sous-jacentes à l'action bienfaitrice.

3.1. De la valeur intrinsèque...

De façon théorique, la bienfaisance est présentée par Sénèque comme un acte profondément autotélique⁹¹. La personne qui octroie un *beneficium* doit idéalement être mue par l'unique objectif que représente le bienfait lui-même. Cette caractéristique est essentiellement défendue dans le fameux livre IV, pièce centrale et charnière du traité au cours duquel le niveau de la discussion s'élève. La principale question qui y est traitée est celle de la pratique de la bienfaisance (*beneficium* et *gratia*) pour elle-même.

⁹⁰ Cf. II, 31, 3 : *Sed sperauit et emolumentum aliquid: non fuit hoc beneficium, cuius proprium est nihil de reditu cogitare*, « Mais il a aussi espéré quelque profit, ce ne fut pas un *beneficium*, dont le propre est de ne penser en rien au retour ».

⁹¹ Sur le caractère autotélique du *donner*, cf. Accardi 2011, p. 225.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du donner

ergo beneficium per se expetenda res est. (IV, 9, 1)⁹²

un *beneficium* est donc une chose qui doit être recherché pour elle-même.

Dans une telle perspective, le *beneficium* apparaît comme un acte unilatéral⁹³. Une telle caractéristique était déjà mentionnée au début du livre I. En matière de *beneficium*, la tenue des comptes y est décrite comme très simple car le retour est envisagé comme facultatif. Au mieux, le bienfaiteur obtient quelque chose en retour. Dans le pire des cas, si le retour fait défaut, il ne subit aucun dommage.

Beneficiorum simplex ratio est: tantum erogatur; si reddet aliquid, lucrum est, si non reddet, damnum non est. Ego illud dedi, ut darem. (I, 2, 3)

La tenue des comptes⁹⁴ des *beneficia* est simple : on donne seulement⁹⁵; si on donne quelque chose en retour, c'est un gain, si on ne rend pas, il n'y a pas de préjudice. Moi, j'ai donné cela pour donner.

L'expression *dedi ut darem* représente l'altération d'une référence culturelle romaine essentielle, à savoir la formule bien connue dans le monde religieux : *do ut des*⁹⁶. Dans le cadre du traité de Sénèque, la dynamique subit un renversement complet. À l'instar de la danse souvent prise en exemple comme idéal type de l'action autotélique, l'acte oblatif proposé par le philosophe n'a pas d'autre visée que lui-même : il constitue sa propre finalité⁹⁷.

⁹² La même affirmation se trouve également en IV, 15, 1.

⁹³ Cette apparence d'unilatéralité posera précisément problème dans la suite de notre analyse. En effet, dans le cadre d'un projet de société basée sur des relations oblatives, la réciprocité doit de quelque manière jouer un rôle crucial et la bienfaisance cadre difficilement avec cet aspect unilatéral. Par-delà la prétendue valeur intrinsèque tant du *beneficium* que de la *gratia*, il y a l'enjeu de la création du lien social.

⁹⁴ Cet extrait et son contexte font explicitement référence à la sphère économique.

⁹⁵ Cf. I, 1, 12 pour la valorisation d'une bienfaisance unilatérale.

⁹⁶ Sur la formule *do ut des*, cf. Rüpke 2007, p. 149. J. Scheid note que la logique de l'expression est inversée dans le cas du *uotum* pour adopter la forme *da ut dem* (la logique y demeure instrumentaliste mais l'ordre des actions est modifié), cf. Scheid 2003, pp. 25-28. Sur le passage de *do ut des* à *dedi ut darem*, cf. en premier lieu Ducci 2009, p. 169, puis Li Causi 2008, p. 99. La formule de Sénèque rend elle-même à nouveau compte de l'unilatéralité de l'acte dans la mesure où elle comporte deux formes conjuguées uniquement à la première personne du singulier, aucune place n'est réservée à autrui.

⁹⁷ Une belle illustration de cette dimension se trouve dans la question et la réponse suivantes : IV, 12, 5 : *Quare ergo dat? ne non det, ne occasionem bene faciendi perdat*, « Pourquoi donc donne-t-il ? Pour ne pas ne pas donner, pour ne pas manquer l'occasion de faire du bien ».

Première partie – Les temps du don

Sur le modèle du *do ut des*, P. Chaniel propose une déclinaison de l'adage latin sous huit formes différentes⁹⁸. La finalité oblatrice est ainsi illustrée à la faveur d'une boussole dont les axes sont les suivants : prendre (violence) >< donner (générosité) et recevoir (pouvoir) >< rendre (réciprocité). Les différents termes sont les suivants : *don* (donner pour que l'autre donne⁹⁹), *jeux de rôles* (donner pour que l'autre rende), *grâce* (donner pour donner), *sollicitude* (donner pour que l'autre reçoive). De façon symétrique, il existe quatre régimes négatifs : la *domination* (donner pour que l'autre ne puisse rendre), l'*exploitation* (prendre pour prendre), la *vengeance* (prendre ce qui a été pris) et l'*échange utilitaire* (donner à condition que l'autre rende (plus)). De ces huit formes, certaines sont plus intéressantes que d'autres pour notre propos. L'échange utilitaire représente le modèle contre lequel Sénèque s'érige même si, comme nous le verrons, la notion d'intérêt à l'œuvre au cœur du *beneficium* est complexe. De façon théorique, la transformation du dicton latin *do ut des* en *dedi ut darem* place l'éthique oblatrice de Sénèque du côté de la *grâce* (donner pour donner) et non plus du côté du *don* (donner pour que l'autre donne). Cependant, nous observerons par la suite combien la réciprocité entre en tension avec une générosité unilatérale dans la morale oblatrice du philosophe. Par ailleurs, notons que la notion de *devoir* est formellement absente chez P. Chaniel alors qu'elle sera amenée à jouer un rôle important chez Sénèque.

Le caractère autotélique du *beneficium* s'explique sans doute par son inscription dans deux catégories interdépendantes. En effet, d'une part le *beneficium* est profondément lié à la sphère de l'*honestum*¹⁰⁰.

ad hoc inuitat honesti per se efficax species. (IV, 15, 1)

L'idée du bien efficace par elle-même y [au *beneficium*] invite.

D'autre part, le *beneficium* est considéré comme un acte vertueux et appartient donc à la *virtus* qui est elle-même marquée par une prégnante dimension autotélique¹⁰¹.

⁹⁸ Chaniel 2010a, pp. 532-535.

⁹⁹ L'expression semble devoir être attribuée à Lefort, 1951, p. 1415 : « *On ne donne pas pour recevoir ; on donne pour que l'autre donne.* » (les italiques sont de C. Lefort).

¹⁰⁰ L'*honestum* est identifié au *bonum*, cf. V, 12, 5 et VII, 2, 2.

¹⁰¹ Cf. IV, 12, 4 : *si quicquam praeter ipsas, ipsas non petis*, « si tu cherches quelque chose au-delà d'elles-mêmes, tu ne les cherches pas elles-mêmes » (le terme *ipsas* renvoie à différentes vertus, au même titre que la bienfaisance).

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

[...] *beneficium*, de quo nunc agitur, dare uirtutis est et turpissimum id causa ullius alterius rei dare, quam ut datum sit. (IV, 3, 1)

[...] donner un *beneficium* – ce dont il s’agit maintenant – est le propre de la vertu¹⁰² et c’est le comble de la honte que de le donner pour toute autre raison que pour avoir donné.

Non seulement à travers sa dimension vertueuse mais également par son rattachement au domaine de l’*honestum*, le *beneficium* est nettement marqué par un trait autotélique. Le premier chapitre du livre IV en résume les principales caractéristiques.

‘Quid consequar’ inquit, ‘si hoc fortiter, si hoc grate fecero?’ Quod feceris; nihil tibi extra promittitur. Si quid commodi forte obuenerit, inter accessiones numerabis. Rerum honestarum pretium in ipsis est. Si honestum per se expetendum est, beneficium autem honestum est, non potest alia eius condicio esse, cum eadem natura sit. Per se autem expetendum esse honestum saepe et abunde probatum est. (IV, 1, 3)

« Qu’obtiendrai-je », dit-il, « si j’accomplis cet acte de courage, cet acte de reconnaissance ? »¹⁰³ De l’avoir accompli. Rien de plus ne t’est promis. Si quelque avantage survient par hasard, tu le compteras parmi les accroissements. La récompense des actes bons se trouve en eux-mêmes¹⁰⁴. Si le bien doit être recherché pour lui-même¹⁰⁵, or un *beneficium* est un acte bon, sa condition ne peut pas être différente, alors que sa nature est identique. Or, que le bien doive être recherché pour lui-même, cela a été souvent et amplement démontré.

Un *beneficium*, au même titre que tout acte relevant de l’*honestum*, doit donc être accordé pour lui-même. La « récompense » est dans l’acte même et il n’est dès lors pas possible d’être déçu car, d’une certaine façon, l’acte et sa récompense se confondent. D’ailleurs, aucun avantage

¹⁰² Cf. également III, 18, 4. Cf. également n. 95 (I, 1, 12).

¹⁰³ La question de l’interlocuteur imaginaire est clairement ancrée dans le débat de la recherche ou non de la bienfaisance et de la gratitude pour elles-mêmes.

¹⁰⁴ Il en va de même pour les vertus, cf. *Eph.* 81, 19 : *uirtutum omnium pretium in ipsis est. Non enim exercentur ad praemium: recte facti fecisse merces est*, « la valeur de toutes les vertus est en elles-mêmes. Elles ne doivent en effet pas être pratiquées en vue d’une récompense : le salaire d’une bonne action est de [l]’avoir accomplie ». Sur l’expression *recte factum*, cf. chapitre 8 de la seconde partie.

¹⁰⁵ En IV, 9, 3, l’*honestum* est également présenté comme autotélique : *Honestum propter nullam aliam causam quam propter ipsum sequimur*, « Nous recherchons l’*honestum* pour aucune autre raison que pour lui-même ».

Première partie – Les temps du don

extérieur à la suite de cet acte n'est assuré¹⁰⁶. Tout ce qui pourrait échoir par la suite est présenté comme un surplus. Comme nous le verrons, la question de ce qui vient en surcroît de la bienfaisance (et de la gratitude) n'est dépourvue ni d'intérêt, ni de complexité. Bien que tant la reconnaissance que l'acte bienfaisant se suffisent à eux-mêmes, tous les deux peuvent cependant être suivis d'une ou plusieurs *accessiones*¹⁰⁷. Malgré l'existence de tels surcroîts et en totale cohérence avec la valeur intrinsèque du *beneficium*, il ne convient en aucun cas de donner en vue d'un retour.

Eodem modo, qui beneficium ut reciperet dedit, non dedit. (IV, 14, 1)

De la même façon, celui qui a donné un *beneficium* pour recevoir, n'a pas donné.

Ce refus d'une motivation utilitariste, voire instrumentaliste, est formulée à plusieurs reprises dans le traité. De façon régulière, ces attitudes sont vivement condamnées par Sénèque et sont davantage assimilés aux pratiques ayant cours dans la sphère économique. Nous observerons par la suite que ce domaine d'activités entretient des rapports ambigus avec la sphère oblativie défendue par le philosophe.

3.2. ... aux avantages de surcroît

Si la dimension autotélique et la valeur intrinsèque de l'acte bienfaisant sont établies, il n'en demeure pas moins vrai que le *beneficium* peut donner lieu à certains avantages pour le bienfaiteur. Ceux-ci sont essentiellement de trois ordres. Sur la base d'une comparaison avec le travail du sculpteur Phidias, Sénèque identifie les sphères suivantes : *conscientia*, *fama* et *utilitas*. Celles-ci sont résumées en matière de bienfaisance de la façon suivante.

Sic beneficii fructus primus ille est conscientiae: hunc percipit, qui, quo uoluit, munus suum pertulit; secundus et tertius¹⁰⁸ est et famae et eorum, quae praestari in uicem possunt. (II, 33, 3)

Ainsi, le premier avantage d'un *beneficium* est celui de la conscience¹⁰⁹ : il le perçoit celui qui a mené son présent là où il l'a

¹⁰⁶ L'absence de garanties au niveau du retour est précisément une caractéristique qui discrimine le *beneficium* et la sphère économique.

¹⁰⁷ Les surcroîts de la *gratia* sont analysés par la suite et la question des *accessiones* au sein de la pratique bienfaisante est alors reprise de façon synthétique.

¹⁰⁸ *et tertius* constitue un ajout critiqué notamment par Alexander 1950, p. 13. Sur cette question d'ecdote, cf. Griffin 2013a, p. 204.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

voulu; le second et le troisième sont la gloire et ce qui peut être fourni en échange¹¹⁰.

Parmi les trois types d'avantages distingués, nous nous intéresserons avant tout aux deux premiers. Le troisième sera approfondi dans la partie consacrée à la *gratia* qui analyse la forme que peut prendre la reconnaissance. À propos de ce dernier, notons cependant déjà qu'en recourant au terme *utilitas*¹¹¹, Sénèque confirme le fait qu'il peut y avoir un avantage pour le bienfaiteur lui-même dans la pratique bienfaisante¹¹². Par ailleurs, lors de la reprise de ce troisième type de gain dans le cas de la bienfaisance, relevons que Sénèque recourt de façon prudente et justifiée au verbe *posse* (*quae praestari in uicem possunt*). Ce verbe de possibilité rend compte de cette caractéristique de la bienfaisance que nous analyserons par ailleurs et qui peut être résumée comme la « possibilité d'un défaut de réciprocité »¹¹³. Par ailleurs, il est sans doute significatif que ce *fructus* davantage matériel ne soit évoqué qu'en troisième position.

Intéressons-nous à présent aux deux premières formes d'avantage. En assurant une relative cohérence avec ce qu'il expose par ailleurs, Sénèque reconnaît une première forme de gain liée à l'acte bienfaisant à travers un effet sur la conscience de celui qui a mené un *beneficium* à bon port. Il n'est pas anodin que celle-ci constitue le premier des trois *fructus*. Dans le cadre de sa comparaison avec le travail de Phidias, le philosophe observe que cet avantage est perçu *absoluto opere*, « par l'achèvement de l'œuvre »¹¹⁴. Le *beneficium* exerce résolument un effet positif sur le bienfaiteur en lui donnant bonne conscience¹¹⁵.

¹⁰⁹ La traduction de ce terme est particulièrement ardue en raison notamment de la pauvreté des ressources lexicales du français par rapport, par exemple, à l'anglais. Alors que le terme *conscientia* peut être rendu en anglais par (*self*-)*awareness*, le français ne dispose pas réellement d'un tel équivalent. Nous sommes donc contraints de le traduire par *conscience* bien qu'il faille que le lecteur n'y entrevoie pas notre conception moderne du concept. Sur ce point, cf. Griffin 2013a, p. 314.

¹¹⁰ Cet extrait s'insère dans le cadre de la réflexion sur le paradoxe stoïcien *qui libenter beneficium accipit reddidit*. Sur celui-ci, cf. point 1.2. du chapitre 4 de la première partie.

¹¹¹ Le terme est employé au cours de la comparaison avec le travail de Phidias, cf. II, 33, 2.

¹¹² Une telle possibilité sera également mise en évidence dans le cadre de notre réflexion sur l'intérêt des parties en présence dans la bienfaisance, cf. point 1.9. du chapitre 4 de la première partie.

¹¹³ Cf. point 1.8. du chapitre 4 de la première partie.

¹¹⁴ II, 33, 2.

¹¹⁵ Sur le terme *conscientia* dans l'œuvre de Sénèque, cf. Molenaar 1969. Ce dernier relève notamment les différences d'emploi entre Cicéron et Sénèque à travers un tableau

Première partie – Les temps du don

nam quom interrogaueris, quid reddat, respondebo: bonam conscientiam.
(IV, 12, 4)
en effet lorsque tu auras demandé ce qu'il [*beneficium*] rapporte, je répondrai : une bonne conscience¹¹⁶.

Cette première conséquence est liée à la valeur intrinsèque du *beneficium*. Le fait d'avoir accompli un acte conforme à l'*honestum* et à la *uirtus*¹¹⁷ donne bonne conscience à son auteur. La question de la conscience nous conduira par ailleurs à évoquer la place de la publicité de la bienfaisance.

Comment aborder la question de la conscience (et de la publicité) chez Sénèque sans faire référence aux travaux de J. Derrida¹¹⁸ (et de son continuateur, J.-L. Marion¹¹⁹) ? Le père de la déconstruction a développé une réflexion originale sur le don. Selon ce dernier, le don ne peut exister que sans aucun retour, sans aucune contrepartie. L'acte oblatif ne doit d'ailleurs même pas être considéré comme tel, de sorte que le don en vient non seulement à être impossible mais bien plus à représenter

comparatif (pp. 171-172). Il observe ainsi que les locutions *bona / mala conscientia* occupent 15/44 occurrences chez Sénèque alors que la proportion est de 1/73 chez Cicéron. Il observe ensuite (p. 173) que l'emploi de ces locutions reste important chez Quintilien, Apulée et Tertullien. Sur ce relevé et ces comparaisons chiffrées, cf. cependant les remarques de Hijmans 1970. Sur la valeur d'une bonne conscience, cf. également *Tranq. An.* III, 4.

¹¹⁶ Cf. également IV, 11, 3 où ce même avantage est présenté dans le cadre de bénéficiaires qui ne pourront rendre pour des raisons pratiques : *interim nos inuat sterilis beneficium conscientia*, « entretemps nous aimons la conscience d'un *beneficium* qui ne rapporte rien ».

¹¹⁷ I, 1, 12 : *nunc est uirtus dare beneficia non utique reditura, quorum a uiro egregio statim fructus perceptus est*, « en réalité, la vertu est de donner des *beneficia* qui de toute façon ne seront pas rendus, dont le profit a été immédiatement perçu par l'homme de valeur ». Sénèque confirme ce lien entre *beneficium* et *uirtus* tout en spécifiant que le *fructus* des *beneficia*, comme attaché à l'action bienfaisante elle-même, est perçu directement par le *uir egregius*. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette concomitance entre *beneficium* et *fructus*. Par ailleurs, soulignons à nouveau l'unilatéralité de la bienfaisance perçue comme vertu : il s'agit d'accorder des *beneficia* sans retour. Ce type de bienfaisance cadre sans doute difficilement avec une vertu profondément sociale. Enfin, il est à noter que la bonne conscience peut résulter du fait que l'acte est également conforme à la nature de l'homme et constitue un *officium*.

¹¹⁸ Derrida 1991, 1992a/b.

¹¹⁹ Marion 1997. Pour une approche de la question oblatif par les philosophes, cf. Haesler 1993 et Hénaff 2012. Étrangement, Sénèque est à peine cité dans l'ouvrage de M. Hénaff.

l'impossible¹²⁰. Une part importante de la déconstruction de J. Derrida repose sur la conscience que les acteurs ont de l'acte oblatif¹²¹. J.-J. Goux s'est intéressé aux rapports entre l'éthique oblativiste de Sénèque et l'impossibilité derridienne du don¹²². Ce dernier relève que le philosophe de Cordoue tente d'élaborer le don pur¹²³, celui précisément que J. Derrida croit impossible¹²⁴. Il note que le déconstructivisme se caractérise par une remise en question de la distinction signifiant-signifié-référent¹²⁵. L'impossibilité du don découlerait de son appartenance essentielle au registre du signifié. Dès lors, s'il y a identification entre la volonté (comme signifié même) et le don, celui-ci devient même la figure de l'impossible. Nous ne sommes en effet jamais confrontés à la volonté même mais toujours à ses traces, aux signes de sa présence. Par ailleurs, l'anonymat devrait constituer l'une des conditions d'un don pur. M. Douglas a cependant noté la contradiction d'un don pur anonyme vis-à-vis de l'idéal social oblatif¹²⁶. En conclusion des quelques pages consacrées au don pur chez Sénèque, J.T. Godbout note que ce concept, dans sa version moderne, se trouve au centre d'une confusion entre deux idées distinguées par Sénèque : le sens subjectif (intention) du don, d'une part, et le résultat objectif de celui-ci, d'autre part¹²⁷. Pour finir, il convient de faire référence à un dernier auteur qui consacre une dizaine de pages à l'analyse du don chez Sénèque, il s'agit de M. Hénaff¹²⁸. Ce

¹²⁰ Derrida 1991, pp. 18-28. Cf. également Caillé 2005, pp. 264-265.

¹²¹ Les théories déconstructivistes interrogent l'idée d'un « don sans lien », cf. Godbout 2007, p. 140 : « Le don sans lien hante toute la problématique du don dans les sciences sociales et a donné lieu à une littérature déconstructiviste du don à partir de l'idée de don pur. »

¹²² Goux 2002. Il observe notamment p. 148 le silence non seulement de M. Mauss mais également de J. Derrida par rapport aux écrits de Sénèque.

¹²³ B. Malinowski définit le don pur de la manière suivante : « Par cela, nous entendons l'acte par lequel une personne donne un objet ou rend un service sans rien attendre ni recevoir en retour », cf. Malinowski 1922, p. 238. La suite de notre analyse démontrera notre doute quant à la qualification du *beneficium* de Sénèque comme « don pur ». Pour un rapprochement entre la notion de Malinowski et le traité de Sénèque, cf. Picone 2013, p. 121. Sur la « double inconcevabilité du don pur », cf. Caillé 2005, pp. 250-272 et plus particulièrement les pp. 262-272 à propos de la position de J. Derrida. Sur l'idée que le « don pur » serait une catégorie indigène, propre à notre société, cf. Sequeri 1999.

¹²⁴ Goux 2002, p. 148.

¹²⁵ Goux 2002, p. 158.

¹²⁶ Douglas 1999a, p. 166.

¹²⁷ Godbout 2007, p. 144. La section intitulée *Le don pur chez Sénèque* occupe les pages 141 à 144 de l'ouvrage.

¹²⁸ Hénaff 2002, pp. 337-351. Pour une présentation et une discussion de Hénaff 2002, cf. Godbout 2004a et plus particulièrement pp. 230-231 pour une critique de sa lecture de Sénèque. Cf. également Godbout 2007, pp. 134-138. Pour un aperçu du débat entre le M.A.U.S.S. et M. Hénaff, cf. Caillé, Godbout et Hénaff 2004.

dernier considère que le don du philosophe de Cordoue prend place dans le cadre d'une crise de la réciprocité. Il envisage le *beneficium* comme un nouveau paradigme face au don traditionnel et cérémoniel (appelé également réciproque). Nombreux sont les adjectifs qu'il utilise pour caractériser le don de Sénèque : unilatéral, inconditionnel, pur, éthique, généreux, moral... Cependant, à plusieurs égards, M. Hénaff semble opérer une sorte de simplification et de radicalisation de l'éthique oblatrice défendue par Sénèque. Il néglige notamment la complexité du rapport à l'intérêt mais également à la sphère économique¹²⁹. Son souci de faire apparaître le don de Sénèque dans un rapport d'opposition au don cérémoniel l'amène à négliger certaines tensions de l'éthique du philosophe stoïcien.

Avant d'aborder la question de la publicité, il nous faut formuler une remarque à propos du deuxième type d'avantage qui fait suite à un *beneficium* : la *fama*¹³⁰. Celle-ci constitue un avantage qui vient s'ajouter à la valeur intrinsèque du *beneficium*. Sénèque refuse en effet que la bienfaisance soit exercée en vue de recueillir la *gloria*¹³¹. *Conscientia* et *fama* constituent deux éléments antithétiques dans la mesure où ils se distinguent en raison de leur publicité. Si la *conscientia* se limite au bienfaiteur lui-même, la *fama* requiert que l'action bienfaitrice soit connue d'autrui. Il convient sans doute de rappeler que *fama* et *gloria*, bonnes ou mauvaises, constituent des indifférents dans la division ontologique stoïcienne : ils ne sont pas des biens¹³². Approfondissons quelque peu ce motif de la publicité de la bienfaisance à la lumière de ce couple d'avantages.

3.3. De la publicité du *beneficium*

Si l'image des Grâces suggère que le *beneficium* n'a pas à craindre la publicité¹³³, la question n'est cependant pas aussi simple et un examen attentif de la pratique effective de la bienfaisance amène à introduire

¹²⁹ Cf. point 1. du chapitre 4 de la seconde partie.

¹³⁰ Pour une approche du traité à la lumière de cette notion, cf. Li Causi 2012, pp. 35-59. Il analyse notamment la comparaison fondée sur le travail de Phidias et examine également la *fama* en lien avec la notion de publicité dans le don.

¹³¹ IV, 11, 1 : *Non lucrum ex beneficio capto, non uoluptatem, non gloriam*, « Je ne cherche dans un *beneficium* ni gain, ni plaisir, ni gloire ».

¹³² Sur la place de la métaphysique dans le traité, cf. chapitre 8 de la seconde partie.

¹³³ En I, 3, 5, Sénèque évoque la transparence de leur robe, symbole d'une bienfaisance pratiquée aux yeux de tous.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

plusieurs nuances. Il convient tout d'abord d'observer que c'est la *conscientia* et non l'*opinio* ou la *fama* qui doivent inspirer le *beneficium*. Alors qu'il évoque la question de l'usage de la richesse vers la fin de son traité sur la vie heureuse, Sénèque adresse des recommandations en la matière.

Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam; populo spectante fieri credam quicquid me conscio faciam. (Vit. beat. 20, 4)

Je ne ferai rien pour la rumeur publique, tout pour ma conscience; quoi que je fasse vis-à-vis de ma conscience, je croirai que c'est aux yeux du monde¹³⁴.

L'opposition entre les deux pôles est totale (*nihil - omnia*). La tension entre la conscience privée et la connaissance publique de la bienfaisance anime l'une des controverses mettant aux prises Sénèque et son *adversarius fictus*¹³⁵. Celle-ci naît de l'*exemplum* d'Arcésilas qui fait un don de façon anonyme à l'un de ses amis¹³⁶. La question alors en débat est notamment de savoir à quel prix la bienfaisance doit être portée à la connaissance de tous¹³⁷. Alors que l'interlocuteur imaginaire semble défendre de façon presque absolue la publicité de celle-ci, Sénèque considère que l'intérêt du bénéficiaire doit être pris en compte¹³⁸. Il doit même primer sur le désir de publicité du bienfaiteur, bien que le philosophe reconnaisse que celle-ci puisse être source de *gaudium* pour ce dernier¹³⁹. Lors de l'octroi même du *beneficium*, l'intérêt du bénéficiaire semble régir la publicité conférée à l'acte bienfaisant.

¹³⁴ Le contexte de l'extrait a trait à la gestion des *beneficia*. La réciproque est vraie en matière de *gratia* (cf. notamment VI, 42, 2).

¹³⁵ II, 10, 2-4.

¹³⁶ Cette anecdote suit et s'oppose directement à un autre *exemplum* mettant en scène Marius Nepos demandant à l'empereur Tibère de rembourser ses créanciers (II, 7, 2-8). Le remboursement a lieu publiquement. Sur cette anecdote, cf. Li Causi 2012, pp. 103-105. Sur le motif de la demande, cf. chapitre 1 de la seconde partie.

¹³⁷ Cf. également III, 10, 2: *Maxima beneficia probationem non habent, saepe intra tacitam duorum conscientiam latent; an hoc inducimus, ut non demus beneficia sine teste?* « Les plus grands *beneficia* n'ont pas de manifestation, ils se cachent souvent dans la conscience silencieuse des deux personnes; est-ce que nous appelons à ne pas donner de *beneficia* sans témoin ? » Sur le fait d'être son propre témoin, cf. II, 10, 2. Sur la production de témoins comme typique des échanges marchands et des pratiques financières, cf. point 1. du chapitre 4 de la seconde partie.

¹³⁸ Sur la poursuite de l'intérêt du bénéficiaire dans la publicité de la bienfaisance, cf. II, 10, 2-3.

¹³⁹ Sur le plaisir à être publiquement titulaire d'un *beneficium*, cf. I, 15, 3. Il y a dès lors une sorte d'équilibre à trouver entre ces éléments. Sur cet équilibre, cf. également n. 142 (II, 15, 2).

Première partie – Les temps du don

1. *Praecipiunt itaque omnes auctores sapientiae quaedam beneficia palam danda, quaedam secreto: palam, quae consequi gloriosum, ut militaria dona, ut honores et quidquid aliud notitia pulchrius fit; 2. rursus, quae non producunt nec honestiorem faciunt, sed succurrunt infirmitati, egestati, ignominiae, tacite danda sunt, ut nota sint solis, quibus prosunt.* (II, 9)

Tous les maîtres de sagesse professent ainsi que certains *beneficia* doivent être donnés en public, d'autres en privé : en public, ceux qu'il est glorieux d'obtenir, comme les décorations militaires, les honneurs et toute autre chose embellie par la publicité¹⁴⁰; au contraire, ceux qui ni élèvent, ni augmentent l'honneur, mais remédient à la maladie, à la pauvreté, au déshonneur, doivent être donnés en privé de sorte qu'ils soient connus uniquement de ceux à qui ils sont utiles.

Sénèque semble se ranger à l'avis de ses collègues en ce qui concerne la manière de donner. Celle-ci tient compte exclusivement de l'intérêt du bénéficiaire¹⁴¹. Cela n'empêche cependant pas le philosophe de garder par ailleurs à l'esprit l'intérêt du bienfaiteur en rappelant qu'une certaine forme d'ostentation est non seulement possible mais peut également être positive¹⁴².

Du côté du bénéficiaire, l'exhortation est clairement à la publicité. Celle-ci se traduit tout d'abord au niveau de l'expression de ses sentiments lors

¹⁴⁰ Cet aspect de la publicité pose la question de la place du cérémoniel. Cette problématique est très peu abordée dans le traité de Sénèque alors qu'elle occupe une large place dans les théories contemporaines sur le don (cf. les cérémonies du potlatch). La dimension cérémonielle du don est souvent envisagée comme un facteur de hiérarchisation du corps social. Cette préoccupation semble être diamétralement opposée aux intentions de Sénèque.

¹⁴¹ Il y a évidemment une condamnation du bienfaiteur qui met la publicité du *beneficium* avant tout et qui privilégie le public à la personne même du bénéficiaire, cf. I, 7, 3 : *at hic quod dedit, magnum est, sed dubitavit, sed distulit, sed, cum daret, genuit, sed superbe dedit, sed circumtulit et placere non ei, cui praestabat, uoluit; ambitioni dedit, non mihi*, « mais celui-ci, ce qu'il a donné est considérable, mais il a tergiversé, mais il a tardé, mais, alors qu'il donnait, il s'est plaint, mais il a donné avec arrogance, mais il l'a porté à la ronde et a voulu qu'il plaise non pas à celui à qui il donnait, il a donné à son désir de plaire, non à ma personne. »

¹⁴² II, 15, 2 : *Nec exiguum dilatabo nec magna pro parvis accipi patiar; nam ut qui, quod dedit, inputat, gratiam destruit, ita qui, quantum det, ostendit, munus suum commendat, non exprobrat*, « je ne grossirai pas un petit [*beneficium*] et je ne permettrai pas que de grands soient reçus comme des petits; en effet, autant celui qui fait entrer en ligne de compte ce qu'il a donné, [en] détruit la *gratia*, autant celui qui expose combien il donne, confère de la valeur à son cadeau, il ne [le] reproche pas ».

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

de la réception même du *beneficium*¹⁴³. Sénèque précise que la joie suscitée par le bienfait doit être manifestée par le bénéficiaire non seulement en présence du bienfaiteur mais aussi en tout autre endroit. Le corollaire est logiquement une condamnation de ceux qui refusent de recevoir en public¹⁴⁴. Entre les recommandations formulées au bienfaiteur et celles à l'adresse du bénéficiaire, il y a à tout le moins un décalage. Ce décalage est également physiquement marqué dans le traité où les recommandations en matière de publicité du don et de sa réception sont formulées à une dizaine de chapitres d'intervalle selon qu'elles s'adressent au donateur ou au donataire. Les premières relèvent des correctes modalités du *donner*, les secondes de celles du *recevoir*.

Quomodo danti in tantum producenda notitia est muneris sui, in quantum delectatura est, cui datur, ita accipienti adhibenda contio est (II, 23, 1)

Autant le donateur conférera de la publicité à son présent dans la mesure seulement où elle fera plaisir à celui à qui il donne, autant dissenter incombe au récipiendaire.

À l'instar d'autres recommandations, les conseils de Sénèque en matière de publicité/silence s'orientent dans des directions opposées en fonction de la personne à qui il s'adresse¹⁴⁵. Dans le cas présent, l'opposition ne se limite pas seulement au moment même du don mais s'étend également par après.

Quid opus est eloqui, quid alienum occupare officium? est, qui istud facere honestius possit, quo narrante et hoc laudabitur, quod ipse non narras. (II, 11, 3)

Pourquoi faut-il parler, pourquoi remplir le devoir d'autrui ? Il y a quelqu'un qui pourrait faire cela avec plus de vertu; par ses paroles, on estimera aussi le fait que toi-même tu ne dises rien.

Le polyptote *narrante - non narras* vient appuyer la distinction des rôles entre bienfaiteur et bénéficiaire. Sénèque considère que l'acte oblatif lui-même suffit à élever le bienfaiteur. Tout discours de sa part ne pourra qu'être contre-productif en vue d'un tel résultat¹⁴⁶. Cela peut sembler

¹⁴³ II, 22. Si les mots manquent, le visage peut également exprimer les sentiments du bénéficiaire, cf. II, 25, 2.

¹⁴⁴ II, 23, 1 et 3.

¹⁴⁵ La recommandation est synthétiquement proposée sous forme de chiasme en II, 11, 2 : *qui dedit beneficium, taceat, narret, qui accepit*, « celui qui a donné un *beneficium*, qu'il se taise, que parle celui qui [?] a reçu ».

¹⁴⁶ II, 11, 6.

Première partie – Les temps du don

paradoxal à certains donateurs : ils ont en quelque sorte intérêt à se taire s'ils veulent qu'on parle d'eux et que ce discours soit accueilli de façon favorable.

Ce phénomène est désigné par J.T. Godbout sous le nom de « paradoxe de Dale Carnegie »¹⁴⁷. Sous cette expression, il met en évidence comment l'auteur de *How to Win Friends and Influence People* démontre que l'intérêt pour autrui ne peut être rentable que s'il est désintéressé et sincère. J.T. Godbout le résume comme suit : « intéresse-toi aux autres, mais fais-le sincèrement, c'est-à-dire non de façon utilitaire, non comme un instrument au service de ton but, mais comme un but en soi. Et alors tu atteindras cet autre but, par surcroît. »¹⁴⁸

Si la publicité de l'acte est assurée par le bienfaiteur lui-même, le bénéficiaire peut en venir à regretter un acte qui, initialement, lui était agréable et qui, intrinsèquement, lui était utile¹⁴⁹. Ce comportement conduit à l'absence de dette dans le chef du récipiendaire bien que le *beneficium* lui-même subsiste¹⁵⁰. Une telle attitude de la part du bienfaiteur peut d'ailleurs être considérée comme une forme de retour pour son *beneficium* : il est en quelque sorte payé en retour en conférant lui-même de la publicité à son acte bienfaisant¹⁵¹. Le retour est d'une certaine manière garanti. Dans ce cas-là, don initial et retour sont assurés par la même personne et la bienfaisance perd la dimension sociale qui constitue, selon Sénèque, sa raison d'être. Signalons enfin que l'invitation au silence est notamment reprise sous forme d'hyperbole à travers une exhortation à l'oubli¹⁵².

Théoriquement, la bienfaisance est dotée d'un caractère autotélique prononcé et revêt clairement une valeur intrinsèque. Pratiquement, il y a le constat de la présence potentielle d'avantages pour le bienfaiteur. D'une part, Sénèque insiste sur la vertu de la bienfaisance et désire

¹⁴⁷ Godbout 2000b, pp. 89-90.

¹⁴⁸ Godbout 2000b, p. 90. Sur l'intérêt à être désintéressé, cf. également Caillé 2005, pp. 254 et 258.

¹⁴⁹ Cf. les propos d'un homme sauvé des proscriptions qui évoque le bienfait en II, 11, 1 : *istud, si meo arbitrio memini, uita est, si tuo, mors est*, « cela, si je m'en souviens de mon propre gré, c'est la vie, du tien, c'est la mort ». L'opposition, sans doute exagérée à des fins rhétoriques, est totale.

¹⁵⁰ VI, 4, 6.

¹⁵¹ II, 11, 2.

¹⁵² VII, 22, 2.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

convaincre de s’y livrer pour elle-même. D’autre part, il évoque ces avantages qui lui font suite. Il est légitime de s’interroger sur le rôle de cette précision. S’agit-il pour Sénèque, par-delà la valeur intrinsèque de la bienfaisance, de convaincre pratiquement le futur bienfaiteur en recourant à des arguments plus matériels ? Ou convient-il d’y voir davantage une sorte d’honnêteté intellectuelle de sa part – l’objectif rhétorique étant évidemment de devancer cette apparente contradiction susceptible d’être relevée par un *aduersarius* ? Sénèque précise en tout cas clairement que ces avantages constituent des suppléments à la pratique bienfaisante. Cependant, il y a une simultanéité entre certains de ceux-ci et la bienfaisance elle-même¹⁵³. Ainsi, le bienfaiteur, uniquement par le fait d’accorder un *beneficium* obtient bonne conscience. Un autre type de retour est marqué par une même concomitance : il s’agit de la joie éprouvée dans le don, que nous examinerons par ailleurs. Celle-ci découle notamment de la conscience.

Gaudium hoc non nascitur nisi ex uirtutum conscientia (Ep. 59, 16)

Cette joie naît uniquement de la conscience de [nos] vertus.

Joie et bonne conscience apparaissent comme des retours attachés *de facto* au *beneficium* dans la mesure où elles sont liées à sa valeur intrinsèque et en résultent. Elles se retrouvent d’ailleurs aux différentes étapes du cycle oblatif¹⁵⁴. Nous verrons par la suite que le temps de la *gratia* est également marqué par une tension entre sa valeur intrinsèque et les avantages qui peuvent lui succéder.

3.4. *Prodesse*

Dans le cadre de considérations relatives à la nature du *beneficium*, nous avons déjà eu l’occasion d’entrevoir la nécessité d’une utilité effective de celui-ci pour le bénéficiaire. Dans les paragraphes suivants, nous désirons explorer davantage cette notion pour en présenter non seulement l’importance mais également certaines limites. Cette thématique nous conduira à aborder d’autres tensions inhérentes à l’éthique oblatif du philosophe de Cordoue. D’une façon synthétique, la notion d’utilité peut être abordée en trois temps selon lesquels le *beneficium* vise respectivement à : 1) ne pas nuire; 2) éviter l’inutile; 3) être utile.

¹⁵³ Sur la nécessaire distinction des étapes lors du premier cycle oblatif et sur la confusion qui peut s’installer par après, cf. point 2. du chapitre 5 de la première partie.

¹⁵⁴ Sur la joie, cf. chapitre 3 de la seconde partie. Sur la présence d’une bonne conscience dans la pratique de la *gratia*, cf. point 1.8 du chapitre 4 de la première partie.

Première partie – Les temps du don

De façon assez logique, l'une des prescriptions de Sénèque est avant tout négative. Il s'agit d'éviter les actes qui pourraient nuire à leurs bénéficiaires¹⁵⁵. Le fait même de les refuser se présente comme un *beneficium*. La question est d'abord examinée dans le cadre des modalités du *donner* dans la première partie du livre II.

Sunt quaedam nocitura impetrantibus, quae non dare sed negare beneficium est; (II, 14, 1)

Il y a certaines choses qui porteraient atteinte à leurs destinataires, le *beneficium* consiste non pas à les donner mais à les refuser.

Il s'agit pour le bienfaiteur de faire preuve de lucidité et ce, notamment face à des demandes formulées par les donataires eux-mêmes sous le coup de la passion et qui, à terme, risquent de leur nuire. La notion d'utilité du *beneficium* doit en effet être envisagée sur le long terme.

Cum initia beneficiorum suorum spectare tum etiam exitus decet et ea dare, quae non tantum accipere, sed etiam accepisse delectet. (II, 14, 2)

Il convient de tenir compte d'une part du commencement de ses *beneficia* et aussi, d'autre part, de leurs résultats et de donner ceux qu'il plaît non seulement de recevoir mais aussi d'avoir reçu¹⁵⁶.

Le bienfaiteur apparaît ainsi comme porteur d'une responsabilité vis-à-vis de ses actes de bienfaisance. Il doit veiller à suivre avant tout l'utilité du bénéficiaire et non les désirs de celui-ci s'ils lui sont préjudiciables. Le *beneficium* ne doit pas participer ou contribuer à une action dont l'aboutissement serait nuisible (II, 14). Même si on peut avoir l'impression de satisfaire une demande, il est des services qu'il ne faut pas rendre¹⁵⁷.

À l'inverse, lorsqu'il examine le fait de savoir si des *beneficia* peuvent être octroyés contre le gré du récipiendaire (V, 20), Sénèque note que des *beneficia* pénibles en apparence sont utiles à leur récipiendaire.

Multa beneficia tristem frontem et asperam habent, [...]. Non est spectandum, an doleat aliquis beneficio accepto, sed an gaudere debeat (V, 20, 2)

¹⁵⁵ Sur ces *beneficia* qui risquent de nuire, cf. Scolari 2011, pp. 265-267.

¹⁵⁶ En II, 14, 4, Sénèque affirme que le *beneficium* doit, avec le temps, plaire davantage.

¹⁵⁷ Ex. en II, 14 (l'*utilitas* du bénéficiaire est préférée à sa *voluntas*) et en V, 20, 3.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

De nombreux *beneficia* ont un aspect pénible et rude [...]. Il ne faut pas regarder si quelqu'un souffre de la réception d'un *beneficium*, mais s'il doit s'en réjouir.

Selon Sénèque, il ne faut pas se préoccuper de la perception subjective et instantanée du *beneficium* mais plutôt du plaisir que le récipiendaire doit en retirer. Il évoque le cas de soins médicaux, certes douloureux au moment où ils sont prodigués mais qui tendent à terme à assurer le bien-être du patient. L'utilité pour le bénéficiaire peut même prendre le pas sur son sentiment :

Beneficium et odit et accepit, si modo id prodest, si is, qui dabat, ut prodesset, dedit. Nihil refert, an bonam rem malo animo quis accipiat. (V, 20, 2)

À la fois on déteste un *beneficium* et on l'a reçu si du moins il est utile, si le donateur l'a donné pour être utile. Cela n'importe pas si quelqu'un reçoit une bonne chose avec de mauvais sentiments¹⁵⁸.

À l'origine même de l'utilité, Sénèque insiste sur l'intention d'utilité de la part du bienfaiteur. Ce trait cadre largement avec la place essentielle réservée par Sénèque à la volonté. Un point doit attirer notre attention. Il s'agit du fait que l'utilité envisagée par Sénèque apparaît comme un concept objectif et peut dès lors être imposée à autrui¹⁵⁹. En V, 20, 2 (cf. *supra*), les termes employés sont les suivants *an gaudere debeat* : la joie est un sentiment plus qu'attendu, il est présenté comme dû. Au-delà de la question de savoir s'il y a des biens « objectifs » – ce qui paraît acquis dans le stoïcisme, le fait de les imposer ne semble pas poser problème.

Cette première prescription d'ordre négatif est complétée par une deuxième. S'il convient de ne pas porter atteinte à autrui à travers ses actes de bienfaisance, un *beneficium* inutile n'est pas non plus souhaitable¹⁶⁰.

utique cauebimus, ne munera superuacua mittamus [...]. (I, 11, 6)
en tout cas, nous éviterons d'envoyer des présents inutiles [...].

¹⁵⁸ La seconde partie de cet extrait peut sembler en contradiction avec la joie que le *beneficium* doit apporter. Cf. chapitre 3 de la seconde partie.

¹⁵⁹ Cf. II, 14, 4 : *Quemadmodum pulcherrimum opus est etiam inuitos nolentesque seruare, [...]*, « de même qu'il s'agit d'une très belle action de sauver des personnes même à contre cœur et malgré elles, [...] ». Cf. également *Vit. beat.* 24,1 : *quibusdam offeram, quibusdam etiam inculcabo*, « à certains, j'offrirai, à d'autres j'imposerai même ».

¹⁶⁰ En *Vit. beat.* 24, 1, Sénèque note qu'il ne faut pas donner à certaines personnes dans le besoin si elles demeurent dans un état de dénuement après le don.

Première partie – Les temps du don

L'(in)utilité dépend évidemment de la personne à qui est octroyé le *beneficium*. Il s'agit donc d'adapter et de personnaliser sa bienfaisance en fonction des destinataires. Nous aurons l'occasion par la suite de revenir sur cet aspect du don chez Sénèque.

Sous cette forme minimale (ne pas nuire et éviter l'inutile), le *beneficium* pourrait apparaître comme l'instrument d'une morale « négative » ou *a minima* qui vise uniquement à s'abstenir de certaines actions. La morale oblatrice de Sénèque ne se limite cependant pas à ce type de prescriptions.

Le *beneficium* doit viser à l'utilité du destinataire à qui il est adressé. Cela a déjà été mentionné par ailleurs et figure notamment dans le premier livre du traité sous la forme d'un classement des *beneficia* en fonction de leur utilité. Ainsi, en I, 11, trois types de *beneficia* sont identifiés selon qu'ils sont 1) nécessaires; 2) utiles; 3) agréables. Il est possible de considérer cette distinction de façon hiérarchique et cumulative, en tout cas pour les deux premiers niveaux. En effet, un présent nécessaire est à la fois utile (et sans doute agréable) alors qu'un présent utile peut également être agréable. L'utilité est donc présente au moins dans les deux premiers types de *beneficia*. Par ailleurs, si l'utilité occupe une place importante dans l'octroi d'un *beneficium*, elle ne semble pas suffisante.

Beneficium est opera utilis, sed non omnis opera utilis beneficium est; quaedam enim tam exigua sunt, ut beneficii nomen non occupent. Duae res coire debent, quae beneficium efficiant. (IV, 29, 2)

Un *beneficium* est un service utile¹⁶¹, mais tout service utile n'est pas un *beneficium*, en effet certains sont si petits qu'ils ne prennent pas le nom de *beneficium*. Deux éléments doivent se réunir pour réaliser le *beneficium*.

Cette réflexion prend place dans la seconde partie du livre IV où Sénèque examine s'il convient d'octroyer un *beneficium* à l'ingrat reconnu comme tel. Le philosophe relève alors notamment que certains services utiles rendus à ce dernier ne comptent pas comme des *beneficia* à part entière. Parmi les deux éléments annoncés, le premier est clairement identifié par Sénèque, il s'agit de l'importance de la *res beneficii*.

¹⁶¹ Cf. V, 10, 1 : *Beneficium est praestitisse aliquid utiliter*, « un *beneficium* consiste à avoir donné quelque chose d'utile ».

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du donner

Primum rei magnitudo; quaedam enim sunt infra huius nominis mensuram.
(IV, 29, 2)

D'abord, la grandeur de l'objet; certains en effet sont en dessous de la mesure de ce nom.

Sous forme de question oratoire, Sénèque donne ensuite plusieurs exemples d'actes qui ne sont pas tenus pour des *beneficia* en raison de leur caractère insignifiant : donner un morceau de pain, une pièce de cuivre ou encore l'autorisation d'allumer un feu¹⁶². Il est curieux de noter que l'un de ces actes est reconnu par ailleurs comme étant un *beneficium* (don de pain). Dans un premier temps, il nous est apparu que le moment et le contexte dans lequel prennent place ces services justifiaient leur statut ou non de *beneficium*. Ce trait est identifié par Sénèque au cours de sa discussion sur l'inopportunité de lois contre l'ingratitude en raison de la difficulté d'évaluer la valeur d'un *beneficium* et du retour dû.

Tempore quaedam magna fiunt, non summa: beneficium est donata possessio, cuius fertilitas laxare possit annonam, beneficium est unus in fame panis; beneficium est donare regiones, per quas magna flumina et nauigabilia decurrant, beneficium est arenibus siti et uix spiritum per siccas fauces ducentibus, monstrare fontem. (III, 8, 3)

Certains s'accroissent selon le moment et non selon la somme. C'est un *beneficium* que le don d'une terre dont la fertilité permet d'alléger le prix des denrées. C'est un *beneficium* qu'un seul pain en cas de faim; c'est un *beneficium* que de donner des domaines à travers lesquels coulent des fleuves nombreux et navigables. C'est un *beneficium* envers ceux qui sont asséchés par la soif et respirant à peine à travers une gorge sèche que de leur indiquer une fontaine¹⁶³.

¹⁶² Cf. également les propos de l'interlocuteur imaginaire qui introduisent la question du seuil à partir duquel un acte est considéré comme un *beneficium* (IV, 29, 1). Celui-ci mentionnait, en ordre inverse, le fait d'indiquer le chemin à quelqu'un, de permettre de puiser de l'eau et le conseil à un indécis. Ce dernier exemple (le conseil à l'indécis) doit cependant être entendu dans une acception limitée. D'une part, Sénèque, dans le cadre de son entreprise de dématérialisation de la *materia beneficii*, évoque le fait que des conseils ou des informations peuvent constituer des *beneficia* (cf. notamment : I, 2, 4 et III, 9, 2-3). D'autre part, nous verrons que le conseil à autrui (à travers le fait de dire la vérité) est tenu en haute estime (cf. être un ami/dire la vérité comme exemple de dématérialisation du retour). L'admission d'un conseil ou d'une information déterminée dans la sphère du *beneficium* pourrait dépendre de sa nature et de son importance relative.

¹⁶³ En II, 2, 2, le don d'un peu de nourriture ou d'eau à un malade est assimilé à un *beneficium* (certes *leue et uulgare*). Le moment auquel ces services sont rendus est

Première partie – Les temps du don

Ce même motif de l'occasion (*opportunitas*¹⁶⁴) qui permet d'attribuer le statut de *beneficium* à une action ou d'en accroître la portée est également évoqué en IV, 29, 2. Cependant, les actions bienfaites y semblent perçues avant tout sous l'angle de leur médiocrité.

et interdum ista plus prosunt quam maxima; sed tamen utilitas sua illis, etiam ubi temporis necessitate facta sunt necessaria, detrahit pretium. (IV, 29, 2)

et parfois ces choses-là sont plus utiles que les plus grandes; mais cependant leur insignifiance, même lorsqu'elles sont rendues nécessaires par le besoin du moment, leur ôte leur valeur¹⁶⁵.

Bien que l'*opportunitas* constitue un facteur essentiel de la pratique bienfaitante, celle-ci semble quelque peu remise en question et relativisée par l'introduction d'un « seuil » en dessous duquel un acte n'est pas un *beneficium* (*rei magnitudo*). La grandeur semble alors avoir plus de valeur que l'utilité (intrinsèquement liée à une situation particulière, à l'*opportunitas*). Ceci pourrait s'expliquer par une volonté de la part de Sénèque d'encadrer une pratique par nature « ouverte »¹⁶⁶. Il ne faut cependant pas donner trop de poids à cette condition pour deux raisons. D'une part, l'importance qu'elle confère à la *materia beneficii* (au sens large du terme) ne semble guère en accord avec le rôle plus secondaire que Sénèque lui réserve. D'autre part, certains actes qui semblent se trouver

notamment souligné à travers les termes *opportunitas* et *tempestive*. Il serait sans doute *opportun* de rapprocher ces notions du concept grec de *καὶρός*.

¹⁶⁴ Cf. n. 163 et I, 11, 5 : importance de l'*opportunitas* dans le cas des *beneficia*, de troisième type (*iucunda*).

¹⁶⁵ Ce passage oppose de façon évidente deux échelles d'évaluation du *beneficium*. D'une part, se trouve l'échelle de l'utilité (cf. distinction notamment établie en I, 11) et d'autre part, il y a l'échelle de la valeur. Une troisième échelle semble également exister : celle de la volonté et de l'intention.

¹⁶⁶ Nous signifions par-là que le champ de la bienfaitance est tellement vaste qu'il semble difficile d'envisager tous les cas de figure (cf. la difficulté d'établir une typologie complète de la *materia beneficii* tant celle-ci serait variée). Le souci de fixer un cadre à la bienfaitance pourrait résulter d'une volonté de valoriser celle-ci à travers une relative fermeture qui la rendrait plus exclusive et d'éviter qu'on se prévale d'une action quelconque. Par ailleurs, la recherche d'une valorisation de la pratique bienfaitante, notamment à travers une exigence quantitative, a, pour corollaire, une restriction de l'extension de la bienfaitance. Moins d'actes sont concernés mais ils répondent à une définition plus stricte. Cela pourrait constituer une sorte d'invitation à un nivellement par le haut. Cependant, dans la mesure où l'objectif de Sénèque est que la bienfaitance conduise à l'établissement de liens interpersonnels aussi répandus que possible, l'exigence dans la définition du *beneficium* ne doit pas mener à une réduction de la pratique.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

sous le seuil de bienfaisance sont malgré tout tenus pour des *beneficia* en raison précisément de l'*opportunitas*.

À propos de ce premier point abordé par Sénèque, il nous est permis de conclure à une confirmation de la centralité de l'*opportunitas* malgré une tentative d'instaurer un critère objectif d'identification des *beneficia*. La prépondérance de l'*opportunitas* explique précisément la difficulté de parvenir à une définition précise du *beneficium*, notamment d'un point de vue concret¹⁶⁷. Tout est affaire de contexte. Il y a cependant un jeu évident entre des principes généraux et des situations particulières. Malgré la volonté manifeste de Sénèque de donner diverses indications générales quant aux conditions d'un *beneficium*, la catégorisation d'un présent ou d'un service particulier comme appartenant à la sphère du *beneficium* ne peut être acquise dans l'absolu : tout dépendra d'un *hic et nunc* particulier.

Après la question de la *magnitudo rei*, un second point est présenté par le philosophe. Malheureusement, celui-ci n'est pas aussi clairement identifié que le premier (malgré les débats qu'il génère). Le second élément se présente comme suit :

Deinde hoc, quod potentissimum est, oportet accedat, ut eius causa faciam, ad quem uolam peruenire beneficium, dignumque eum iudicem et libens id tribuam percipiensque ex munere meo gaudium [...]. (IV, 29, 3)

Ensuite, le plus important, c'est qu'il faut, de plus, que j'agisse dans l'intérêt de celui à qui je voudrai que le *beneficium* parvienne, que je l'en juge digne et que je l'accorde de bon cœur en éprouvant de la joie par suite de mon bienfait [...].

Plusieurs éléments de ce second aspect méritent notre attention. Sénèque y évoque notamment les questions suivantes : l'intérêt, le choix du bénéficiaire, le discernement du bienfaiteur et les sentiments lors du don. Nous nous proposons d'examiner dans les paragraphes suivants les thématiques de l'intérêt. La question de la joie sera examinée de façon synthétique à la lumière des quatre temps du don dans une section séparée. Le choix du bénéficiaire (*electio*) et l'importance du *iudicium* seront quant à eux examinés par ailleurs.

¹⁶⁷ Cf. point 2 du chapitre 4 de la seconde partie.

3.5. *Utilitas*¹⁶⁸

Si être utile au bénéficiaire (*prodesse*) doit être recherché dans le *beneficium*, notamment en raison de la valeur intrinsèque de la bienfaisance qui semble exclure la poursuite d'un quelconque avantage pour le bienfaiteur lui-même, la question de l'*utilitas* n'est en réalité pas dépourvue de complexité. Examinons-là quelque peu. Tout d'abord, reconnaissons, avec Sénèque lui-même, que, bien que la bonté ou l'utilité de l'acte constitue une condition nécessaire du *beneficium*, elle n'en est cependant pas une condition suffisante.

*Aliquid boni*¹⁶⁹ *facit, beneficium non dat; facit enim aut sua causa, aut utique non mea* (VI, 19, 1)

Il fait quelque chose de bien, il ne donne pas un *beneficium*; il agit en effet soit dans son intérêt, soit en tout cas pas dans le mien.

La question de l'intérêt semble donc prééminente. Il s'agit d'examiner à présent les causes et les motivations de la bienfaisance. Quelles visées poursuit l'auteur d'un *beneficium*? La question s'oriente en direction des deux parties en présence, c'est-à-dire qu'il convient d'étudier à la fois les intérêts du bénéficiaire mais également ceux du bienfaiteur. Dans un premier temps, un geste motivé uniquement par les intérêts du bienfaiteur, ou du moins à l'exclusion de ceux du bénéficiaire, ne semble pas pouvoir être considéré comme un *beneficium*.

Beneficium est, quod quis non sua causa dat, sed eius, cui dat (V, 11, 6)

Un *beneficium* est ce que l'on donne non dans son intérêt mais dans l'intérêt de celui à qui il donne¹⁷⁰.

L'intérêt du bénéficiaire est mis au premier plan. Cependant, l'exigence de Sénèque ne s'en tient pas à une simple réfutation d'un intérêt pour le bienfaiteur dans le *beneficium* accordé. Un acte motivé par l'avantage dont on pourrait tirer parti est non seulement exclu de la sphère du bienfait

¹⁶⁸ L'*utilitas* est ici considérée dans son acception subjective. Dans son sens objectif, l'*utile* participe à l'*honestum* selon les stoïciens. Dans la mesure où le *beneficium* appartient à la sphère de l'*honestum*, il est objectivement *utile*.

¹⁶⁹ L'expression *aliquid boni* renvoie à un exemple donné par Sénèque en VI, 18 et repris au début du chapitre suivant (permettre le passage d'un fleuve sur une barque à titre gracieux).

¹⁷⁰ La question examinée dans ce contexte est celle de la possibilité de s'octroyer un *beneficium*. Cf. IV, 29, 3 et IV, 13, 3 : *Beneficium eius commodum spectat, cui praestatur, non nostrum*, « Un *beneficium* a en vue l'intérêt de ce celui à qui il est donné, non le nôtre ».

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

mais est également méprisable. Il n'est pas étonnant que l'expression d'un tel mépris se retrouve au livre IV où est défendue la valeur autotélique et vertueuse de la bienfaisance.

[...] *unum habens propositum, quanto ei, cui praestat, bono futura sit; alioqui humile est, sine laude, sine gloria, prodesse, quia expedit.* (IV, 14, 3)

[il faut donner un *beneficium*] en ayant seulement une seule intention, quel grand bien il y aura pour celui à qui on donne; autrement, être utile parce que c'est avantageux est méprisable, dépourvu de mérite et de gloire.

L'intérêt seul et unique du bénéficiaire doit être pris en compte (*unum propositum*¹⁷¹). Outre le fait qu'un service intéressé ne tombe pas sous l'appellation de *beneficium*, l'acte démontre une réelle instrumentalisation de la pratique bienfaisante.

nam qui mihi prodest, ut per me prosit sibi, non dedit beneficium, quia me instrumentum utilitatis suae fecit (VI, 20, 2)

en effet, celui qui m'est utile pour s'être utile à travers moi n'a pas donné de *beneficium* parce qu'il a fait de moi l'instrument de son intérêt¹⁷².

L'absence d'intérêt dans la pratique bienfaisante est également mise en exergue par une question de l'interlocuteur imaginaire. En IV, 9, 2¹⁷³, ce dernier s'interroge sur l'importance conférée à l'*electio* du bénéficiaire¹⁷⁴ et prétend que celle-ci trahit manifestement un intérêt du bienfaiteur dans

¹⁷¹ Cf. IV, 9, 1 : *Vna spectatur in eo accipientis utilitas; ad hanc accedamus sepositis commodis nostris*, « Que la seule utilité du récipiendaire soit recherchée dans celui-ci [*beneficium*]; dirigeons-nous vers celle-ci, faisant abstraction de nos intérêts ». Nous trouvons une formule semblable en IV, 1, 2 : *Calcat is ad illam utilitatibus eundum est*, « il faut se diriger vers celle-ci en foulant au pied les intérêts ». *Illa* renvoie à la *virtus* à laquelle, comme nous l'avons remarqué par ailleurs, s'identifie la bienfaisance. L'*amicitia* est également exercée en faisant abstraction de son propre intérêt, cf. *Ep.* 9, 17. Sur la question de l'*amicitia* dans le traité, cf. chapitre 2 de la seconde partie.

¹⁷² Cette condamnation de l'instrumentalisation de la relation fondée sur le *beneficium* nous évoque *mutatis mutandis* l'impératif catégorique formulé en son temps par le philosophe E. Kant : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen », Kant 1999, p. 108. Pour un parallèle entre les morales de Sénèque et de Kant, cf. Jackson 1881 et Vogt 2008.

¹⁷³ Cf. point 3.7.1. du chapitre 1 de la première partie.

¹⁷⁴ Cf. point 3.7.2. du chapitre 1 de la première partie.

Première partie – Les temps du don

le don (en opposition donc à la valeur intrinsèque de la bienfaisance défendue par Sénèque dans ce livre). Cette interprétation de l'*aduersarius fictus* est réfutée par Sénèque notamment au chapitre 11 du quatrième livre où il donne différents exemples de situations qui attestent l'absence d'intérêt du bienfaiteur dans son action. Sont ainsi évoqués les cas suivants : bienfaiteur ou bénéficiaire atteints de maladies incurables (impossibilité d'un quelconque avantage en retour), donataire étranger ou inconnu et dont le départ définitif empêchera un retour. L'exemple des testaments et des dons faits à l'article de la mort permettent à Sénèque de conclure à l'absence de relation causale entre le soin pris dans le choix des bénéficiaires et l'existence d'un intérêt dans le chef du bienfaiteur¹⁷⁵.

L'intérêt du bénéficiaire peut, selon Sénèque, même être privilégié aux dépens du bienfaiteur lui-même¹⁷⁶. La cause du bénéficiaire prévaut et il convient parfois, voire souvent, d'encourir des dangers au profit de ce dernier.

Adeo beneficium utilitatis causa dandum non est, ut saepe, quemadmodum dixi, cum damno ac periculo dandum sit. (IV, 12, 2)

Il faut si peu donner de *beneficium* dans son intérêt que souvent, comme je l'ai dit, il faut donner à son détriment et à ses risques et périls¹⁷⁷.

Un tel appel à l'abnégation dans le chef du bienfaiteur se justifie par l'allègement des peines qu'il entraîne chez le bénéficiaire¹⁷⁸. Bien que le *beneficium* commande des sacrifices de nature diverse (investissement physique ou financier), son octroi de la part du donateur demeure un plaisir (*uoluptas*).

¹⁷⁵ IV, 11, 4-5.

¹⁷⁶ Une étude réalisée auprès de nourrissons a démontré que ces derniers ont plus de joie à donner à leurs dépens plutôt que de seulement transmettre quelque chose qu'ils ont eux-mêmes reçu, cf. Aknin, Hamlin & Dunn 2012. Comme si l'investissement était supérieur si le don transmettait un part réel de soi.

¹⁷⁷ Cf. III, 8, 2; IV, 14, 4; V, 11, 4. La même idée se retrouve également en IV, 1, 2 où il s'agit de la *uirtus* qui mérite des sacrifices. Cependant, le *beneficium* n'est pas nécessairement subordonné à une perte dans le chef du bienfaiteur, cf. VI, 13, 2. À l'instar de l'octroi d'un *beneficium*, le temps de la *gratia* peut également être marqué par un préjudice subi par l'homme reconnaissant, cf. IV, 20, 2 et VII, 15, 1.

¹⁷⁸ Le bienfaiteur peut parfois oublier sa propre situation de dénuement pour pallier celle d'autrui, cf. I, 7, 1.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

nobis uoluptas est dare beneficia uel laboriosa, dum aliorum labores leuent, uel periculosa, dum alios periculis extrahant, uel rationes nostras adgrauatura, dum aliorum necessitates et angustias laxent. (IV, 13, 2)

Il nous plaît de donner des *beneficia* même pénibles tant qu'ils soulagent les peines des autres, même dangereux tant qu'ils délivrent les autres des dangers, même s'ils grèvent notre budget tant qu'ils allègent le dénuement et la pauvreté des autres.

Cependant, le philosophe ne semble pas toujours avoir prôné une telle abnégation de la part du bienfaiteur¹⁷⁹. En effet, au deuxième livre, lorsqu'il examinait les modalités du *donner*, il adoptait une position plus nuancée.

Numquam in turpitudinem nostram reditura tribuamus. Cum summa amicitiae sit amicum sibi aequare, utrique simul consulendum est: dabo egenti, sed ut ipse non egeam; succurram perituro, sed ut ipse non peream, nisi si futurus ero magni hominis aut magnae rei merces. (II, 15, 1)¹⁸⁰

N'accordons jamais ce qui pourrait aboutir à notre honte. Puisque le comble de l'amitié est de rendre son ami égal à soi-même, il faut veiller en même temps à l'un et à l'autre : je donnerai à l'indigent mais sans le devenir moi-même; je porterai secours au mourant mais sans mourir moi-même, à moins que je ne doive être la rançon d'un grand homme ou d'une grande cause.

À travers cette affirmation, renforcée par un double polyptote, Sénèque prenait en considération également la position du bienfaiteur. La dynamique était alors moins unilatérale. L'attention ne se portait pas uniquement sur l'avantage du bénéficiaire. En plusieurs endroits du traité, sont évoqués des préceptes relatifs à l'adaptation du *beneficium* au bienfaiteur et au bénéficiaire. Il nous paraît pouvoir synthétiser ceux-ci sous la forme d'une règle de « double adaptation ». En effet, il s'agit de

¹⁷⁹ Cette abnégation n'est pas pour autant assimilable à un sens du sacrifice. En effet, ne parvient-il pas à la quintessence du *beneficium* celui qui l'octroie à ses dépens ? Il touche presque à la perfection de l'action morale. L'intérêt matériel du bienfaiteur est entièrement négligé.

¹⁸⁰ Cf. IV, 36, 2 où Sénèque indique qu'il vaut mieux justifier une fois le refus d'un *beneficium*, cause de honte ou d'un préjudice pour son auteur, que de s'expliquer sans cesse de l'avoir octroyé. En II, 21, 3, le philosophe change de point de vue sur la question et affirme qu'il ne faut pas accepter un *beneficium* s'il est préjudiciable au bienfaiteur. L'angle de vue est différent (bénéficiaire et non bienfaiteur) mais la dynamique reste identique. Le fait même que le bienfaiteur soit disposé à encourir une perte suffit pour que le bénéficiaire décline le bienfait.

Première partie – Les temps du don

prendre en considération à la fois la personne du bienfaiteur et celle du bénéficiaire. D'une part, le *beneficium* ne doit pas dépasser les ressources du donateur mais il convient cependant d'être à la hauteur de sa condition. D'autre part, il faut avoir égard à la personne du récipiendaire afin que celui-ci soit en mesure de cueillir le *beneficium* (trop petit, il serait objet de dédain, trop grand, il dépasserait sa capacité de réception)¹⁸¹. Sa pensée est résumée au milieu du livre II :

Respiciendae sunt cuique facultates suae viresque, ne aut plus praestemus, quam possumus, aut minus; aestimanda est eius persona, cui damus: quaedam enim minora sunt, quam ut exire a magnis uiris debeant, quaedam accipiente maiora sunt. Vtriusque itaque personam confer et ipsum inter illas, quod donabis, examina, numquid aut danti graue sit aut parum, numquid rursus, qui accepturus est, aut fastidiat aut non capiat. (II, 15, 3)

Chacun doit prendre en considération ses moyens et ses ressources afin de donner ni plus que nous le pouvons, ni moins¹⁸². La personne à qui nous donnons doit être examinée. Certains *beneficia* sont trop petits pour être issus d'hommes illustres¹⁸³, d'autres sont trop grands pour le récipiendaire. Par

¹⁸¹ Sur la juste mesure envers le bénéficiaire, cf. Li Causi 2009a, p. 230, n. 18 qui, mobilisant notamment les écrits de J.T. Godbout, démontre comment l'absence de juste mesure dans le don (donner trop ou trop peu) correspond à un défaut dans la prise en considération de l'autre, dans une approche relationnelle.

¹⁸² *Vit. beat.* 20, 4 où Sénèque prône un juste milieu dans l'utilisation des ressources. Dans l'*exemplum* de Socrate et Eschine, chacun des disciples proportionnait son présent à ses moyens : *pro suis quisque facultatibus* (I, 8, 1).

¹⁸³ Cf. I, 7, 3 : *Exiguum est, quod in me contulit, sed amplius non potuit*, « C'est peu, ce qu'il m'a donné, mais il n'a pu davantage ». Par ailleurs, la valeur du *beneficium* semble être directement liée au rapport entre le prix de la *materia beneficii* et la capacité oblatrice et la prise de risque du bienfaiteur, cf. III, 8, 2 : *Donauit aliquis magnam pecuniam, sed diues, sed non sensurus impendium; donauit alius, sed toto patrimonio cessurus; summa eadem est, beneficium idem non est*, « Quelqu'un a donné beaucoup d'argent, mais [il était] riche, mais sans qu'il dût en ressentir la dépense; un autre a donné, mais en renonçant à tout son patrimoine. La somme est la même mais le *beneficium* n'est pas le même. » Cf. également III, 12, 1 : *Quaedam magno dantibus constant, quaedam accipientibus magna sunt, sed gratuita tribuentibus*, « Certains [*beneficia*] coûtent beaucoup à leurs auteurs, d'autres sont considérables pour ceux qui [les] reçoivent mais gratuits pour ceux qui les octroient. » À ce sujet, qu'il nous soit permis de mentionner la citation suivante dont la subtilité ne cède en rien à l'origine : « Quand celui qui n'a rien donne tout ce qu'il a, il donne infiniment plus que celui qui a tout et qui ne donne rien. » GELUCK (P.), *Le tour du chat en 365 jours*. Cela éclaire partiellement la victoire d'Eschine sur Alcibiade et la jeunesse dorée athénienne (cf. point 2. du chapitre 1 de la première partie). L'épisode de l'offrande de la pauvre veuve dans les Évangiles aborde la même problématique, cf. Luc 21, 1-4 et Marc 12, 41-44. À l'instar du *beneficium*, la *gratia* est également prise dans un jeu de proportions en fonction des circonstances du *beneficium*, cf. I, 11, 3; II, 5, 2; *Ep.* 73, 5.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

conséquent, compare chacune des personnes et mets cela même que tu donneras en équilibre entre celles-là, [pour voir] si c'est excessif ou insuffisant pour le donateur, ou si, en sens inverse, le récipiendaire le méprisera ou ne pourra pas le recevoir.

Cette double adaptation témoigne de l'équilibre subtil en jeu dans la dynamique oblatrice proposée par Sénèque. Afin de tenir compte de chacun, le *beneficium* doit être envisagé sous le signe d'une *aurea mediocritas*¹⁸⁴ dont témoignent également d'autres aspects de la bienfaisance¹⁸⁵.

La problématique du rapport entre les intérêts du bienfaiteur et du bénéficiaire est à nouveau abordée aux chapitres 12-19, 1 du sixième livre. Le philosophe examine alors la question de savoir si une obligation découle d'un *beneficium* accompli dans son propre intérêt par un bienfaiteur. Plus précisément, Sénèque expose une distinction essentielle en la matière en VI, 12-14. La question semble pouvoir être aisément tranchée en distinguant dans le chef du bienfaiteur deux types d'intérêt qui donnent lieu à deux actions de nature différente. Dans le cadre de son action, le donateur peut soit tenir compte de façon exclusive de son intérêt, soit prendre également en considération l'avantage du récipiendaire.

Multum enim interest, utrum aliquis beneficium nobis det sua causa an et sua. (VI, 12, 2)

En effet, il y a une grande différence si quelqu'un nous donne un *beneficium* dans son intérêt ou également dans son intérêt.

Dans le premier cas, il ne s'agit pas d'un *beneficium* mais plutôt d'une *negotiatio*, comme le dit Cléanthe¹⁸⁶. Comme nous le verrons, la sphère

¹⁸⁴ Hor. *Odes*, II, 10, 5. Cf. I, 4, 2 : [...] *liberalitatem, quam nec deesse oportet nec superflueret* [...], « [...] une générosité qui ne doit ni faire défaut, ni déborder [...] ». Sur la juste mesure, cf. également les exemples qui illustrent les propos de Sénèque aux chapitres II, 16-17. S'y trouve notamment mentionnée la métaphore du jeu de balle présente en d'autres endroits du traité.

¹⁸⁵ Comme nous l'avons observé, le *beneficium* relève de l'*honestum* et de la *virtus*. Ces deux sphères interdépendantes sont marquées par une même juste mesure, cf. I, 15, 3 et II, 16, 2.

¹⁸⁶ VI, 12, 2. Cf. II, 31, 2 où l'on retrouve la même opposition *beneficium* >< *negotiatio*. Sur le rapport entre le monde marchand et la sphère du *beneficium*, cf. point 1. du chapitre 4 de la seconde partie. Cependant, en VI, 4, 6, Sénèque indique que le *beneficium* demeure, mais sans être dû, *si sua causa aut certe non mea dedit*, « s'il a donné dans son intérêt ou du moins pas dans le mien ».

Première partie – Les temps du don

économique entretient des liens ambigus avec le système proposé par Sénèque qui repose sur le *beneficium*. Les exemples qui illustrent ce premier cas de figure relèvent manifestement du monde marchand¹⁸⁷. Par ailleurs, notons que celui qui se livre à une activité uniquement en raison de son intérêt est dépeint comme *totus ad se spectat* – ce trait est manifestement en opposition avec la dimension sociale du *beneficium*.

Dans le second cas, il peut y avoir *beneficium* si le bienfaiteur tient compte de son intérêt et de celui de son bénéficiaire¹⁸⁸. La part d'intérêt du bienfaiteur peut même être supérieure à celle du récipiendaire pour autant que cette dernière ne soit pas nulle¹⁸⁹. Par ailleurs, il est à noter que Sénèque exclut que le *beneficium* doive être exclusivement orienté en direction de l'avantage du donataire :

non enim exigo, ut mihi sine respectu sui consulat [...] (VI, 13, 1)
en effet, je n'exige pas qu'il veille à ma personne sans égard à la sienne [...]¹⁹⁰.

Ce dernier point prend le contre-pied des nombreuses remarques où le philosophe insistait singulièrement sur l'attention portée au bénéficiaire. Sénèque introduit donc un nouveau point de vue dans sa pensée qui se présentait comme assez unilatérale à ce sujet.

La discussion sur l'intérêt de chacune des parties dans la pratique du *beneficium* nous amène à observer une tension à l'œuvre entre deux points de vue. En effet, si Sénèque introduit des nuances, perçues parfois comme des contradictions, et infléchit sa pensée en plusieurs points, cela peut notamment s'expliquer par l'opposition d'enjeux divers dans la pratique oblativ.

D'une part, le philosophe défend l'utilité seule du bénéficiaire lors de l'octroi d'un bienfait. Le *beneficium* est alors perçu comme un acte profondément moral en raison même de l'exclusion de tout autre intérêt.

¹⁸⁷ VI, 12, 2; VI, 14, 3-4. Cf. également IV, 14, 1-2.

¹⁸⁸ La poursuite de l'intérêt de l'autre semble par ailleurs toujours être associée à son intérêt propre, cf. *Ep.* 81, 19 : *Nemo non, cum alteri prodest, sibi profuit*, « Chacun est utile à soi-même, lorsqu'il est utile à autrui ». Les intérêts semblent toujours liés et étroitement mêlés.

¹⁸⁹ VI, 13, 1-2.

¹⁹⁰ VI, 13, 5 : *Non sum invidus beneficium interpres nec desidero illud mihi tantum dari, sed et mihi*, « Je ne suis pas un interprète jaloux du *beneficium* et je ne désire pas que celui-ci soit donné uniquement pour moi, mais aussi pour moi. »

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

La valeur intrinsèque attachée à cet acte et son caractère autotélique participent à une dynamique semblable. Le *beneficium* doit viser uniquement l'avantage, au sens de *prodesse*, du récipiendaire et par ce fait même semble empreint d'une certaine pureté.

D'autre part, Sénèque défend également une vision du *beneficium* où l'intérêt du bienfaiteur lui-même n'est pas ignoré. Comme nous l'avons observé, cet intérêt peut même dépasser celui du bénéficiaire. L'important est alors, selon le philosophe, qu'il y ait eu une prise en considération des deux parties, quelle qu'en soit la mesure. Derrière l'idée d'un intérêt exclusif au profit du donateur se profile toujours l'ombre de la sphère économique. Ce souci minimal pour autrui préserve le trait social du *beneficium* qui constitue la finalité de la morale oblativiste du philosophe. Cette vision plus intégrée et moins exclusive du *beneficium* peut être motivée de plusieurs façons. Tout d'abord, l'intégration de l'intérêt du bienfaiteur confère à l'acte une dimension moins unilatérale¹⁹¹ et dessine déjà l'idée d'une relation entre partenaires. Elle présage du lien qui pourrait être à l'œuvre entre les partenaires et la réciprocité à venir qui pourra assurer le caractère social et relationnel de la pratique oblativiste. Enfin, il est possible que Sénèque ait voulu, à travers l'acceptation d'une part d'intérêt dans le chef du bienfaiteur, rendre la pratique bienfaitrice plus attractive. En effet, dans la mesure où le *beneficium* est une activité marquée par une absence de garanties¹⁹², le fait pour le bienfaiteur d'assurer dans l'acte même de donner un avantage pour sa propre personne peut paraître rassurant¹⁹³. Cependant, cette recherche de garanties ou d'avantages de la part du bienfaiteur peut sembler rendre le *beneficium* moins éclatant ou vertueux en raison même de son aspect

¹⁹¹ Cette vision unilatérale est notamment soulignée dans la réaction du bienfaiteur en cas d'ingratitude où ce dernier semble se refermer sur lui-même, cf. VII, 32 : *ego beneficio meo, cum darem, usus sum*, « moi, j'ai profité de mon *beneficium* alors même que je donnais ». L'aspect unilatéral est mis en relief à travers l'emploi de quatre formes de la première personne du singulier (un pronom personnel, un déterminant et deux formes verbales). Cet extrait peut mettre en exergue une certaine forme de suffisance dans la pratique du *beneficium* qui se limiterait alors au temps du *donner* et sans réelle création de lien social. Cette position de Sénèque peut néanmoins se justifier plus aisément en cas d'ingratitude car elle permet de valoriser le *beneficium* même en l'absence de reconnaissance.

¹⁹² Cette caractéristique discrimine essentiellement le *beneficium* et la sphère économique.

¹⁹³ À d'innombrables reprises, les interventions de l'*adversarius fictus* témoignent de ce souci d'un avantage pour le bienfaiteur dans le cadre de la pratique bienfaitrice. Cf. notamment IV, 1, 3. Cet aspect est particulièrement perceptible dans le cadre de ses interventions à propos de l'instauration de lois contre l'ingratitude (III, 6-17) et de la nécessité d'un retour matériel pour être reconnaissant cf. chapitre 4 de la première partie et point 2. du chapitre 4 de la seconde partie.

Première partie – Les temps du don

moins unilatéral, plus intéressé et d'une certaine forme de remise en question de sa valeur intrinsèque – ce qui peut le rendre équivoque.

A. Caillé relève cette opposition entre les intérêts en évoquant « un intérêt pour soi, premier et irréductible, [...et] un intérêt premier envers autrui, tout aussi premier et irréductible. »¹⁹⁴ C'est précisément dans ce jeu et cette tension entre la diversité des motivations de l'action que prennent place les propos de Sénèque. En matière de *beneficia* et de *gratia*, une telle ambiguïté dans les comportements a notamment été relevée par K. Verboven. Il observe le mélange à l'œuvre entre altruisme et intérêt personnel¹⁹⁵.

3.6. Perte

Dans le cadre d'un examen de la question de l'intérêt, on pourrait être surpris que soit abordée la question de la perte¹⁹⁶. Celle-ci nous paraît pertinente à cet endroit à plusieurs égards. En effet, si, en donnant, le bienfaiteur peut accuser une perte ou déclarer qu'il en subit, cela peut être interprété comme révélateur d'intérêts de sa part dans le cadre de son action bienfaitrice. Le motif de la « perte »¹⁹⁷ affleure à plusieurs endroits du traité et nous nous proposons d'observer le traitement qui lui est réservé¹⁹⁸.

La perte est évidemment précédée de la possibilité de sa réalisation. Or, c'est précisément cette part de risque, cette éventualité d'une perte qui constitue l'une des caractéristiques essentielles du *beneficium* vis-à-vis des échanges marchands.

Hoc enim in illo speciosissimum est, quod dedimus uel perdituri [...] (III, 7, 1)

¹⁹⁴ Caillé 2000, p. 65. Sur deux tendances indissociables du stoïcisme (raisonnable, tournée vers soi accompagnée d'un culte de la raison et d'un relatif égoïsme d'une part, et sociable, tournée vers les autres et altruiste, d'autre part), cf. Bodson 1967, pp. 69-71.

¹⁹⁵ Verboven 2002, p. 39.

¹⁹⁶ Cette question est effleurée par Picone 2013, pp. 29-30 et pp. 65-66. Elle est davantage approfondie par Accardi 2011, pp. 268-285 qui évoque notamment une resémantisation de la notion de perte par rapport à la *communis opinio*.

¹⁹⁷ Notons que la thématique est mentionnée dès le commencement du premier livre (I, 1, 1), cf. *infra*.

¹⁹⁸ Le lien entre l'idée de perte et la thématique de la mémoire sera examiné par ailleurs. Cf. notamment : III, 2, 3; III, 3, 4; VII, 28, 1.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

En effet, ce qu'il y a de plus beau dans celui-là [= le *beneficium*], c'est que nous l'avons donné même pour le perdre [...].

Cette remarque prend place dans le cadre de la réflexion sur l'opportunité de lois contre l'ingratitude. Nous aurons l'occasion d'examiner plus en profondeur par la suite les relations entre le *beneficium* et le monde économique et juridique. Lorsque Sénèque examine la possibilité d'octroyer à soi-même un *beneficium*, il relève qu'aucune perte n'est alors possible. L'exclusion de la part de risque en s'accordant un bienfait semble contribuer à expliquer le fait que ce type de don ne soit pas qualifié comme *beneficium*¹⁹⁹. La possibilité d'une perte fait donc partie intégrante du système social fondé sur la bienfaisance. Neutraliser cet aspect à travers l'instauration de garanties reviendrait à le dénaturer en le rapprochant des logiques marchandes.

La position de Sénèque sur la notion de perte dans la pratique bienfaisante est assez claire dès le deuxième chapitre du premier livre :

Illud enim falsum est 'perdenda sunt multa'²⁰⁰; nullum perit, quia, qui perdit, computauerat. (I, 2, 2)

En effet, il est faux [de dire] « il faut en [= *beneficia*] perdre beaucoup »; on ne perd rien parce que celui qui perd a calculé.

Selon Sénèque, le vocabulaire de la perte ne semble pas s'appliquer à la sphère du *beneficium* dans la mesure où ce lexique suppose un calcul. Or un tel comportement est exclu de la pratique bienfaisante. En I, 2, 3, comme nous l'avons déjà remarqué, la bienfaisance est présentée comme un acte unilatéral constitué d'un seul temps, celui du don. Au mieux, celle-ci donne lieu à un gain s'il y a un retour. Sinon, il n'y a pas lieu de

¹⁹⁹ V, 8, 6. Cf. également V, 11, 3 qui insiste sur la simultanéité en cas de don à soi-même et donc sur un défaut vis-à-vis de la nécessaire distinction des étapes dans la pratique oblatrice. Ces remarques s'ajoutent au fait que, dans le cas du don à soi-même, la dimension sociale est entièrement absente.

²⁰⁰ Il s'agit de la reprise d'une partie d'une citation mentionnée en I, 2, 1 dont l'auteur est inconnu. Richard & Richard 1934, p. 6, n. 10 proposent le nom du mime Publilius Syrus. Au sujet de ce dernier, il est curieux de relever comment plusieurs de ses sentences peuvent être rapprochées de la morale oblatrice de Sénèque. Pour un premier relevé des maximes oblatrices de P. Syrus, cf. Chappuis Sandoz 2004, p. 384. Sur ce sujet, cf. également Lentano 2009, p. 3 et Griffin 2013a, p. 48. Pour un rapprochement entre Publilius Syrus et Sénèque, cf. Diouron 2009, particulièrement p. 176. Pour cette citation, Griffin & Inwood 2011, p. 19, n. 1 renvoie à Palliata fr. inc. 70 Ribb.

Première partie – Les temps du don

considérer qu'il y a perte. Notons que la notion de perte est alors abordée à la lumière de la question du retour (*si reddet / si non reddet*)²⁰¹.

Dans le cadre d'une mise en perspective avec les présents divins à la toute fin de son traité, Sénèque qualifie également le *beneficium* de façon à exclure *de facto* l'idée d'une perte :

Perdidi beneficium.' Numquid, quae consecrauimus, perdidisse nos dicimus? inter consecrata beneficium est, etiam si male respondit, bene conlatum. (VII, 29, 1)

« J'ai perdu mon *beneficium* ». Les offrandes, est-ce que nous disons les avoir perdues ? Un *beneficium* correctement donné, même si la réponse a été incorrecte, compte parmi les offrandes.

En dépit de ces affirmations qui prennent place aux extrémités du traité²⁰², de nombreux termes relatifs au champ sémantique de la perte se rencontrent au fil des livres²⁰³. Il nous a paru pertinent d'examiner de plus près les passages où la notion de perte d'un *beneficium* est évoquée pour déterminer d'une part les causes d'une telle perte, lorsqu'elle est mentionnée, et d'autre part sa nature.

À l'ouverture du premier livre du traité, la notion de perte affleure et propose déjà une certaine forme d'explications à la chaîne causale qui mène à l'impression de perte de la part du bienfaiteur :

Sequitur enim, ut male conlocata male debeantur; de quibus non redditus sero querimus; ita enim perierunt, cum darentur. (I, 1, 1)

Il s'ensuit en effet que ce qui est mal placé est mal dû; s'il n'y a pas de retour, nous nous en plaignons trop tard; ces choses ont en effet été perdues alors même qu'elles étaient données.

Ce paragraphe renferme plusieurs idées relatives à l'idée de perte. Tout d'abord, notons que perdre un *beneficium* découle *in fine* d'un défaut dans le don initial²⁰⁴. L'erreur dans l'octroi d'un bienfait se répercute dans la dette. Par suite, cela suscite une plainte de la part du bienfaiteur car il y a une absence de retour et un sentiment de perte²⁰⁵. La relation entre la

²⁰¹ Ce point sera repris dans la suite de notre analyse.

²⁰² Pour un rapprochement entre les premiers et derniers chapitres du traité, cf. notre introduction.

²⁰³ III, 6, 2; V, 15, 2. Cf. également les citations commentées dans cette section.

²⁰⁴ Un don irréfléchi constitue une perte, cf. IV, 10, 3.

²⁰⁵ Sur le lien entre plainte et perte, cf. Picone 2013, pp. 25-26.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

notion de perte et l'absence de retour est présente en plusieurs endroits du traité²⁰⁶. L'idée de perte est également associée à l'ingratitude du bénéficiaire²⁰⁷. Cependant, celle-ci ne semble pas porter atteinte au cœur de l'action bienfaitrice :

Haec est enim iniuriae summa: beneficium perdidisti. Saluum est enim tibi ex illo, quod est optimum: dedisti. (I, 10, 4)

Ceci est en effet l'essentiel du tort : tu as perdu un *beneficium*. Le meilleur de celui-ci est en effet préservé pour toi : tu as donné.

L'essentiel du *beneficium* réside dans le fait d'avoir donné. Il nous semble cependant important de relever que cette valorisation intrinsèque de l'acte du don prend place dans le cadre d'une analyse de l'ingratitude, de l'absence de retour et donc d'une éventuelle perception d'une perte par le bienfaiteur. Sénèque précise l'étendue de celle-ci : elle se limite au *beneficium* qui ne sera pas suivi d'un retour. L'essentiel est ailleurs. Dans la mesure où il y a un défaut dans la réaction du bénéficiaire, le cœur du *beneficium* constitué alors par l'acte même de donner permet à Sénèque de maintenir une valorisation de la pratique bienfaitrice²⁰⁸. La valeur conférée à cet acte peut être interprétée comme le fait d'avoir risqué et tenté une relation sociale, d'avoir amorcé un mouvement vers autrui. En cas de reconnaissance, l'accent se place davantage sur l'établissement d'une relation et sur la réciprocité qui lie bienfaiteur et bénéficiaire. Se dessine ainsi l'un des paradoxes de la question oblatrice. En effet, d'une part, si un don n'est pas suivi d'un retour, les intentions du bienfaiteur sont perçues comme authentiques et pures (dans le sens de dépourvues d'intérêt²⁰⁹). Le lien social peut néanmoins sembler ne pas avoir été établi au vu de l'absence de réciprocité. D'autre part, s'il y a reconnaissance, le *beneficium* encourt le soupçon d'avoir été motivé par des intérêts équivoques alors que ce retour lui-même peut être considéré comme la marque même de la création de liens sociaux.

Mutatis mutandis, ce dilemme renvoie à un autre phénomène connu sous le nom de « paradoxe de la gratuité ». Celui-ci peut s'énoncer de la façon suivante : si on donne sans recevoir en retour, pourquoi avoir donné ? Si

²⁰⁶ II, 17, 6; dans le cadre des demandes en retour, l'idée d'une perte est également présente en lien avec une absence de retour, cf. V, 20, 7 et V, 23, 2.

²⁰⁷ VI, 27, 3; VII, 32.

²⁰⁸ Cf. VII, 29, 1. Cf. également Accardi 2011, pp. 231-232.

²⁰⁹ Il y a cependant lieu de s'interroger sur la nature de cet intérêt qui peut ne pas être matériel. En effet, il peut s'agir tout simplement d'un intérêt pour le lien social lui-même et non pour la *materia beneficii* qui en est le support.

Première partie – Les temps du don

on donne en recevant en retour, ce n'était pas vraiment un don. À bien des égards, la question de l'intérêt se perd dans les méandres de l'inconscient de chacun. Cette tension entre réciprocité et pureté du don sera reprise par la suite.

La question de l'intérêt du bienfaiteur dans son action bienfaitrice est également abordée par Sénèque à la lumière du motif de la perte.

- *Quid tu, inquis, recepturus donas? – Immo non perditurus* (*Vit. beat.* 24, 2)
– Eh quoi ! Toi, dis-tu, tu donnes pour recevoir ? – Au contraire, pour ne pas perdre²¹⁰.

Il convient donc d'assurer une sûreté au *beneficium* lorsqu'on l'accorde, notamment afin qu'il puisse être rendu en cas de nécessité²¹¹. Nous verrons combien cette vision exposée dans le *De uita beata* est en opposition avec les conclusions du *De beneficiis*. Par ailleurs, le motif de la perte est également associé à celui de la persévérance ou plutôt à l'absence de celle-ci²¹². Ainsi, en II, 11, 4-5, à la lumière d'une comparaison agricole²¹³, Sénèque insiste sur l'importance de la persévérance dans la bienfaisance afin que les *beneficia* ne soient pas perdus²¹⁴. Le philosophe s'explique quelque peu sur cette connexion entre persévérance et perte dans le premier paragraphe de la lettre 81 à Lucilius.

²¹⁰ En VI, 4, 6, le fait d'avoir l'idée de perte à l'esprit lors du don n'ôte pas à l'action son titre de *beneficium* mais dispense cependant le bénéficiaire de toute dette.

²¹¹ Sénèque précise ensuite que la *donatio* doit être placée à un endroit *unde repeti non debeat, reddi possit*, « d'où elle ne doit pas être réclamée, [d'où] elle peut être rendue ». Tant l'opposition *debere - posse* que la distinction *repetere - reddere* ont leur importance. D'une part, la première indique que l'action relève d'une possibilité et non d'une obligation. C'est en cohérence avec la notion de « possibilité d'un défaut de réciprocité », cf. point 1.8. du chapitre 4 de la première partie. D'autre part, la seconde relève que le retour résulte davantage d'un retour de la part du bénéficiaire que d'une réclamation dans le chef du bienfaiteur initial. Sur la question du retour et sur le vocabulaire de la demande en retour, cf. point 1.9. du chapitre 4 de la première partie.

²¹² Sur l'ingratitude et la persévérance, cf. point 2.4. du chapitre 4 de la première partie.

²¹³ Pour le recours de Sénèque aux images, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage d'Armisen-Marchetti 1989.

²¹⁴ Sur le lien entre la persévérance et la perte, cf. I, 3, 1 : *Is perdet beneficia, qui cito se perdidisse credit*, « Celui-ci perdra ses *beneficia*, qui croit promptement [les] avoir perdus ». Par ailleurs, Sénèque affirme la supériorité d'un *beneficium* autonome par rapport à un *beneficium* qui aurait besoin d'être suivi d'autres pour ne pas être perdu, cf. III, 31, 3 et III, 35, 5.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

nam si hoc periculum vitare uolueris, non dabis beneficia: ita ne apud alium pereant, apud te peribunt. (Ep. 81, 1)

En effet, si tu veux éviter ce danger, tu ne donneras pas de *beneficia* : aussi, de peur qu'ils ne se perdent dans les mains d'un autre, ils se perdront dans les tiennes²¹⁵.

D'une part, la perte, résultat d'une possible ingratitude, est présentée comme un danger (*periculum*) et fait l'objet de crainte. Elle n'est cependant pas automatique mais le risque n'en devient réel que s'il est encouru et, pour cela, il convient qu'il y ait une action et une prise de risque initiales. D'autre part, la perte du *beneficium* est certaine s'il reste en possession du bienfaiteur²¹⁶. En effet, sans prise de risque, il y a la perte de la réalisation possible d'un *beneficium* que Sénèque abrège ici en la perte du *beneficium* lui-même. Entre une perte assurée et une perte probable, le choix apparaît comme limpide. Sénèque valorise par ailleurs une forme de possession différente, une propriété qui passe par le don.

Quaeris, quomodo illa tua facias? dona dando. Consule igitur rebus tuis et certam tibi earum atque inexpugnabilem possessionem para honestiores illas, non solum tutiores facturis. (VI, 3, 3)

Tu demandes comment te les approprier ? En faisant des dons²¹⁷. Veille à tes intérêts et procure-toi des possessions solides et imprenables, pour les rendre meilleures, pas seulement plus sûres²¹⁸.

Comme nous pourrions le constater, le *beneficium* constitue une dimension qui vient se surajouter à l'objet strictement matériel²¹⁹. Sénèque précise dans cet extrait la nature du changement réalisé. La possession est non seulement plus sûre mais elle est également meilleure. Sa solidité vient du

²¹⁵ L'expression de regret d'un bienfaiteur va dans le sens de cette crainte, cf. IV, 10, 3 : *'Mallem perdidisse quam illi dedisse'*, « Je préférerais avoir perdu que lui avoir donné ».

²¹⁶ En VII, 8, 3, Sénèque indique que Démétrius le Cynique refuserait la possession de richesses s'il ne lui était pas permis de les donner. La possession n'est plus alors perçue que dans sa dimension oblatrice. Sans possibilité de donner (et donc potentiellement de perdre), Démétrius serait réduit à voir tous ces biens matériels se perdre entre ses mains.

²¹⁷ Cf. Mart., 5, 42, 7-8 : *Extra fortunam est quidquid donatur amicis : quas dederis solas semper habebis opes*, « Se trouve hors des coups de la *fortuna* tout ce qui est donné aux amis : seules les richesses que tu auras données, tu les auras pour toujours. » Sur cet extrait et sur l'amitié chez Martial, cf. Kleijwegt 1998.

²¹⁸ Cf. *Vit. beat.* 20, 4 : *Nihil magis possidere me credam quam bene donata*, « Je croirai que je ne posséderai rien davantage que les choses bien données ».

²¹⁹ Cf. chapitre 8 de la seconde partie.

Première partie – Les temps du don

fait qu'elle ne peut plus éprouver aucune perte. En effet, comment le bienfaiteur pourrait-il perdre ce qu'il a donné ? Cela ne lui appartient plus. Au contraire, il a gagné un titre inaliénable : le don d'un *beneficium*. Il y a un changement dans la nature de la propriété, d'une possession matérielle (et par conséquent vulnérable) à une possession immatérielle.

« Ce que tu donnes, c'est à toi pour toujours; ce que tu gardes, c'est perdu à jamais. » (proverbe soufi)

En I, 1, 1, Sénèque évoquait également le décalage temporel qui existe entre la perte effective du *beneficium* et le moment de la prise de conscience de celle-ci et de la plainte qui en découle. De telles remarques sont notamment reprises aux derniers chapitres du traité. La présence du motif de la perte aux premiers et aux derniers chapitres du *De beneficiis* n'est sans doute pas fortuite.

Stulte non nosti detrimenti tui tempora; perdidisti, sed cum dares; nunc palam factum est. (VII, 30, 1)

Imbécile, tu n'as pas appris à connaître le moment de ta perte : tu as perdu mais alors même que tu donnais; maintenant cela est mis au jour.²²⁰

Les derniers mots du traité sont particulièrement éclairants pour une juste compréhension du message de Sénèque en rapport avec le motif de la perte. Le chapitre final du septième livre apporte des précisions quant à la nature des pertes subies par chacune des parties en cas d'ingratitude. Le laconisme du philosophe confère à l'idée la force d'une *sententia*²²¹, appuyée par un chiasme.

perit mihi beneficium, iste hominibus. (VII, 32)
je perds un *beneficium*, l'humanité perd celui-là [= l'ingrat].

S'il est vrai qu'en cas d'ingratitude, le bienfaiteur accuse la perte de son *beneficium*, une perte sociale sans commune mesure se produit au détriment de l'humanité. L'ingrat est perdu pour ses contemporains. Ce

²²⁰ Ce développement est déjà annoncé en VII, 29, 1 : *Dammum non tunc factum: adparuit*, « La perte ne s'est pas alors produite : elle est apparue ». Sur l'idée d'une perte immédiate en cas de don mal placé, cf. IV, 39, 2 : *beneficium et totum perit et statim*, « le *beneficium* est perdu entièrement et sur-le-champ »

²²¹ Ce recours à des formules ramassées qui tranchent par leur brièveté est caractéristique du style de Sénèque. Maints exemples parcourent ses dialogues. Cf. notamment Paré-Rey 2012. Cf. également n. 200.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

n'est rien moins qu'une rupture au niveau relationnel²²². Il est donc essentiel de s'interroger sur la nature de la perte dans la mesure où elle témoigne d'un système de valeurs²²³. L'idée d'une perte physique trahit la primauté de la sphère matérielle sur celle de la volonté. Au vu de l'importance de la dimension sociale dans la morale oblatrice de Sénèque, il est sans doute significatif qu'une telle remarque prenne place à un endroit aussi décisif qu'au dernier paragraphe de son long traité. Cependant, les ultimes mots révèlent l'une des clés de l'œuvre et réfèrent précisément à l'idée de perte au travers d'une invitation à la dépasser :

Non est magni animi beneficium dare et perdere; hoc est magni animi, perdere et dare. (VII, 32)

La grandeur d'âme ne consiste pas à donner un *beneficium* et à le perdre; ce qui est l'essence de la grandeur d'âme, c'est perdre et donner²²⁴.

L'ordre des mots a évidemment toute son importance. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces deux phrases qui closent le traité de Sénèque consacré aux *beneficia*²²⁵. Pour l'instant, relevons que, malgré son opposition déclarée à l'emploi du champ lexical de la perte, celui-ci est néanmoins mobilisé par le philosophe jusqu'aux derniers mots du traité²²⁶. Il nous semble permis de proposer l'hypothèse d'un emploi ancré dans le langage quotidien dont Sénèque se défait avec peine²²⁷. Cependant, s'il recourt à une telle terminologie, c'est *in fine* en vue de la dépasser car la dernière exhortation renvoie non à la perte, mais bien au

²²² M.T. Griffin observe que la raison de l'invitation à la persévérance dans la bienfaisance diffère entre V, 1, 5 et VII, 32. Dans le premier cas, il s'agit de susciter de la reconnaissance, dans le second, l'objectif est de maintenir le bénéficiaire intégré dans la société. Sur cette différence, cf. Griffin 2013a, pp. 264 et 340.

²²³ Pour une réflexion sur les systèmes de valeurs dans le stoïcisme, cf. Inwood & Donini 1999, pp. 690-699 : *Values, actions and choice* et plus particulièrement les pp. 692-3 et 695.

²²⁴ Cf. VII, 31, 5 : *demus, etiam si multa in inritum data sunt; demus nihilo minus aliis, demus ipsis, apud quos facta iactura est*, « donnons, même si beaucoup [de *beneficia*] ont été donnés en vain; donnons pas moins aux autres, donnons à eux-mêmes après de qui une perte s'est produite ».

²²⁵ Cf. notre conclusion.

²²⁶ Une telle pratique se retrouve par ailleurs à propos d'autres termes. Cf. notamment *gratiam reddere/referre* dans le *De beneficiis* et dans *Ep.* 81.

²²⁷ L'expression *perdere beneficium* se retrouve à deux reprises dans les contestations de l'*adversarius fictus* (VII, 29, 1 et VII, 30, 1). Cependant, à la suite d'une recherche dans la base de données du site *Library of Latin Texts*, ce syntagme ne semble guère attesté pour l'Antiquité classique ailleurs que dans Pseudo-Quintilien, *Declamationes minores*, 247, 17; 259, 10; 292, 6.

Première partie – Les temps du don

don. Cette conclusion semble déjà pressentie au début de la réflexion de Sénèque et figure à l'état embryonnaire sous une forme hypothétique dès le deuxième chapitre du premier livre :

Vide, oro te, ne hoc et uerius sit et magnitudini bene facientis aptius, ut illum hortemur ad danda, etiam si nullum bene positurus est. (I, 2, 2)

Prends garde, je t'en prie, il se pourrait qu'il soit plus vrai et plus propre à la grandeur d'un bienfaiteur que nous l'exhortions à donner, même s'il est destiné à n'en placer aucun de façon heureuse.

3.7. Comment donner ?

3.7.1. De la *ratio* et du *iudicium*

En plus de la *uoluntas*, le bienfait doit également faire l'objet d'une certaine forme de réflexion de la part du bienfaiteur²²⁸. Sénèque considère d'ailleurs que le *iudicium*²²⁹ représente le meilleur élément du *beneficium*.

Non est beneficium, cui deest pars optima datum esse iudicio; alioqui pecunia ingens, si non ratione nec recta uoluntate donata est, non magis beneficium est quam thesaurus. (I, 15, 6)

Il n'y a pas de *beneficium* s'il y manque la part la meilleure : avoir été donné avec discernement. Autrement, une somme d'argent immense, si elle a été donnée sans réflexion, sans volonté droite²³⁰, n'est pas tant un *beneficium* qu'un trésor.

Outre *iudicium* et *ratio*²³¹, un autre terme désigne la réflexion préliminaire nécessaire avant l'octroi d'un *beneficium*. Il s'agit de *cogitatio* :

²²⁸ Dans le cadre du *De Ira*, B. Inwood relève pour sa part le lien qui existe entre la responsabilité d'une action (en termes de volonté) et le fait qu'elle résulte d'un projet conscient (*iudicium*), cf. Inwood 2000, pp. 56-57.

²²⁹ Pour une étude sur la figure du *index*, sur le *iudicium* et sur la métaphore du droit dans le jugement moral chez Sénèque, cf. Inwood 2004. B. Inwood met notamment en évidence le lien étroit qui unit *iudicium* et *uirtus*, cf. Inwood 2004, p. 91. Cf. par ailleurs point 2. du chapitre 4 de la seconde partie.

²³⁰ Sur la *uoluntas* et la *ratio* chez Sénèque, cf. Mantello 1980.

²³¹ Cf. également I, 15, 3. En II, 18, 2, le terme *ratio* est associé de façon plus globale à la sphère de l'*honestum* qu'il doit sans cesse accompagner. Cf. également IV, 10, 2, cité *infra*, et la note qui l'accompagne. Dans une acception semblable, on trouve également le substantif *consilium* en I, 15, 3, II, 14, 1 et en *Vit. beat.* 24, 1.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

[...] *beneficium nullum esse, nisi quod ad nos primum aliqua cogitatio defert, deinde amica et benigna.* (VI, 7, 2)

[...] il n'y a pas de *beneficium* si ce n'est celui que nous accorde d'abord un certain dessein, ensuite un dessein amical et bienveillant²³².

Comme le suggèrent les propos de Sénèque, la *cogitatio* apparaît comme première par rapport aux qualificatifs qui renvoient à l'idée de bienveillance. Réflexion et discernement dans le chef du bienfaiteur s'ajoutent à la liste des conditions *sine qua non* de l'octroi d'un bienfait.

quibus si detraxeris iudicium, desinunt esse beneficia, in aliud quodlibet incident nomen. (I, 2, 1)

si tu leur [= les *beneficia*] enlèves le discernement, ils cessent d'être des *beneficia*, ils tomberont sous n'importe quel autre nom.

À travers cet impératif de discernement, Sénèque vise en premier lieu à éviter les dons ou les services rendus de façon irréfléchie ou impulsive. Pour plaire à son récipiendaire, le bienfait ne doit pas résulter du hasard²³³.

At sit iudicium; neque enim cordi esse cuiquam possunt forte ac temere data. (I, 15, 1)

Mais qu'il y ait du discernement; en effet, ce qui est donné par hasard ou arbitrairement ne peut toucher personne.

nec his tamen beneficium debemus, quia extra sensum officii casus est, (VI, 9, 2)

Nous ne leur devons cependant pas de *beneficium* parce que le hasard se situe hors du sens de ce service²³⁴.

²³² Cf. également IV, 14, 3.

²³³ Pour un *beneficium* qui ne résulte ni du hasard, ni d'une impulsion irréfléchie, cf. I, 1, 1; I, 15, 3; VI, 7, 4. L'*inconsulta donatio* est critiquée notamment car elle conduit le bienfaiteur aux regrets, cf. IV, 10, 3.

²³⁴ Il y a alors, comme souvent, réception sans qu'il y ait dette, cf. I, 15, 6. Le *casus*, associé à l'*impetus*, est rejeté en I, 15, 3. Ces deux mêmes termes, également joints, sont récusés en *Vit. beat.* 24, 1 où Sénèque affirme en évoquant l'octroi de *beneficia*: *non possum in hac esse re negligens*, « je ne peux pas en cette affaire faire preuve de négligence ». Sur l'opposition entre la *fortuna* et le *iudicium*, cf. également II, 28, 2: *quam raro fortuna iudicat?* « combien rares sont les fois où la *fortuna* porte un jugement ? ».

Première partie – Les temps du don

D'une part, le bienfait doit être empreint de *iudicium* et il convient de maîtriser chacun des paramètres avant de l'octroyer :

nidebo, quando dem, cui dem, quemadmodum, quare. Nihil enim sine ratione faciendum est; non est autem beneficium, nisi quod ratione datur, quoniam ratio omnis honesti comes est. (IV, 10, 2)

j'aurai en vue le moment, le destinataire, la manière et la raison du don. Rien en effet ne doit être fait sans réflexion²³⁵. Or il n'y a pas de *beneficium* qui ne soit donné sans réflexion parce que la réflexion est la compagne de toute action vertueuse²³⁶.

D'autre part, un bienfait doit être donné de façon spontanée²³⁷. Il ne faut pas tergiverser. L'hésitation et la lenteur sont perçues comme des défauts de volonté et d'intention²³⁸. L'action bienfaitrice doit être *prona et sponte sua parata* (I, 6, 1)²³⁹.

Comment faut-il comprendre cette tension entre la spontanéité de l'acte et la réflexion qui doit y mener ?²⁴⁰ Il convient avant tout d'observer que l'une et l'autre répondent à des exigences relevant d'ordre différent. La spontanéité atteste en partie le caractère désintéressé de l'acte dans la mesure où il n'apparaît pas comme résultant d'un calcul en vue d'un intérêt. Il convient cependant de ne pas verser dans l'impulsivité²⁴¹. Par ailleurs, la réflexion et le discernement assurent la qualité du bienfait octroyé en contrôlant chacun des paramètres de celui-ci. S'il y a réflexion, Sénèque indique qu'elle ne doit pas être perçue²⁴². L'une des façons de résoudre ce dilemme pourrait être de penser la spontanéité sous une forme éclairée. Cela revient à envisager une intégration de la réflexion et du discernement au point d'être spontanés. P. Li Causi

²³⁵ Cf. II, 16, 1 où l'on retrouve une liste semblable de paramètres auxquels il convient de prêter attention lors d'un *beneficium*.

²³⁶ Le *beneficium* se positionne résolument du côté de l'*honestum*. Sur le lien entre le *beneficium* et les sphères de l'*honestum* et de la *virtus*, cf. point 3.1 du présent chapitre.

²³⁷ II, 4, 2. Sur la question de la spontanéité dans le don, cf. également chapitre 1 de la seconde partie. À propos de la place de la spontanéité dans le don chez les nourrissons, cf. Akinin, Hamlin & Dunn 2012. De la même façon, le retour est également marqué par une spontanéité. Nous verrons cependant que, sous certaines conditions, des demandes en retour peuvent être formulées.

²³⁸ Cf. I, 1, 8; II, 1, 2; II, 2, 2; II, 5, 4.

²³⁹ Cf. également II, 1, 3.

²⁴⁰ Cette tension est notamment évoquée par Li Causi 2008, pp. 100-101 et. Li Causi 2009a, pp. 231-232.

²⁴¹ I, 15, 3.

²⁴² II, 1, 2.

évoque cette idée en utilisant l'expression « spontanéité réflexive »²⁴³. Une seconde manière de résoudre l'apparente tension serait de considérer que les recommandations s'adressent à des personnes différentes en fonction de leur degré d'avancement moral. Les conseils à l'égard du débutant ne sont sans doute pas identiques à ceux prodigués à quelqu'un de plus avancé. En matière de *beneficia*, l'invitation à la réflexion précède sans doute l'exhortation à la spontanéité (éclairée). Il est à noter que l'injonction à la spontanéité comporte en elle-même un caractère paradoxal dans la mesure où elle présente un *double bind* (double contrainte)²⁴⁴. L'impératif « Sois spontané » constitue d'ailleurs l'une des illustrations récurrentes de ce principe.

Du côté des sciences sociales, il est curieux de relever que certains dons parmi les plus importants (notamment le don d'organes) semblent être opérés de façon spontanée, sans réflexion prolongée. Il y a presque une absence de décision en tant que telle²⁴⁵. Si le don peut être qualifié de rationnel, ce n'est sans doute pas au sens d'une rationalité instrumentale dont le paradigme peut être résumée sous la formule : « plus la décision est importante, plus on doit s'attendre à une recherche intense d'informations pertinentes avant qu'elle soit prise »²⁴⁶.

Un autre aspect de cette tension semble être à l'œuvre lorsqu'on évoque l'importance de la réflexion et du discernement dans l'octroi du *beneficium*. Il s'agit d'une part de la nécessaire réflexion du bienfaiteur et d'autre part du désintéressement dont celui-ci doit faire preuve. Cette tension est illustrée par les propres interrogations de l'interlocuteur imaginaire en IV, 9, 2. Pourquoi convient-il de choisir avec soin non seulement les destinataires de son bienfait mais également les modalités pratiques de celui-ci (où et comment) si la bienfaisance est désirable en soi et ne vise à aucun retour ? Un tel souci paraît équivoque si, quelle que soit la manière de l'accorder, il s'agit de toute façon d'un *beneficium*. Y aurait-il un intérêt voilé ? Dans sa réponse, Sénèque insiste sur la valeur intrinsèque de tout acte relevant de l'*honestum*, comme c'est le cas pour la bienfaisance. Il expose ensuite le fait qu'il faut veiller dans le bienfait à maintenir toutes les conditions de sa réalisation et que celles-ci ne peuvent être

²⁴³ Li Causi 2008, pp. 100 et 104. Un tel procédé est notamment évoqué par Sénèque lui-même en VII, 2, 1.

²⁴⁴ Sur le principe du *double bind* appliqué au traité de Sénèque, cf. Raccanelli 2010, pp. 96-100 et 130-132 et pour son application à la situation de l'époque impériale, cf. Li Causi 2012, pp. 32-33.

²⁴⁵ Godbout 2007, pp. 55-56.

²⁴⁶ Godbout 2007, p. 284.

Première partie – Les temps du don

rencontrées que si l'on prête une attention à ses différents paramètres. En d'autres termes, si le *beneficium* est effectivement un acte qui doit être recherché pour lui-même, il convient cependant qu'il satisfasse l'ensemble des critères inhérents à sa nature et qui, en tant que tels, demandent réflexion. La réflexion et le discernement ne seraient donc pas intéressés mais nécessaires à la réalisation même du *beneficium*.

3.7.2. *Electio*

L'importance de la *ratio* dans la bienfaisance trouve un champ d'application dans le motif de l'*electio*²⁴⁷. Ce terme désigne le fait pour un bienfaiteur de choisir les destinataires de sa pratique bienfaisante. Pour qu'il y ait *electio*, il est évident que le futur donateur doit disposer de cette liberté²⁴⁸. Nous avons déjà eu l'occasion de relever l'importance de la liberté dans la morale oblatrice de Sénèque. Notons dès à présent que cette caractéristique (la possibilité d'une libre *electio*) détermine la qualité de la relation qui sera engagée. Le philosophe observe ainsi que les *beneficia* génèrent l'*amicitia* à la condition qu'il soit possible d'en choisir les récipiendaires²⁴⁹. L'*electio* redouble d'importance si notre regard se porte du côté du *rendre*. En effet, selon Sénèque, l'absence de lois contre l'ingratitude a pour objectif de rendre la bienfaisance plus réfléchie, notamment à travers une sélection plus soignée des bénéficiaires²⁵⁰. Il convient par ailleurs de souligner que l'*electio* ne concerne pas tout type de don. En IV, 28, 5²⁵¹, le philosophe évoque le cas des bienfaits collectifs en remarquant qu'ils ne sont pas soumis à la même restriction élective; il en conclut : *Multum enim refert, utrum aliquem non excludas an eligas*, « Il y a une grande différence entre ne pas exclure quelqu'un et le choisir ». Le *beneficium*, par opposition au bienfait collectif, se positionne clairement du côté de l'*electio*²⁵².

Il est une question que nous souhaitons évoquer avant de rentrer dans le vif du sujet de l'*electio*. Elle est étroitement liée à celle-ci. Il s'agit de l'importance que Sénèque confère à l'identification du destinataire d'un

²⁴⁷ I, 15, 3. Sénèque emploie aussi le terme *dilectus*, cf. I, 1, 2.

²⁴⁸ Il y a, semble-t-il, une exception pour les *beneficia* parentaux où l'*electio* est absente, cf. III, 11, 1.

²⁴⁹ *Ep.* 19, 12.

²⁵⁰ III, 14, 1-2. Sur la question des lois contre l'ingratitude, cf. point 2.1. du chapitre 4 de la seconde partie.

²⁵¹ Les bienfaits divins constituent aussi des bienfaits collectifs et la place de l'*electio* y est particulière. Sur cette question, cf. chapitre 7 de la seconde partie.

²⁵² La question renvoie également à l'importance de la personnalisation dans le *beneficium*. Sur celle-ci, cf. point 1.1. du chapitre 4 de la seconde partie.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

beneficium. Le philosophe précise dans le cadre de sa réflexion que c'est l'intention du bienfaiteur qui détermine l'identité du bénéficiaire, bien qu'il puisse y avoir des bénéficiaires indirects. Pour qu'il y ait *beneficium*, il est cependant important que l'action bienfaisante soit réalisée en vue d'une personne précise. Certains objets ou services, en raison de leur caractère insignifiant, relèvent d'un geste d'humanité et non du souci individuel d'autrui²⁵³.

non enim tamquam dignis illa tribuimus, sed nelegenter tamquam parua, et non homini damus, sed humanitati. (IV, 29, 3)

en effet, nous ne les²⁵⁴ donnons pas comme à des hommes de mérite, mais négligemment comme des bagatelles et nous donnons non pas à un homme, mais à l'humanité.

Sénèque précise sa pensée en indiquant qu'un *beneficium* doit être accordé, non comme un simple geste d'humanité, mais en considérant la personne qu'on oblige. Il donne ainsi l'exemple d'un homme qui ensevelit un cadavre trouvé dans le désert²⁵⁵. Il n'y a pas de *beneficium* si le moteur de son action est la *misericordia* et l'*humanitas* et s'il eût pu agir de la même façon envers n'importe qui. Il faut que le *beneficium* soit accompli avec la pensée d'obliger autrui. Une relation interpersonnelle est donc nécessaire²⁵⁶. Il ne s'agit pas de faire œuvre de charité envers un prochain inconnu²⁵⁷.

²⁵³ Cette remarque prend place dans le cadre déjà évoqué de la bienfaisance envers l'ingrat reconnu comme tel. Sur le fait de rendre des services de faible importance, cf. Goffman 1974, pp. 64-65. Le sociologue observe l'importance de rendre certains services de faible importance à des inconnus. Il met en évidence la différence entre le coût négligeable pour le bienfaiteur et le gain pour le bénéficiaire. Pour une approche du traité à la lumière des théories d'E. Goffman, cf. chapitre 6 de la seconde partie.

²⁵⁴ *Illa* fait référence à des actes de peu d'importance. Sur la question d'un « seuil » à partir duquel une action constitue un *beneficium* dans lequel s'intègre cet extrait, cf. point 3.4. du chapitre 1 de la première partie.

²⁵⁵ V, 20, 4-5.

²⁵⁶ Du fait que Sénèque traite presque exclusivement du don dans le cadre de relations interpersonnelles découle l'exclusion de la prise en considération de la notion d'évergétisme développée par Veyne 1995. Celle-ci repose en effet essentiellement sur des libéralités en faveur de collectivités. Pour une lecture critique de cet ouvrage, cf. Schnapp, Schmitt & Andreau 1978. Sur l'évolution historique d'une telle bienfaisance à Rome sous l'Empire, cf. Griffin 2003a, p. 113. Pour un rapprochement entre M. Mauss et P. Veyne, cf. Silber 2004. Sur l'absence de traitement de la pratique évergétique dans le traité de Sénèque, contrairement au *De officiis* de Cicéron, cf. Griffin 2013a, p. 10. M.T. Griffin observe que l'absence de traitement de cette pratique constitue d'ailleurs l'une des limites du traité, cf. Griffin 2013a, pp. 74-76. Sur les rapports entre la bienfaisance et l'évergétisme, cf. également Li Causi 2012, pp. 15-19 qui tend à

Première partie – Les temps du don

En IV, 29, 3, Sénèque indiquait d'une part que le *beneficium* devait être adressé non à l'*humanitas* mais à un *homo*, d'autre part que ce dernier devait être *dignus*²⁵⁸. Cet adjectif caractérise essentiellement le futur bénéficiaire idéal d'après la morale de Sénèque. De nombreux passages y font référence²⁵⁹. Une *electio* qui ne repose pas sur la *dignitas* des futurs récipiendaires constitue la première cause d'ingratitude mise en évidence par Sénèque dès le deuxième paragraphe de son traité²⁶⁰. L'éthique de Sénèque repose donc sur une certaine forme de mérite. Ce n'est aucunement la possibilité de recevoir en retour qui guide le choix du bénéficiaire. Le bienfaiteur cherche un homme reconnaissant, non un homme qui rendra²⁶¹. Logiquement, le facteur déterminant sera à nouveau l'*animus* et non la *fortuna*.

relativiser la distinction entre ces deux sphères. Il nous semble cependant que Sénèque traite presque exclusivement de dons interpersonnels.

²⁵⁷ Bien que, comme nous l'avons constaté, l'appartenance à une commune humanité constitue l'un des traits caractéristiques de la bienfaisance, celle-ci doit en quelque sorte être dépassée au profit d'une relation interpersonnelle. Contrairement à ce que l'exemple pourrait laisser croire, le don aux inconnus est valorisé par ailleurs par Sénèque lorsque celui permet de nouer des liens sociaux (cf. n. 13 du chapitre 2 de la seconde partie). Cependant, dans l'illustration proposée par le philosophe, aucune relation sociale n'est établie ni avec le défunt, ni avec sa famille. L'établissement de relations interpersonnelles est sans doute à l'origine du souci de précision de Sénèque quant à l'identité du bénéficiaire.

²⁵⁸ Sur l'importance de la *dignitas* dans l'*electio* et sur la responsabilité des acteurs de la bienfaisance, cf. Accardi 2011, pp. 158-169 et Picone 2013, pp. 27-29. Sur *dignus* et *dignitas*, cf. Marchese 2009, p. 249, n. 9 qui renvoie elle-même à Hellegouarc'h 1963 [1972, dans notre bibliographie].

²⁵⁹ I, 10, 5; I, 15, 3; III, 11, 1; *Vit. beat.* 20, 4. En *Vit. beat.* 23, 5, Sénèque mentionne, en plus des *digni*, les *boni* ou ceux qui sont susceptibles de le devenir. Contrairement aux *boni*, les *mali* semblent ontologiquement exclus de la bienfaisance par Sénèque en raison du fait qu'ils corrompent ce qui est entre leurs mains, cf. V, 12, 3-7. Ils ne peuvent ni donner, ni recevoir de *beneficium*. Les *turpes* et les *indigni* sont logiquement écartés, cf. *Vit. beat.* 23, 5 et 24, 3. À propos de la conscience de Sénèque de s'adresser essentiellement à des *inperiti*, cf. chapitre 2 de la seconde partie.

²⁶⁰ I, 1, 2.

²⁶¹ IV, 10, 4 : *In electione nihil minus quam hoc, quod tu existimas, spectabo, a quo recepturus sim; eligo enim eum, qui gratus, non qui redditurus sit*, « Lors du choix, je ne tiendrai pas du tout compte de ce que tu trouves important – à savoir la personne de qui je recevrai en retour; je choisis en effet celui qui sera reconnaissant, non celui qui rendra. » Sur la distinction entre ces deux derniers types d'action (rendre >> être reconnaissant), cf. le « paradoxe de la reconnaissance » exposé au point 1.1. du chapitre 4 de la première partie.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

*Nam si recipiendi spe tribueremus, locupletissimo cuique, non dignissimo daremus; nunc uero diuiti inportuno pauperem praeferam*²⁶². *Non est beneficium, quod ad fortunam spectat.* (IV, 3, 1)

En effet, si nous donnions avec l'espoir de recevoir en retour, nous donnerions au plus riche, non au plus digne; en réalité, je préférerai au riche méchant le pauvre. N'est pas un *beneficium* ce qui tient compte de la *fortuna*²⁶³.

La *fortuna* en tant que telle n'importe pas dans la mesure où, comme nous le verrons, d'une part, la reconnaissance peut accorder une place considérable à la dimension subjective, d'autre part, le retour peut prendre une forme largement dématérialisée. Par ailleurs, c'est précisément cette absence de considération de la *fortuna* qui permet d'inclure les riches dans le cycle du don, en tant que bienfaiteurs. Ils n'auraient aucune raison de se livrer à la bienfaisance s'ils y cherchaient leur intérêt²⁶⁴. L'intérêt propre du bienfaiteur semble absent dans la recherche d'un bénéficiaire²⁶⁵.

En IV, 30, Sénèque évoque cependant une exception à la *dignitas*. Celle-ci peut paraître surprenante pour notre éthique contemporaine. Le philosophe considère que des *beneficia* peuvent échoir à certains, non en raison de leur propre personne mais au nom de leurs ascendants ou descendants²⁶⁶. Il avance divers arguments pour soutenir cette position. Le premier consiste à reconnaître qu'on est davantage enclin aux *beneficia* si la reconnaissance qui leur est attachée ne s'éteint pas avec ceux qui la manifestent²⁶⁷. Le second repose sur l'idée que, s'il est vrai que les effets d'une vertu se prolongent au-delà d'une génération, par conséquent, la

²⁶² La leçon *praeferam* a été préférée au *praeferimus* d'Hosius 1914, en suivant les réflexions de Holmes 2004, p. 295 et de Griffin 2013a, p. 234.

²⁶³ Cf. IV, 10, 5 : *Ad animum tendit aestimatio mea; ideo locupletem, sed indignum praeteribo, pauperi uiro bono dabo*, « Mon appréciation s'oriente vers l'intention; c'est pourquoi le riche, mais indigne, je passerai outre, au pauvre, homme de bien, je donnerai. » Le rang social n'importe pas non plus, cf. *Vit. beat.* 24, 3.

²⁶⁴ IV, 3, 2. Même si, en III, 22, 4, Sénèque s'interroge : *Quis autem tantus est, quem non fortuna indigere etiam infimis cogat?* « Qui donc est si grand que la *fortuna* ne le contraint pas à avoir besoin même des plus petits ? ».

²⁶⁵ Cf. point 3. du chapitre 1 de la première partie (notamment IV, 11, 2-6) et particulièrement IV, 11, 5 où Sénèque indique que le choix est parfois d'autant plus soigné que l'intérêt est absent.

²⁶⁶ La bienfaisance peut alors également être dirigée vers un ingrat, cf. IV, 32, 4.

²⁶⁷ IV, 30, 1 : *esse plures bonos iuuat, si gratia bonorum non cum ipsis cadit*, « être bon plaît à davantage de personnes si la reconnaissance des hommes de bien ne périclète pas avec eux. »

Première partie – Les temps du don

reconnaissance pour celle-ci doit coïncider avec cette durée. La conclusion est sans doute ce qui va le plus à l'encontre dans notre éthique méritocratique moderne davantage basée sur l'individu²⁶⁸.

*Hic magnos uiros genuit: dignus est beneficiis, qualiscumque est; dignos dedit.
Hic egregiis maioribus ortus est: qualiscumque est, sub umbra suorum lateat.*
(IV, 30, 3-4)

Celui-ci a donné naissance à de grands hommes : il mérite des *beneficia*, quel qu'il soit; il a donné des [hommes] de mérite. Celui-ci est issu d'illustres ancêtres : quel qu'il soit, qu'il soit couvert par leur ombre.

Cette exception à la *dignitas* peut être perçue comme une nouvelle tentative de la part de Sénèque pour convaincre un futur bienfaiteur de l'avantage de se livrer à la bienfaisance. Les exemples donnés au paragraphe 30 du livre IV sont cependant interpellants dans le cadre de notre éthique contemporaine qui tend à insister sur le mérite individuel de chacun. Sénèque, pour sa part, justifie les *beneficia* qui échoient ainsi à certains hommes ignobles en raison de leur généalogie²⁶⁹.

S'il est vrai qu'il convient de donner à l'homme qui sera reconnaissant, Sénèque est conscient que la gratitude de ce dernier ne peut pas être assurée *a priori*. Il s'agit de faire un pari sur la vraisemblance de celle-ci²⁷⁰. Si le bienfaiteur attend d'avoir la certitude qu'il y aura reconnaissance de la part du bénéficiaire, il est condamné à l'inactivité²⁷¹.

*Huic respondebimus numquam expectare nos certissimam rerum
comprehensionem, quoniam in arduo est ueri exploratio, sed ea ire, qua ducit
ueri similitudo.* (IV, 33, 2)

²⁶⁸ Sur cette question, cf. Armisen-Marchetti 2004, p. 18 qui considère également que ce cas peut nous paraître extrême. Elle en donne cependant l'explication suivante : « Il faut se souvenir que dans la mentalité romaine en général, et encore plus dans la mentalité aristocratique dont Sénèque, bien qu'il la condamne parfois, est culturellement imprégné, l'individu est avant tout le chaînon d'une lignée dont il a pour devoir de reconnaître d'abord, puis de reproduire les qualités. »

²⁶⁹ Sénèque observe par ailleurs que les dieux semblent fonctionner de la même façon, cf. IV, 31-32, 1. Pour cet extrait, cf. Armisen-Marchetti 2004, p. 18. Sur la place des dieux dans la bienfaisance, cf. chapitre 7 de la seconde partie.

²⁷⁰ La dimension vraisemblable de la reconnaissance et la prise de risque de la part du bienfaiteur qui en constitue le corollaire participent à cette caractéristique de la « possibilité d'un défaut de réciprocité » dans le don, cf. point 1.8. du chapitre 4 de la première partie.

²⁷¹ IV, 33, 3.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

À celui-ci [= *aduersarius fictus*], nous répondrons que jamais nous n’attendrons une connaissance absolument certaine de la situation, puisque la recherche de la vérité est malaisée²⁷², mais que nous irons là où nous conduit la vraisemblance²⁷³.

Ce n’est pas la vérité elle-même qui guide nos actions mais la vraisemblance. Sur ce chemin difficile, la *ratio* est notre compagne²⁷⁴. En outre, à l’instar du sage, le bienfaiteur peut invoquer l’*exceptio* (c’est-à-dire une clause de réserve)²⁷⁵ afin de justifier une modification dans son comportement.

Outre la question de la vraisemblance de la reconnaissance du bénéficiaire à venir, le comportement à adopter envers l’ingrat n’est pas exempt de complexité. La question est évoquée de façon inégale en divers endroits du traité. Tout d’abord, Sénèque affiche une préférence dans les destinataires du *beneficium* mais n’exclut pas l’ingrat de certaines actions bienfaitantes.

Quemadmodum autem curandum est, ut in eos potissimum beneficia conferamus, qui grate responsuri erunt, ita quaedam, etiam si male de illis sperabitur, faciemus tribuimusque, non solum si iudicabimus ingratos fore, sed si sciemus fuisse. (I, 10, 5)

Autant il faut veiller aussi à octroyer de préférence nos *beneficia* à ceux qui y répondront avec reconnaissance, autant, dans certains cas, même s’il y a mauvais espoir à leur sujet, nous les ferons et les accorderons, non seulement si nous estimons qu’ils seront ingrats, mais si nous savons qu’ils l’ont été.

D’une part, il y a l’affirmation d’une préférence pour les récipiendaires reconnaissants plutôt que pour les ingrats. D’autre part, ceux-ci, que leur ingratitude soit programmée ou avérée, ne sont pas totalement exclus de certains *beneficia*. Les exemples donnés par Sénèque concernent des

²⁷² Cf. IV, 33, 1 : *nam, ut ait Platon, difficilis humani animi coniectura est*, « en effet, comme dit Platon, l’intention de l’homme est difficile à sonder ».

²⁷³ Cf. également IV, 33, 3-34, 1.

²⁷⁴ IV, 33, 2 : *sequimur, qua ratio, non qua ueritas traxit*, « nous nous dirigeons du côté où la *ratio* nous a entraînés, non la vérité ». Sur cet aspect du stoïcisme, cf. la section *Motivation sub specie boni* de Brennan 2003, pp. 283-290. Sur le chapitre 33 du livre IV, cf. Chaumartin 1975.

²⁷⁵ L’*exceptio* est notamment formulée en IV, 34, 4 : *‘si nihil inciderit, quod impediat’*, « si aucun obstacle n’intervient ». Cf. Inwood & Donini 1999, pp. 737-738. Cf. IV, 34, 4-5 et IV, 39, 3-4. Sur le concept d’*exceptio*, cf. Brennan 2002 et Brunschwig 2005. Sur cet emprunt à un terme de la sphère juridique, cf. Griffin 2013b, pp. 104-106.

Première partie – Les temps du don

services en situation de danger physique imminent²⁷⁶. La question de la bienfaisance à l'égard de l'ingrat est traitée plus fondamentalement au milieu du livre IV. Sénèque établit alors une distinction entre deux types d'ingrats (le méchant de façon générale et l'ingrat à proprement parler). Le bienfaiteur se doit de discriminer ces deux cas de figure d'ingratitude avérée.

Itaque, ut ad propositum reuertar, nemo non ingratus est, qui malus: habet enim omnia nequitiae semina; tamen proprie ingratus adpellatur, qui ad hoc uitium uergit: huic ergo beneficium non dabo. (IV, 27, 4)

C'est pourquoi, pour en revenir à mon propos, tout méchant est ingrat : il a en effet toutes les prémices du mal; cependant, est proprement appelé ingrat, celui qui penche vers ce vice : à celui-là donc, je ne donnerai pas de *beneficium*²⁷⁷.

L'affaire semble dès lors entendue et le propos est répété à plusieurs reprises²⁷⁸. Le jugement concerne d'ailleurs parfois de façon indistincte tout type d'ingrat²⁷⁹. Cependant, s'il est établi que la bienfaisance envers l'ingrat est condamnée, le bienfaiteur qui pensait, à tort, avoir affaire à un homme reconnaissant n'est pas coupable dans la mesure où il n'y a pas de *beneficium* consciemment accordé à un ingrat²⁸⁰.

Le dernier paragraphe du traité reprend de façon synthétique la question. Le propos y est dense et regorge de nombreuses tensions. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans la suite de notre étude. Pour l'instant, nous souhaitons mettre en exergue le fait qu'en l'espace de deux phrases, le philosophe semble affirmer une chose et son contraire. Après la rencontre d'un ingrat, il recommande le comportement suivant.

Nec ideo pigrius dabo, sed diligentius; quod in hoc perdidit, ab aliis recipiam. Sed huic ipsi beneficium dabo iterum [...]. (VII, 32)

²⁷⁶ La problématique renvoie notamment à la question du seuil à partir duquel un *beneficium* est digne de ce nom, cf. point 3.4. du chapitre 1 de la première partie.

²⁷⁷ La bienfaisance envers l'ingrat du second type est également rapprochée de la notion de perte, cf. IV, 27, 5 : *sic pessime beneficia dare dicitur, quicumque ingratos eligit, in quos peritura conferat*, « ainsi on dira qu'il donne ses *beneficia* de la pire des manières, quiconque choisit des ingrats auxquels il donne des choses qui vont se perdre ». Sur le motif de la perte, cf. point 3.6. du chapitre 1 de la première partie.

²⁷⁸ IV, 26, 3, à la faveur d'une comparaison avec la sphère de l'économie.

²⁷⁹ IV, 28, 6 : *Illud, quod iudicio meo ad aliquem pervenire debet, ei, quem esse ingratum sciam, non dabo*, « Ce qui devra parvenir à quelqu'un par mon jugement, je ne [le] donnerai pas à celui dont je connais l'ingratitude. »

²⁸⁰ IV, 34, 2.

Chapitre 1 – *Dare* ou le temps du *donner*

Et je ne donnerai pas pour autant plus lentement, mais plus scrupuleusement; ce que j'ai perdu ici, je le recevrai en retour d'autres. Mais à celui-ci même, je donnerai à nouveau un *beneficium* [...].

D'une part, Sénèque indique qu'après avoir expérimenté de l'ingratitude, la bienfaisance devra être plus choisie. Elle ne doit évidemment pas s'arrêter car la persévérance est de mise²⁸¹. D'autre part, il semble s'amender presque directement et inviter à une bienfaisance qui se dirige précisément vers l'ingrat. Un lecteur chrétien pourrait y voir la traduction oblatrice du Christ qui invite à tendre l'autre joue.

Nous avons jusqu'ici insisté sur la *dignitas* du futur bénéficiaire. De nombreuses autres qualités morales sont également citées lorsque Sénèque dresse le profil du récipiendaire idéal.

Eligam uirum integrum, simplicem, memorem, gratum, alieni abstinentem, sui non auare tenacem, beneuolum. (IV, 11, 1)

Je choisirai un homme intègre, franc, qui se souvient, reconnaissant, désintéressé du bien d'autrui, non obstinément avare du sien, bienveillant²⁸².

Toutes ces qualités entretiennent respectivement des liens étroits avec la pratique oblatrice. Cependant, cette fine description du profil type du bénéficiaire laisse perplexe. La question de l'*electio* elle-même pourrait sembler quelque peu incongrue dans le cadre d'une pratique dont la valeur intrinsèque est affirmée sans relâche. Pourquoi y a-t-il d'une part la recherche du bénéficiaire vraisemblablement idéal et d'autre part l'invitation à une bienfaisance qui s'adresse malgré tout à l'ingrat non seulement potentiel mais aussi avéré ? L'attention de Sénèque s'oriente en effet dans deux directions : s'il convient de valoriser l'homme de bien en l'instituant comme destinataire préféré du *beneficium*, le système oblatif doit veiller à ne pas exclure. L'approche « méritocratique », si elle permet de valoriser les actions des hommes de bien, peut paraître suspecte dans la mesure où ces derniers seront sans doute naturellement les plus disposés à être reconnaissants. Par ailleurs, à travers l'exhortation à la persévérance envers l'ingrat, le philosophe défend la dimension essentiellement sociale de sa morale. La question du retour est par ailleurs soigneusement négligée. Nous verrons par la suite combien est

²⁸¹ Cf. point 2.4. du chapitre 4 de la première partie

²⁸² En III, 14, 2, Sénèque note aussi qu'il faut prêter attention à la *fides* du bénéficiaire.

Première partie – Les temps du don

complexe la définition de la nature exacte de la *gratia*. Elle renferme elle-même des tensions entre la pureté de l'action morale et les intérêts des parties en présence. Enfin, l'*electio* constitue également une dimension qui discrimine la relation de *beneficium* de la sphère marchande. En effet, la personne de l'acheteur et ses qualités morales importent peu au marchand tant qu'il est disposé à acquérir son produit. La bienfaisance est par conséquent plus élective que la transaction économique, même si l'attitude à adopter à l'égard de l'ingrat pourrait remettre en partie ce trait en question.

Première partie – Les temps du don

Après une analyse du temps du *donner*, il convient d'observer de plus près les autres étapes du cycle oblatif. Deux de ces moments étroitement liés sont souvent négligés : il s'agit du *recevoir* et du *devoir*.

nesciunt, quanto interim maius ac difficilius sit capere quam fundere. Nam, ut nihil alteri detrahant, quoniam utrumque, ubi uirtute fit, par est, non minoris est animi beneficium debere quam dare; eo quidem operosius hoc quam illud, quo maiore diligentia custodiuntur accepta quam dantur. (VI, 43, 1)

ils ignorent combien parfois il est plus remarquable et plus difficile de recevoir que de donner généreusement. En effet, pour ne rien retrancher à l'une ou à l'autre action, puisque toutes les deux, lorsqu'elles sont accomplies avec vertu, se valent, devoir un *beneficium* n'est pas le fait d'une âme moins grande que donner; ceci est même plus difficile que cela, dans la mesure où ce qui est reçu est gardé avec plus de soin que ce qui est donné.

La structure et le jeu stylistique de Sénèque sont subtils dans ce passage. En effet, en mettant en parallèle les termes *capere / fundere* et *debere / dare* au travers de constructions comparatives, le philosophe suggère un rapport d'ordre synonymique entre les termes. S'il est vrai que les termes *fundere* et *dare* relèvent d'un semblable geste de don (bien que le premier souligne davantage la profusion que le second), il est remarquable de constater le rapprochement de *capere* et *debere*. Ces deux moments du don entretiennent une relation particulière dans la mesure où le temps du *recevoir* initie *de facto* celui du *devoir*. Conscient de ce lien qui les unit étroitement, nous proposons d'examiner successivement l'une et l'autre de ces étapes.

Chapitre 2

Accipere ou le temps du *recevoir*

Dès le premier chapitre de son traité, Sénèque note qu'il existe chez ses contemporains une ignorance à recevoir¹. En VI, 43, 1 (cf. *supra*), Sénèque met en évidence le temps du *recevoir* dont la difficulté et la valeur semblent généralement ignorées. Il appert que le *recevoir* est souvent perçu comme une évidence dans le cycle oblatif et qu'il est dès lors rarement pris en considération². La problématique du refus que nous aborderons ci-dessous souligne que le *recevoir* n'est en rien un temps anodin et que sa place est également déterminante dans le cycle oblatif.

À l'instar du *donner*, la liberté constitue une disposition essentielle du récipiendaire pour qu'il y ait *beneficium*. Sénèque distingue les actes et leurs conséquences en fonction du degré de liberté du « bénéficiaire » lors de son analyse des modalités du *recevoir*.

si necessitas tollit arbitrium, scies te non accipere, sed parere. Nemo id accipiendo obligatur, quod illi repudiare non licuit; si uis scire, an uelim, effice, ut possim nolle. (II, 18, 7)

si une contrainte ôte la possibilité de choisir, tu sauras que tu n'acceptes pas mais que tu obéis. Personne n'est lié³ par le fait de recevoir ce qu'il ne lui n'a pas pu refuser; si tu veux savoir si je veux, fais en sorte que je puisse refuser.

Dans les cas où un refus n'est pas permis, l'acte par lequel on reçoit n'est pas qualifié d'*accipere* mais bien de *parere*. Il ne s'agit donc pas d'un *beneficium*⁴ mais d'un acte relevant d'une relation hiérarchique⁵. La conséquence logique qui en découle est l'absence de tout établissement de lien (*obligare*) entre les parties. Sénèque renvoie en premier lieu la responsabilité au bienfaiteur et l'invite à affranchir le futur bénéficiaire de

¹ Sénèque se range parmi ses contemporains au travers d'un *nos* inclusif, cf. I, 1, 1. Une analyse des pronoms mobilisés dans le traité se révélerait certainement passionnante à plus d'un titre. En effet, il est intéressant d'observer le jeu mis en œuvre par Sénèque autour du *nos* inclusif. Pour une première approche, cf. Griffin 2007, p. 111, n. 86.

² Sur la négligence du temps du *recevoir*, cf. Godbout 2006, pp. 92-93.

³ Dans la double acception que ce terme latin revêt, c'est-à-dire lier socialement et lier par une obligation.

⁴ Cf. II, 19, 2 : *Quia non est beneficium accipere cogi, non est beneficium debere, cui nolis*, « Parce qu'il n'y a pas de *beneficium* à être contraint à recevoir, il n'y a pas de *beneficium* à devoir envers qui on ne le souhaite pas. »

⁵ Sur l'obligation d'accepter un présent, cf. *infra* l'exemplum d'Archélaos.

Chapitre 2 – *Accipere* ou le temps du *recevoir*

toute contrainte afin qu'il recouvre une pleine liberté, prérequis d'une authentique relation de *beneficium*⁶. Par ailleurs, la liberté dans le *recevoir* est étroitement liée à la volonté du bénéficiaire. Il n'est guère surprenant que la volonté constitue dès lors une condition déterminante du *beneficium* tant dans le chef du donateur que du donataire⁷.

Non refert, quid sit, quod datur, nisi a uolente, nisi uolenti datur (II, 18, 8)

Peu importe ce qui est donné, si ce n'est pas donné et reçu de façon volontaire⁸.

Outre la liberté, le temps du *recevoir* pose parfois la question de la conscience du don de la part du récipiendaire. À l'instar de son pendant pour le temps du *donner*, la question de la conscience dans le *recevoir* est abordée au cours de l'examen de la possibilité d'une bienfaisance sans le savoir ou sans le vouloir.

Beneficium aliquis nesciens accipit, nemo a nesciente. (VI, 8, 1)

On peut recevoir un *beneficium* à son insu, personne n'en reçoit de qui en est inconscient.

Le rapprochement entre ces deux derniers extraits se justifie non seulement par leur thématique mais également par leur style. Sénèque se sert à deux reprises d'un polyptote d'un participe présent. La caractéristique mise en exergue est la possibilité de la réalisation d'un *beneficium* à l'insu du bénéficiaire. Ce trait avait déjà été illustré au cours du deuxième livre à la faveur d'une discussion sur la publicité du don et plus précisément au cours d'un *exemplum* mettant en scène Arcésilas⁹ :

Interdum etiam ipse, qui iuuatur, fallendus est, ut habeat nec, a quo acceperit, sciat. Arcesilan aiunt amico pauperi et paupertatem suam dissimulanti, aegro autem et ne hoc quidem confitenti deesse sibi in sumptum ad necessarios usus, clam succurrendum iudicasse; puluino eius ignorantis

⁶ Cf. II, 19, 2 : *Ante des oportet mihi arbitrium mei, deinde beneficium*, « Au préalable, il faut que tu me donnes le libre choix, ensuite le *beneficium*. »

⁷ Cf. III, 12, 3.

⁸ La traduction rend davantage le style ramassé que le polyptote du participe qui met en exergue l'égalité de volonté de part et d'autre du *beneficium*. Cf. également VI, 24, 2 (*beneficia* des parents réalisés contre notre gré ou à notre insu). Cf. *contra*, VI, 23, 8 où Sénèque semble davantage défendre l'idée de persévérance de la part du bienfaiteur, même contre le gré du bénéficiaire.

⁹ Sur cet *exemplum*, cf. Li Causi 2009a, pp. 237-240.

Première partie – Les temps du don

sacculum subiecit, ut homo inutiliter uerecundus, quod desiderabat, inueniret potius quam acciperet. (II, 10, 1)

Parfois même celui qui est aidé doit être trompé afin qu'il ait sans savoir de qui il a reçu. Arcésilas, dit-on, avait un ami pauvre qui cachait sa pauvreté. Quand il tomba malade et quand il ne reconnaissait même pas qu'il manquait de quoi acheter l'indispensable, il [= Arcésilas] jugea qu'il fallait l'aider secrètement; à son insu, il plaça sous son coussin un sac afin que l'homme, desservi par sa discrétion, trouvât ce qu'il désirait plutôt que de le recevoir.

Le second paragraphe de ce chapitre mentionne le terme *beneficium* et il est donc légitime de supposer que l'acte posé par Arcésilas relève de cette catégorie. Le verbe *accipere* apparaît à deux reprises dans cet extrait sans qu'il soit possible cependant d'en tirer des leçons significatives sur ce temps du *recevoir*. En effet, la première forme *acceperit* prend place dans une subordonnée finale affirmative et indique la possibilité d'un *recevoir* tout en ignorant l'origine du don. La seconde forme *acciperet*, au contraire, est le prédicat d'une proposition comparative où il figure comme second terme de la comparaison. Le sac est davantage trouvé que reçu par l'ami d'Arcésilas. Qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit pas de considérations purement philologiques. Derrière cette distinction entre la découverte ou la réception du don se trouve la question de la conscience du don par le bénéficiaire. Dans la discussion qui suit cet *exemplum*, la problématique mêle les consciences du donateur et du donataire. À propos de la conscience du bénéficiaire, isolons pour notre propos le dialogue suivant :

'Quid ergo? ille nesciet, a quo acceperit?' Primum nesciat, si hoc ipsum beneficium pars est (II, 10, 2)

« Eh quoi ? Celui-là ignorera de qui il a reçu ? » Qu'il l'ignore d'abord si cela même est une partie du *beneficium*.

Sénèque précise que d'autres *beneficia* réalisés à la suite du premier permettront au bénéficiaire de deviner l'identité de l'auteur de l'acte initial¹⁰. Pour notre propos, observons le fait qu'un don anonyme ou non reconnu comme tel remet en question la notion même d'acceptation dans la mesure où le donataire n'est pas nécessairement conscient de la

¹⁰ La question du don anonyme a notamment été examinée lors de l'étude de la publicité conférée à l'acte oblatif, cf. point 3.3. du chapitre 1 de la première partie. Cf. également III, 12, 3.

situation oblatrice dans laquelle il se trouve impliqué. Il ne dispose sans doute pas de la même capacité de refus qu'un bénéficiaire conscient d'un don à venir. Dans notre exemple, s'agit-il d'ailleurs d'un don anonyme ou d'une découverte heureuse et fortuite ? Outre la question de l'ingratitude qui devient alors encore plus épineuse, la dimension sociale même de l'acte semble remise en question¹¹.

Bien que cela puisse sembler évident, Sénèque indique en passant que le bénéficiaire doit être en mesure de recevoir le *beneficium* pour que l'acte puisse ainsi être qualifié et qu'il soit ainsi à l'origine d'un lien entre les personnes :

non dabo ulli, quod accipere non poterit; [...] Obligare enim non possum nisi accipientem; (VII, 18, 2)
je ne donnerai à personne ce qu'il ne peut pas recevoir. [...] Je ne peux en effet obliger personne si ce n'est celui qui reçoit¹².

Le philosophe évoque à deux reprises le cas d'incapacité ou de difficulté à recevoir. Dans le cadre d'une discussion sur le paradoxe « personne n'est ingrat »¹³, est mentionnée l'impossibilité pour le *malus* de recevoir un *beneficium* en raison de son incompatibilité de nature avec celui-ci. D'autres catégories de personnes ont un mode de réception particulier¹⁴ : les puissants sont en apparence moins susceptibles de recevoir, quoique leur pouvoir repose notamment sur le soutien de leurs sujets; en outre, certains hommes (les philosophes Socrate et Diogène sont cités) paraissent au-dessus de tout ce qu'on peut leur donner au point que la *Fortuna* elle-même doit se résigner. Il convient cependant de mettre ces considérations en perspective avec l'ouverture de la *materia beneficii* et la libération de la *fortuna* observées par ailleurs. Tout le monde ou presque

¹¹ Cf. Li Causi 2012, pp. 46-47.

¹² La seconde partie de cette citation trouve écho dans plusieurs articles du Code civil qui définissent la donation entre vifs « art. 894. La donation entre vifs est un acte par lequel le donateur se dépouille actuellement et irrévocablement de la chose donnée, en faveur du donataire *qui l'accepte*. » (nous soulignons). A. Caillé note pour sa part que c'est le récepteur qui fait le donateur, Caillé 1994, p. 223. « art. 932. La donation entre vifs n'engagera le donateur, et ne produira aucun effet, que *du jour qu'elle aura été acceptée* en termes exprès. » (nous soulignons). La fin de l'article 932 ainsi que les articles suivants régissent de façon précise notamment le temps du *recevoir*. Sur la dimension active du *recevoir*, cf. Voelke 1973, p. 186 et Accardi 2011, p. 182.

¹³ Paradoxe exposé par l'*adversarius fictus* en V, 12, 3-4 et auquel Sénèque répond dans les paragraphes suivants.

¹⁴ V, 4.

Première partie – Les temps du don

semble susceptible de recevoir. La capacité à donner en retour sera quant à elle examinée dans une prochaine section.

La question de l'*electio* a déjà retenu notre attention à propos du choix que le bienfaiteur est amené à faire en vue de son acte. Une réflexion analogue doit également guider celui qui est sur le point de devenir *bénéficiaire*. Corollaire de l'interrogation « à qui donner ? », se pose la question « de qui recevoir ? ». La première règle est qu'il ne faut pas recevoir de tout le monde¹⁵. À la question *a quibus ergo accipiemus?*, Sénèque répond de façon assez simple et en se fondant sur un principe de symétrie : *ab his, quibus dedissemus*¹⁶. La suite du raisonnement expose notamment l'importance du choix de son bienfaiteur (plus important que le choix de son bénéficiaire¹⁷) en raison des conséquences de l'acte oblatif lui-même qui, à la différence d'un échange purement marchand, a des implications à long terme¹⁸. De même qu'on peut refuser d'admettre quelqu'un dans son amitié, on peut interdire l'établissement de liens de bienfaisance avec une personne¹⁹. La question du choix du bienfaiteur s'articule naturellement à celle de la liberté du bénéficiaire à exercer son *arbitrium* :

Cum eligendum dico, cui debeas, uim maiorem et metum excipio, quibus adhibitis electio perit. Si liberum est tibi, si arbitrii tui est, utrum uelis an non, id apud te ipse perpendes (II, 18, 7)

Lorsque je dis qu'il faut choisir à qui on doit, j'excepte les cas de force majeure et la crainte, par l'emploi desquels la faculté de choisir est supprimée. Si tu es libre, si tu disposes de ta décision de vouloir ou pas, évalue avec soin l'affaire en ton for intérieur.

Parmi les cas plus particuliers, notons que Sénèque consacre un chapitre entier à une question qui constituait un sujet classique des écoles de rhétorique (Brutus devait-il accepter la vie de la part de Jules César ?)²⁰. En II, 4, 3, il évoque, pour le critiquer, le cas des réceptions indirectes où des intermédiaires prennent place entre le bienfaiteur et le bénéficiaire.

¹⁵ II, 18, 2.

¹⁶ II, 18, 2-3.

¹⁷ II, 18, 3.

¹⁸ II, 18, 5.

¹⁹ II, 18, 5.

²⁰ II, 20. Cette question fait l'objet d'un examen approfondi par Lentano 2009b.

À la lumière du refus

Comme nous l'avons signalé, l'analyse du temps du *recevoir* est souvent négligée car il apparaît comme une évidence. Le motif du refus nous permet de prendre le contre-pied d'une telle conception. Dans la mesure où la possibilité d'un refus existe, le *recevoir* gagne en considération et en attention. Suivant Sénèque, il ne faut pas recevoir et accepter de façon systématique : cet espace du refus a une existence effective²¹. Cependant, au même titre que la question de l'*electio* du bienfaiteur, le refus est conditionné par la possibilité de son expression. L'absence d'une telle possibilité conduisait le philosophe à nier l'établissement de liens en cas de « don »²². Nous pensons que le motif du refus peut être envisagé à la lumière des raisons qui le motivent et qui traduisent le sens dont il est porteur.

En lien direct avec l'*electio*, le bénéficiaire peut motiver son refus par le fait qu'il n'estime pas assez le bienfaiteur potentiel pour que ce dernier assume un tel rôle. C'est le cas notamment dans le double exemple relatif à Graecinus Julius qui refuse successivement des présents de la part de deux personnes qu'il ne tient pas en estime²³. Derrière le refus de la *materia* se trouve le refus de la relation²⁴. Au septième et dernier livre de son traité, Sénèque présente un autre *exemplum* de refus qui met en scène Démétrius le Cynique et l'empereur Caligula²⁵. Le philosophe refuse une somme d'argent offerte par le Prince en invoquant le fait que celle-ci est bien insuffisante si l'objectif de l'empereur consiste à l'éprouver²⁶. Le trait mis en exergue par Démétrius nous permet d'évoquer un deuxième motif de refus. Il s'agit de l'inadéquation entre le don et le bénéficiaire.

²¹ Cf. VI, 40, 1 : *Quomodo beneficium non semper recipiendum est, sic non utique reddendum*, « De la même manière qu'un *beneficium* ne doit pas toujours être reçu, ainsi, il ne doit pas à tout prix être rendu. »

²² Cf. II, 18, 7.

²³ II, 21, 5-6.

²⁴ Ce type de refus peut être accompagné d'un processus de requalification qui conduit le bénéficiaire à modifier le statut du présent. Sénèque évoque en II, 21, 1-2 le cas où l'acceptation du don d'un homme indigne est considérée non comme un *beneficium* mais comme un *creditum*. Au vu des conséquences sociales du refus, il convient parfois mieux d'accepter tout en requalifiant ce qui est donné. Sur une telle interprétation du refus avec requalification, cf. Picone 2013, p. 188 qui examine notamment le cas des *beneficia* de Claude qui doivent être davantage imputées à la *fortuna* qu'à l'empereur lui-même (I, 15).

²⁵ VII, 11.

²⁶ Ce passage n'est pas sans rappeler un autre *exemplum* mentionné par Sénèque où la force de refus de Diogène surpasse la capacité oblatrice d'Alexandre, cf. V, 4, 4.

Première partie – Les temps du don

Les cas évoqués par Sénèque font état de bienfaits disproportionnés par rapport à leur récipiendaire²⁷. Ensuite, il existe également une variante positive du refus. Il y a lieu en effet de décliner un bienfait si ce dernier est préjudiciable au bienfaiteur²⁸. Dans le cadre de notre examen de la question du refus, nous souhaitons nous intéresser de plus près à une autre anecdote de Sénèque qui oppose Socrate à Archélaos²⁹. En résumant le propos de Sénèque, notons que le débat tourne essentiellement autour de la raison qui conduit Socrate à décliner l'invitation du roi de Macédoine. Le motif invoqué par le philosophe semble être une incapacité à rendre la pareille. S'ensuit une discussion sur l'antériorité des bienfaits de l'un et de l'autre et sur la différence de nature et de valeur de ce qu'ils auraient pu se donner. En fin de chapitre, l'attention est à nouveau dirigée vers le motif du refus. Est notamment évoquée la possibilité pour le roi de ne pas tolérer de refus de la part de Socrate³⁰. Sénèque se penche enfin sur la raison effective qui a mené le philosophe à décliner pareille invitation. Derrière le prétexte invoqué par le philosophe grec d'une incapacité à rendre, se cache sans doute avant tout un désir de liberté. Cette motivation témoigne de la nature profondément « liante » du don. Le prétexte fourni par Socrate rend néanmoins compte d'une vision intégrée du cycle oblatif où l'acteur prend conscience des conséquences potentielles de ses actes : le philosophe envisage le temps du retour au moment du *recevoir*. L'une des phrases conclusives de l'*exemplum* est particulièrement intéressante pour notre recherche :

Nihil ad rem pertinet, utrum dare aliquid regi nolis an accipere a rege; in aequo utramque ponit repulsam (V, 6, 7)

²⁷ Les *beneficia* sont trop grands pour le bénéficiaire : II, 16, 1; VII, 7, 5. Dans le cas opposé de *beneficia* indignes de leur récipiendaire (trop petits), cf. V, 6, 6.

²⁸ II, 21, 3.

²⁹ V, 6, 2-7.

³⁰ Cette attitude du roi s'apparente au comportement de Néron vis-à-vis de Sénèque. Vers la fin de sa vie, le philosophe a souhaité à deux reprises rendre à l'empereur des dons qu'il avait reçus. Néron s'est chaque fois opposé à ce « retour ». L'acte de Sénèque pourrait être assimilé à un refus du don initial dans la mesure où il désirait rendre exactement ce qu'il avait reçu, bien qu'il y ait un intervalle de temps important entre le *donner* et le *rendre*. Les étapes semblent se confondre dans ce cas historique : Néron refuse-t-il un retour ou refuse-t-il le fait que Sénèque semble en fin de compte lui-même refuser son don initial et la relation sociale qu'il représente ? Les dons de l'empereur s'inscrivent également dans les rapports précepteur-élève à l'œuvre entre Sénèque et Néron. Sur ces deux refus, cf. Grimal 1967, Motto 1994, Griffin 2013a, p. 13 et pp. 83-87 et Picone 2013, p. 191. Sur le retrait de Sénèque en lien avec son rôle dans les révoltes en Bretagne, cf. Sanchez 2004, pp. 61-63.

Chapitre 2 – *Accipere* ou le temps du *recevoir*

Il n’importe pas qu’on refuse ou de donner quelque chose à un roi ou de recevoir de sa part; il met les deux refus sur un même pied.

Il est intéressant de noter que des refus à des étapes différentes du don (refus de donner ou de recevoir) peuvent paraître équivalents et induire les mêmes sentiments négatifs. Les conséquences négatives d’un don peuvent sembler paradoxales au vu des motivations positives à l’origine de l’acte du bienfaiteur. Ce point trouvera des pistes de réponse dans notre analyse consacrée ci-dessous au temps du *devoir*. Il existe enfin un dernier type de refus. Il s’agit du refus implicite, du refus qui ne se dit pas. Il a lieu lorsque le temps du *rendre* suit immédiatement le temps du *recevoir*. Le temps de la dette que nous examinerons ci-dessous est alors inexistant. Sénèque considère dès lors qu’il y a une équivalence entre un retour immédiat et un refus :

reiciendi genus est protinus aliud inuicem mittere et munus munere expungere. (IV, 40, 4)

c’est une sorte de refus que d’immédiatement envoyer en retour autre chose et d’effacer un présent par un présent.

Le terme *expungere* rend exactement compte de l’annulation de l’acte initial par un retour précipité. L’adverbe *protinus* est déterminant dans ce contexte. Dans le cas cité ci-dessus, il s’agit de rendre cependant *aliud*, quelque chose d’autre, de différent. Le comble du refus serait d’accepter le présent pour immédiatement l’offrir en retour³¹.

Sur cette question, il convient de mentionner l’apport de P. Bourdieu. Ce dernier observe que le facteur « temps » est l’un des éléments qui différencient le système oblatif de la logique marchande caractérisée par l’immédiateté du retour³². « On observe en effet en toute société que, sous peine de constituer une offense, le contre-don doit être *différé* et *différent*, la restitution immédiate d’un objet exactement identique équivalant de toute évidence à un refus »³³. A. Testart, pour sa part,

³¹ I, 11, 1.

³² Bourdieu 1994, p. 179. Pour de plus amples considérations sur le facteur « temps » dans le don, cf. *Chapitre 6. L’action du temps* in Bourdieu 1980, pp. 167-189. Cf. également le chapitre *Le temps de l’action et l’action du temps* in Bourdieu 1972, pp. 221-227.

³³ Bourdieu 1980, p. 179.

Première partie – Les temps du don

s'oppose vivement à placer une caractéristique distinctive du don dans la temporalité³⁴. Il constate en effet que le contredon n'est pas nécessairement différé et étaye cette réfutation par divers exemples³⁵. Par ailleurs, cet auteur note qu'il existe également un certain jeu avec la temporalité dans l'échange³⁶. Le caractère différé n'est donc pas, selon lui, l'apanage du don³⁷.

Avant de nous pencher sur le temps du *devoir*, il convient de noter que Sénèque formule plusieurs recommandations à propos des comportements à adopter et à proscrire lors de la réception de bienfaits³⁸.

³⁴ Testart 2007, pp. 223-226 : *Le temps fait-il seul la différence entre le don et l'échange ?* (Pierre Bourdieu).

³⁵ Testart 2007, pp. 224-225.

³⁶ Les termes « échange » et « don » sont employés dans l'acception précise que leur confère A. Testart. Sur ceux-ci, cf. Testart 2007, pp. 14-17. À propos de l'opposition entre don et échange, cf. également Temple & Chabal 1995, pp. 17-26 : Chapitre 1 – *Le don est le contraire de l'échange*.

³⁷ Outre cette remarque précise, A. Testart critique l'approche sociologique même de P. Bourdieu selon laquelle il n'est pas possible de penser la différence entre don et échange. Une sociologie des pratiques, souvent trop réductrice, ne pourrait en effet pas concevoir que la seule distinction entre les deux relève d'une question de droit (exigibilité), cf. Testart 2007, p. 226.

³⁸ Ces recommandations sont notamment adressées en II, 23-25. À l'instar du *donner*, le *recevoir* doit être exempt de *superbia*, cf. II, 18, 1. Par ailleurs, une juste mesure imprègne également le temps du *recevoir*. Elle s'exprime en particulier dans le fait qu'un *beneficium* doit être accepté à sa juste valeur et qu'il ne convient ni de le voir amplifié, ni diminué, cf. II, 15, 2. Cf. cependant II, 24, 4 où Sénèque encourage le bénéficiaire à augmenter la portée d'un *beneficium* dans ses remerciements dans la mesure où cela plaît au bienfaiteur. Sur cette question, cf. Griffin 2013a, pp. 263-264. Sur la dimension gestuelle, nous renvoyons à l'article de Ricottilli 2009.

Chapitre 3

Debere ou le temps du *devoir*

Comme nous l'avions préalablement fait remarquer, le temps du *devoir* trouve sa source au moment précis où le *recevoir* se produit¹. La dette constitue une étape à part entière du cycle oblatif. À l'appui de cette affirmation, se trouve notamment l'argumentation de Sénèque selon laquelle un *beneficium* ne peut avoir lieu de soi à soi. À travers la nécessaire présence de deux individus pour la réalisation d'un bienfait, Sénèque confirme la valeur intrinsèque du temps du *devoir* en sus de la triade maussienne classique. L'absence d'un temps de dette dans le cas d'un *beneficium* de soi à soi corrobore sa vision quaternaire du cycle oblatif². À la différence de M. Mauss qui la néglige, la dette dispose de son propre *locus* au sein de l'espace du don chez Sénèque :

Deinde, ut primum illud concedam dare nos nobis beneficium, quod sequitur, non concedam; nam etiam si damus, non debemus. Quare? quia statim recipimus. Accipere beneficium me oportet, deinde debere, deinde referre; debendi locus non est, quia sine ulla mora recipimus. (V, 9, 4)

Ensuite, à supposer que j'accorde d'abord que nous nous donnons un *beneficium*, ce qui s'ensuit, je ne le concéderai pas; en effet, même si nous donnons, nous ne devons pas. Pourquoi? Parce que nous recevons aussitôt. Il faut que je reçoive le *beneficium*, qu'ensuite je doive, qu'après je rende : il n'y a pas de moment du devoir parce que nous recevons [en retour] sans aucun délai.

Nous avons déjà eu l'occasion de mettre en exergue l'égale importance de ce temps par rapport aux étapes maussiennes du don³.

Par ailleurs, dès les premiers chapitres de son traité, Sénèque s'interroge sur la nature de la dette contractée par le bénéficiaire lors de l'acceptation d'un don⁴. Son interrogation n'est pas immédiatement suivie par une

¹ Le temps du *recevoir* inaugure, avec le temps du *devoir*, celui de la mémoire. Sur cette question, cf. notamment Racanelli 2010, pp. 175-176 et Li Causi 2012, pp. 61-90. La question du souvenir et de l'oubli est traitée par ailleurs, cf. point 1.5. du chapitre 4 de la première partie.

² V, 8, 3. Cf. également V, 7, 3.

³ Cf. *supra* VI, 43, 1.

⁴ I, 5, 1 : *neesse est hoc primum nobis esse discendum, quid accepto beneficio debeamus*, « il nous faut d'abord apprendre cela, [à savoir] ce que nous devons pour un *beneficium* reçu ».

Chapitre 3 – *Debere* ou le temps du *devoir*

réponse précise, le développement concerne alors davantage la distinction *materia / animus - uoluntas*. Au fil des livres, des informations peuvent cependant être glanées quant aux conditions de contraction de la dette ainsi qu'aux comportements qui conduisent à son annulation⁵.

Analysant les modalités du *recevoir*, Sénèque observe que nombre de ses contemporains répugnent à ce temps du *devoir*⁶. La dette est perçue comme infériorisante pour celui qui a reçu. Elle serait le témoin d'une relation hiérarchique⁷. Dans une telle vision, deux attitudes sont dès lors possibles : la haine de la dette⁸ et la négation de celle-ci⁹. Elles ne s'excluent pas :

Alii pessime locuntur de optime meritis. Tutius est quosdam offendere quam demeruisse; argumentum enim nihil debentium odio quaerunt. (II, 24, 1)

D'autres disent le plus grand mal de ceux qui ont rendu les meilleurs services. Il est plus sûr d'offenser certains que de leur avoir rendu service; car ils cherchent par la haine à prouver qu'ils ne doivent rien¹⁰.

L'importance de la dette est susceptible d'influencer le comportement du récipiendaire. Au-delà d'un certain seuil, elle génère l'*odium*¹¹. Le *beneficium* est alors à l'origine d'un sentiment exactement à l'opposé de celui qui est

⁵ Cf. notamment : I, 15, 8; VI, 4-6 (débat de la dette lorsqu'une *iniuria* fait suite à un *beneficium*, question prolongée dans *Ep.* 81); VI, 7-9; VI, 10, 2; VI, 11, 3-4; VI, 12, 1; VI, 13, 1; VI, 18, 2; VI, 21, 3; VI, 36, 2.

⁶ III, 5, 1 : *non subinde illa tractamus nec libenter, quid cuique debeamus, recognoscimus*, « nous ne les [= les *beneficia*] avons pas sans cesse à l'esprit et nous ne nous rappelons pas de bon cœur ce que nous devons à chacun ». La négation du *libenter debere* est essentielle.

⁷ II, 23, 3 : *rariores in eorum officiis sunt, quibus uitam aut dignitatem debent, et, dum opinionem clientium timent, grauiorem subeunt ingratorum*, « ils remplissent rarement leurs devoirs envers ceux à qui ils doivent la vie ou leur rang et, tandis qu'ils craignent une réputation de clients, ils supportent celle plus écrasante d'ingrats. »

⁸ Cf. Rubin 2006.

⁹ La sphère économique a développé ses propres garanties pour se prémunir de toute négation. Cf. notamment III, 15, 3.

¹⁰ Sur la démonstration publique de l'absence de dette à travers un retour hâtif, cf. IV, 40, 4.

¹¹ *Ep.* 19, 11. Cf. également Tac. *Ann.* IV, 18 : *Nam beneficia eo usque laeta sunt dum uidentur exolui posse; ubi multum anteuenero, pro gratia odium redditur*, « En effet, les *beneficia* sont sources de joie tant qu'ils paraissent pouvoir être acquittés, lorsqu'ils sont en trop grand nombre, la haine est rendue à la place de la *gratia*. » Par ailleurs, l'*odium* est présent à d'autres temps du don (cf. l'*odium* dans le *rendre*, notamment II, 4, 1; II, 5, 2 : haine consécutive à l'attente trop longue d'un bienfait; II, 11, 6 : haine à la suite d'un *beneficium* donné avec *superbia*).

Première partie – Les temps du don

recherché par Sénèque, le *gaudium*. La perception négative du moment de la dette conduit à une contre-productivité de l'action bienfaitrice¹². La négation (*infirmitas*) d'avoir reçu et dès lors la négation de la dette constituent des caractéristiques du comportement ingrat. Sénèque critique vivement ceux qui refusent l'état de dette et qui ne veulent pas être redevable et assimile ce comportement à de l'ingratitude¹³.

Prenant le contrepied de ses contemporains et de leur aversion pour la dette, le philosophe propose une nouvelle conception de cet état à travers une entreprise de mélioration du statut de débiteur. Son programme se traduit notamment par la possibilité pour le bénéficiaire d'accumuler de la dette¹⁴. Il peut recevoir d'autres *beneficia*, sans avoir rendu le premier¹⁵. Cette affirmation s'oppose nettement à la vision péjorative de la dette. Sénèque note qu'un refus de recevoir sans avoir au préalable rendu suppose qu'on a été offensé par le premier bienfait¹⁶ et qu'une gêne de ne pas avoir rendu témoigne d'un regret d'avoir reçu¹⁷. Le cœur de cette nouvelle sémantisation réside dans l'adoption d'une vision joyeuse de l'endettement. L'idée se trouvait déjà exprimée aux prémices mêmes du traité lorsque le philosophe avait rapproché le verbe *debere* de l'adverbe *libenter*¹⁸, qui, comme nous l'observerons, caractérise chacune des étapes du don.

¹² III, 1, 1. Cf. II, 14, 5 où Sénèque conclut à la suite d'un service nuisible demandé par le « bénéficiaire » et malgré tout rendu : *Quid autem turpius quam quod evenit frequentissime, ut nihil intersit inter odium et beneficium?* « Or qu'y a-t-il de plus honteux que ce qui arrive très fréquemment, à savoir que rien ne distingue la haine et le *beneficium* ? »

¹³ VI, 27, 2; VI, 40, 2.

¹⁴ V, 5, 4.

¹⁵ IV, 40, 2.

¹⁶ IV, 40, 2.

¹⁷ VI, 42, 2.

¹⁸ I, 1, 7. Cf. également VI, 42, 2. L'idée opposée est également exprimée par les derniers mots du livre IV qui associent *inuitus debere* à l'ingratitude, cf. IV, 40, 5. Cf. par ailleurs VI, 41, 1 : *nemo enim libenter reddit, quod inuitus debet, et, quod apud se non vult esse, onus indicat esse, non munus*, « personne en effet ne rend de bon cœur ce qu'il doit à contrecœur et ce dont il ne veut pas près de lui, il estime que c'est un poids, non un présent. » L'opposition *libenter* >< *inuitus* dans la dette contamine donc le temps du retour. Bien plus, au temps même du *devoir*, une dette mal vécue conduit à transformer la nature même du *beneficium*, de *munus*, il devient *onus*. Le jeu verbal entre les deux termes est évident. Sur celui-ci, cf. Griffé 1994, p. 239. Sur les glissements du *beneficium*, cf. chapitre 5 de la seconde partie. À propos d'*inuitus*, M.T. Griffin observe que ce dernier est parfois employé dans une acception assez large par Sénèque, il peut alors signifier « not only being unwilling but also being unaware », cf. Griffin 2013a, p. 293.

À propos de la place de la dette, et singulièrement dans sa version positive, dans les études sur le don, un article de J.T. Godbout est incontournable et ce, pour deux raisons¹⁹. D'une part, ce dernier y développe une conception originale de la dette qui fait merveilleusement écho au *De beneficiis*. D'autre part, ce chercheur en sciences sociales cite à trois reprises des extraits du traité de Sénèque²⁰. Ces citations sont mises en exergue tant en ouverture de l'article qu'à la conclusion de celui-ci. Nous nous proposons de rendre compte des éléments clés de cette contribution et de mettre en lumière les rapprochements avec l'éthique du philosophe romain. Tout d'abord, J.T. Godbout constate que la dette est perçue négativement tant dans l'échange marchand que non-marchand²¹. Dans la pensée contemporaine, la dette est liée à la question d'une privation de liberté²². Le concept d'état d'endettement mutuel qu'il développe découle de la notion de dette mutuelle positive développé en collaboration avec J. Charbonneau²³. Tel qu'il se présente dans l'article de 1994, il se définit non seulement comme une transgression de la réciprocité au nom d'autres principes²⁴ mais également comme une situation « où on reçoit plus qu'on ne donne »²⁵. L'endettement est alors perçu comme un état « souhaitable et privilégié »²⁶ et il n'est plus question de s'en défaire à tout prix. Le bénéficiaire passe de l'obligation de rendre au désir de donner²⁷. Il y a une disparition de l'opposition entre dette et liberté : il devient possible d'être à la fois en dette et libre. L'état de dette ne se présente plus sous le signe de la peur mais de la valeur. Nous aurons l'occasion à nouveau de nous référer à cette contribution de J.T. Godbout dans la suite de notre analyse.

Ce thème de la dette positive a été repris et approfondi par J.T. Godbout dans un chapitre d'un ouvrage qui synthétise en quelque sorte sa vision

¹⁹ Godbout 1994. Si l'idée d'un rapprochement avec Sénèque est effleurée par Accardi 2011, pp. 222-223, celle-ci n'évoque nullement l'article de Godbout 1994.

²⁰ Godbout 1994, pp. 205 et 218-219.

²¹ Cf. également Godbout 2007, pp. 162-164.

²² Godbout 1994, pp. 208-209.

²³ Godbout & Charbonneau 1993. Cette notion est à peine évoquée par Picone 2013, p. 84.

²⁴ Godbout 1994, pp. 209-210.

²⁵ Godbout 1994, p. 213. Indépendamment d'une comptabilité matérielle, par ailleurs parfois difficile à établir, il serait intéressant de distinguer l'existence d'une dette effective ou du sentiment de dette.

²⁶ Godbout 1994, p. 216. *Idem* : « Dans cet état, on ne rend plus, on donne. »

²⁷ Godbout 1994, pp. 210 et 216. Le fait de susciter le désir de donner est illustré par l'un des pôles de la boussole de P. Chaniel : le don (*donner pour que l'autre donne*), cf. point 3.1. du premier chapitre de la première partie.

du don, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*²⁸. Il y note que la volonté d'être libre de toute dette, corollaire d'une vision négative de celle-ci, caractérise l'individu moderne²⁹. À la lumière des écrits de Sénèque, il y a lieu soit de croire que cette aversion pour la dette ne se limite pas à un tel individu. Ce chercheur québécois décrit ensuite plusieurs aspects de la dette économique. Celle-ci est définie comme « quantifiable, explicite, visible, précise, [que] ses conditions de paiement sont prévues »³⁰. La dette oblatrice ne répond à aucune de ces caractéristiques. Elle est difficilement quantifiable car peu précise, l'implicite y règne en maître et est une condition de son existence, elle est incompatible avec toute forme de contrat qui préciserait les conditions d'un recouvrement car ce dernier anéantirait la part de risque inhérente au don. Cette part de risque est précisément minimisée dans le cadre d'une dette économique à travers la recherche de diverses garanties³¹. D'autres éléments opposent ces deux types de dette. J.-J. Goux note pour sa part que les échanges marchands sont régis par une sorte de réciprocité instantanée à travers le recours à la monnaie³². La dette est évitée (la relation aussi, ajouterions-nous). En cas de dette économique, celle-ci est strictement délimitée dans le temps et n'est pas éternelle. Elle est envisagée dans un cadre temporel défini et est sans cesse actualisée (au sens économique du terme) et réduite au temps présent³³. La dette oblatrice vécue de façon positive s'inscrit davantage dans une temporalité indéfinie et ouverte.

La dimension négative de la dette économique tient au fait que l'objectif du débiteur est de la liquider au plus vite³⁴. En matière oblatrice, « la dette existe mais n'est pas à payer »³⁵. Nous ne sommes plus dans le registre de l'acquiescement ou d'une quelconque comptabilité. L'une des preuves est qu'il est possible que les deux partenaires partagent le sentiment d'être en dette l'un envers l'autre – ce qui constituerait une absurdité dans le monde économique³⁶. À propos de l'état d'endettement mutuel positif, A. Caillé note que les comptes s'opposent à la logique économique dans la mesure où « les rendements sont plus que proportionnels et tout le

²⁸ Godbout 2007, pp. 158-173 : *Le don et la dette*.

²⁹ Godbout 2007, p. 158.

³⁰ Godbout 2007, p. 160.

³¹ Godbout 2007, pp. 160-161.

³² Goux 2000, p. 295.

³³ Godbout 2007, pp. 160 et 166.

³⁴ Godbout 2007, pp. 161-162.

³⁵ Godbout 2007, p. 165.

³⁶ Godbout 2007, p. 169. Voir également Godbout 1994, p. 213.

monde se retrouve gagnant.»³⁷. Par ailleurs, le surplus ne se compte pas nécessairement quantitativement, il peut s'agir d'un surplus social. Ainsi, même si les comptes apparaissent en équilibre (don / contre-don), le don ne constitue pas pour autant un *zero sum game*, il y a un gain social. C'est le cas dans l'exemple des pichets de vin de C. Lévi-Strauss. Au cours de cette interaction, le solde est nul. Cependant, l'anthropologue note « il y a plus dans l'échange que les choses échangées »³⁸. À ce sujet, une critique d'A. Testart à l'égard de J. Derrida mérite d'être relevée³⁹. Ce dernier considère que le père de la déconstruction se trompe en estimant que le contre-don annule le don initial. L'anthropologue français considère pour sa part que le contre-don peut tout au plus « rendre nul le solde comptable » (dans l'hypothèse où les dons sont de valeur équivalente). Ces réflexions de J.T. Godbout sur l'état d'endettement mutuel positif répondent en quelque sorte à des considérations qu'on trouvait déjà sous la plume de G. Simmel dans son excursus consacré à la fidélité et à la gratitude⁴⁰. Par ailleurs, J.T. Godbout lui-même fait référence à G. Simmel lorsqu'il constate que la dette mutuelle positive (chacun reçoit plus qu'il ne donne) se rapproche de la définition d'un échange marchand réussi telle que le sociologue allemand la donne⁴¹.

Enfin, pour compléter et citer l'une des références de J.T. Godbout à la présence du concept d'endettement mutuel positif dans le *De beneficiis* de Sénèque⁴², il est opportun de mentionner les extraits suivants qui témoignent d'une part des propos d'un bénéficiaire et d'autre part d'une formulation de remerciement suggérée par Sénèque.

huic eius animo numquam parem gratiam referam. (II, 3, 3)

³⁷ Caillé 2000, p. 49.

³⁸ Lévi-Strauss 1949, p. 75. Cf. également Godbout 2007, p. 372 : « Le don apparaît chaque fois que le tout est plus que la somme des parties [...] »

³⁹ Testart 2007b, pp. 231-233.

⁴⁰ Simmel 1999, p. 581 : « On peut dire qu'au niveau le plus profond ce remerciement ne consiste pas à répondre au don par un autre, mais à avoir conscience qu'on ne pourrait y répondre, qu'il y a là quelque chose que l'âme du récipiendaire transpose comme en un certain état durable envers l'autre, qui fait parvenir à la conscience un pressentiment de l'infinité intérieure d'une relation qui ne peut être pleinement épuisée ou réalisée par aucune manifestation ou activité qui en reste à la finitude ». Cf. également p. 584 : « Ce caractère paradoxalement inaltérable de la gratitude, qui laisse persister un débit même après s'être acquitté d'un contre-don égal ou supérieur, peut le laisser persister même des deux côtés d'une relation [...] et c'est ce qui donne à la gratitude le caractère d'un lien aussi subtil que solide entre humains. »

⁴¹ Godbout 2007, p. 173.

⁴² J.T. Godbout renvoie à II, 10, 4 et II, 24, 4, cf. Godbout 1994, pp. 218-219.

Première partie – Les temps du don

à l'intention de celui-ci [= du bienfaiteur], jamais je ne témoignerai une reconnaissance égale.

'numquam tibi referre gratiam potero; illud certe non desinam ubique confiteri me referre non posse'. (II, 24, 4)

« jamais je ne pourrai te témoigner ma reconnaissance; certes, je ne cesserai pas de reconnaître partout ceci, que je ne peux pas être reconnaissant. »⁴³

La réplique de Furnius à l'égard d'Auguste s'inscrit dans une dynamique semblable.

*'Hanc unam, Caesar, habeo iniuriam tuam: efficisti ut et uiuerem et morerer ingratus.'*⁴⁴ (II, 25, 1)

« Je tiens ceci, César, comme seule offense de ta part : tu as fait en sorte que je vive, que je meure dans l'ingratitude. »

Sénèque reconnaît que cette capacité à changer le regard porté sur l'endettement requiert un apprentissage :

'Ante omnia ergo, Liberalis, hoc discamus, beneficia debere secure' (VI, 41, 1)

Alors donc avant tout, Libéralis, apprenons cela, à devoir sereinement les *beneficia*.

Apprendre à bien devoir (c'est-à-dire notamment à devoir de façon sereine) constitue l'un des objectifs de la philosophie⁴⁵. L'homme de la foule, bien qu'il reconnaisse au moment de la réception se trouver dans un état de dette vis-à-vis de son bienfaiteur, n'ignore pas moins l'étendue de celle-ci⁴⁶. Afin que l'expérience de la dette soit allégée et vécue de façon plus positive, Sénèque recommande un *recevoir* bienveillant. Cette

⁴³ Sur la rhétorique de la gratitude et l'amplification oratoire à l'œuvre lors de la reconnaissance, cf. Accardi 2011, pp. 210-211.

⁴⁴ La ponctuation de cet extrait a été modifiée par rapport au texte établi par Hosius 1914.

⁴⁵ *Ep.* 73, 9 : *Hoc docet philosophia praecipue, bene debere beneficia, bene soluere*, « Ce que la philosophie enseigne principalement, c'est bien devoir les *beneficia*, bien s'en acquitter. »

⁴⁶ *Ep.* 81, 8 : *debere beneficium potest etiam imprudens et rudis et unus e turba, utique dum prope est ab accepto: ignorat autem quantum pro eo debeat*, « devoir un *beneficium*, un ignorant, un novice, quelqu'un de la foule peut le faire, surtout tant qu'il est proche de l'objet reçu : il ignore cependant l'importance de sa dette pour celui-ci. » Cf. également l'étude casuistique menée par Sénèque pour déterminer l'ampleur d'une dette en VI, 13, 3 - 14, 2.

Chapitre 3 – *Debere* ou le temps du *devoir*

recommandation se trouve notamment dans la conclusion du paradoxe stoïcien *qui libenter beneficium accipit, reddidit*.

Vis reddere beneficium? benigne accipe; rettulisti gratiam, non ut soluisse te putes, sed ut securior debeas. (II, 35, 5)

Tu veux rendre un *beneficium* ? Reçois-le avec bienveillance; tu as rendu grâce, non pas au point de penser t'être acquitté, mais de façon à devoir de façon plus sereine.

La double apparition du couple *debere* accompagné de l'adverbe *securior* rend compte de l'état d'esprit dans lequel Sénèque souhaite que le temps de la dette s'écoule⁴⁷.

L'intervalle entre le *recevoir* et le *rendre*, loin d'être perdu, est le temps certain de la relation sociale. Durant le *devoir*, donataire et donateur sont inévitablement liés. Ce temps est dès lors porteur d'une « efficacité sociale »⁴⁸. P. Bourdieu note que certains acteurs du don peuvent développer de réelles stratégies par rapport au temps qui s'écoule entre deux dons. « Tout se passe donc comme si l'intervalle de temps, qui distingue l'échange de dons du donnant-donnant, était là pour permettre à celui qui donne de vivre son don comme dépourvu de retour, et à celui qui rend de vivre son contre-don comme gratuit et non déterminé par le don initial. »⁴⁹ Le temps permettrait donc une distinction entre les étapes au point que celles-ci n'apparaîtraient pas comme liées et comme parties d'un cycle oblatif plus large. Ce cycle est cependant clairement revendiqué par notre philosophe et le temps du *devoir* semble y jouer un rôle bien différent. F. Weber remarque pour sa part que des notations, sur des supports variés, peuvent servir, dans le cas de dons différés, à conserver une trace et donc la mémoire d'un don⁵⁰. Nous verrons par la suite que Sénèque critique la formalisation des dettes⁵¹ bien que la mémoire et l'oubli occupent une place non négligeable dans son éthique.

⁴⁷ Cet état d'esprit est contraire à celui qui anime Libéralis qui craint d'être en retard pour le moindre devoir, cf. VI, 42, 1. Il y a une incompatibilité entre l'angoisse et la reconnaissance.

⁴⁸ Bourdieu 1980, p. 181.

⁴⁹ Bourdieu 1994, p. 179. À la même page, « l'intervalle avait pour fonction de faire écran entre le don et le contre-don, et de permettre à deux actes parfaitement symétriques d'apparaître comme des actes uniques, sans lien ».

⁵⁰ Mauss 2007, pp. 41-42.

⁵¹ VII, 10, 3.

Première partie – Les temps du don

En outre, la conception positive de la dette se traduit notamment par la position que Sénèque adopte à propos de la dimension émulative de la bienfaisance⁵². Lors de son examen de la question, le philosophe rappelle à plusieurs reprises que la *felicitas* accompagne le fait d'être vaincu en bienfaits⁵³. La capacité à être en dette permet d'ailleurs de ne pas être vaincu dans cette *honesta contentio* :

Ergo nemo uinci potest beneficiis, si scit debere, si uult referre (V, 4, 1)

Donc personne ne peut être vaincu en *beneficia* s'il sait devoir, s'il veut rendre.

L'une des conséquences de cette amélioration est que l'état de dette ne doit plus être soutenu de façon pénible, notamment en public. Si le bénéficiaire ne supporte pas la publicité de la dette, il ne convenait pas qu'il reçût le *beneficium*⁵⁴. À propos de la publicité de la dette, Sénèque invite à faire fi de l'opinion (*fama*) : l'affaire ne concerne que le bienfaiteur et son bénéficiaire⁵⁵.

'Quid ergo? si nulla interuenerit occasio, semper debebo?' Debebis; sed palam debebis, sed libenter debebis, sed cum magna uoluptate apud te depositum intueberis. (VI, 42, 2)

« Eh quoi ? Si aucune occasion ne se présente, serai-je toujours redevable ? » Tu le seras; mais tu le seras ouvertement, mais tu le seras de bon cœur⁵⁶, mais tu considéreras ce dépôt avec grand plaisir chez toi.

Cette citation constitue sans doute la meilleure illustration de cette valorisation de la dette qui se manifeste à travers une joie réelle et publique de devoir. Ailleurs, Sénèque va même jusqu'à affirmer qu'il peut exister un désir de devoir de la reconnaissance⁵⁷.

⁵² Cf. point 3. du chapitre 5 de la première partie.

⁵³ III, 36 et 38. Cf. également V, 5, 4.

⁵⁴ II, 23.

⁵⁵ VI, 42, 2 et VI, 43, 3.

⁵⁶ L'expression *libenter debere* s'oppose radicalement à la critique du *inuitus debere*.

⁵⁷ *Ep.* 81, 17. L'unique exception à cette conception positive de la dette résiderait dans le rapport avec le *malus*, envers qui la dette n'est pas souhaitable, cf. VII, 17, 2 : *Malo beneficium proiciam, bono reddam, huic, quia debeo, illi ne debeam*, « Au méchant, je jeterai un *beneficium*, à l'homme de bien, je [le] rendrai, à celui-ci, parce que je [le] dois, à celui-là pour ne plus devoir ». Cf. également VII, 19, 7. Cette exclusion du *malus* du rapport de dette pose la question plus générale de son inclusion dans les relations de bienfaisance et donc dans les rapports sociaux.

Chapitre 3 – *Debere* ou le temps du *devoir*

La durée de la dette est généralement limitée dans le temps⁵⁸. Il convient dès lors de le situer avec l'étape qui lui succède, celle du *rendre*. Dans le jeu dialectique qui existe entre ces deux moments du don, notons que Sénèque considère que ces deux temps peuvent coïncider et la dette peut équivaloir au retour.

reddit enim beneficium, qui debet. (I, 1, 3)
car il rend un *beneficium*, celui qui le doit⁵⁹.

À travers son style lapidaire et son sens de la *sententia*, Sénèque a l'art de trouver des formules qui marquent les esprits. En outre, le simple aveu de la dette égale parfois le retour⁶⁰. La dette doit être envisagée au sens fort, accompagnée, comme nous l'avons mis en évidence, de joie et de tranquillité. Ces observations ne dispensent pas le philosophe de prodiguer plusieurs conseils relatifs à la durée de la dette. L'une des principales recommandations vise à ne pas vouloir trop vite mettre un terme à ce temps, à ne pas se hâter à rendre. Un empressement à se libérer témoigne d'une dette de mauvais gré et cela n'est rien moins qu'une forme d'ingratitude⁶¹. C'est l'intérêt du bienfaiteur qui doit guider le bénéficiaire qui désire rendre : il convient de saisir l'*occasio* – cet *idoneum tempus* – quand elle se présente⁶². Le temps du retour semble être marqué par la même *aurea mediocritas* qui caractérise d'autres étapes du cycle oblatif⁶³. En matière de bienfaisance, le choix du moment du retour appartient d'ailleurs au bienfaiteur⁶⁴. Les motivations qui conduisent à rendre sont également importantes.

⁵⁸ En VII, 30, 1, Sénèque note : *si ingratus est, iam nihil debet*, « s'il est ingrat, il ne doit plus rien ». L'ingratitude semblerait constituer un motif d'annulation de la dette. Il s'agirait dès lors de traiter l'ingratitude et non la dette.

⁵⁹ Cf. également IV, 21, 1.

⁶⁰ *Ep.* 73, 9 : *interdum autem solutio est ipsa confessio*, « or, l'acquittement réside parfois dans l'aveu même [de la dette] ». Cf. également I, 1, 4.

⁶¹ IV, 40, 5 : *qui nimis cupit soluere, inuitus debet; qui inuitus debet, ingratus est*, « celui qui désire trop s'acquitter doit à contrecœur; qui doit à contrecœur est ingrat. » Cf. également VI, 35, 4 et VI, 39, 1 : *nam dum gratum animum festinat ostendere, ingratus est*, « en effet, tant qu'on se hâte à montrer sa reconnaissance, on est ingrat. » Autour du *debere*, l'opposition est nette au niveau des sentiments *inuitus* >< *libenter*.

⁶² Ce trait est entièrement symétrique au temps du *donner* où il convenait de considérer avant tout l'intérêt du bénéficiaire.

⁶³ VI, 43, 2.

⁶⁴ VI, 42, 1 : *Hoc primum beneficium dati sit ius, ut recipiendi tempus eligat, qui dedit*, « Ceci doit être le premier droit à la suite de l'octroi d'un *beneficium*, à savoir que celui qui a donné choisit le temps du retour. » Cf. VI, 43, 3.

Première partie – Les temps du don

Multum interest, utrum properes referre gratiam, ut reddas beneficium, an ne debeas. (VI, 35, 3)

Il y a une grande différence entre se hâter à être reconnaissant pour rendre le *beneficium* ou pour ne pas le devoir⁶⁵.

La hâte à rendre perd toute raison d'être dans le cadre d'une morale où l'état de dette n'est plus abhorré. L'empressement du bénéficiaire à rendre suppose que ce dernier envisage chez le bienfaiteur un souci égal à recevoir en retour⁶⁶. Si on a considéré digne de recevoir d'un certain bienfaiteur, pourquoi ne serait-il pas également méritoire d'être en dette à son égard ?⁶⁷

En cas d'impossibilité de témoigner sa reconnaissance, un procédé issu du monde juridique a pu être adapté afin que la dette ne soit pas entièrement abolie. Sénèque évoque ainsi la *delegatio*⁶⁸ pour désigner une procédure qui permet de transférer sa dette de reconnaissance. Techniquement, la *delegatio* consiste à transférer sa dette à un tiers afin que ce dernier s'en acquitte en notre nom.

Discedit ille nix satis noto salutis auctore et numquam amplius in conspectum nostrum reuersurus debitores nobis deos delegat precaturque, illi pro se gratiam referant (IV, 11, 3)

Celui-là s'en va, l'auteur de son salut étant à peine connu, et, sans devoir jamais se présenter devant nous, il charge les dieux de nous régler sa dette et les prie de témoigner de la reconnaissance à sa place.

L'adaptation de cette pratique juridique à la sphère du *beneficium* est particulièrement intéressante. D'une part, elle témoigne de la possibilité d'une rencontre entre ces deux mondes qui entretiennent, comme nous le verrons, des rapports particuliers. D'autre part, la *delegatio* telle qu'envisagée ici par Sénèque démontre l'importance de la dette dans la relation oblativ. Sa place est si considérable que les dieux eux-mêmes peuvent tenir lieu de tierce personne à qui la dette peut être transférée en vue d'un acquittement.

⁶⁵ Cf. VI, 35, 4.

⁶⁶ Cf. VI, 43, 3.

⁶⁷ Cf. VI, 42, 2 et VI, 43, 3.

⁶⁸ Sur la notion de *delegatio*, cf. Préchac 1926-1928a, p. 109, n. 1. Aux références à cette notion dans l'œuvre de Sénèque données par F. Préchac, il y a lieu d'ajouter VI, 5, 2.

Chapitre 3 – *Debere* ou le temps du *devoir*

Il nous reste à examiner le cas de la dette sans fin. Celle-ci doit être abordée sous deux angles différents. D'une part, il est possible qu'aucune *ocasio* de rendre ne se présente et que la dette se prolonge à jamais⁶⁹. Cela ne pose plus problème grâce à la mélioration de l'endettement. D'autre part, Sénèque défend également l'idée d'une dette qui se poursuit dans le chef du bénéficiaire même après que le bienfaiteur considère qu'il a rendu⁷⁰.

⁶⁹ VI, 42, 2.

⁷⁰ II, 35, 3; VII, 16, 1. Cf. également *Ep.* 81, 26 (qui s'appuie sur une comparaison avec la sphère de la finance).

Chapitre 4

Reddere / recipere ou le temps du *rendre*

Après avoir examiné les temps du *dare*, de l'*accipere* et du *debere*, la dernière étape du cycle oblatif initial¹ s'ouvre devant nous. En effet, il convient à présent de porter notre attention sur le temps du *reddere* - *recipere*. À rebours des autres moments du don, celui-ci se décrit à l'aide de deux formes infinitives. La première rend compte du point de vue du bénéficiaire initial qui rend tandis que la seconde prend le parti adverse et considère la situation du côté du bienfaiteur initial qui reçoit en retour. Une notion est essentielle à ce dernier temps, il s'agit de la *gratia*, de la reconnaissance², de la gratitude. Ce terme est indissociable de son contraire, l'*ingratus animus*³ qui marque l'absence de *gratia*. Pour la commodité de l'exposé, nous avons préféré analyser ces comportements l'un après l'autre mais il convient évidemment de ne pas perdre de vue qu'un lien dialectique les oppose en les déterminant. La structure de ce chapitre renvoie à dessein au découpage opéré pour la présentation du *dare* ou le temps du *donner*.

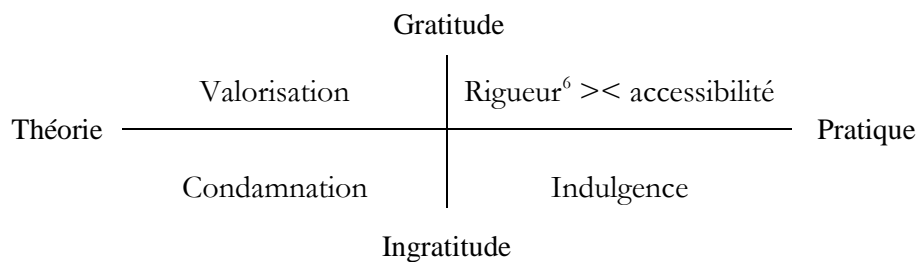
¹ Cette expression recouvre la première série complète d'une relation oblatif telle qu'elle apparaît chez Sénèque dans une logique quaternaire. Nous observerons par la suite que ce cycle peut se répéter et même se complexifier.

² Malheureusement, la langue française ne nous permet pas de distinguer deux opérations distinctes, quoiqu'intrinsèquement liées, qui peuvent être à l'œuvre dans la reconnaissance. À cet égard, l'italien dispose de deux termes distincts fort utiles. Il s'agit d'une part de la *riconoscenza* (qui désigne la gratitude, au sens d'être reconnaissant envers quelqu'un) et du *riconoscimento* (l'acte de reconnaître autrui, notamment à travers la pratique oblatif). Sur cette double acception de la reconnaissance, nous renvoyons à l'article de De Caro 2009. Le fait de reconnaître autrui à travers la pratique du don corrobore l'importance de la dimension sociale de la bienfaisance défendue par Sénèque.

³ Cf. Moussy 1966, pp. 185-186 : « En effet, jusqu'à Tertullien, le latin ne possède pas de substantif indiquant l'idée contraire de celle qu'exprime *gratia*, « reconnaissance », et pour rendre compte de cette notion, utilise, outre le neutre *ingrātum* presque exclusivement réservé à des formules juridiques, la périphrase *ingrātus animus*. » Cependant, *ingrātus animus* est peu répandu et n'est employé que deux fois par Sénèque dans le *De beneficiis* (I, 1, 2 et IV, 18, 4, cf. également *Ira* II, 31, 5). La formule périphrastique *ingrata mens* apparaît une fois dans le traité (II, 30, 2). Sur ces questions, cf. Moussy 1966, pp. 188-190. Des périphrases existaient également pour rendre le sens de *gratia*, « sentiment de reconnaissance », cf. Moussy 1966, pp. 156-157.

1. *De gratia*

La centralité conférée à la *gratia* dans le traité de Sénèque a déjà été mise en exergue par les travaux de M. Armisen-Marchetti qui considère qu’une partie importante du traité serait aussi bien recouverte par le titre *De gratia*⁴. À travers ce nouveau titre, il est évident que tant la reconnaissance que le défaut de celle-ci (l’ingratitude) sont au cœur de la morale oblativiste du philosophe et en constituent à bien des égards le nœud principal. L’une des tensions qui animent cette dimension peut être résumée de la façon suivante : à la fois, il convient pour Sénèque de valoriser l’attitude reconnaissante et d’en prouver l’accessibilité; à la fois, tout en condamnant fermement l’ingratitude, le philosophe recommande de faire preuve d’indulgence envers le défaut de *gratia* dans le chef d’autrui. Ce résumé lui-même contient en réalité deux aspects : d’une part, il y a une mise en valeur de la gratitude et, comme corollaire, une fustigation de son manque; d’autre part s’il est vrai que la reconnaissance requiert une certaine rigueur dans sa pratique, les faiblesses d’autrui en la matière doivent être supportées avec douceur. L’ensemble peut être représenté à l’aide du schéma d’oppositions suivant⁵ :



⁴ Armisen-Marchetti 2004, p. 7. Pour une approche du *De beneficiis* à la faveur du titre du traité, Cf. Griffin 2013a, pp. 99-110 et sur un éventuel titre *De gratia*, particulièrement la section *Why not De gratia?*, pp. 103-107.

⁵ Ce schéma est inspiré de l’analyse structurale où il rend compte des structures croisées à travers un graphe en croix. Sur ces considérations, cf. Piret, Nizet & Bourgeois 1996, pp. 48-76.

⁶ Il s’agit sans doute du pôle qui est le moins marqué, quoique les considérations de Sénèque portant sur la définition de ce qui constitue la *gratia* témoignent manifestement d’un souci d’exactitude dans le processus de la reconnaissance. Cf. *Ep.* 81, 18 : *Omnia facienda sunt, ut quam gratissimi simus*, « Tout doit être fait pour que nous soyons les plus reconnaissants possible » et *Ep.* 81, 31 : *prima causa est, cur quis ingratus sit, si satis gratus esse non potuit*, « la première cause pour laquelle quelqu’un est ingrat est l’incapacité à être suffisamment reconnaissant. »

Première partie – Les temps du don

À l’instar de la bienfaisance (du temps du *donner* lui-même), la reconnaissance représente un acte fortement valorisé par Sénèque. Leur valeur est notamment mise en exergue lors de la présentation des risques que fait peser sur ceux-ci l’établissement de lois contre l’ingratitude.

Ita duas res, quibus in uita humana nihil pulchrius est, corrumpimus, gratum hominem et beneficium (III, 7, 3)

Ainsi les deux occupations que rien ne dépasse en beauté⁷ dans la vie des hommes, nous les détruisons, la personne reconnaissante et le *beneficium*.

En proclamant la valeur de la reconnaissance⁸, Sénèque ne constitue cependant pas une exception. La gratitude à l’égard des bienfaiteurs est, semble-t-il, unanimement recommandée par ses contemporains⁹. Nonobstant cette noble déclaration, le nombre de conseils dispensés par le philosophe témoigne de multiples pratiques dysfonctionnelles dans l’exercice de la reconnaissance. Une éducation à la gratitude est nécessaire afin de pouvoir la mettre en œuvre au mieux. Sénèque souscrit à l’idée que tout le monde n’est pas naturellement disposé à être reconnaissant et que l’homme de la foule pèche par de nombreux aspects (temps, lieu, quantité, manières) lorsqu’il rend¹⁰. Seul le sage sait être réellement reconnaissant¹¹. Dans le cas du *stultus*, la reconnaissance fait

⁷ Il serait intéressant d’observer le lien que Sénèque établit entre la pratique bienfaitrice en général (et les vertus) et le champ lexical de la beauté. Cela renvoie à une perception grecque dont rend compte l’expression καλὸς καὶγαθός. Cf. III, 7, 1 : *Hoc enim in illo speciosissimum est, quod dedimus uel perdituri, quod totum permisimus accipientium arbitrio*, « En effet, ce qu’il y a de plus beau dans celui-là [= le *beneficium*], c’est le fait que nous l’avons donné même pour le perdre, que nous l’avons entièrement confié à la discrétion des récipiendaires » et IV, 16, 3 : *hoc expositum est pulchriusque, quam ut splendor eius dubie ac parum luceat*, « ceci [= être reconnaissant] est évident et trop beau pour que son éclat ne brille que de manière douteuse et insuffisamment ». Cf. également I, 1, 13; III, 13, 2; IV, 22, 2 et 4; V, 10, 4; VII, 25, 1; *Ep.* 81, 20. Sur cette question, cf. également Mantello 1979, pp. 85-86, n. 110 et Cooper & Procopé 1995, p. 287, n. 34.

⁸ La vertu de la reconnaissance est notamment mise en exergue à travers la caractérisation de sa dimension autotélique, cf. point 1.7. du présent chapitre. La valeur de la reconnaissance est si importante qu’elle n’est pas annihilée par la rencontre d’ingrats, cf. *Ep.* 81, 2.

⁹ *Ep.* 81, 31.

¹⁰ *Ep.* 81, 8.

¹¹ Cette affirmation en *Ep.* 81, 10 est renforcée par des références à Épicure et à Métrodore au paragraphe suivant. Cf. également *Ep.* 81, 13.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

essentiellement défaut en raison d'un manque de *scientia* et non de *uoluntas*¹².

À l'instar des autres moments du don, il ne faut pas négliger le contexte dans lequel le temps de la *gratia* s'inscrit. En effet, la reconnaissance n'est en rien indépendante des autres étapes oblatives. Le bénéficiaire doit penser au *reddere* dès l'instant où il reçoit¹³. Le moment du *recevoir* (*accipere*) initie à la fois le temps de la dette (*debere*)¹⁴ et celui du retour (*reddere*), ne serait-ce qu'en termes de volonté pour le second. Le paradoxe stoïcien *qui libenter beneficium accipit, reddidit* rend particulièrement compte de l'enchevêtrement des moments du don. Il sera examiné dans un paragraphe ci-dessous.

1.1. À la recherche de la *gratia*

Après avoir énoncé ces premières considérations générales sur la *gratia*, il y a lieu de nous pencher sur l'épineuse question de la nature de celle-ci. D'après le travail réalisé pour identifier ce que recouvre le terme *beneficium*, une tâche semblable doit être accomplie afin de dégager de la façon la plus claire possible une définition de la *gratia*.

Abordant une notion aussi complexe que celle de *gratia*, l'ouvrage de C. Moussy¹⁵ consacré à ce terme essentiel pour notre étude est bienvenu. Plusieurs observations de ce dernier nous ont été d'une grande utilité pour notre recherche. Le chercheur français note que le terme *gratia* présente une forme de gradation dans la reconnaissance lorsqu'il est utilisé en composition verbale¹⁶. Il existe une première distinction en matière de gratitude selon que celle-ci se limite à une abstraction ou qu'elle intègre également la sphère du concret. Ce premier niveau distingue le sentiment de gratitude, de façon absolue, de la manifestation concrète de ce dernier. Ce dernier aspect se subdivise à son tour pour différencier le type d'expression du sentiment : d'une part, celle-ci peut être cantonnée à des paroles de remerciement, d'autre part, elle peut se

¹² Sénèque écrit ensuite : *nelle non discitur*, « vouloir ne s'apprend pas ». Ces trois mots ont suscité de nombreux débats parmi les spécialistes du stoïcisme. Il s'agit de déterminer la nature de la *uoluntas*. Sur cette question, nous renvoyons notamment à Inwood 2000, p. 50 et à Veyne 1993, p. 838, n. 2.

¹³ II, 25, 3; II, 35, 5.

¹⁴ Pour rappel, Sénèque considère que devoir équivaut à rendre, cf. I, 1, 3.

¹⁵ Moussy 1966.

¹⁶ Moussy 1966, pp. 44-45, 75, 81, 156.

Première partie – Les temps du don

matérialiser à travers un retour matériel. Dans la plupart des textes analysés par C. Moussy, les auteurs latins semblent réserver des formules presque figées pour rendre compte de l'une de ces trois réalités de la *gratia*. Malheureusement, le *De beneficiis* de Sénèque semble faire exception. Le savant français reconnaît qu'une identité est possible chez Sénèque entre les expressions *gratias agere* (remerciements oraux) et *gratiam referre* (retour matériel)¹⁷. Deux extraits du traité¹⁸ permettent de témoigner de cet usage équivoque¹⁹.

*benigne omnia interpretari, gratias agentem non aliter, quam si referat,
audire* (II, 17, 6)

tout comprendre avec bienveillance²⁰, entendre celui qui remercie
comme s'il rendait

egi illi gratias, id est rettuli. (VI, 43, 2)

je l'ai remercié, c'est-à-dire, j'ai rendu.

Si le premier extrait témoigne encore d'une différence entre les deux attitudes, Sénèque invite le bienfaiteur initial à confondre ces manifestations de gratitude de la part du bénéficiaire. Cette confusion est vertueuse dans la mesure où elle agit en procédant par un nivellement moral par le haut : il s'agit de considérer les remerciements à l'égal d'un retour matériel. Le second extrait corrobore une telle interprétation. Si les niveaux 2 et 3 (témoigner de sa reconnaissance par des paroles et le faire à travers un retour concret) peuvent être considérés comme équivalents, la clarté diminuera encore d'un cran lorsque Sénèque assimilera le sentiment absolu de reconnaissance (sans manifestation extérieure) à ces deux formes de *gratia*.

Sur l'exemple du *beneficium*, le temps de la reconnaissance porte l'empreinte d'une dimension subjective (en termes de volonté et d'intention).

¹⁷ Moussy 1966, pp. 264-265. Notamment p. 264 : « Cependant, la façon dont Sénèque conçoit la pratique de la reconnaissance ne nous permet pas de tirer de son œuvre des enseignements sur la nature du paiement en retour que désigne l'expression *gratiam referre*. Pour Sénèque, il peut en effet y avoir identification entre *gratias agere* et *gratiam referre* [...]. » Sur l'expression *gratiam referre* chez Sénèque, cf. Moussy 1966, pp. 262-264.

¹⁸ Ces extraits sont identifiés par Moussy 1966, p. 265.

¹⁹ Cette confusion n'est pas sans évoquer celle qui est à l'œuvre parmi les différentes étapes du don, cf. point 2. du chapitre 5 de la première partie.

²⁰ Sur l'inextinguible capacité à se plaindre des *beneficia* et à les interpréter en mauvaise part, cf. II, 28, 4.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du rendre

non opus est ad liberandam fidem facultatibus sed animo (I, 1, 3)

point n'est besoin, pour remplir son engagement, de ressources financières mais d'intention²¹.

Ad illud aes alienum soluendum opus est negotianti navigatione prospera, agrum colenti ubertate eius, quam colit, terrae, caeli favore : ille, quod debet, sola potest uoluntate persolui. (Ep. 36, 5)

Pour régler sa dette, il faut au marchand une navigation prospère, à l'agriculteur la fécondité de la terre qu'il cultive, la faveur du ciel : celui-là qui doit, avec sa volonté seule, il peut s'acquitter.

Ce dernier extrait est particulièrement intéressant car il distingue clairement la dette économique (*aes alienum*) de la dette relevant de la sphère du *beneficium*. Il mérite d'autant plus notre attention qu'il se trouve en opposition pure et simple avec ce que Sénèque affirme en V, 11, 1, que nous traduisons par la suite et qui insiste sur un retour effectif. Par ailleurs, il est également en opposition avec les conditions de réalisation d'un *beneficium*. Pour celui-ci, nous avons effectivement relevé qu'une *nuda uoluntas* ne suffisait pas.

S'il est vrai qu'il peut y avoir reconnaissance à l'aide de la volonté *seule*, Sénèque va un pas plus loin en affirmant que celle-ci a beau ne pas s'exprimer publiquement et rester dans le for intérieur du bénéficiaire, elle n'en demeure pas moins gratitude. Cette affirmation prend logiquement place au quatrième livre au cours de la défense de la pratique de la reconnaissance pour elle-même.

ita gratus est etiam qui nult tantum nec habet huius uoluntatis suae ullum alium quam se testem. (IV, 21, 4)

ainsi est reconnaissant même celui qui le veut seulement et qui n'a pas d'autre témoin de cette volonté que lui-même²².

Lorsque le bénéficiaire désire exprimer son sentiment de gratitude à l'égard de son bienfaiteur, plusieurs voies s'offrent à lui pour le manifester et concrétiser sa volonté d'être reconnaissant. Selon la gradation de C. Moussy, il est tout d'abord possible de rendre grâce au

²¹ Cf. II, 34, 1; IV, 21, 3; V, 4, 1-2.

²² En VI, 41, 2, Sénèque note que les dieux peuvent également être témoins du sentiment de gratitude. Sur le fait d'être uniquement témoin soi-même d'un temps de la bienfaisance et plus généralement sur la publicité au moment du don, cf. point 3.3. du chapitre 1 de la première partie.

Première partie – Les temps du don

donateur à travers des paroles ou à travers l'expression de son visage²³. Ensuite, le bénéficiaire peut s'appliquer de diverses manières pour rendre et déployer des efforts considérables en vue de démontrer sa reconnaissance. La question est dès lors de savoir si les efforts consentis, sans qu'ils aient abouti, peuvent équivaloir à un retour. Ce débat occupe les chapitres 14 à 16 du septième livre. La première objection de l'*aduersarius fictus* repose sur l'idée qu'il existe une distinction entre l'effort et l'acte²⁴. S'il n'y a que des efforts, cela témoigne du fait qu'il n'y a pas d'acte effectif (il n'y a pas eu d'*occasio faciendi*). L'interlocuteur imaginaire mobilise également une comparaison économique : le créancier n'est pas remboursé du crédit accordé par les seuls efforts du débiteur. En réponse, Sénèque défend la thèse d'une équivalence entre tentatives et réalisations effectives dans certains cas :

Quaedam eius conditionis sunt ut effectum praestare debeant; quibusdam pro effectu est omnia temptasse, ut efficerent (VII, 14, 3)

Certains actes sont d'une nature telle qu'ils doivent présenter une réalisation effective; pour d'autres, tient lieu de réalisation effective d'avoir tout tenté pour qu'ils aboutissent.

Plusieurs exemples sont cités en soutien d'une telle conception : les efforts vains de l'avocat, du médecin, du capitaine de bateau²⁵. Après avoir présenté des exemples où la situation heureuse du bienfaiteur empêche le bénéficiaire de rendre, le philosophe énonce une première conclusion riche de conséquences :

gratiam rettulit etiam si tu beneficium non recepisti (VII, 14, 4)

il a témoigné sa reconnaissance même si toi, tu n'as pas reçu de *beneficium* en retour.

Les termes employés ne sont pas anodins. Empêché par la prospérité du donateur, le donataire qui a tout fait pour rendre a exprimé sa gratitude (*gratiam rettulit*). Cette expression rend usuellement compte d'un retour effectif, concret, de façon matérielle du bienfait. La proposition concessive confirme que le bienfaiteur n'a cependant pas cueilli de *beneficium* en retour. L'équivalence est néanmoins maintenue et défendue par Sénèque. Quant à la comparaison avec une créance, Sénèque la

²³ Sur l'importance des paroles, des gestes et attitudes lors du *recevoir*, cf. II, 24, 3-25, 2. Pour la partie gestuelle, cf. également Ricottilli 2009.

²⁴ VII, 14, 2.

²⁵ VII, 14, 3. Pour d'autres exemples illustrant la même idée, cf. VII, 15, 2.

rejette tout simplement. Le philosophe anticipe alors la suite de son argumentation en affirmant qu'il appartient au bienfaiteur initial de libérer le bénéficiaire de son tourment et de ses efforts²⁶.

Recourant au style dialogique, Sénèque présente plusieurs objections à sa propre thèse sous la forme d'observations mises dans la bouche de l'*aduersarius fictus*. Celles-ci ont trait à deux points. D'une part, il y a le reproche de poser une équivalence entre un bénéficiaire qui rendrait effectivement un *beneficium* et un autre qui témoignerait uniquement de ses efforts²⁷. D'autre part, il y a la mise en évidence d'une disparité entre le don initial (composé d'une *res* et d'un *animus*) et le retour si ce dernier n'est constitué que d'un *animus*²⁸. L'échappatoire du philosophe consiste à introduire une distinction au sein de la volonté²⁹. Celle-ci comporte deux niveaux d'intensité. Elle peut être active : il s'agit alors d'être constamment en recherche de l'*occasio reddendi*, parfois même à ses dépens. Elle peut également être passive (*otiosa*³⁰) et elle est alors notamment représentée par les cas où le bénéficiaire oublie le bienfait reçu. Par ailleurs, il y a injustice à exiger une *res* face à l'évidence de l'intention du bénéficiaire³¹. Et cela, d'autant plus que le désir de rendre peut équivaloir au *beneficium* initial complet (autrement dit et à la *res* et à l'*animus*).

aliquando una res pro duabus ualet; itaque in locum rei succedit tam propensa uoluntas et cupida reddendi (VII, 15, 4)

parfois une chose en vaut deux; c'est pourquoi en lieu et place de la chose se présente une volonté aussi encline et désireuse de rendre.

Poursuivant une cohérence de pensée, Sénèque renverse en quelque sorte la proposition initiale en exposant qu'il y a une forme de supériorité du bénéficiaire qui multiplie les efforts, même vains, par rapport à celui

²⁶ VII, 14, 5. Le bienfaiteur peut notamment déclarer : *plenissime ad me peruenit animus tuus*, « ton intention m'est parvenue de façon absolue ». Ce qui souligne à nouveau la prépondérance de l'intention. Cf. également VI, 9, 1.

²⁷ VII, 14, 6.

²⁸ VII, 15, 3.

²⁹ VII, 14, 6 et VII, 15, 1. Cf. également Voelke 1973, p. 187. Sur la question de la balance matérielle entre don initial et retour, cf. point 3. du chapitre 5 de la première partie.

³⁰ VII, 15, 3.

³¹ VII, 14, 6.

Première partie – Les temps du don

qui rend sans difficulté.³² Une comparaison avec les modalités de reconnaissance envers les dieux (où la volonté seule est possible) clôt la controverse avec l'interlocuteur imaginaire. Si la discussion théorique est épuisée, le chapitre 16 comporte plusieurs recommandations à l'usage des bienfaiteurs et des bénéficiaires. Celles-ci rendent compte d'une pratique récurrente dans le traitement de la problématique oblativique; il s'agit de la formulation de conseils opposés en fonction de la personne à qui il s'adresse :

hic beneficium recepisse se indicet, ille se sciat non reddidisse (VII, 16, 1)
que celui-ci [= le bienfaiteur] estime avoir reçu un *beneficium* en retour, que celui-là [= le bénéficiaire] sache qu'il n'a pas rendu.

En outre, d'un côté, le bienfaiteur n'est pas digne de ce type de gratitude s'il ne sait s'en contenter, de l'autre, le bénéficiaire doit poursuivre sans cesse son entreprise de reconnaissance et ne pas se considérer comme dégagé de tout devoir après avoir été acquitté³³.

Avant d'arriver à cette position à la fin de son traité, Sénèque avait pourtant déjà formulé d'autres remarques quand à la dimension concrète et matérielle de la reconnaissance. Il distinguait alors notamment les types de reconnaissance en fonction de leurs conséquences. Au cours de sa défense de la reconnaissance pour elle-même, il observait que si on peut être reconnaissant uniquement par la volonté, il n'en va pas de même si on désire être libéré :

Volo referre gratiam: post hoc aliquid superest mihi, non ut gratus, sed ut solutus sim. (IV, 21, 3)
Je veux manifester ma reconnaissance : après cela, il me reste quelque chose, non pour être reconnaissant mais pour être libéré.³⁴

Par ailleurs, le refus de comparer le retour à une dette économique n'est pas absolu. Sénèque évoque en effet la nécessité d'une dépense pour rendre.

³² VII, 14, 4 et VII, 15, 2. Rappelons-nous l'exemple des esclaves à la recherche de Platon dans le cadre de l'analyse du temps du *donner* (cf. n. 43 du chapitre 1 de la première partie).

³³ VII, 16, 4.

³⁴ Cf. VII, 18, 2 : *liberari tantum, si reddidi, possum*, « je peux être libéré seulement si j'ai rendu ».

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

Qui gratiam refert, aliquid debet impendere, sicut, qui solvit, pecuniam (V, 11, 1)

Celui qui manifeste sa gratitude doit dépenser quelque chose, comme celui qui s'acquitte d'une dette dépense de l'argent.

Lorsque ces mots sont écrits, la question ne porte pas essentiellement sur la nécessité d'un retour matériel. Le débat concerne la dimension sociale et relationnelle de la bienfaisance qui requiert deux personnes pour se réaliser. Nous ne pouvions cependant les ignorer. Comment dès lors expliquer cette « contradiction » ? Sans la proposition comparative, il eût été possible de comprendre le terme *impendere* de façon figurée. Cela aurait renvoyé à la dimension active de la volonté reconnaissante. Malheureusement, la comparaison ne laisse aucun doute sur le sens du verbe. Une explication consiste à considérer que le propos de Sénèque ne concernait pas directement cet aspect matériel de la reconnaissance et que l'accent était alors davantage mis sur la relation instaurée par le *beneficium*.

La dimension matérielle du retour donne lieu à ce que nous pourrions appeler le « paradoxe de la reconnaissance ». Celui-ci se fonde sur l'idée que la gratitude (ou l'ingratitude) ne dépend pas du retour (ou de son absence). Ce paradoxe est formulé à trois reprises sous des formes très proches :

saepe et qui reddidit, quod accepit, ingratus est, et qui non reddidit, gratus.
(III, 7, 6)

saepe autem et non redditurus gratus est et ingratus, qui reddidit. (IV, 10, 4)

saepe enim et qui gratiam rettulit, ingratus est, et qui non rettulit, gratus.
(IV, 21, 3)

La reconnaissance (*gratia*) ne s'identifie donc pas au retour (*reddere / referre*) qui, au contraire, peut souvent cacher une réelle ingratitude. Sénèque évoque même la possibilité d'être reconnaissant sous des dehors d'ingratitude, lorsque le public se trompe dans l'interprétation de nos actions³⁵. Il convient cependant de persévérer dans son attitude³⁶.

³⁵ IV, 21, 5.

³⁶ Et ce, même sous l'apparence d'*iniuria*, cf. *Ep.* 81, 20. La *conscientia* est alors placée au-dessus de la *fama*. Sur cette primauté, cf. VI, 42, 2 : *Male agit, qui famae, non conscientiae gratus est*, « Il se conduit mal celui qui est reconnaissant pour sa réputation, non pour sa conscience ». Sur la place de l'*opinio* et de la *fama*, cf. également VI, 43, 3.

1.2. À propos d'un paradoxe stoïcien

Un autre paradoxe, reconnu comme tel et comme propre à la philosophie stoïcienne, concerne la reconnaissance et la manière d'y parvenir. Celui-ci est développé aux chapitres 30 à 35 du deuxième livre au cours de l'examen des modalités du *recevoir* et renferme de précieuses observations pour notre étude. Il s'énonce de la façon suivante :

Qui libenter beneficium accipit, reddidit. (II, 30, 2)
Celui qui reçoit de bon cœur un *beneficium* a rendu³⁷.

Tâchons de suivre le raisonnement de Sénèque au fil de ces chapitres truffés de digressions, qui ont pourtant leur importance mais qui empêchent d'avoir une vision claire de l'argumentation. Il est possible de diviser le traitement du sujet en deux parties.

Tout d'abord, Sénèque insiste sur la possibilité d'être reconnaissant en se fondant sur l'intention seule. Le bénéficiaire doit être en mesure de rendre les mains vides³⁸. À la suite d'une réflexion sur la gratitude envers les dieux, le philosophe note la facilité à rendre grâce.

Referre facile est, si anarus es, sine inpendio, si iners, sine opera. (II, 30, 2)
Rendre est facile, si tu es avare, sans dépense, si tu es fainéant, sans peine³⁹.

Lançant sa réflexion sur le paradoxe, Sénèque observe qu'il est possible de n'avoir aucun compte à rendre au moment précis où on reçoit, en recevant de bon cœur. Le point qui attire notre attention est constitué par les mots *eodem momento*⁴⁰. Le fait de concentrer en un seul temps à la fois le *donner*, le *recevoir* et le *rendre* (sans compter l'absence du *devoir*) est peu en phase avec d'autres réflexions de Sénèque. Le jeu sur la temporalité est en effet essentiel dans le cycle oblatif et une telle forme de retour l'anéantit. Au-delà de l'importance de recevoir le *beneficium* dans

³⁷ Sur ce paradoxe, cf. les remarques de Moussy 1966, p. 257 qui observe notamment qu'une telle ambivalence se trouvait également à l'époque classique chez Cicéron : *Off.* II, 69 et *Planc.* 68. Par ailleurs, ce paradoxe rend compte de l'entremêlement des temps oblatifs, cf. Griffin 2013a, pp. 117-118.

³⁸ II, 31, 5. Cf. *infra* la réflexion sur la *materia gratiae*.

³⁹ Cependant, ce passage s'oppose au moins à l'un des deux types de reconnaissance décrits en III, 2, 2. Sur ceux-ci, cf. *infra*.

⁴⁰ II, 30, 3. Par ailleurs, le fait de pouvoir *paria facere* au moment même où on reçoit s'oppose au principe de relance du cycle oblatif en raison de l'absence d'un surplus, cf. point 1.6. et la n. 103 du présent chapitre.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

les mêmes dispositions que celles du donateur⁴¹, l'intention de façon plus générale joue un rôle central dans la réception pour qu'elle équivaille à un retour. À l'instar de toutes les vertus, la reconnaissance peut s'accomplir par la volonté seule, même en l'absence d'une réalisation effective⁴².

La discussion entre Sénèque et son interlocuteur fictif s'engage ensuite sur une comparaison sportive⁴³. Prenant l'exemple du jeu de balle, l'*aduersarius fictus* insiste sur l'importance d'un retour effectif. La réfutation de Sénèque se conclut de façon sèche et peu convaincante mais l'intérêt de sa réponse réside essentiellement dans la reconnaissance d'un manque dans l'échange :

deest aliquid rei datae, cui par alia debetur, non animo (II, 32, 4)

il manque quelque chose à la chose donnée, à laquelle un autre équivalent reste dû, non à l'intention⁴⁴.

Sénèque semble un peu excédé par les interventions de l'interlocuteur (qu'il rédige pourtant lui-même !) et concède l'idée d'un manque. Cependant, il prend bien soin de placer le défaut dans la chose et non de l'intention qu'il convient de préserver à tout prix. En tant qu'*actio*, la reconnaissance est parfaite tant qu'une volonté y préside⁴⁵.

Après avoir détaillé les avantages que le bienfaiteur pouvait obtenir à la suite de son action, le philosophe conclut de la façon suivante :

Itaque cum benigne acceptum est beneficium, qui dedit, gratiam quidem iam recepit, mercedem nondum; debeo itaque, quod extra beneficium est, ipsum quidem bene accipiendo persolui. (II, 33, 3)

C'est pourquoi, lorsque le *beneficium* a été reçu avec bienveillance, celui qui a donné a déjà reçu de la reconnaissance, pas encore la récompense; c'est pourquoi je dois ce qui est hors du *beneficium*, quant au [*beneficium*] lui-même certes, en recevant à propos, je m'en suis acquitté⁴⁶.

⁴¹ II, 31, 4; II, 33, 1; II, 34, 1.

⁴² II, 31, 1.

⁴³ II, 32.

⁴⁴ Cf. les propos de l'*aduersarius fictus* en II, 32, 1 : *restat enim pars reddendi*, « demeure en effet la part du *rendre* ».

⁴⁵ Cf. les remarques de P. Donini au point 1.2.2. du chapitre 1 de la première partie.

⁴⁶ Sur ce passage, cf. les remarques sémantiques de Moussy 1966, p. 287, n. 1.

Première partie – Les temps du don

Notons en passant le recours à un terme à forte connotation économique (*merces*). Au demeurant, cette première conclusion ne satisfait certes pas l'interlocuteur. En effet, elle place le retour *extra beneficium*. Veillant à ses intérêts, il est évident que ce dernier préfère que celui-ci soit davantage assuré et présenté comme *intra beneficium*. Après que celui-ci s'est écrié contre un tel principe, Sénèque reprend sa démonstration en restant fidèle à ses principes de départ : il réitère que le bénéficiaire a agi et maintient par ailleurs la distinction entre le remboursement d'une créance et le retour d'un *beneficium* en insistant sur la dimension subjective⁴⁷. Le philosophe ne se limite néanmoins pas à une simple répétition. Nous passons alors à la seconde partie du raisonnement sur ce paradoxe qui conduira à une nouvelle prise de position. Ce deuxième axe est dépeint dans le chapitre 35 qui clôt le deuxième livre du traité. Il constitue en quelque sorte la position ultime de Sénèque sur la question de la matérialité du retour dans le cadre de cette réflexion sur ce paradoxe stoïcien⁴⁸.

illi beneficio, quod actio perficit, relata gratia est, si illud benenole excipimus; illud alterum, quod re continetur, nondum reddidimus, sed uolumus reddere. Voluntati uoluntate satis fecimus, rei rem debemus. Itaque, quamuis rettulisse illum gratiam dicamus, qui beneficium libenter accipit, iubemus tamen et simile aliquid ei, quod accepit, reddere. (II, 35, 1)

pour ce *beneficium*-là que l'action accomplit, la reconnaissance a été exprimée si nous le recevons avec bienveillance; cet autre-là qui est contenu dans la chose matérielle, nous ne l'avons pas encore rendu mais nous voulons le rendre. Nous nous sommes acquittés de la volonté par la volonté, nous devons une chose pour la chose. C'est pourquoi, bien que nous disions qu'a exprimé sa reconnaissance celui-là qui reçoit un *beneficium* de bon cœur, nous exhortons cependant à rendre aussi quelque chose de semblable à ce qu'il a reçu.⁴⁹

La position de Sénèque est alors énoncée de façon limpide. Deux questions se posent légitimement : 1) quel est l'intérêt d'un tel paradoxe ? 2) quelle est l'origine d'une telle tension au niveau de la matérialité du retour ? La première question trouve réponse dans la suite du chapitre

⁴⁷ II, 34, 1 : *res inter animos geritur*, « l'affaire est réglée entre intentions ».

⁴⁸ Elle n'en est pas moins en tension avec ses propos du livre VII rapportés dans la section précédente.

⁴⁹ Cf. I, 4, 3 : *re animoque non tantum aequare sed uincere*, « non seulement égaliser par la chose matérielle et l'intention mais vaincre ». Lorsqu'il évoque l'émulation à l'œuvre dans la bienfaisance, Sénèque mentionne la double dimension du retour (*res et animus*).

35. Sénèque y explique qu'une réception de bon gré n'ôte en rien l'obligation de retour. Les termes employés ne sont pas dépourvus d'intérêt :

Sic dicimus eum, qui beneficium bono animo accipit, gratiam rettulisse, nibilo minus illum in aere alieno relinquimus gratiam relaturum, etiam cum rettulit. (II, 35, 3)

Ainsi nous disons que celui qui reçoit un *beneficium* de bon cœur a témoigné sa reconnaissance, nous laissons cependant celui-là en dette et amené à exprimer sa reconnaissance, même lorsqu'il l'a manifestée.

D'une part, il convient d'observer l'emploi du syntagme *aes alienum* qui relève indubitablement de la sphère économique et qui témoigne de l'importance et de la nature de la dette à rembourser. D'autre part, Sénèque maintient l'idée d'une reconnaissance sans fin. Le paradoxe a essentiellement pour fonction de soulager le bénéficiaire en lui permettant de vivre la dette de façon plus apaisée⁵⁰. Il convient de ne pas le décourager afin d'éviter tout risque d'ingratitude, voire pire, de haine.

La seconde question nous renvoie au problème des tensions qui parcourent le traité. Que faut-il privilégier ? L'intention et la volonté, autrement dit la dimension subjective ? C'est-à-dire une forme de « pureté » de la relation, basée sur les sentiments (ce qui permet dès lors à un plus grand nombre de pratiquer la bienfaisance) mais également sur une vertu « gratuite » au risque d'une dimension très (trop ?) unilatérale ? Ou alors favoriser un retour réel, effectif, matériel, qui pourrait relancer la relation sociale et instaurer un véritable cycle de réciprocité ? Tensions d'une vertu sociale... La question est complexe au vu des intérêts divergents. Si l'objectif est de séduire chacun des agents de la relation oblatrice, il faut convaincre tant le bienfaiteur potentiel que le bénéficiaire à venir. Le premier tient au retour pour ne pas donner à perte, le second craint une relation hiérarchisante dont il ne pourra sortir. Tensions du don, tensions de Sénèque dans son traité. Contradictions ou visions complémentaires inhérentes à la vie qui nous anime et qui anime le don lui-même ?

⁵⁰ II, 35, 3 et 5. Une telle vision binaire de la réception et du retour se trouvait déjà en II, 22 avec une reformulation du paradoxe stoïcien très proche de la conclusion à laquelle il aboutit en II, 35 : *Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem solvit*, « Celui qui reçoit un *beneficium* avec reconnaissance s'est acquitté du premier paiement de celui-ci ». La valeur profondément économique du terme *pensio* n'aura pas échappé au lecteur.

Nous pensons que cette tension peut être éclairée par la réflexion menée par P. Chaniel⁵¹. Reprenant les travaux de Gouldner⁵², il observe que le lien généré par le don découle de l'intrication de deux normes : la norme de la générosité (*norm of beneficence*, l'obligation de donner) et la norme de la réciprocité (*norm of reciprocity*, l'obligation de rendre). Il ajoute que le rapport entre celles-ci est hiérarchique : la première prime la seconde. Par ailleurs, l'analogie entre le don et le mouvement de la vie est explicitement employée par A. Caillé dans son exposé de la différence entre le don et la donation « Il [= l'essentiel] réside, croyons-nous, dans le fait qu'en dernière analyse, ce qui fait la valeur d'un don, au-delà de son utilité matérielle, de sa valeur de signe, et même au-delà de sa valeur de lien, c'est le fait qu'il symbolise une dimension de donation, qu'il affirme une participation à l'univers du sans-cause, de l'inconditionné, de la vie même. [...] Beaucoup plus certaine est l'idée que le don est toujours visée de don de donation, de don de vie, mais qu'il ne s'y réduit pas et ne saurait d'ailleurs l'atteindre. Tout au plus peut-on tenter d'imiter ou de (re)jouer le mouvement de la vie même. »⁵³ De façon plus générale, ce paradoxe n'a pas manqué de faire réagir les chercheurs en sciences sociales. Il est cité par J.T. Godbout⁵⁴. A. Caillé, pour sa part, le mentionne également et en déduit que « tout ce qui vient de l'autre en plus du fait qu'il a su recevoir de bon cœur constitue une plus-value; non pas un remboursement de dette mais un nouveau don. »⁵⁵ Cette remarque amène de nombreuses questions : le fait de recevoir de bon cœur constituerait-il le contre-don (sorte de réponse équivalant au don initial) alors qu'un contre-don matériel ferait figure de surplus (cf. *infra*) ou de nouveau don⁵⁶ ? L'une des façons de résoudre cette tension est de distinguer ce qui circule du sens de ce qui circule. C'est l'approche favorisée par J.T. Godbout. Pour dépasser notamment les paradoxes de la gratuité et de la

⁵¹ Chaniel 2010a, p. 530.

⁵² Il renvoie alors à Gouldner 1975 et à Chaniel 2008, pp. 23-28. Sur un rapprochement entre Gouldner et l'éthique oblativ de Sénèque, cf. Accardi 2011, pp. 237-239.

⁵³ Caillé 2005, p. 282. Cf. également p. 281 : « Les dons faits par les humains, au contraire, s'ils visent à reproduire le mouvement de la vie même et à l'enclencher [...], ne parviennent à cette reproduction qu'à travers l'imitation de la donation. » Cf. également Godbout 2007, pp. 366 et 370-371, notamment « Donner, c'est vivre. ». Rappelons par ailleurs que Sénèque est à la recherche, à travers son éthique oblativ, d'une *lex vitæ*, cf. I, 4, 2. Sénèque observe également qu'une fois décédé, on se situe hors de la sphère de l'activité bienfaisante : il n'est plus possible ni de donner, ni de recevoir des *beneficia*, cf. *Cons. Polyb.* 9, 5.

⁵⁴ Godbout 2007, p. 173.

⁵⁵ Caillé 1994, p. 223.

⁵⁶ Goux 2002, p. 156.

reconnaissance (ce dernier est explicitement présent chez Sénèque⁵⁷ et est *mutatis mutandis* le pendant du premier⁵⁸), le sociologue canadien dissocie la question du retour de la question de l'intérêt. Autrement dit, ce qui circule ne rend pas nécessairement compte du sens de ce qui circule. Il y a un décalage entre les actes et le sens qui leur est attribué par les acteurs. Les aspects subjectif et objectif sont distingués⁵⁹. Un « vrai » don n'exclut pas *de facto* un retour⁶⁰. Cette approche permet de dépasser l'opposition entre don pur et don réciproque. Les dimensions sociale et vertueuse n'apparaissent plus comme irréconciliables.

Dans le cadre des quelques pages qu'il consacre à Sénèque, M. Hénaff évoque les tensions de cette vertu sociale⁶¹. Bien que nous ayons fait part de notre scepticisme quant à sa conception du don chez Sénèque (placé uniquement sous le signe de la pureté), le philosophe français relève à juste titre la tension entre le don cérémoniel et le don pur. Il considère que la réciprocité appartient au premier type de don alors que le don pur est quant à lui essentiellement marqué par son unilatéralité et son caractère autotélique. L'intérêt de ses propos réside avant tout dans la mise en évidence de cette tension, bien qu'il ne semble pas considérer que celle-ci soit présente dans le texte de Sénèque dans la mesure où le *beneficium* est résolument placé du côté du don pur. Ce faisant, il néglige sans doute la complexité de la pensée du philosophe romain en ramenant sa bienfaisance à l'un de ses pôles. Il ne tient pas compte de la préoccupation essentiellement sociale de Sénèque dans la rédaction de son traité, dimension que nous avons mise en exergue dans l'un de nos premiers chapitres. Par ailleurs, il ne mentionne pas d'autres aspects du *beneficium* qui témoignent de la réciprocité qui y est à l'œuvre, telle que la rivalité dans l'exercice de la bienfaisance.

⁵⁷ Cf. point 1.1 du chapitre 1 de la première partie

⁵⁸ Cf. point 3.6. du chapitre 1 de la première partie.

⁵⁹ La distinction entre « la matière du bienfait et l'acte de bienfaisance » fait clairement écho à la double dimension du *beneficium* chez Sénèque, cf. Godbout 2007, p. 143. Les quelques pages (pp. 141-144) que J.T. Godbout consacre à Sénèque sont intéressantes. Malheureusement, tout y est amalgamé et le propos manque singulièrement de structure. Par ailleurs, il est à noter que la traduction du texte latin est empruntée tantôt à Préchac 1926-1928a et b, tantôt à l'ouvrage de Goux 2000.

⁶⁰ Godbout 2007, pp. 46-47, pp. 125-129. Il y a dans l'amalgame entre retour et intérêt du bienfaiteur l'expression d'une thèse utilitariste. Pour une critique de celle-ci, cf. Godbout 2007, pp. 40-46. En quelques mots, il s'agit de considérer comme valable toute justification d'un acte comme fondé sur la poursuite d'un intérêt utilitariste dès que celle-ci est plausible. En de nombreux points de son traité, Sénèque lutte contre une telle vision utilitariste telle qu'exprimée par l'*adversarius fictus*.

⁶¹ Hénaff 2002, pp. 337-351.

Première partie – Les temps du don

1.3. De la *materia gratiae*

Bien que l'expression n'existe pas en tant que telle dans le traité de Sénèque, il nous a semblé légitime de nous interroger quant aux différents aspects de ce qui peut constituer la *materia gratiae*, le contenu concret d'un retour qui marque de la gratitude.

Reddere est enim rem pro re dare; quidni? cum omnis solutio non idem reddat, sed tantundem. (VI, 5, 2)

Rendre consiste en effet à donner une chose à la place d'une chose; pourquoi pas ? Comme tout paiement rend non la même chose mais quelque chose d'équivalent.

Outre la comparaison avec une activité propre à la sphère de l'échange marchand, il est évident qu'il convient de rendre *aliud pro illo*⁶². La première caractéristique de cette *materia* est donc d'être différente de ce qui a été initialement donné⁶³.

G. Simmel observe que la différence entre don et contre-don constitue une caractéristique de la relation oblativ : « en fait, il n'existe sans doute pas de relation réciproque où l'échange, le don et son retour portent sur des biens qualitativement rigoureusement égaux. »⁶⁴ La question de son équivalence est examinée dans la suite de notre étude. Selon G. Simmel, cette différence qualitative rapproche l'échange de l'achat.

La distinction qualitative a également été observée par P. Bourdieu lorsqu'il caractérisait le contre-don comme nécessairement différé et différent, sous peine de constituer un refus⁶⁵. C'est évidemment la seconde caractéristique qui nous intéresse ici. La différence entre le don

⁶² VI, 5, 2. Cf. également III, 9, 3 où Sénèque note que cette diversité de *materia* complique toute recherche d'équilibre entre les parties. Cf. II, 35, 1 où Sénèque mentionne cependant qu'il s'agit de *simile aliquid* qui doit être rendu. Le débat porte davantage sur l'importance d'un retour que sur son équivalence. Par ailleurs, l'expression marque la ressemblance et non l'identité exacte entre les matérialités. Il s'agit sans doute essentiellement de comparer l'ordre de grandeur.

⁶³ On trouve une seule contradiction à ce principe en VII, 19, 2. Par ailleurs, la différence peut être au sein d'un même genre, cf. V, 14, 4 : *Quo genere obligatus es, hoc fidem exsolue*, « De la même manière dont tu as été lié, acquitte ta parole donnée ». Saller note que la différence de nature entre ce qui est échangé est caractéristique d'une relation de clientèle, cf. Saller 1982, p. 1. Sur la distinction entre la clientèle et la bienfaisance de Sénèque, cf. chapitre 2 de la seconde partie.

⁶⁴ Simmel 1999, p. 580.

⁶⁵ Cf. chapitre 2 de la première partie.

et le contre-don n'implique pas nécessairement qu'ils ne soient pas équivalents⁶⁶.

Autant les exemples de *materia beneficii* reposaient avant tout sur des illustrations matérielles, autant, pour la *gratia*, Sénèque attache de l'importance à la dimension dématérialisée de celle-ci. Bien qu'une telle caractéristique fût également présente lors du *donner*, sa place semble plus considérable lors du retour. La première illustration de celle-ci se trouve dans l'*exemplum* de Socrate et d'Eschine⁶⁷. En réponse au présent de son disciple, le philosophe s'engage à le rendre lui-même meilleur en retour⁶⁸. Il s'agit de deux formes dématérialisées qui se répondent, et ce, dès les premiers chapitres du traité.

Au cours de l'examen d'une question quelque peu particulière à la fin du livre VI (convient-il de souhaiter du malheur à son bienfaiteur pour avoir la possibilité de lui montrer sa gratitude ?), une deuxième forme de retour moins marquée par la matérialité est présentée : elle consiste en une relation fondée sur la vérité. Au moment même où il reconnaît que la situation d'opulence ferme les voies d'un retour, Sénèque y identifie un manque manifeste : une personne qui dise la vérité⁶⁹. Le défaut des hommes riches ne réside pas dans la possession matérielle. Cette lacune donne lieu à l'*exemplum* le plus long du traité : pas moins de douze paragraphes constituent le chapitre 31 qui rend compte de la mésaventure de Xerxès qui n'a pas accès à la vérité. En résumant plusieurs formes de services qui peuvent être rendus aux personnes heureuses et haut placées, Sénèque réitère l'exemple de la vérité mais y ajoute également le rappel de la fragilité du bonheur⁷⁰ et de la puissance ainsi que la valeur de l'amitié⁷¹. L'amitié vraie et authentique⁷² a une valeur réelle selon Sénèque d'autant plus que personne ne peut s'en

⁶⁶ Sur ce point, nous ne rejoignons pas l'interprétation de P. Bourdieu développée par Li Causi 2012, p. 20.

⁶⁷ I, 8-I, 9, 1, cf. point 2 du chapitre 1 de la première partie.

⁶⁸ Il s'agit donc d'un surplus dans le retour, cf. Accardi 2011, pp. 178 et 210. Sur la dimension du surplus dans le retour, cf. point 1.6. du présent chapitre.

⁶⁹ VI, 30, 3-6. Il y a un manque fondamental de *fides*.

⁷⁰ Cf. VI, 3, 2.

⁷¹ VI, 33, 1-3. Cf. également VI, 29, 2 : *fidele consilium, adsidua conuersatio, sermo comis et sine adulatione incundus, aures, si deliberari uelit, diligentes, tutae, si credere, conuictus familiaritas*, « un conseil sincère, une conversation fréquente, des propos aimables et agréables sans flatterie, une écoute attentive, s'il souhaite délibérer, sûre, s'il veut se confier, une intimité de la relation. » D'autres exemples de retour ayant un aspect peu matériel, cf. III, 9, 3.

⁷² Sur la place de l'*amicitia* dans le traité, cf. chapitre 2 de la seconde partie.

Première partie – Les temps du don

passer (*a fortiori* celui qui ne manque de rien)⁷³. L'enseignement d'une telle affection passe pour de la reconnaissance⁷⁴.

1.4. Une double libération de la *fortuna*

À travers la question de la nature de la *gratia*, il est possible de postuler une double libération vis-à-vis de la *fortuna*⁷⁵. Il nous semble en effet qu'à la faveur de celle-ci, Sénèque libère tant le bienfaiteur initial que le bénéficiaire. Il convient ainsi d'explorer et de vérifier notre hypothèse de part et d'autre.

ceterum aliquando me referre gratiam non patitur mea infelicitas, aliquando felicitas eius, cui debeo. (IV, 40, 1)

du reste, quelquefois mon malheur ne me permet pas d'exprimer ma reconnaissance, quelquefois, c'est le bonheur de celui à qui je dois.

Commençons par le cas le plus disputé, celui du bienfaiteur. Comment la *materia gratiae* peut-elle être indépendante de la *fortuna* de celui qui doit la recevoir ? La question, formulée différemment, est la suivante : existe-t-il un espace pour le retour chez tous ou la situation de certains les exclut-elle *de facto* de la sphère de la bienfaisance (en tout cas pour ce qui est du *rendre*) ? À la lumière des textes, force est de reconnaître que l'avis de Sénèque se décline en nuances.

Le philosophe admet d'une part que l'occasion d'un retour est exclue envers certains types de bienfaiteurs. Ceux-ci se caractérisent par leur *fortuna magnitudo* ou *eximia uirtus*⁷⁶. Un cas particulier est celui des parents envers lesquels le temps de la sagesse arrive parfois trop tard pour pouvoir leur témoigner avec justesse de notre reconnaissance pour leurs bienfaits⁷⁷. Cette difficulté à rendre à l'égard des puissants et des

⁷³ VI, 29, 2.

⁷⁴ VI, 34, 5.

⁷⁵ Sur la libération de la *fortuna* dans le *donner*, cf. point 2. du chapitre 1 de la première partie.

⁷⁶ V, 5, 1.

⁷⁷ Cet admirable passage (V, 5, 2) n'est pas sans rappeler *mutatis mutandis* un extrait d'Oscar Wilde dans *The Picture of Dorian Gray* : « Children begin by loving their parents; as they grow older they judge them; sometimes they forgive them. » Ce temps du pardon, de l'amour retrouvé (après celui de jugement qui est sans doute aussi celui de la découverte de soi) est celui qui peut manquer, faute de temps.

personnes heureuses est soulignée en d'autres endroits du traité⁷⁸. L'importance de certains *beneficia* peut également exclure la possibilité d'un retour⁷⁹.

De telles considérations sur la difficulté à rendre, voire l'impossibilité dans certains cas⁸⁰, sont cependant contrebalancées par une conviction que la reconnaissance peut être maintenue. D'une part, celle-ci n'est pas éclipsée par une situation du bienfaiteur qui se prête peu au retour⁸¹. D'autre part, il y a un espace dans lequel peut se mouvoir le bénéficiaire pour témoigner sa reconnaissance. La dématérialisation de la *gratia* en a déjà en partie rendu compte. Par ailleurs, Sénèque note également que, s'il est possible d'être utile à soi-même en toute situation, il en va de même envers autrui⁸². Contrairement à ce qui fait sans doute partie de la croyance populaire – ce qui explique peut-être la première prise de position mais également l'argumentation en faveur de la seconde –, il existe envers les personnes riches et heureuses une *plena [...] et varia materia*⁸³. On peut même être surpris que le philosophe finisse par affirmer qu'il y a une facilité à témoigner sa reconnaissance même envers les personnes prospères⁸⁴. Elles sont sans doute le plus en proie à l'agitation en raison du large champ de leurs préoccupations⁸⁵. La prospérité multiplie d'une certaine façon les risques de trouble dans la mesure où davantage de possessions sont exposées à la *fortuna*. De là découle une possibilité accrue pour les bénéficiaires de manifester leur *gratia* pour les *beneficia* reçus.

⁷⁸ IV, 40, 2; V, 4, 2; VI, 30, 3; VII, 14, 4. Par ailleurs, Sénèque s'interroge sur l'opportunité de rendre vis-à-vis de certaines personnes qui seront offensées par un retour. Ne vaut-il pas mieux s'en tenir à la volonté ? Cf. IV, 40, 2 : *Quid enim regi, quid pauper diuiti reddam, utique cum quidam recipere beneficium iniuriam indicent et beneficia subinde aliis beneficiis onerent? quid amplius in horum persona possum quam uelle?* « En effet, que pourrais-je, étant pauvre, rendre au roi, au riche alors que certains estiment de toute façon que recevoir un *beneficium* en retour est une *iniuria* et qu'ils alourdissent sans cesse leurs *beneficia* d'autres *beneficia*. Que pourrais-je [faire] de plus à l'égard de ces personnes que vouloir ? » L'*iniuria*, comme nous le verrons, constitue l'antonyme exact du *beneficium*. Sur la difficulté du retour à l'égard de personnes puissantes et spécifiquement vis-à-vis de l'empereur, cf. Griffin 2013a, pp. 70-74.

⁷⁹ VII, 14, 3-4. Cf. aussi II, 25, 1.

⁸⁰ III, 14, 3-4.

⁸¹ Sénèque n'hésite pas à user de plusieurs métaphores pour appuyer son propos, cf. V, 5, 1.

⁸² VI, 35, 1.

⁸³ VI, 30, 2. Cf. également VI, 29, 2. Sur l'immensité du champ de la *gratia*, cf. VI, 19, 4.

⁸⁴ VI, 33, 1. Sur la facilité du retour, cf. II, 30, 2.

⁸⁵ V, 12, 6.

Première partie – Les temps du don

Après avoir évoqué le point de vue du bienfaiteur, occupons-nous à présent de celui du bénéficiaire. Dans quelle mesure ce dernier peut s'affranchir de sa *fortuna* pour être en mesure de rendre ? Tout d'abord, Sénèque rejette sans appel le dénuement comme excuse ou explication à l'ingratitude⁸⁶. Comme toute vertu, la reconnaissance dépend avant tout d'un sentiment intérieur, le reste dépend de la *fortuna*⁸⁷. Si la *fortuna* constitue un obstacle, il n'y a pas motif à repentir⁸⁸, l'*animus* suffit alors pour répondre à l'*animus*, tant qu'on reste en quête d'*occasiones reddendi*⁸⁹. L'essentiel réside dans l'extériorité de l'obstacle par rapport à la volonté qui demeure intacte. Tant que la matérialisation de la gratitude ne dépend pas de lui⁹⁰, le bénéficiaire ne pêche pas. Pour cette problématique, Sénèque recourt également à l'allégorie en présentant un combat entre la *Virtus* et la *Fortuna*⁹¹ :

semper contra fortunam luctata uirtus etiam citra effectum propositi operis enituit. (VII, 15, 2)

contre la Fortune ayant toujours lutté, la Vertu, sans même la réalisation de la tâche proposée, parut avec éclat.

1.5. *Memoria gratum facit*⁹²

Une dernière forme de reconnaissance mérite notre attention car elle met en œuvre un principe original entièrement cohérent avec le reste de la morale oblatrice de Sénèque.

⁸⁶ II, 30, 2; IV, 10, 5.

⁸⁷ IV, 21, 3. Plusieurs métaphores illustrent une telle idée : IV, 21, 3-4. Cf. également V, 5, 1 et V, 25, 6. Par ailleurs, III, 2, 2, dans la première manière qui y est exposée pour témoigner sa gratitude, peut sembler en opposition avec ce qui est présenté ici. Mais, comme nous le verrons lors de l'analyse de ce passage, l'objectif de Sénèque n'est pas d'insister sur ce premier mode de reconnaissance mais d'en défendre un second, alternatif et dont la principale caractéristique est de ne pas se fonder sur la *fortuna*, d'où l'intérêt d'une telle opposition.

⁸⁸ IV, 40, 3 et V, 5, 3.

⁸⁹ II, 31, 4-5. En particulier II, 31, 4 : *Alioqui pessima optimae rei condicio est: ut gratus sim, ad fortunam mittor*, « Autrement il y a la pire condition à la meilleure activité : pour que je sois reconnaissant, je suis renvoyé à la *fortuna* ». Ces considérations doivent être replacées dans leur contexte qui est celui du paradoxe stoïcien *Qui libenter beneficium accipit, reddidit*.

⁹⁰ V, 5, 4 et VII, 15, 3.

⁹¹ Cf. cependant V, 2, 2.

⁹² III, 4, 2. Pour une approche du traité à la lumière de la *memoria*, cf. Li Causi 2012, pp. 61-90.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du rendre

Denique ad reddendam gratiam et uirtute opus est et tempore et facultate et adspirante fortuna; qui meminit, sine impendio gratus est. Hoc, quod non operam exigit, non opes, non felicitatem, qui non praestat, nullum habet, quo lateat, patrocinium (III, 2, 2)

Enfin, pour rendre la gratitude, il faut de l'énergie, une occasion, des ressources et l'aide de la *fortuna*; celui qui se souvient est, sans dépense, reconnaissant. Ce qui ne demande ni effort, ni moyens, ni prospérité, celui qui ne l'exécute pas n'a aucune excuse derrière laquelle se réfugier.

Sénèque oppose deux modes de reconnaissance⁹³. Nous avons déjà pu observer la faible valeur qu'il attache à celui qui dépend de la *fortuna*. S'il est malgré tout présenté, la raison tient sans doute au fait qu'il permet d'en prendre l'exact contre-pied. Le second mode de reconnaissance ne requiert en effet aucune aide de la part de la *fortuna*. Tout tient dans le souvenir et dans le rôle central joué par la mémoire⁹⁴.

M. Lentano a proposé une comparaison du rôle de la mémoire dans les théories de la bienfaisance de Cicéron et de Sénèque⁹⁵. Reprenant des observations de M.B. Roller, ce chercheur italien rappelle que la *gratia* cicéronienne est un mélange de *memoria* et de *remuneratio* des bienfaits reçus. La *gratia* renvoie donc à une disposition à la fois psychologique et pratique. Chez Cicéron, le souvenir des bienfaits (*memoria*) ne constitue qu'une étape préliminaire à l'effort actif du retour (*remuneratio*). Chez

⁹³ Ces deux modes de reconnaissance relèvent-ils de deux niveaux de gratitude différents où il y aurait d'une part le fait de *gratiam referre* et d'autre part le fait d'être *gratus* ?

⁹⁴ Sur le rôle de la *memoria* dans la théorie oblativiste de Sénèque, cf. Armisen-Marchetti 2004. Cet article propose une réflexion intéressante sur les liens entre la mémoire, l'oubli et le temps dans le *De beneficiis*. Il aborde également la façon dont Sénèque conçoit le processus mémoriel. Sur cette conception, cf. Armisen-Marchetti 2005. Le souvenir est pensé comme un acte qui dépend de la *cogitatio* et *in fine* de la volonté. Par conséquent, l'ingrat par oubli est, dans la majorité des cas, coupable, cf. Armisen-Marchetti 2004, pp. 12-15. Sur le lien entre mémoire/oubli et volonté, cf. Li Causi 2012, pp. 68-74. Par ailleurs, la conscience et la gestion du temps semblent constituer des facteurs déterminants d'une pratique oblativiste morale, cf. Armisen-Marchetti 2004, pp. 17-18 et 23 : « Savoir donner et savoir recevoir, cela n'est possible qu'à celui qui maîtrise sa mémoire, c'est-à-dire à celui qui s'est donné une conscience exacte et raisonnable du temps ». Sur la « conception éthique du temps » chez Sénèque, cf. Grimal 1968, Armisen-Marchetti 1995 et Picone 2013, pp. 44-46. Sur le rôle du temps dans les deux premiers livres du *De beneficiis*, cf. Ducci 2009, dans le premier livre, cf. Picone 2013. Pour d'autres contributions sur le thème de la mémoire chez Sénèque, cf. Lo Moro 1976 et Montiglio 2008.

⁹⁵ Lentano 2009a, pp. 21-22.

Première partie – Les temps du don

Sénèque, les deux éléments de la définition cicéronienne sont scindés. Selon M. Lentano, la *memoria*, sans *remuneratio*, suffit à la reconnaissance chez le philosophe de Cordoue.

Du reste, l'inscription des bienfaits dans la mémoire des bénéficiaires constitue l'un des objets du traité de Sénèque tels qu'il les énonce au début de son traité⁹⁶.

atqui nihil magis praestandum est, quam ut memoria nobis meritorum haereat, quae subinde reficienda est, quia nec referre potest gratiam, nisi qui meminit, et, qui meminit, eam refert. (II, 24, 1)

cependant rien n'est plus important que de veiller à ce que s'attache à nous la mémoire des bienfaits, qu'il faut sans cesse ranimer, parce que ne peut témoigner sa gratitude que celui qui se souvient et celui qui se souvient l'exprime⁹⁷.

Pour conclure sur cette problématique, il nous est possible de confirmer l'hypothèse formulée quant à la libération de la *fortuna*⁹⁸. Contrairement à ce qui est affirmé en IV, 40, 2 (cf. n. 87), celle-ci semble effectivement s'opérer de façon complémentaire en libérant à la fois le bénéficiaire et le bienfaiteur. D'une part, la condition heureuse du donateur n'exclut un espace de retour. D'autre part, la situation malheureuse du donataire ne constitue en rien un frein à sa reconnaissance. De même qu'une libération de la *fortuna* était défendue au temps du *donner*, il semble qu'un mécanisme semblable s'applique à celui du *rendre*.

⁹⁶ I, 4, 6 : [...] *memoriam officiorum ingerere animis* [...], « imprimer le souvenir des *officia* dans les esprits ».

⁹⁷ Sur cette expression, cf. Li Causi 2012, pp. 82-84. Cf. spécialement p. 83 : « Mentre il debito contratto nelle transazioni economiche vuole la liberazione del contraente, con la conseguente uscita dalla relazione, il debito che si contrae con il *beneficium* richiede che il tempo sia prolungato in modo indefinito. Ricordare equivale ad accettare con gioia lo stato di equilibrio permanente che si crea all'interno di una relazione donante. La rammemorazione, in altri termini, è l'alimento che proietta il legame nel futuro e trasforma una transazione passata, fatta di *dare* e *accipere*, in un progetto di relazione che passa attraverso l'allungamento del tempo della *gratia* » (les italiques sont de P. Li Causi). Cette citation met en évidence les rapports entre plusieurs éléments essentiels de la bienfaisance de Sénèque : le temps, la dette, la sphère économique, la mémoire, la relation, la joie...

⁹⁸ M. Lentano note, à juste titre, que la centralité du rôle accordé à la *memoria*, à la suite de sa distinction de la *remuneratio*, conduit à une universalisation de la possibilité d'octroyer non seulement un retour pour les bienfaits reçus, mais également un don initial, cf. Lentano 2009a, pp. 23-24.

1.6. *Plus soluendum est*⁹⁹

Concernant la *materia gratiae*, un point reste à examiner. Il s'agit de la quantité et de l'importance du service rendu en réponse à un bienfait initial. Il convient tout d'abord de reconnaître avec Sénèque que la diversité des formes de la *materia* tant au niveau du *beneficium* que de la *gratia* crée une certaine difficulté à juger de leur équivalence et de la présence d'un éventuel accroissement lors du retour¹⁰⁰. Par ailleurs, l'équilibre ne semble pas toujours devoir être chiffré :

Deinde non semper numero numerus aequandus est (VII, 15, 4)

Ensuite, la mesure ne doit pas toujours exactement être égalée.

De façon paradoxale, Sénèque se sert à nouveau de comparaisons avec le prêt financier pour démontrer l'importance de rendre plus que ce qu'on a reçu. L'aspect contradictoire repose dans le fait suivant. Tantôt, il mobilise l'emprunt monétaire pour noter qu'à la différence de celui-ci, en bienfaisance, un surplus est nécessaire lors du retour¹⁰¹. Son but est alors d'insister sur les conséquences du *beneficium* en termes matériels mais aussi relationnels – la thèse qu'il défend à cet endroit est celle du sérieux dont il faut faire preuve dans le choix de son bienfaiteur. Tantôt, c'est à la faveur même d'une comparaison avec l'emprunt financier qu'il insiste sur la nécessité d'un retour majoré :

Nam in hoc quoque falluntur ingrati, quod creditori quidem praeter sortem extra ordinem numerant, beneficiorum autem usum esse gratuitum putant: et illa crescunt mora tantoque plus soluendum est, quanto tardius. Ingratus est, qui beneficium reddit sine usura: itaque huius quoque rei habebitur ratio, cum conferentur accepta et expensa. (Ép. 81, 18)

En effet, en cela aussi se trompent les ingrats, à savoir qu'à leur crédeur ils paient certes au-delà du capital de façon démesurée, alors qu'ils pensent que la possession des *beneficia* est gratuite. Et pourtant ceux-là croissent avec le temps et il faut s'acquitter

⁹⁹ II, 18, 5 et *Ep.* 81, 18.

¹⁰⁰ III, 9, 3. La phrase *paria facere difficile est* sous-entend néanmoins que l'objectif serait une parité entre les parties.

¹⁰¹ II, 18, 5. Cette caractéristique du temps du *rendre* est désignée par J.T. Godbout sous l'expression d'*équivalence négative*, cf. Godbout 2000, pp. 136 et 255. L'appellation renvoie notamment au concept de réciprocité négative de M. Sahlins, cf. Sahlins 1972. Sénèque est explicitement mentionné parmi les auteurs classiques qui relèvent l'existence d'un surplus lors du retour, cf. Godbout 1994, p. 212. Sur l'objection d'un conflit entre l'état d'endettement positif et le retour majoré, Godbout 1994, pp. 212-214.

Première partie – Les temps du don

d'autant plus qu'il y a de retard. Il est ingrat celui qui rend un *beneficium* sans intérêt : c'est pourquoi il faudra aussi en tenir compte lorsque les choses reçues et dépensées seront imputées.

Que l'échange marchand serve de soutien ou de repoussoir, un surcroît reste dû¹⁰². Il convient toutefois de donner les références de plusieurs passages¹⁰³ qui pourraient laisser penser que le retour peut être simplement équivalent au bienfait initial, sans accroissement de ce dernier. Considérant ces mentions dans leur contexte, les questions alors investiguées par Sénèque sont cependant rarement celles de la présence d'un surplus lors du retour. Bien que ces expressions désignent un retour équivalent, elles prennent place au cours d'un débat qui ne traite pas directement de cette question. Une explication de cette opposition pourrait être qu'en cas de retour, Sénèque recommande que celui-ci soit au moins équivalent. Lorsqu'il s'intéresse de plus près à la question, il va plus loin et invite au surcroît. La défense d'un retour majoré se justifie au sein même de l'éthique oblativ. Si le retour est l'équivalent exact du don initial, le cycle pourrait être bouclé, la dette réglée. Au contraire, un surplus relance l'activité oblativ en instituant une nouvelle dette. Une circularité anime ainsi la relation en reposant sur un principe d'alternance de la dette ou d'inégalité alternée¹⁰⁴.

1.7. *Gratum esse per se expetendum honestumque*¹⁰⁵

Dans le cadre de l'examen de la valeur intrinsèque de la reconnaissance, il convient de garder à l'esprit les observations formulées à propos du caractère autotélique du *donner*. En effet, de nombreux parallèles peuvent

¹⁰² Cf. également III, 17, 4. Dans le cas de certains métiers (médecins et précepteurs), le surplus dû lors du paiement constitue un cas particulier. Sur ceux-ci, cf. point 1. du chapitre 4 de la seconde partie.

¹⁰³ II, 35, 2; III, 14, 4 (propos de l'interlocuteur imaginaire); V, 6, 6; Seul VI, 5, 2 insiste sur l'équivalence du retour (*tantundem*) de façon très économique. Cependant, le débat porte également sur le fait de ne pas rendre l'objet même qui a été donné. Cf. également II, 3, 3.

¹⁰⁴ Godbout 2000b, p. 51 : « Le don a horreur de l'égalité. Il recherche l'inégalité alternée ». À sa manière, K. Verboven relève l'importance des deux termes contenus dans l'expression de J.T. Godbout. D'une part, il observe effectivement que, si les comptes sont soldés, la relation perd sa raison d'être. D'autre part, l'alternance est également capitale. Si celle-ci fait défaut, la relation devient asymétrique et s'assimile davantage à du clientélisme. Cf. Verboven 2002, pp. 38-39 et n. 18. Sur le don comme un jeu avec un « principe d'alternance », cf. Hénaff 2002, pp. 183-4.

¹⁰⁵ IV, 16, 2. Cf. également IV, 19, 4 pour une reformulation de cette idée.

être tracés entre ces deux moments. Ainsi, il n'est point étonnant que nous retrouvions cet extrait du livre IV :

'Quid consequar' inquit, 'si hoc fortiter, si hoc grate fecero?' Quod feceris; nihil tibi extra promittitur. Si quid commodi forte obuenerit, inter accessiones numerabis. Rerum honestarum pretium in ipsis est. (IV, 1, 3)

« Qu'obtiendrai-je », dit-il, « si j'accomplis cet acte de courage, cet acte de reconnaissance ? » De l'avoir fait. Rien de plus ne t'est promis. Si quelque avantage survient par hasard, tu le compteras parmi les accroissements. La récompense des actes bons se trouve en eux-mêmes¹⁰⁶.

À l'instar du bienfait initial, le temps de la gratitude est marqué par une profonde valeur intrinsèque. Sur l'exemple du don encore, cette caractéristique constitue la conséquence d'une identification de la reconnaissance aux sphères de la *uirtus*¹⁰⁷ et de l'*honestum*¹⁰⁸. Une distinction établie entre deux types de gratitude permet à Sénèque de mettre en exergue l'absence d'intérêt qui préside à la reconnaissance :

Duo genera sunt grati hominis: dicitur gratus, qui aliquid pro eo, quod acceperat, reddidit; hic fortasse ostentare se potest, habet, quod iacet, quod proferat; dicitur gratus, qui bono animo accepit beneficium, bono debet; hic intra conscientiam clusus est. 2. Quae illi contingere potest utilitas ex adfectu latente? (IV, 21, 1-2)

Il y a deux types d'homme reconnaissant¹⁰⁹ : on dit reconnaissant celui qui, pour ce qu'il a reçu, a rendu quelque chose; celui-ci peut sans doute se glorifier : il a lieu de se vanter, de s'exhiber; on dit reconnaissant celui qui a reçu un *beneficium* de bon cœur et le doit de même; celui-ci est limité à sa conscience¹¹⁰. 2. Quel intérêt peut atteindre celui-là à partir d'une disposition dissimulée ?

¹⁰⁶ Cf. IV, 22, 2; *Ep.* 81, 19.

¹⁰⁷ IV, 19, 4; IV, 22, 3; IV, 24, 1; *Ep.* 81, 21. Cf. par ailleurs IV, 20, 1; IV, 21, 1; IV, 21, 3.

¹⁰⁸ III, 7, 2; IV, 16, 2; IV, 19, 4; *Ep.* 81, 30.

¹⁰⁹ Michel 1962, p. 524 qualifie la première de « conception sociale de la gratitude » tandis que la seconde est définie comme « forme morale de la gratitude ». Nous retrouvons une opposition déjà observée par ailleurs caractéristique de cette vertu sociale qu'est la bienfaisance. Pour une approche critique de l'ouvrage de Michel 1962 en ce qui concerne le *De beneficiis*, cf. Griffin 2013a, pp. 55-60.

¹¹⁰ Cf. IV, 21, 4 et VI, 29, 1. *Contra* cependant II, 23, 2 : *ingratus est, qui remotis arbitris agit gratias*, « est ingrat celui qui exprime sa reconnaissance loin des regards ». La présence de témoins renvoie par ailleurs à l'une des caractéristiques des échanges marchands et des pratiques de crédit, cf. III, 15, 2-3.

Première partie – Les temps du don

Ce passage reprend de nombreuses idées déjà exposées par ailleurs. Du reste, il nous intéresse avant tout car il met en évidence l'existence d'une forme de reconnaissance limitée à la conscience. Sénèque tire dès lors la conclusion qu'elle ne peut être motivée par aucune forme d'intérêt extérieure à elle-même¹¹¹.

La valeur intrinsèque de la reconnaissance constitue également l'objet d'une controverse avec les épicuriens. Celle-ci figure en IV, 16, 1, au milieu du livre qui renoue avec la profondeur de l'éthique stoïcienne¹¹². Outre une opposition d'ordre théorique et logique, on peut sentir entre les lignes de Sénèque l'idée que, s'il existait réellement un intérêt à être reconnaissant, tous le seraient¹¹³. Or, la pratique démontre de façon incontestable que tel n'est pas le cas.

En outre, trois autres preuves sont amenées à l'appui d'une telle conception autotélique de la reconnaissance. D'une part, le philosophe note que la gratitude est exprimée parfois aux dépens même de celui qui la manifeste¹¹⁴. D'autre part, l'analogie vient soutenir l'argumentation de Sénèque : il est d'autant plus vrai que la reconnaissance doit être pratiquée en soi que l'ingratitude est à éviter en soi¹¹⁵. Enfin, le fait que

¹¹¹ Nous verrons dans la suite de ce chapitre que la conscience n'est pas moins valorisée et qu'elle pourrait sans doute constituer un motif de reconnaissance à part entière.

¹¹² Sur cet aspect et l'opposition avec les épicuriens au cours de ce livre, cf. Griffin 2013a, p. 119.

¹¹³ IV, 16, 2.

¹¹⁴ IV, 20, 1-2; VII, 15, 1; *Ep.* 81, 27. Cf. également la question formulée en IV, 22, 3. Une limite est cependant posée par Sénèque si le tort subi par le bénéficiaire, lorsqu'il rend, est supérieur à l'avantage du bienfaiteur, cf. IV, 40, 5 : *Aliquando et non reddam beneficium, cum possim: quando? si plus mihi detractus ero quam illi conlaturus, si ille non erit sensurus ullam accessionem recepto eo, quo reddito mihi multum abscessurum erit*, « Parfois aussi je ne rendrai pas le *beneficium*, alors que je le peux : quand ? si je dois me priver plus que je ne lui apporte, si celui-là ne doit percevoir aucun avantage du présent dont le retour m'aura coûté beaucoup. » Cette traduction ne rend malheureusement pas le jeu chiasmatisque *recepto eo, quo reddito*.

¹¹⁵ IV, 18, 1 et 4. Par ailleurs, l'opposition entre l'homme reconnaissant et l'ingrat en termes d'intérêt et d'attitude face au devoir se trouve en IV, 24, 2 : *Non potest eadem ratio et gratum facere et ingratum; ut diuersa illorum opera, ita diuersa inter se proposita sunt; ille ingratus est, quamuis non oporteat, quia expedit; hic gratus est, quamuis non expediat, quia oportet*, « Une même logique ne peut rendre reconnaissant et ingrat; dans la mesure où leurs actions sont différentes, ainsi leurs desseins divergent entre eux; celui-là est ingrat, bien qu'il ne le faille pas, parce que ça lui est utile; celui-ci est reconnaissant, bien que ça ne lui soit pas utile, parce qu'il le faut. »

nous tenions à témoigner notre gratitude au seuil même de la vie rend certainement compte de sa valeur intrinsèque¹¹⁶.

Il était nécessaire d'affirmer en premier lieu de façon théorique ce trait de la reconnaissance. En effet, celui-ci est susceptible d'être mis à mal par les avantages manifestes qu'il est possible de tirer de l'expression de la gratitude. Cette tension constitue un nouveau nœud de la pensée de Sénèque, qu'il convient de délier.

1.8. *perfecti <officii> accessio*¹¹⁷

La question est essentiellement examinée aux chapitres 20 à 22 du livre IV où est défendue la pratique de la reconnaissance pour elle-même¹¹⁸. Sénèque y souligne qu'à l'instar de toutes les autres vertus¹¹⁹, un avantage réside effectivement dans la gratitude.

sed id propter se expeti dicitur, quod, quamvis habeat aliqua extra commoda, sepositis quoque illis ac remotis placet. (IV, 20, 1)

mais on dit qu'elle doit être recherchée pour elle-même parce que, bien qu'elle ait quelques avantages extérieurs, elle plaît aussi si on retire ceux-ci.

Les avantages ne présument en rien de la valeur intrinsèque de la reconnaissance et du fait qu'elle doit être recherchée pour elle-même. Ceux-ci sont considérés comme extérieurs (*extra*)¹²⁰. Pour rappel, la récompense du *beneficium*, au-delà de la reconnaissance était également considérée comme *extra beneficium*¹²¹. C'est d'ailleurs ce qui figure à la fin du chapitre 22.

¹¹⁶ IV, 22, 1. Un tel argument figure également parmi ceux qui soutiennent la dimension autotélique du don initial et Sénèque est conscient de cette double application.

¹¹⁷ II, 33, 1. Le terme *officii* que nous ajoutons ici est repris, de façon sous-entendue, du début de la phrase.

¹¹⁸ Un complément de réflexion se trouve en IV, 24, 1-2. La problématique est également rappelée et partiellement résumée en *Ep.* 81, 19-20.

¹¹⁹ IV, 20, 1. Cf. également *Ep.* 81, 19.

¹²⁰ Cet aspect était déjà défendu en II, 33, 1 : *Post hoc usus mei restat et aliquod ex homine grato commodum; hoc non imperfecti officii reliqua pars est, sed perfecti accessio*, « Après cela, il reste une utilité de ma part et quelque avantage de la part d'un homme reconnaissant; ce n'est pas la part restante d'un *officium* incomplet mais le surcroît d'un *officium* complet. »

¹²¹ II, 33, 3.

Première partie – Les temps du don

Non ideo per se non est expetendum, cui aliquid extra quoque emolumentum adhaeret; fere enim pulcherrima quaeque multis et aduenticiis comitata sunt dotibus, sed illas trabunt, ipsa praecedunt. (IV, 22, 4)

Il ne s'ensuit pas qu'elle ne doit pas être recherchée pour elle-même, [l'action] à laquelle quelque avantage extérieur se trouve en outre¹²² attaché; en effet presque toutes les plus belles actions sont accompagnées de nombreux avantages supplémentaires : mais elles les entraînent, en précédant elles-mêmes.

Ces avantages sont présentés comme une marque de justice de la part de la Nature car il aurait été inique qu'une telle attitude soit sanctionnée de façon négative¹²³.

En outre, Sénèque condamne fermement toute autre forme de motivation extrinsèque à la pratique de la reconnaissance pour elle-même¹²⁴. Il ne s'agit alors certes plus de gratitude mais bien d'ingratitude¹²⁵. Il y a lieu de mépriser et de réfuter les avantages que la foule présente comme étant le lot de l'homme reconnaissant¹²⁶.

À l'instar de l'un des avantages de la pratique bienfaisante lors du *donner*, la conscience constitue un excédent important de la reconnaissance.

rem usitatam reddidisti, inaestimabilem consecutus es, conscientiam grati, quae nisi in animum diuinum fortunatumque non peruenit. (Ep. 81, 21)

tu as rendu une chose banale, tu en as obtenu une inestimable, la conscience de la reconnaissance¹²⁷ qui n'est en partage à personne si ce n'est à une âme divine et heureuse.

Cet avantage semble inamovible dans le sens où il est inséparable du témoignage de reconnaissance lui-même. À la différence des autres avantages qui peuvent faire suite à l'expression de la gratitude (bienfaits ultérieurs), ce sentiment, qui peut être considéré comme une forme de retour dans le retour lui-même, fait corps avec la reconnaissance et ne dépend d'aucune action future du bienfaiteur initial. Un autre sentiment

¹²² Les termes *quoque* et *extra* insistent de façon redondante sur la dimension surajoutée de cet avantage.

¹²³ IV, 22, 3.

¹²⁴ Ep. 81, 20.

¹²⁵ IV, 17, 1; IV, 18, 4; IV, 20, 3.

¹²⁶ Ep. 81, 27.

¹²⁷ Cf. IV, 21, 5-6. La *conscientia* constitue également l'un des *fructus* qui échoit au bienfaiteur.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

revêt les mêmes caractéristiques, à savoir la joie de rendre. En cela, ils pourraient sans doute constituer de vertueuses incitations à la gratitude. Par ailleurs, Sénèque note que l'ingratitude accable en premier lieu l'ingrat lui-même. Cette idée figurait déjà dans notre analyse du motif de la perte. Le malheur de l'homme qui n'est pas reconnaissant et le fait qu'il est par conséquent sa propre victime sont affirmés par ailleurs¹²⁸.

Après avoir évoqué la valeur intrinsèque tant de la bienfaisance que de la reconnaissance, il nous paraît pertinent de nous interroger sur celle-ci. Si les deux étapes sont animées par une dimension autotélique, elles n'en sont pas moins suivies par des avantages respectifs dont certains sont inhérents à la pratique oblatrice elle-même, qu'il s'agisse de donner ou de rendre (tant la joie que la conscience sont des avantages qui se réalisent dans l'action même du *donner* ou du *rendre*)¹²⁹. Face au constat d'une telle ambivalence, nous pourrions nous demander si la pratique bienfaisante ne constitue pas en fin de compte un jeu de dupes où deux intentions « pures » (dans le sens d'autotélique) se répondent alors qu'il existe en réalité des contraintes implicites mais néanmoins réelles qui assurent un avantage ?

À propos du plaisir dans le don, J.T. Godbout s'interroge sur le fait de savoir si celui-ci peut constituer une forme de retour du don. Il semble l'accepter mais précise directement que ce retour est particulier dans la mesure où il ne provient pas du bénéficiaire. En cela, le don peut apparaître comme incomplet. En tout cas, il est évident que la dimension sociale y est modifiée. Cependant, ce plaisir du bienfaiteur peut permettre au bénéficiaire de considérer le don comme acceptable. Du reste, il semble préférable que le receveur lui-même se charge du retour. De façon intéressante, ce retour peut se situer dans la relation elle-même et dans la valeur de lien dont elle est porteuse¹³⁰. Le bénéficiaire rend en quelque sorte en acceptant la relation et le plaisir qu'elle fournit au donateur. D'une certaine manière, c'est le bénéficiaire qui donne le plaisir au donateur et non le donateur qui a du plaisir à donner (quel que soit le récipiendaire).

¹²⁸ IV, 16, 2; VII, 32; *Ep.* 81, 21-22.

¹²⁹ La présence d'avantages inhérents aux actes eux-mêmes remet en perspective la notion de perte dans le cycle du *beneficium*. Celle-ci n'est dès lors plus possible si le retour est présent dans l'acte même de *donner*. Le contre-don du bénéficiaire permet sans doute de confirmer à nouveau la dimension sociale de la pratique oblatrice. Par ailleurs, joie et bonne conscience apparaissent comme étroitement liées dans les écrits de Sénèque, cf. *Ep.* 23, 7. Sur pareille connexion, cf. également Godbout 2007, p. 201.

¹³⁰ Godbout 2007, pp. 201-202.

Première partie – Les temps du don

À la suite de telles interrogations, il nous reste à rendre compte d'une tension qui parcourt l'ensemble de cette question de la valeur intrinsèque de la reconnaissance. Énoncée en quelques mots, elle pourrait se résumer à la question : qui faut-il convaincre ou séduire, le bienfaiteur potentiel ou son bénéficiaire ? Il convient cependant d'explicitier cette question qui condense de nombreux éléments. Interrogeons-nous tout d'abord sur la place de la liberté dans la reconnaissance, comme nous l'avons fait pour la bienfaisance. Cette liberté semble inhérente à la pratique de toute vertu alors que Sénèque a insisté sur l'appartenance tant du *beneficium* que de la *gratia* à la sphère de la *virtus* et de l'*honestum*.

D'une part, le bénéficiaire semble disposer d'une réelle liberté de réaction dans la mesure où dès le premier chapitre du traité est affirmée la dimension spontanée du retour :

id enim genus huius crediti est, ex quo tantum recipiendum sit, quantum ultro refertur (I, 1, 3)

c'est en effet la nature de cette créance, qui doit être recouvrée dans la mesure seulement où on rend spontanément.

Beneficium est, quod potest, cum datum est, et non reddi (V, 11, 3)

Un *beneficium* est ce qui, alors qu'il a été donné, peut aussi ne pas être rendu¹³¹.

Cette dernière citation met en exergue une caractéristique essentielle du *beneficium* et qu'on retrouve par ailleurs dans la littérature sur le don : « la possibilité d'un défaut de réciprocité »¹³². Il y a donc une prise de risque dans le don, le retour n'étant jamais garanti. Ce risque est profondément lié au refus de l'explicitation des règles du don qui participe au maintien de cette possibilité mais également à la liberté des parties engagées dans

¹³¹ Cet extrait prend place au cours de la discussion sur la possibilité d'être bienfaisant et reconnaissant envers soi-même. Il vaut la peine également de mentionner le passage où le *beneficium* est présenté comme un *creditum insolubile* (IV, 12, 1). Outre la métaphore pour expliquer le terme *creditum*, Sénèque justifie l'ajout de l'adjectif *insolubile* : *adicio insolubile, cum creditum nullum non solui aut possit aut debeat*, « j'ajoute 'impayable' puisque toute créance peut ou doit être remboursée. » Il y a sans doute dès lors lieu de comprendre que le *beneficium*, contrairement au *creditum*, ne doit pas être remboursé ? Cette caractéristique fait clairement écho à la « possibilité d'un défaut de réciprocité ». Par ailleurs, si on considère le premier verbe modal, on aboutirait à l'idée que des *beneficia* sont impossibles à rembourser ? À moins que ce ne soit surtout la relation sociale que Sénèque veuille rendre insoluble... Pour une telle interprétation, cf. Griffin 2013a, p. 240.

¹³² Caillé 2005, p. 249.

le cycle oblatif. Rappelons la définition du don selon J.T. Godbout : « toute prestation de bien ou de service effectuée, *sans garantie de retour*, en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes. »¹³³ Cette absence de garanties définit notamment le don par opposition à la sphère marchande. Elle permet aussi de dépasser certaines limites d'une pensée rationnelle¹³⁴. L'absence de garanties est également défendue par Sénèque lors de sa vive opposition à l'instauration de lois contre l'ingratitude. Le risque inhérent à toute relation sociale avait également été identifié par C. Lévi-Strauss¹³⁵. La vulnérabilité s'inscrit au cœur de l'expérience du don. Par ailleurs, nous avons déjà mis en évidence combien l'être humain est fragile en l'absence de toute société. P. Bourdieu témoigne de la même idée lorsqu'il écrit : « Si je peux vivre mon don comme un don gratuit, généreux, qui n'est pas destiné à être payé de retour, c'est d'abord parce qu'il y a un risque, si minime soit-il, qu'il n'y ait pas de retour (il y a toujours des ingrats), donc un suspense, une incertitude, qui fait exister comme tel l'intervalle entre le moment où l'on donne et le moment où l'on reçoit »¹³⁶. Le don constitue donc résolument une proposition risquée, voire un pari¹³⁷. Alors que nous avons évoqué l'idée d'un retour majoré, nous pourrions poser la question suivante : si le surplus venait en réponse à la prise d'initiative (et de risque) du donateur initial ? Le don initial comporterait donc à la fois les dimensions *materia* et « prise de risque » (ce qui correspondrait notamment à la part subjective du *beneficium*). Si le surcroît reçu en retour n'est pas perçu par le bienfaiteur initial comme une réponse combinée à son double don, il est légitime que le cycle oblatif soit dès lors relancé car il considèrera avoir reçu plus que ce qu'il a offert si son calcul ne tient compte que de la *materia* donnée¹³⁸. Sur cette question, G. Simmel relève que le contre-don ne peut intrinsèquement pas répondre pleinement au

¹³³ Godbout 2000b, p. 32 (nous soulignons).

¹³⁴ Lorsqu'il analyse les dangers inhérents au dilemme du prisonnier ainsi que le théorème du passager clandestin (*free rider*), A. Caillé observe : « C'est ici que le don apparaît comme le seul opérateur susceptible de dénouer les liens paradoxaux d'une rationalité autodestructrice. Et qu'il se définit justement comme l'acceptation du risque rationnel qu'il n'y ait pas de retour. », cf. Caillé 2000, p. 49.

¹³⁵ Lévi-Strauss 1949, p. 76 notait « l'ouverture comporte toujours un risque. » Cf. à la même page : « tout contact social comporte un appel et cet appel est un espoir de réponse ».

¹³⁶ Bourdieu 1994, p. 179.

¹³⁷ Pour une lecture pragmatique de cette proposition, cf. le cadre théorique de R. Raccanelli, notamment Raccanelli 2010, pp. 16-18.

¹³⁸ Pour une approche du retour à la fois comme effet du don initial et comme cause de la poursuite des échanges, cf. Picone 2013, pp. 90-91.

don initial dans la mesure précisément où il n'est qu'un contre-don. Il ne vient qu'en réponse au don initial et n'a pas sa spontanéité¹³⁹. Donner et rendre s'opposent donc en raison d'une spontanéité intrinsèquement différenciée. Le *rendre* vient toujours en réponse au *donner* qui seul peut être théoriquement purement spontané¹⁴⁰. Ces réflexions conduisent G. Simmel à s'interroger sur la place de la liberté dans le don. Il en vient à penser que la liberté complète se trouve uniquement du côté du don initial (pour le bienfaiteur) ou du refus de remplir son devoir de gratitude (pour le bénéficiaire)¹⁴¹.

Le lexique employé dans le cadre de la bienfaisance témoigne aussi de la spontanéité du retour. Toute allusion aux sphères économique et juridique, où règne la contrainte, est rejetée. Le philosophe s'en explique dans sa lettre à Lucilius qui fait figure d'annexe au traité lui-même :

9. *Mira in quibusdam rebus uerborum proprietates est et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis et officia docentibus notis signat. Sic certe solemus loqui : "ille illi gratiam rettulit."* Referre est ultro quod debeas afferre. Non dicimus "gratiam reddidit" : reddunt enim et qui repossuntur et qui inuiti et qui ubilibet et qui per alium. Non dicimus "reposuit beneficium" aut "soluit" : nullum enim nobis placuit, quod aeri alieno conuenit, uerbum. 10. Referre est ad eum, a quo acceperis, rem ferre. Haec uox significat uoluntariam relationem : qui rettulit, ipse se appellauit. (Ep. 81, 9-10)

9. Il y a une propriété admirable de termes pour certaines réalités et un usage de la langue antique qui désigne certains services avec de très puissantes notations. Ainsi, nous avons certes l'habitude de dire : « celui-là lui a exprimé [*rettulit*] sa reconnaissance. » *Referre* consiste à rapporter spontanément ce qu'on doit. Nous ne disons pas « il a rendu [*reddidit*] sa reconnaissance » : en effet, ils rendent tous également : ceux qui sont sollicités, [ceux qui le font] à contrecœur, [ceux qui le font] n'importe où, [ceux qui le

¹³⁹ Simmel 1999, p. 581 : « Lorsque nous avons reçu un bienfait d'autrui, lorsque celui-ci a « donné le premier », nous ne pouvons y répondre pleinement par un contre-don ou un autre service, même si ces contreparties dépassent juridiquement et objectivement le premier don, parce que celui-ci implique une spontanéité qu'on ne retrouve plus dans la rétribution. »

¹⁴⁰ À moins que la réponse à la spontanéité du *donner* se situe dans la spontanéité du *recevoir*.

¹⁴¹ Simmel 1999, p. 582.

font] avec un intermédiaire¹⁴². Nous ne disons pas « il a payé en retour le *beneficium* » ou « il a repayé » : en effet, aucun terme [de ce genre], qui se rapporte à la dette financière, ne nous a satisfait. 10. *Referre* consiste à donner à celui de qui on a reçu. Ce mot sous-entend un retour volontaire¹⁴³ : celui qui l'a fait s'est lui-même mis en demeure¹⁴⁴.

Par ailleurs, le moment auquel le retour doit être opéré témoigne à nouveau d'une dimension non contractuelle et de la liberté du bénéficiaire en la matière. En effet, telle est la caractéristique du système du *beneficium* échafaudé par Sénèque : aucun temps du retour n'est prédéterminé. Pas de date précise, ni de délai fixé à l'avance. En cela, le philosophe préserve le principe de non-explicitation des règles du don ; ce même principe qui maintient la « possibilité d'un défaut de réciprocité ». Loin des lois et des garanties de la sphère juridico-économique, le temps du retour oblatif est volontairement laissé dans le vague.

Dies praeterea beneficio reddendo non dicitur, sicut pecuniae creditae; itaque potest, qui nondum reddidit, reddere. Dic enim, intra quod tempus deprendatur ingratus. (III, 10, 1)

De plus, un jour n'est pas fixé pour le retour du *beneficium*, comme pour l'emprunt ; c'est pourquoi celui qui n'a pas encore

¹⁴² Sur les intermédiaires dans le temps du *donner*, cf. II, 4, 3 où Sénèque note que leur présence diminue d'autant la *gratia* qui viendra en retour. Pour une vision positive du rôle des intermédiaires dans la bienfaisance, cf. Godbout 2007, pp. 198-199. Leur rôle est en lien avec le temps de la demande initiale et l'auteur observe que leur présence conduit cependant à une dépersonnalisation du don alors que la personnalisation constitue l'une des marques de la relation oblatif. Sur l'absence du courtage dans le traité, cf. Griffin 2013a, pp. 78-81.

¹⁴³ Ce qui est parfaitement symétrique à V, 9, 2 : *Beneficium res uoluntaria est*, « un *beneficium* est une action volontaire. »

¹⁴⁴ Nous trouvons cependant les expressions suivantes chez Sénèque *reddere gratiam* (III, 2, 2; V, 16, 4; *Ep.* 81, 7 et 9), *reddere beneficium* (VI, 28, 3; VI, 40, 1; VI, 43, 3...; *Ep.* 81, 18), *soluere beneficium* (*Ep.* 81, 18). C. Moussy 1966, p. 267 confirme la fréquence de l'expression *reddere beneficium* chez Sénèque en mentionnant plusieurs références et assoit la large préférence du philosophe pour *gratiam referre* par rapport à *gratiam reddere*. Une distinction sémantique entre ces deux dernières expressions ne semble cependant pas exister chez Sénèque, cf. Moussy 1966, p. 268. Par ailleurs, l'auteur note son étonnement quant à l'emploi peu fréquent de la locution *gratiam debere* par Sénèque. Une si faible fréquence est sans doute intentionnelle, cf. Moussy 1966, pp. 253-254. Pour ses remarques sur *Ep.* 81, cf. Moussy 1966, pp. 269 et 254. Sur l'expression *se appellare*, cf. VII, 22, 1.

Première partie – Les temps du don

rendu peut le faire. Dis, en effet, dans quel laps de temps l'ingrat se révèle ?

L'approximation qui entoure le moment du retour conduit à poser la question de la détermination du temps où l'ingratitude commence. C'est pour cette raison qu'elle figure au nombre des arguments contre l'adoption de lois contre l'ingratitude.

D'autre part, comme nous l'avons largement souligné, la réciprocité est présentée comme presque obligatoire, nécessaire. Une majoration lors du retour est même prescrite. Quelle peut être l'origine d'une telle tension entre la nécessité d'un retour et l'indispensable liberté du bénéficiaire à accomplir l'acte de la reconnaissance ? Nous ne pouvons qu'avancer une proposition d'explication. Sénèque apparaît comme pris entre deux feux. Au vu de l'importance des conséquences sociales de la bienfaisance, il convient de convaincre tant le bienfaiteur potentiel que son bénéficiaire de l'intérêt de la pratique. Or, comment mieux rassurer le donateur qu'en lui assurant un retour, qu'il n'y aura donc pas de perte. Cependant, il pourrait s'agir d'une première étape qui, suivie d'une démonstration de la valeur intrinsèque¹⁴⁵ du *beneficium*, contraste précisément avec ce besoin d'apaiser l'inquiétude matérielle du bienfaiteur. Le bénéficiaire, quant à lui, doit se sentir libre d'être dans une relation qui ne le rendra pas inférieur. Pour cela, rien de mieux que de lui assurer une liberté totale quant au retour. Cette liberté participe par ailleurs à la dimension vertueuse de l'acte. Ce retour est néanmoins essentiel pour la dynamique oblatrice car son absence est bien souvent synonyme d'arrêt pur et simple des services rendus par le bienfaiteur (il sera assimilé à de l'ingratitude). Un moyen pour rassurer le donateur consiste notamment à lui proposer une dématérialisation de la *materia gratiae*, à lui démontrer qu'il est toujours possible de rendre. Le bénéficiaire reste libre de ses actions bien qu'un geste de retour soit déterminant pour la survie de l'ensemble de la pratique oblatrice et, *in fine*, de la société humaine elle-même. Dans son entreprise de séduction envers le bénéficiaire, Sénèque abat une dernière carte :

Itaque, ut dixi, maiore tuo quam alterius bono gratus es : illi enim vulgaris et cotidiana res contigit, recipere, quod dederat, tibi magna et ex beatissimo animi statu profecta, gratum fuisse. (Ep. 81, 21)

¹⁴⁵ Il s'agit de mettre en évidence l'*ingens honesti potentia*, « le pouvoir immense de l'*honestum* » (IV, 22, 2). Cf. par ailleurs III, 13, 2.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

C'est pourquoi, comme je l'ai dit, tu es reconnaissant avec un avantage plus grand pour toi que pour autrui : en effet, une chose banale et habituelle lui est parvenue, recevoir en retour ce qu'il avait donné, à toi, te revient un grand avantage provenant de la disposition la plus heureuse de l'esprit, avoir été reconnaissant.

À travers ces paroles qui font peu cas de la dimension objective, Sénèque vise non seulement le bénéficiaire, en rehaussant la valeur de la gratitude, mais également le bienfaiteur, en lui rappelant par contraste le caractère autotélique de la bienfaisance.

1.9. Des intérêts divergents

Nous avons déjà avancé à titre d'hypothèse l'idée que certaines tensions et apparentes contradictions du traité peuvent s'expliquer par le fait que Sénèque plaide à la fois la cause du bienfaiteur et du bénéficiaire. Nous nous proposons de vérifier à travers des considérations plus concrètes comment une telle proposition se vérifie.

Commençons par celui qui engage la relation, le bienfaiteur. Plusieurs recommandations de Sénèque concernant le retour visent à préserver l'intérêt de celui-ci. Tout d'abord, le retour doit lui être profitable.

Qui gratiam refert, inuicem prodest ei, a quo consecutus est aliquid (V, 11, 1)

Celui qui exprime sa gratitude est utile en retour à celui de qui il a obtenu quelque chose¹⁴⁶.

En cela, les objectifs du bénéficiaire lors de l'expression de sa reconnaissance répondent parfaitement à l'objectif d'utilité du bienfaiteur lors de son acte initial. De plus, ce dernier est le maître du temps en ce qui concerne le moment où le retour prendra place. C'est en effet à lui qu'en revient la décision d'en déterminer le temps :

Reddere est id, quod debeas, ei, cuius est, uolenti dare. (VII, 19, 2)

Rendre, c'est donner ce que l'on doit à celui à qui cela appartient, à son gré¹⁴⁷.

¹⁴⁶ L'utilité du bienfaiteur doit guider les actions du bénéficiaire en matière de retour. Cela peut l'amener du reniement de ce qui a été reçu au retour en public, cf. IV, 10, 1. Cf. également VI, 40, 1 qui note qu'un *beneficium* ne doit pas toujours être rendu. La réciprocité était valable au temps du *donner*, cf. IV, 10, 2.

Première partie – Les temps du don

C'est d'autant plus vrai qu'il y a ingratitude à rendre contre le désir du bienfaiteur¹⁴⁸. Le bénéficiaire doit tenir le retour à la disposition du donateur¹⁴⁹. Par ailleurs, le retour est à ce point assuré pour le bienfaiteur qu'il aura lieu même s'il n'est pas en état de recevoir. Lors de l'examen de services rendus entre des personnes dont le statut (sage/méchant) a changé entre les moments du *donner* et du *rendre*¹⁵⁰, Sénèque défend l'idée d'un retour à tout prix¹⁵¹ en se souciant peu du fait que le récipiendaire saura rester en possession de celui-ci. Il convient toutefois de ne pas augmenter sa capacité de nuisance s'il est devenu méchant¹⁵². Le bénéficiaire réagit à la demande même du bienfaiteur. Le retour n'exige pas la même évaluation qui prévalait lors du choix du donataire¹⁵³. Ces considérations montrent qu'il existe également une part de responsabilité dans le chef du bienfaiteur initial quant à l'effectivité d'un retour et quant à la possibilité d'en jouir. En fonction du moment où sa demande intervient, il peut lui-même rendre vaine la *materia gratiae*¹⁵⁴.

La demande en retour

Le motif de la demande en retour¹⁵⁵ est abordé à quelques reprises dans les premiers livres du traité. Celle-ci est alors vigoureusement critiquée à travers une assimilation de cette pratique à la sphère économique¹⁵⁶. De façon assez paradoxale, Sénèque présente à son dédicataire l'idée d'un intérêt à ne pas demander en retour.

¹⁴⁷ IV, 40, 4; VI, 42, 1; VI, 43, 3.

¹⁴⁸ VI, 40, 2.

¹⁴⁹ VI, 41, 2.

¹⁵⁰ VII, 16, 5-VII, 20.

¹⁵¹ Cf. VII, 16, 4 et VII, 17, 2.

¹⁵² VII, 20, 1-3. Dans des cas extrêmes, Sénèque évoque la possibilité de contribuer à la mort du bienfaiteur devenu bien trop nuisible, cf. VII, 20, 3. Sur cet extrait, cf. Griffin & Inwood 2011, p. 183, n. 28.

¹⁵³ VII, 20, 5. Cf. également VII, 22, 2. Cf. VII, 18, 2 où Sénèque distingue la nécessité de rendre de la capacité à recevoir en fonction qu'il s'agisse d'un don initial ou d'un retour. Sur VII, 18, 2 et VII, 20, 5, cf. Griffin 2013a, pp. 335 et 337.

¹⁵⁴ Cf. le comportement du bienfaiteur qui peut lui-même causer l'ingratitude chez le bénéficiaire en raison de la manière dont il octroie son *beneficium*, cf. point 2.2 du présent chapitre.

¹⁵⁵ Sur l'*admonitio*, cf. Armisen-Marchetti 2004, pp. 16-17.

¹⁵⁶ I, 1, 3; II, 10, 4; III, 15, 4. La critique de la demande peut également paraître séduisante et rassurante pour le bénéficiaire. Cf. *contra* VII, 23, 3 : toute demande en retour n'est pas exclue, ce qui importe, c'est la manière de procéder.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du rendre

ideoque plenius ad te sic data reuertentur; nam fere secuntur beneficia non repositentem et ut gloria fugientes magis sequitur, ita fructus beneficiorum gratius respondet, per quos esse etiam ingratis licet. (V, 1, 4)

c'est pourquoi, les choses données de cette façon te reviendront plus abondantes; en effet, les *beneficia* s'attachent généralement à celui qui ne les réclame pas et comme la gloire accompagne davantage ceux qui la fuient, ainsi l'avantage des *beneficia* s'appliquera plus volontiers à ceux qui leur permettent d'être ingrats¹⁵⁷.

Nous retrouvons *mutatis mutandis* le « paradoxe de Dale Carnegie » déjà évoqué par ailleurs dans la littérature contemporaine sur le don¹⁵⁸. Pour sa part, P. Bourdieu affirme que le désintéressement est subjectivement possible mais que celui-ci est corrélé à la satisfaction d'intérêts objectifs¹⁵⁹. Pratiquement, moins le donateur se montre intéressé, subjectivement parlant, plus ses intérêts sont susceptibles d'être rencontrés. Il y aurait en quelque sorte un intérêt... à paraître désintéressé¹⁶⁰.

Ces premières considérations annoncent un traitement plus intensif de la question. Pour l'essentiel, cette problématique est étudiée avec plus d'attention dans les cinq derniers chapitres du livre V¹⁶¹. Elle s'ouvre par une riche intervention de l'*aduersarius fictus* qui donnera par la suite l'occasion à Sénèque de répondre aux points ainsi mis en évidence¹⁶². L'interlocuteur imaginaire condamne les demandes en retour en observant que celui qui n'était pas digne de recevoir ne rendra pas, quoiqu'il arrive, tandis que celui qui le méritait le fera, il suffit de patienter. Pis, la demande risque d'ailleurs de froisser ce dernier en lui donnant l'impression qu'il n'aurait pas rendu de lui-même. Il vaut mieux supporter l'absence de retour plutôt que de transformer un *beneficium* en un *creditum*. Il invoque enfin le fait que si la loi n'exige pas qu'on demande en retour, c'est qu'elle l'interdit. Ces deux derniers arguments

¹⁵⁷ Cf. II, 11, 6 : *res loquentur nobis tacentibus*, « nos actes parleront pour nous, si nous nous taisons ».

¹⁵⁸ Cf. également le paradoxe du bonheur chez Godbout 2007, pp. 56-57.

¹⁵⁹ P. Bourdieu cité par Caillé 2005, p. 254.

¹⁶⁰ Cela renvoie en partie à l'idée de persévérance dans le don qui a davantage de chance d'aboutir à un retour par rapport à l'arrêt de toute bienfaisance, cf. point 2.4. du présent chapitre.

¹⁶¹ V, 20, 6 - 25.

¹⁶² V, 20, 6. Sur le fait de réclamer qui fait perdre la reconnaissance du service rendu, cf. Pline le Jeune, *Ep.* I, 13, 6.

Première partie – Les temps du don

trouvent réponse dans la réplique immédiate de Sénèque au chapitre 21. À propos du cadre légal inexistant, le philosophe rétorque en invoquant la pratique¹⁶³ :

Multa legem non habent nec actionem, ad quae consuetudo uitae humanae omni lege ualentior dat aditum. (V, 21, 1)

De nombreuses réalités n'ont pas de loi, ni de procédure judiciaire, qu'autorise l'usage de la société humaine, plus fort que toute loi¹⁶⁴.

À propos d'une éventuelle transformation en *creditum*, Sénèque insiste sur les termes utilisés lors de la demande en retour.

non enim exigo, sed repeto, et ne repeto quidem, sed admoneo. (V, 21, 2)

en effet, je n'exige pas mais je demande en retour, et je ne demande même pas en retour, je rappelle¹⁶⁵.

En outre, le philosophe opère une stricte distinction en notant que cette demande en retour doit aboutir à *recipere* et non à *auferre*¹⁶⁶. De même, il y a à nouveau un rejet du lexique juridique au profit d'un vocabulaire moins sévère¹⁶⁷. Rejetant une nouvelle fois le terme *repetere*, Sénèque observe que le bienfaiteur agit comme s'il allait rechercher ce qui lui appartient :

Non est hoc repetere beneficium, sed resumere bono loco positum et paratum, ad quod tamen, ut sumatur, manus porrigenda est. (V, 25, 1)

¹⁶³ Plusieurs citations latines de la sphère juridique appuient une telle conception : *Consuetudo est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege usurpatur ubi deficit lex*, « la coutume est un droit établi par les mœurs, qui tient lieu de loi, là où la loi fait défaut » ; *Consuetudo est altera lex*, « la coutume est une autre loi » ; *Consuetudo pro lege seruat*, « la coutume est observée comme une loi ». Cf. également IV, 17, 2.

¹⁶⁴ Cf. par ailleurs *Ira* II, 28, 2 : *Quanto latius officiorum patet quam iuris regula! Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, iustitia, fides exigunt, quae omnia extra publicas tabulas sunt !* « Combien la règle des devoirs s'étend plus loin que celle du droit ! Que de nombreuses obligations sont dictées par la piété, l'humanité, la générosité, la justice et la confiance, qui se trouvent toutes hors des registres officiels. »

¹⁶⁵ Pour l'emploi d'un dérivé d'*admonere*, cf. V, 25, 6. Cf. également II, 11, 6 où ce procédé est pourtant critiqué : *admonitio taedium facit*, « le rappel génère l'aversion ».

¹⁶⁶ V, 21, 3.

¹⁶⁷ V, 22, 1 : *hos ego non adpellabo, sed commonefaciam*, « moi, je ne les attaquerai pas, mais je [leur] rappellerai »

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

Il ne s'agit pas de demander le *beneficium* en retour, mais de recouvrer ce qui a été mis en bonne place et est dispos; cependant, pour s'en saisir, une main doit être tendue¹⁶⁸.

Cette citation prend place à la suite d'un *exemplum* mettant en scène la remémoration d'un service rendu à César par l'un de ses soldats en vue d'attirer ses faveurs dans un procès¹⁶⁹. Par ces propos, Sénèque démontre qu'une part de responsabilité incombe au bienfaiteur pour récupérer son bienfait. C'est la deuxième fois que nous évoquons l'idée que le bienfaiteur est en partie responsable de l'effectivité du retour. À travers une telle entreprise de responsabilisation, l'objectif de Sénèque consiste sans doute à démontrer que le retour ne constitue pas un acte aussi unilatéral qu'on pourrait le penser. Par ailleurs, de façon assez surprenante, Sénèque suggère dans cet extrait que le *beneficium* s'assimile davantage à un dépôt qu'à un réel don dans la mesure où il s'agit de reprendre possession de ce qui a été mis entre les mains d'autrui. A-t-on dès lors vraiment donné ?¹⁷⁰

Nous nous proposons à présent d'examiner de plus près ce motif de la demande à travers trois questions structurantes : Pourquoi demander en retour ? À qui demander en retour ? Comment procéder ?

Abordons tout d'abord les raisons qui peuvent conduire le bienfaiteur à demander son *beneficium* en retour. À la fin de l'analyse de l'*exemplum* de César et de son soldat, Sénèque identifie en réalité deux motivations principales :

Repetam itaque, quia hoc aut ex magna necessitate factururus ero aut illius causa, a quo repetam. (V, 25, 1)

Je demanderai donc en retour, parce que soit je me serai retrouvé dans une situation très critique, soit j'aurai veillé à l'intérêt de celui à qui je demanderai.

¹⁶⁸ Cf. *Vit. beat.* 24, 2 : *eo loco sit donatio unde repeti non debeat, reddi possit. Beneficium collocetur, quemadmodum thesaurus alte obrutus, quem non eruas nisi fuerit necesse*, « que le don soit dans cet endroit d'où il ne doit pas être réclamé, [d'où] il peut être rendu. Que le *beneficium* soit placé comme un trésor profondément enfoui qu'on ne déterre qu'en cas de nécessité ».

¹⁶⁹ V, 24. À la suite de cet *exemplum* prend place une autre anecdote mettant en scène Tibère. Les attitudes des deux personnages vis-à-vis du souvenir des bienfaits passés sont clairement opposées. Sur celles-ci, cf. Li Causi 2012, pp. 106-109.

¹⁷⁰ Cf. VII, 19, 2 et VI, 3, 3.

Première partie – Les temps du don

D'une part, une situation d'indigence, de nécessité peut conduire le bienfaiteur à demander en retour mais, lors du bienfait initial, il faut garder à l'esprit qu'on ne demandera en retour qu'à cette condition¹⁷¹.

Quam diu me nihil urguet, quam diu fortuna nihil cogit, perdam potius beneficium quam repetam; sed si de salute liberorum agitur, si in periculum uxor deducitur, si patriae salus ac libertas mittit me etiam quo ire nollem, imperabo pudori meo et testabor omnia me fecisse, ne opus esset mihi auxilio hominis ingrati; nouissime recipiendi beneficii necessitas repetendi uerecundiam uincet. Deinde, cum bono uiro beneficium do, sic do tamquam numquam repetiturus, nisi fuerit necesse. (V, 20, 7)

Aussi longtemps que rien ne me presse, aussi longtemps que la *fortuna* ne me contraint en rien, je préférerais perdre mon *beneficium* plutôt que le demander en retour. Mais s'il en va de la santé de mes enfants, si ma femme est exposée à un danger, si le salut et la liberté de ma patrie m'envoient là même où je n'aurais pas voulu aller, je maîtriserai ma réticence, j'attesterai avoir tout fait pour ne pas devoir recourir aux services d'un ingrat. Finalement, la nécessité de recevoir un *beneficium* en retour l'emportera sur ma délicatesse à demander en retour. Ensuite, lorsque j'accorde un *beneficium* à l'homme de bien, je donne dans la pensée que je ne demanderai jamais en retour sauf en cas de nécessité.

Un rappel peut d'ailleurs constituer une occasion de signaler à l'autre ce qui peut nous être utile¹⁷². D'autre part, la demande en retour peut être exprimée dans l'intérêt même du bénéficiaire initial. Tout d'abord, il existe un risque de transformer le premier *beneficium* en *iniuria* si, en ne redemandant pas, le bienfaiteur vise à faire du donataire un ingrat¹⁷³. Éviter d'avoir recours à l'avertissement revient à grossir le nombre d'ingrats¹⁷⁴. Ensuite, c'est accorder un second bienfait que de permettre à son bénéficiaire de ne pas tomber dans l'ingratitude¹⁷⁵. À travers un rappel, il convient de faire l'expérience de l'autre pour découvrir les causes de l'absence de retour et observer si son comportement peut évoluer¹⁷⁶. *Repetere beneficium* permet de ramener un souvenir à la mémoire

¹⁷¹ Cf. également VI, 41, 2.

¹⁷² V, 23, 1; VII, 23, 3.

¹⁷³ V, 23, 1.

¹⁷⁴ V, 22, 4.

¹⁷⁵ V, 22, 2; VII, 25, 1.

¹⁷⁶ V, 23, 2.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

de ceux qui en ont en nombre important¹⁷⁷. En conclusion, Sénèque indique l'appartenance (secondaire, certes) de ce procédé à la vertu :

Moneri uelle ac posse secunda uirtus est. (V, 25,5)

Vouloir être averti et le supporter est une vertu secondaire.

Après la question du « pourquoi », vient celle des personnes visées par une telle pratique¹⁷⁸. La demande en retour sera adressée aux *sanabiles*¹⁷⁹, ces gens « moyens » qui ne sont ni totalement reconnaissants, ni entièrement ingrats envers lesquels un avertissement suffirait¹⁸⁰. Cependant, il existe également des cas désespérés que rien ne permet de sauver. Dans ces cas-là, il ne faut pas insister si l'avertissement n'est pas suffisant¹⁸¹. En guise d'illustration¹⁸², Sénèque propose la figure de Tibère à qui il ne sert nullement de demander en retour. Il est préférable de lui souhaiter l'oubli. Les figures de Tibère et de César sont clairement disposées en opposition en matière de rappel.

Enfin, les modalités d'avertissement ne doivent pas être négligées. Sénèque dispense de nombreux conseils sur la procédure qu'il faut suivre pour demander un *beneficium* en retour. Il faut manifester de la douceur, de la délicatesse¹⁸³. Il convient de faire preuve de mesure dans ses propos afin à la fois de ne pas vexer celui qui pourrait rendre et de ne pas être ignoré par l'ingrat¹⁸⁴. La demande peut d'ailleurs être adressée sous le couvert d'une mise en scène : on peut solliciter une faveur comme s'il

¹⁷⁷ Cette caractéristique est identifiée à la suite de l'*exemplum* de César et de son soldat. Sénèque note par ailleurs que la situation particulière du général l'empêchait de rendre service individuellement à ses troupes, cf. V, 25, 1. Le motif du rappel est en outre en lien étroit avec la thématique du souvenir et de l'oubli.

¹⁷⁸ Cf. également V, 19, 3 (*infra*). Le cas des dieux mérite d'être analysé par ailleurs. En effet, qu'en est-il des demandes en retour qui leur sont adressées à la suite d'offrandes ? La problématique est particulièrement épineuse dans le cadre d'une doctrine stoïcienne fondée sur la Providence. Sur la place de la prière dans le stoïcisme, cf. Mercier (à venir).

¹⁷⁹ V, 22, 4. Par ailleurs, tant les *boni* que les *mali* semblent pouvoir tirer avantage à être avertis, cf. VII, 23, 3. Cf. également *Clem.* I, 2, 2.

¹⁸⁰ V, 22, 1. Cf. V, 25, 5. Sur d'autres facteurs (notamment le *pudor* ou l'*occasio*) qui pourraient conduire l'ingrat à la reconnaissance, cf. I, 2, 4 et III, 1, 4.

¹⁸¹ V, 21, 2-3. Une comparaison issue de la sphère du crédit vient appuyer le propos.

¹⁸² V, 25, 2.

¹⁸³ V, 21, 3. En V, 22, 3, Sénèque note la possibilité d'être un peu moins délicat si on sent que cela peut porter ses fruits mais il ne faut pas insister en vain au risque de transformer l'ingrat en ennemi. Cf. VII, 25, 2 où il est démontré que la rudesse lors d'une demande en retour équivaut à permettre l'ingratitude.

¹⁸⁴ V, 25, 3.

Première partie – Les temps du don

s'agissait d'une demande initiale et l'autre comprendra qu'il s'agit en réalité d'une demande en retour¹⁸⁵.

Après avoir passé en revue différentes considérations pratiques en faveur du bienfaiteur, il est temps de prendre en considération à présent le point de vue du bénéficiaire. De nombreuses dispositions sont également proposées par Sénèque afin de le convaincre de l'intérêt de la bienfaisance. Tout d'abord, le retour doit être facilité autant que possible. Nous l'avons déjà observé à travers divers procédés, dont la dématérialisation de la *gratia*. À ceux-ci, s'ajoute une recommandation adressée au bienfaiteur pour qu'il ne s'oppose d'aucune manière au retour et qu'il ne constitue aucun obstacle.

quanto melius quantoque humanius id agere, ut illis quoque partes suae constant, et fauere, ut gratia sibi referri possit, benigne omnia interpretari, gratias agentem non aliter, quam si referat, audire, praebere se facilem ad hoc, ut, quem obligauit, etiam exsolui uelit! (II, 17, 6)

combien il vaut mieux et combien il est plus humain de faire que leurs parts aussi soient réglées, d'être favorable à ce que leur reconnaissance puisse être exprimée, de tout comprendre avec bienveillance, d'entendre celui qui remercie comme s'il rendait, de se montrer bien disposé afin qu'on souhaite que celui qu'on s'est lié soit acquitté¹⁸⁶ !

Quelques chapitres plus loin, Sénèque réaffirme ces principes. Cependant, il s'avance davantage en indiquant que le bénéficiaire a la possibilité de rendre sans délai et qu'en tant que bienfaiteur, il ne s'y oppose pas¹⁸⁷. Ces remarques posent néanmoins problème. Elles visent bien sûr à rassurer le bénéficiaire mais elles introduisent au moins deux oppositions. D'une part, le choix du moment du retour ne semble plus être entièrement aux mains du bienfaiteur si celui-ci fait preuve de bienveillance afin d'apaiser son bénéficiaire. D'autre part, si le retour peut avoir lieu immédiatement, le temps de la dette n'existe plus et nous avons mis en évidence combien celui-ci importe pour Sénèque. De plus, le cycle oblatif est comprimé en une succession rapide du *donner, recevoir et rendre* où le temps de la dette est absent. La distinction et la présence

¹⁸⁵ V, 22, 2. Cf. également V, 23, 2.

¹⁸⁶ Cf. également II, 17, 7. Une légère contradiction à ce principe pourrait être lue en II, 6, 2.

¹⁸⁷ II, 35, 4.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

des quatre étapes oblatives sont donc théoriques¹⁸⁸ quand il s'agit de rassurer pratiquement le bénéficiaire quant aux modalités du retour.

Après avoir étudié les principaux aspects de la *gratia*, il nous reste à en examiner des modalités plus pratiques. Plusieurs questions annexes à la thématique du *rendre* sont exposées dans les paragraphes ci-dessous. L'une d'elles peut sembler anodine : il s'agit d'identifier la personne à qui il convient de rendre¹⁸⁹. Elle revient à s'interroger sur les limites de la reconnaissance : dans la mesure où un bienfait donné peut indirectement toucher de multiples personnes, à qui incombe le témoignage de la *gratia* et à qui doit-on demander en retour ? La réponse apportée par Sénèque est finalement très simple.

ab eo autem exigi quidque debet, in quem confertur (V, 19, 3)
or, c'est à celui-là à qui on donne que quelque chose doit être redemandé.¹⁹⁰

À nouveau, Sénèque mobilise des métaphores relevant de la relation débiteur-créditeur pour appuyer son propos¹⁹¹. Par ailleurs, si d'autres personnes sont touchées par la pratique bienfaitrice, le bénéficiaire est déterminé en se fondant sur l'intention du bienfaiteur. Il s'agit d'une nouvelle preuve de sa centralité dans le système oblatif défendu par Sénèque.

mens spectanda est dantis; beneficium ei dedit, cui datum uoluit. (V, 19, 8)
il faut regarder la disposition du donateur; il a donné un *beneficium* à celui à qui il a voulu qu'il soit donné.

Une dernière modalité pratique mérite notre attention. Il s'agit du délai dans lequel la reconnaissance doit être exprimée. La question est étroitement liée à celle de la capacité d'endettement et à la vision positive de cet état. Elle est surtout traitée dans le cadre de la discussion sur la possibilité de souhaiter du malheur à son bienfaiteur afin de disposer

¹⁸⁸ V, 11, 3 : *Alio tempore beneficium accipitur, alio redditur*, « un *beneficium* est reçu à un moment et rendu à un autre. » Sur la circularité dans le cycle oblatif et la division en étapes, cf. chapitre 5 de la première partie.

¹⁸⁹ V, 18-19.

¹⁹⁰ La même idée est exprimée en V, 19, 4. Cf. également *Ep.* 81, 10 : *Referre est ad eum, a quo acceperis, rem ferre*, « rendre consiste à amener une chose à la personne de qui on a reçu ».

¹⁹¹ V, 19, 3 et 5.

Première partie – Les temps du don

d'une occasion de lui témoigner sa gratitude. Deux raisons opposées peuvent mener à se hâter à marquer sa gratitude :

Multum interest, utrum properes referre gratiam, ut reddas beneficium, an ne debeas. (VI, 35, 3)

Il y a une grande différence entre se dépêcher de témoigner sa gratitude pour rendre un *beneficium* ou pour ne pas être redevable.

Il est dès lors évident que se presser peut être en contradiction avec la reconnaissance et équivaloir dès lors à de l'ingratitude¹⁹². C'est à nouveau un juste milieu qu'il faudra trouver au niveau du temps du retour : ni trop tôt, ni trop tard, il faut cueillir le bon moment¹⁹³. Il n'y a aucune urgence à rendre. La preuve en est que l'état de dette ne doit pas être subi, il peut être vécu de façon joyeuse. L'essentiel pour le bénéficiaire qui désire rendre est d'être à l'affût de l'*occasio*¹⁹⁴. Il faut être en recherche et guetter cet *idoneum tempus*¹⁹⁵ qui caractérise le retour. Une réaction est absolument à éviter, c'est de souhaiter ou créer soi-même la détresse chez son bienfaiteur afin de pouvoir lui rendre. La critique d'un tel comportement qui peut nous sembler surprenant occupe cependant pas moins d'une quinzaine de chapitres¹⁹⁶. Cette attitude correspond à de l'ingratitude¹⁹⁷ :

Non succurrere uis illi, sed soluere: qui sic properat, solui uult, non soluere.
(VI, 27, 1)

Tu ne veux pas aider celui-là [= le bienfaiteur] mais t'acquitter : celui qui se hâte ainsi veut être quitte, non s'acquitter.

Grâce au polyptote sur la base du verbe *soluere*, Sénèque met en évidence le fait que, pour cette personne, le résultat (*solui*) importe plus que le processus (*soluere*). Il y a là une dénonciation d'une forme d'égoïsme où le bénéficiaire ne vise plus l'utilité d'autrui mais sa liberté. La dimension *prodesse* du retour est entièrement absente. À travers la condamnation de cette attitude, Sénèque cherche à nouveau à préserver

¹⁹² IV, 40, 5; VI, 35, 2 et 4; VI, 39, 1; VI, 41, 1.

¹⁹³ VI, 40, 1; VI, 43, 2.

¹⁹⁴ II, 31, 5; III, 17, 4; VI, 41, 1; VII, 14, 4; VII, 22, 1.

¹⁹⁵ VI, 35, 3. Cette même expression caractérise le temps du *donner* : II, 13, 2.

¹⁹⁶ VI, 25-43. Il est légitime de s'interroger sur l'importance de l'analyse d'un tel comportement. Est-il si répandu dans la société de l'époque ? Sénèque en a-t-il personnellement fait l'expérience ? L'objectif est sans doute d'insister à nouveau sur l'importance de l'intention par rapport à un retour matériel qui résulte de la création d'une situation malheureuse.

¹⁹⁷ VI, 27, 1; VI, 35, 2 et 4-5; VI, 37, 3; VI, 39, 2; VI, 40, 2.

les intérêts d'une des parties, à savoir ceux du bienfaiteur. Défenseur d'une vision positive de l'endettement dans la relation de bienfaisance, la conclusion de Sénèque s'impose :

Quanto satius est honesta uoluntate debere quam rationem per malam soluere! (VI, 27, 2)

Combien il est préférable de devoir avec de vertueuses dispositions que de s'affranchir par un procédé vicieux !

À travers l'examen de diverses recommandations, nous avons pu observer combien Sénèque tente de rassurer tant le bienfaiteur que le bénéficiaire. Il a donc en vue de protéger les intérêts des deux parties au moyen d'arguments spécialement orientés en fonction de leur point de vue. Ces arguments, visant à convaincre et à inviter à la pratique de la bienfaisance, sont cependant en contraste avec la valeur intrinsèque du *beneficium* et de la *gratia*. À travers cette double rhétorique, l'argumentation de Sénèque est en quelque sorte complète : les acteurs sont persuadés soit par la valeur morale des actes bienfaisants, soit par une dimension plus pragmatique. La préférence de Sénèque irait sans doute à la première forme de persuasion. Quelle que soit la motivation ultime des agents, l'essentiel est cependant sauf si la bienfaisance a lieu.

2. *De ingrato animo*

Après avoir investigué de façon approfondie la *gratia*, il nous revient à présent d'examiner son absence, autrement dit l'ingratitude¹⁹⁸. Observons dans un premier temps les causes d'un tel comportement qui, nous le verrons, menace gravement l'équilibre des relations fondées sur le *beneficium*. L'une des caractéristiques essentielles de l'ingrat est la recherche de son propre intérêt. Les autres causes d'ingratitude apparaissent comme des formes déclinées de cette cause initiale. Celle-ci est formulée à la faveur d'un raisonnement sur l'impossibilité d'être bienfaisant et reconnaissant envers soi-même :

Qui gratiam refert sibi, sibi prodest: et quis umquam ingratus hoc noluit facere? immo quis non ingratus fuit, ut hoc faceret? (V, 11, 1)

¹⁹⁸ Nous n'analyserons pas l'ingratitude dont l'État lui-même peut se rendre coupable, cf. V, 17, 1-3.

Première partie – Les temps du don

Celui qui exprime de la reconnaissance à lui-même, est utile à sa propre personne : et quel ingrat n'a jamais refusé de faire cela ? Bien mieux, qui n'a pas été ingrat en vue de cela ?¹⁹⁹

Cette citation illustre comment l'ingratitude s'oppose non seulement à la valeur intrinsèque de la *gratia* mais également à la dimension sociale de la bienfaisance (et par conséquent à la recherche de l'intérêt du bienfaiteur dans la reconnaissance). Il est curieux de rappeler comment Sénèque tente à la fois de convaincre de la dimension hautement morale et autotélique de la gratitude tout en reconnaissant l'existence d'avantages inhérents à ce comportement. À la limite, Sénèque pourrait convaincre tout un chacun en vue de la pratique de la *gratia* : l'un en lui exposant la valeur propre de la reconnaissance, l'autre en lui présentant les avantages de ce comportement. Cependant, la philosophie de Sénèque ne peut être aussi aisément scindée et s'il existe effectivement des *accessiones* à la pratique de la gratitude, celles-ci ne font que suivre cette dernière et ne doivent pas elles-mêmes y conduire. Il est paradoxal de voir combien Sénèque à la fois lutte contre la recherche d'intérêts dans la bienfaisance et la reconnaissance tout en admettant la présence effective d'avantages.

Les causes de l'ingratitude peuvent être classées en deux sous-ensembles. D'une part, il y a celles qui incombent à l'ingrat lui-même et seront dès lors définies comme « intrinsèques » à sa personne. D'autre part, le comportement même du bienfaiteur peut être à l'origine de l'ingratitude d'autrui. Nous qualifierons cette seconde cause au moyen de l'adjectif « extrinsèque ». Commençons par le cas de l'ingrat lui-même.

2.1. Causes intrinsèques

Analysant le profil de l'homme ingrat, Sénèque développe une réflexion sur la nature même de ce vice. Il en vient à distinguer deux types d'ingrats sur la base d'une théorie propre à l'école stoïcienne elle-même :

Duos ex constitutione Stoica accipe ingratos. Alter est ingratus, quia stultus est; stultus etiam malus est; quia malus est, nullo uitio caret: ergo et ingratus est. [...] Alter est ingratus, qui uolgo dicitur, in hoc uitium natura propensus. (IV, 26, 2)

Apprends qu'il y a deux [types d'] ingrats dans le système stoïcien. L'un est ingrat parce qu'il est sot; le sot est de plus

¹⁹⁹ Cf. par ailleurs IV, 24, 2.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

vicieux; parce qu'il est vicieux, il n'est exempt d'aucun vice : il est donc aussi ingrat²⁰⁰. [...] L'autre type d'ingrat, comme on dit de façon courante, est celui qui est naturellement porté vers ce vice²⁰¹.

Cette distinction est essentielle dans la morale oblatrice de Sénèque dans la mesure où elle détermine le type de personnes envers lesquelles le bienfaiteur dirigera (ou non) sa bienfaisance.

Une première typologie de l'ingratitude avait par ailleurs déjà été établie par le philosophe vers la fin du deuxième livre lors de l'examen des modalités du *recevoir*²⁰². Nous en transcrivons ci-dessous le paragraphe d'introduction qui rend compte des principales causes d'ingratitude alors identifiées :

Videndum est nunc, quid maxime faciat ingratos. Facit aut nimius sui suspectus et insitum mortalitati vitium se suaque mirandi aut auiditas aut inuidia. (II, 26, 1)

Il faut maintenant examiner ce qui surtout rend ingrat. Cause [l'ingratitude] : 1) la trop haute estime de soi et le vice inné du genre humain à s'admirer soi et ce qui s'y rapporte; 2) la cupidité; 3) l'envie²⁰³.

Dans les paragraphes qui suivent, Sénèque développe sa pensée quant à chacune de ces trois causes²⁰⁴. Celles-ci sont notamment présentées lors d'une seconde typologie de l'ingratitude que nous exposerons par la

²⁰⁰ Sur l'unité de la vertu et des vices, cf. Inwood & Donini 1999, pp. 689 et 724.

²⁰¹ Cf. également IV, 27, 4. En III, 1, 2, Sénèque oppose cette perversité naturelle à une autre cause d'ingratitude, l'oubli (cf. *infra*). L'argument est notamment repris dans la discussion « tout le monde est ingrat », cf. V, 15, 1.

²⁰² II, 26-28.

²⁰³ L'envie est marquée par une profonde dimension antisociale, cf. II, 28, 1 : *et deinde nullius causam agit, contra omnes sibi fauet*, « ensuite, elle [= l'envie] ne plaide la cause de personne, contre tous, elle s'intéresse à elle-même. » Elle s'oppose donc résolument à l'objectif de Sénèque dans ce traité. Le premier vice identifié par Sénèque comme cause de l'ingratitude comporte également une dimension profondément égocentrique qui s'oppose semblablement à la dynamique souhaitée par Sénèque.

²⁰⁴ Respectivement, la première cause est explorée en II, 26, 2-II, 27, 2, la deuxième en II, 27, 3-4 alors que la troisième occupe les alinéas II, 28, 1-2. L'estime exagérée de sa propre personne et l'envie figurent également en VII, 26, 4. Sur la cupidité, cf. *Ep.* 73, 2. Sur l'envie, cf. *Ep.* 81, 28. D'autres causes d'ingratitude parsèment également le traité. Mentionnons les extraits suivants : IV, 24, 2; V, 23, 1-2; V, 25, 6; VII, 26, 3-5.

Le philosophe distingue ensuite clairement les trois premiers types d'ingrats du quatrième en raison du fait que ceux-là sont récupérables. Ils sont sans doute l'illustration de cette classe de *sanabiles* de l'ingratitude²¹². Même s'ils ne rendent pas, ils restent en dette et ont (mauvaise) conscience de leur action²¹³. Quant aux autres, ceux qui oublient, la reconnaissance leur est à jamais interdite²¹⁴. L'oubli est condamné sans appel par Sénèque comme la forme la plus poussée d'ingratitude²¹⁵. Celui qui oublie n'a jamais pensé au retour²¹⁶ alors, rappelons-le, qu'il convient d'y penser dès la réception même au risque précisément d'être ingrat. La reconnaissance par le souvenir est par ailleurs présentée comme si accessible :

Adeo enim ingratus est, qui oblitus est, ut gratus²¹⁷ sit, cui beneficium in mentem uenit. (III, 5, 2)

En effet, est à ce point ingrat celui qui a oublié²¹⁸, qu'est reconnaissant celui à qui le *beneficium* vient à l'esprit.

2.2. Causes extrinsèques

Bien qu'il eût paru logique d'évoquer en premier lieu la personne même de l'ingrat (à travers les causes intrinsèques), les causes extrinsèques font l'objet d'une attention soutenue dès les premières lignes du traité de Sénèque. Le traité s'ouvre en effet sur l'affirmation d'une incapacité tant à donner qu'à recevoir. C'est précisément cette ignorance à donner qui est source d'ingratitude chez le bénéficiaire²¹⁹ :

veulent pas mais par crainte de [les] devoir [...] » où Sénèque rapproche la négation des *beneficia* et l'ingratitude. Cf. *Ep.* 98, 11 où est mise en évidence l'ingratitude de celui qui prétend ne rien devoir lorsqu'il a perdu ce qu'il a reçu.

²¹² Cf. point 1.9. du présent chapitre.

²¹³ Sur la mauvaise conscience qui accable l'ingrat, cf. III, 1, 4 et III, 17, 3. Sur la mauvaise conscience qui ne laisse pas de répit, cf. *Ep.* 105, 8. Ces considérations sont évidemment à mettre en parallèle avec la bonne conscience de l'homme reconnaissant.

²¹⁴ III, 1, 4.

²¹⁵ III, 2, 1; III, 5, 2. Cf. également la controverse entre Sénèque et Libéralis sur la nature de l'oubli dans la relation de bienfaisance, III, 1, 2. Sur l'envie comme cause de l'oubli, cf. *Ep.* 81, 28.

²¹⁶ III, 2, 1-2. Cf. VII, 14, 6.

²¹⁷ Suivant l'avis de Griffin & Inwood 2011, p. 210, n. i, nous adoptons la leçon [*in*]gratus d'Alexander 1950, pp. 14-15. Griffin 2013a, p. 210 maintient *ingratus*.

²¹⁸ Cf. III, 2, 2.

²¹⁹ Sur cette question, cf. Marchese 2009 et Ducci 2009, pp. 161-163.

Première partie – Les temps du don

gratiam omnem corrumpimus non tantum postquam dedimus beneficia, sed dum damus. (I, 1, 4)

Nous ruinons toute reconnaissance non seulement après avoir donné les *beneficia*²²⁰ mais en les donnant²²¹.

Plusieurs des comportements qui engendrent l'absence de dette ou, pire, l'ingratitude ont été décrits dans la partie consacrée au temps du *donner*²²².

2.3. Une main de fer dans un gant de velours ?

Après cet examen des causes de l'ingratitude, nous pouvons à présent rendre compte d'une autre tension qui anime l'exposé sur la reconnaissance. Comme nous l'avons annoncé, Sénèque adopte une position tout en nuances en fonction du point de vue choisi. D'une part, il y a une vive condamnation de l'ingratitude en raison du fait qu'elle représente le vice essentiel²²³.

infra omnia ista ingratus est, nisi quod omnia ista ab ingrato sunt, sine quibus nullum magnum facinus adcrevit. (I, 10, 4)

en-dessous de tous ceux-là [autres vices mentionnés *supra*], il y a l'ingrat, si ce n'est que tous ceux-là découlent de l'ingrat, sans lequel presque aucun grand crime se développe²²⁴.

La honte rejailit sur ceux qui ne rendent pas alors qu'ils en ont la possibilité²²⁵. La condamnation de l'ingratitude est unanime et, de façon

²²⁰ Cf. I, 1, 4.

²²¹ Cf. I, 1, 4 et 9; II, 17, 5.

²²² Cf. également Raccanelli 2010, pp. 27-33 mais aussi l'analyse de Marchese 2009 à la lumière des théories de R. Sennett.

²²³ Cf. I, 1, 2. Pourtant du point de vue de la théorie stoïcienne l'ingratitude n'est pas pire qu'un autre vice, cf. Inwood & Donini 1999, p. 724 : « This also explains, finally, why from the Stoic point of view all sins were equal (SVF iii 524–43); because all of them equally are consequences of a false judgement (Stob. Ecl. ii.107.8) and any false judgement equally destroys the harmonious consistency of reason. If a pilot wrecks a ship loaded with straw, this is no less serious than if it had been loaded with gold (Cic. Fin. iv.76, Parad. 20); certainly there is a difference in the material content of the loss, but none in the unskilfulness of the pilot. » Cf. aussi p. 725.

²²⁴ Sur la place de l'ingratitude par rapport aux autres vices, cf. Picone 2013, pp. 149-150.

²²⁵ I, 1, 10. Cf. également *Ep.* 81, 32 : *nam quia putat turpe non reddere, non uult esse, cui reddat*, « en effet parce qu'il considère qu'il est honteux de ne pas rendre, il ne veut pas qu'il y ait [quelqu'un] à qui rendre. » Le bénéficiaire refuse d'avoir à rendre et par là

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

assez paradoxale²²⁶, elle est prononcée par les ingrats eux-mêmes²²⁷. Il faut dès lors veiller à empêcher toute ingratitude et à ne laisser aucune échappatoire qui pourrait servir aux ingrats²²⁸. Les raisons d'une telle diatribe contre l'ingratitude tiennent aux conséquences sociales de cette dernière. Un tel *uitium* est en effet à l'origine de la dissolution des liens entre les hommes²²⁹.

nihil aequae concordiam humani generis dissociat ac destrahit quam hoc uitium. (IV, 18, 1)

rien ne rompt et ne dissout autant la concorde du genre humain que ce vice.

Est istuc graue uitium, est intolerabile et quod dissociet homines, quod concordiam, qua inbecillitas nostra fulcitur, scindat ac dissipet (VII, 27, 3)

Celui-ci constitue un vice redoutable, il est insupportable et susceptible de désunir les hommes et de détruire et de disperser la concorde qui vient en appui à notre faiblesse.

Cette affirmation se retrouve *mutatis mutandis* chez G. Simmel. Ce dernier insiste, pour sa part, sur les relations sociales engendrées par la gratitude : « Bien que la gratitude soit un affect purement personnel, [...] elle devient un des ciments les plus forts de la société [...]. Si on annulait d'un coup toute réaction de reconnaissance [...], la société, du moins dans l'état où nous la connaissons, s'effondrerait. »²³⁰ Ce souci social est clairement partagé par Sénèque.

D'autre part, Sénèque appelle à l'indulgence et à la douceur à l'égard de l'ingratitude d'autrui²³¹. Il faut faire preuve de patience et de modération vis-à-vis de l'ingrat au risque de transformer l'absence de reconnaissance

même devient ingrat et empêche la création d'un lien social. L'absence de gratitude est d'autant plus critiquée qu'elle est présentée comme aisée, cf. III, 2, 2.

²²⁶ Dans la mesure où elle constitue un vice généralisé et répandu, cf. I, 1, 2; III, 6, 2; III, 7, 4; V, 15, 2.

²²⁷ III, 1, 1; V, 17, 3; VII, 27, 3.

²²⁸ VII, 16, 2.

²²⁹ Considérant que la bienfaisance et la gratitude sont des vertus et que l'ingratitude est un vice, leurs effets sociaux sont logiquement opposés, cf. *Vit. beat.* 8, 6 : *uirtutes enim ibi esse debebunt ubi consensus atque unitas erit, dissident uitia*, « car les vertus devront être là où régneront l'entente et l'unité, alors que les vices causent les dissensions. »

²³⁰ Simmel 1999, pp. 578-579. Sur l'importance de la gratitude, cf. également p. 577. Cf. aussi *Ep.* 95, 53.

²³¹ VII, 29, 2 - 30.

Première partie – Les temps du don

en inimitié²³², quitte à jouer sur les apparences²³³. Sénèque recommande même de se faire l'avocat de l'ingrat et de défendre sa cause²³⁴. La recommandation de l'indulgence est essentiellement évoquée dans les derniers chapitres du traité où est examinée la question : *quemadmodum ingrati ferendi sint*²³⁵. Face à une pratique aussi répandue que l'ingratitude, plutôt que de s'en plaindre, il convient de se réjouir si elle ne se présente pas :

Non est, quod indigneris, tamquam aliquid noui acciderit; magis mirari deberes, si non accidisset. (VII, 26, 2)

Il n'y a pas lieu de te plaindre comme si quelque chose d'inattendu s'est produit; tu devrais davantage t'étonner si cela ne s'était pas produit²³⁶.

Conscient de la généralisation de ce vice, Sénèque appuie son exhortation à l'indulgence par une invitation à l'introspection²³⁷. Cette pratique renvoie directement à l'expérience personnelle de Sénèque²³⁸. L'examen de conscience de chacun permettra sans doute de mieux se convaincre de l'opportunité d'une telle indulgence généralisée dans la mesure où l'on se rend soi-même coupable de ce vice²³⁹.

Fortasse uitium, de quo quereris, si te diligenter excusseris, in sinu inuenies. Inique publico crimini irasceris, stulte tuo: ut absoluaris, ignosce. (VII, 28, 3)

Peut-être ce vice dont tu te plains, si tu scrutes avec soin ta propre personne, tu le trouveras chez toi. Il est injuste que tu t'irrites contre une faute répandue, il est stupide [que tu t'irrites contre] la tienne. Pour être absous, pardonne²⁴⁰.

²³² VII, 30, 2.

²³³ VII, 31, 1.

²³⁴ VII, 29, 2.

²³⁵ VII, 26, 1.

²³⁶ Cf. *Ep.* 81, 1 : *Quereris incidisse te in hominem ingratum : si hoc nunc primum, age aut fortunae aut diligentiae tuae gratias*, « Tu te plains d'être tombé sur un homme ingrat : si c'est maintenant la première fois, rends grâce ou à la *fortuna* ou à ton discernement. »

²³⁷ VII, 28.

²³⁸ Sénèque se livrait lui-même à un examen de conscience vespéral qui visait à passer en revue sa journée pour observer les progrès accomplis et voir où il pouvait s'améliorer, cf. Grimal 1978, p. 257. Sénèque l'évoque en *Ira* III, 36.

²³⁹ Sur le fait qu'on commet tous des erreurs, cf. *Clem.* I, 6.

²⁴⁰ Cf. cependant *Clem.* II, 7 sur la distinction entre *uenia* (pardon, assimilé dans le texte à *ignoscere*) et *clementia* (clémence) et sur la préférence de Sénèque pour le second. Sur le pardon comme une sorte de relance de l'activité oblatrice, comme une nouvelle forme

Ces trois derniers mots sont particulièrement intéressants. En effet, ils constituent en quelque sorte une variation du thème *do ut des*. Cependant, il ne s'agit pas de dons qui se répondent mais de pardons. Un jeu subtil semble s'établir entre plusieurs idées du traité et la règle d'or en morale, connue également sous le nom d'éthique de réciprocité. Concrètement, la réciprocité à l'œuvre dans le don est également encouragée par l'indulgence envers les fautes commises lors de la pratique de la bienfaisance. Tout est pensé pour que le système se rouille le moins possible. Les conseils dispensés envers chacun sont autant de gouttes d'huile dans les engrenages de la machine *beneficium*. La métaphore peut même être poursuivie : à l'instar d'un vélo²⁴¹, c'est à la faveur de luttes entre des forces contraires que le système social de Sénèque peut avancer et être source de liens sociaux. Les « conseils opposés » du philosophe sont autant d'exemples de ces forces contraires à l'œuvre.

La condamnation de l'ingratitude est nécessaire en raison de ses répercussions sociales. Il convient dès lors que chacun veille à éviter autant que possible de tomber dans ce travers. Cependant, l'intolérance vis-à-vis d'un vice si répandu peut conduire elle-même à la cessation de toute activité bienfaisante. C'est donc au moyen d'une nouvelle tension que la pensée de Sénèque peut être résumée sur cette question :

Hoc tu caue tamquam maximum crimen ne admittas, ignosce tamquam lenissimo, si admissum est. (I, 10, 4)

Celle-là [= l'ingratitude] évite-la toi-même, considérant que c'est là la faute la plus grave, pardonne-la comme la plus légère, si elle a été commise²⁴².

S'il est vrai que l'ingratitude est capable d'avoir des conséquences désastreuses sur les relations humaines, il est légitime de se demander comment la prévenir. Outre la demande en retour que nous avons déjà évoquée, d'autres moyens existent pour que le bénéficiaire ne perde pas de vue le service rendu. La *materia beneficii* elle-même peut s'avérer utile

de don à la suite de l'offense constituée par l'ingratitude, cf. Raccanelli 2010, pp. 64-66. Cette analyse est conforme à la solution perçue par la chercheuse italienne au problème de l'ingratitude : la persévérance dans le don. Cf. par ailleurs *Ep.* 9, 6 où figure une formule empruntée par Sénèque à Hécaton : *si uis amari, ama*, « si tu veux être aimé, aime ».

²⁴¹ Godbout 2004a, p. 235 rapporte qu'à la question « pour vous, qu'est-ce que le don ? », l'une des réponses fréquemment donnée est : « C'est une roue qui tourne ! »

²⁴² Sur cette opposition et sur les raisons du pardon afin de préserver la dynamique sociale, cf. Picone 2013, pp. 150-154.

Première partie – Les temps du don

dans une telle perspective. La prévention de l'ingratitude commence ainsi au moment même où le *beneficium* est accordé. En effet, l'un des conseils de Sénèque est que la *materia beneficii* ne soit pas périssable. La durabilité du *beneficium* est indiquée. Deux arguments sont avancés pour soutenir l'intérêt de tels bienfaits²⁴³. Non seulement leur durabilité permet de constituer un rappel constant au bénéficiaire mais cela évite également au bienfaiteur de procéder lui-même au rappel. Cette question est étroitement liée à celle de la *memoria* :

Apud paucos post rem manet gratia; plures sunt, apud quos non diutius in animo sunt donata quam in usu. (I, 12, 2)

Chez peu de gens, après la disparition de l'objet, demeure la reconnaissance; plus nombreux sont ceux chez qui les dons ne sont pas plus longtemps dans leur esprit que dans leurs mains.

L'*usus* du *beneficium* tient évidemment à son utilité. Celle-ci peut évidemment contribuer à raviver le souvenir du bienfaiteur dans la mesure où chaque utilisation de la *materia* en fournit l'occasion²⁴⁴. Il s'agit sans doute d'une conséquence secondaire de la recherche de bienfaits utiles. Par ailleurs, de grands *beneficia* sont sans doute préférables à de plus petits dans la mesure où ils marquent davantage les esprits²⁴⁵. Le temps efface également le souvenir des services plus anciens²⁴⁶. Une autre manière de laisser une empreinte plus profonde dans la mémoire consiste à rechercher des bienfaits d'exception :

Illa quoque non erunt sine honore, quae aut nemo illis alius dedit aut nos nulli alii. (I, 12, 4)

Ceux-là aussi ne seront pas sans considération, ceux que soit nulle autre personne ne leur a donnés, soit que nous n'avons donnés à aucun autre²⁴⁷.

D'autres facteurs²⁴⁸ permettent sans doute d'accroître la valeur du *beneficium* et dès lors d'être gravés pour une plus longue durée dans

²⁴³ I, 12, 1-2.

²⁴⁴ III, 2, 3.

²⁴⁵ III, 5, 1

²⁴⁶ III, 1, 2; III, 3, 4; VII, 28, 1-2. Sur la conception de Sénèque de la mémoire, cf. Armisen-Marchetti 2005.

²⁴⁷ Sur la rareté des présents, cf. I, 12, 3-4 et I, 14, 1. La valeur de l'amitié découle notamment de sa rareté, cf. VI, 33, 3.

²⁴⁸ Nous pensons notamment à la personnalisation du *beneficium*, cf. point 1 du chapitre 4 de la seconde partie.

l'esprit du bénéficiaire. Enfin, la répétition de bienfaits ravive également la mémoire du donataire²⁴⁹.

2.4. *Quanto magis permanere in dandis beneficiis decet*²⁵⁰

Après avoir mis en évidence les moyens de prévenir l'ingratitude et plaidé l'indulgence en faveur de celui qui s'en est rendu coupable, Sénèque invite à d'innombrables reprises à ne pas renoncer à l'activité bienfaisante en raison de ce vice²⁵¹. L'absence de reconnaissance ne doit absolument pas constituer un frein à la pratique du *beneficium*. Il s'agit de faire preuve d'une persévérance à l'épreuve de toute ingratitude²⁵². L'action du bienfaiteur doit être préservée à tout prix car elle constitue l'étape initiale (*opening gift*) sans laquelle aucun cycle oblatif ne peut démarrer. C'est ainsi qu'une nouvelle tension se trouve à l'œuvre dans le traité de Sénèque : s'il est vrai que les comportements doivent être encadrés afin que le système fondé sur le *beneficium* se déroule au mieux, il convient de veiller à ce que ces recommandations ne soient pas considérées comme des freins à l'activité bienfaisante mais bien comme des guides qui l'orientent sans la restreindre²⁵³. L'absence de gratitude ne doit pas conduire le bienfaiteur à regretter son acte, il doit conserver le plaisir d'avoir donné. À travers une nouvelle formule dont il a le secret, Sénèque note que l'absence de regrets chez le bienfaiteur assure leur présence chez l'ingrat²⁵⁴. L'arrêt de la bienfaisance pour cause d'ingratitude témoigne non seulement de la poursuite d'intérêts dans l'octroi du *beneficium* lui-même mais renforce également de *facto* la cause des ingrats :

quae si quis non dat, quia non recepit, dedit, ut reciperet, bonamque ingratorum facit causam (I, 1, 10)

²⁴⁹ I, 2, 5 et II, 11, 2.

²⁵⁰ I, 1, 10.

²⁵¹ Selon R. Raccanelli, alors que l'ingratitude constitue le principal problème évoqué dans le traité, le fait de « donare a oltranza » constitue la solution, cf. Raccanelli 2010, pp. 27-37.

²⁵² I, 2, 4; VII, 31, 1 : il y a même une dette du bénéficiaire pour le fait qu'il ait pu dans un premier temps ne pas s'acquitter, et ce, impunément. Par ailleurs, traitant de la bienfaisance divine, Sénèque critique vivement ceux qui considèrent la constance dans la bienfaisance comme une nécessité et qui ne ressentent dès lors aucune dette, cf. VI, 23, 8.

²⁵³ Cf. I, 4, 2; I, 14, 2 et I, 15, 1-2.

²⁵⁴ VII, 26, 2. Cf. par ailleurs II, 10, 4.

Première partie – Les temps du don

si quelqu'un ne les [= les *beneficia*] donne pas, parce qu'il n'a pas reçu en retour, il a donné pour recevoir et il justifie la cause des ingrats.

Le fait de donner en vue de recevoir est tellement en contradiction avec la valeur intrinsèque de la bienfaisance que cela plaiderait en faveur de l'ingratitude elle-même. Par ailleurs, s'il est vrai que l'absence de retour constitue un vice plus important que celle du don initial, l'antériorité de la faute revient cependant au (non-)bienfaiteur²⁵⁵. Comme à son habitude, Sénèque met en œuvre maintes métaphores issues de domaines divers afin de démontrer qu'un échec, une plainte ou une injustice ne met cependant pas un terme à toute activité²⁵⁶. La *diligentia*, pourtant nécessaire dans l'octroi de bienfaits, ne doit pas conduire à l'arrêt de la pratique elle-même²⁵⁷. Il convient à nouveau de faire preuve de mesure. S'il faut user de réflexion au moment du don, celle-ci ne doit pas être motivée par la crainte de l'absence d'un retour, dont les conséquences seraient la fin de la bienfaisance. Au contraire, Sénèque estime que cette expérience doit même renforcer le bienfaiteur dans son action et l'obtention de la gratitude est presque présentée comme un défi²⁵⁸. Ce point nous amène à évoquer un autre motif de la persévérance : la victoire contre l'ingrat à travers la multiplication des bienfaits²⁵⁹. Le bienfaiteur est invité à accumuler les services rendus dans une telle optique. Une métaphore agricole vient appuyer le propos à la fin du traité :

tamquam bonus agricola cura cultuque sterilitatem soli uincam (VII, 32)
comme l'habile agriculteur, par mes soins et mon travail, je
vaincrai la stérilité du sol²⁶⁰.

²⁵⁵ I, 1, 13. Cf. *contra* IV, 10, 3 : *Turpissimum genus damni est inconsulta donatio multoque grauius male dedisse beneficium quam non recepisse*, « Le type de perte le plus honteux est la largesse irréfléchie et il est beaucoup plus grave d'avoir mal donné un *beneficium* que de ne pas l'avoir reçu en retour. » Sur cette question, cf. également *Ep.* 81, 1.

²⁵⁶ I, 1, 10-11; VII, 31, 5; *Ep.* 81, 1-2.

²⁵⁷ *Ep.* 81, 1.

²⁵⁸ *Ep.* 81, 2.

²⁵⁹ I, 2, 5; I, 3, 1; V, 1, 5; VII, 31, 1. Sur le vocabulaire militaire et cynégétique employé en I, 3, 1, cf. Picone 2013, pp. 66-67. Sur ce vocabulaire, cf. également point 3. du chapitre 5 de la première partie.

²⁶⁰ En I, 1, 2, Sénèque paraissait cependant valoriser le fait de ne pas donner au sol stérile : *semina in solum effatum et sterile non spargimus*, « nous ne répandons pas de semences sur un sol épuisé et stérile ». Le chemin accompli entre les premières et les dernières lignes du traité est donc considérable, cf. également notre conclusion.

Chapitre 4 – *Reddere / recipere* ou le temps du *rendre*

Le fait de vaincre l'ingratitude et d'amener ainsi le bénéficiaire à la reconnaissance peut cependant laisser songeur. En effet, si celui-ci donne en retour, existe le risque que certains y perçoivent un intérêt pour le bienfaiteur dans son combat contre l'ingratitude ?²⁶¹ Ce point n'est nullement évoqué par Sénèque et, en vérité, cela desservirait sa thèse. L'essentiel ne réside en effet pas dans un accroissement matériel mais bien relationnel.

²⁶¹ La distinction de J.T. Godbout entre ce qui circule et le sens de ce qui circule permet de dépasser cette suspicion, cf. point 1.2. du chapitre 4 de la première partie.

Chapitre 5

Des temps du don à leur circularité

1. Donner, recevoir, devoir et rendre

Après avoir parcouru les différentes étapes du cycle oblatif tel que Sénèque le perçoit, il convient de justifier le choix de notre présentation en mettant en évidence la pertinence de ces temps qui scandent l'exercice du *beneficium* et de la *gratia*.

Avant d'observer la situation chez notre philosophe stoïcien, rappelons brièvement la pensée de M. Mauss sur cette question. Le neveu d'É. Durkheim identifie trois étapes dans son célèbre *Essai sur le don*. Cette triade maussienne présente ainsi successivement : donner, recevoir et rendre. Ces trois temps sont en outre marqués par une autre caractéristique : l'obligation¹. M. Mauss a ainsi défini le cadre de ses réflexions théoriques autour d'une triple obligation². Cette distinction a été remise en question à plusieurs reprises. La critique la plus célèbre se trouve sans doute chez C. Lévi-Strauss. Ce dernier considère qu'il n'y a qu'échange³. A. Caillé, quant à lui, s'est interrogé quant à l'universalité de cette triade⁴. Nous pouvons encore mentionner plus récemment les travaux d'A. Testart. Dans sa *Critique du don*, ce chercheur français s'inscrit contre la triade maussienne de l'obligation⁵. D'une part, il considère que la triple obligation ne rend pas fidèlement compte de la sphère du don et qu'il s'agit davantage de parler de « panache qu'il y a à donner, honneur à recevoir, prestige à rendre »⁶. D'autre part, cet anthropologue va même plus loin et oppose à la triple obligation de M.

¹ Mauss 2007, pp. 147-159 : « Les trois obligations : donner, recevoir, rendre ».

² A. Caillé considère que cette triple obligation constitue « l'universel sur lequel se sont construites toutes les sociétés anciennes et traditionnelles », cf. Caillé 2000, p. 11.

³ A. Testart permet de résumer les apports de C. Lévi-Strauss sur la question, cf. *Le formalisme cinétique (les structures de la réciprocité selon Lévi-Strauss)*, cf. Testart 2007, pp. 219-223.

⁴ Caillé 2005, pp. 246-247. Cf. également Testart 2007, pp. 108-125.

⁵ Outre cette critique adressée par A. Testart, pour un aperçu plus général de la question, cf. la défense du concept par Caillé 2004, pp. 163-165 : *Le défaut d'universalité du don*.

⁶ Testart 2007, p. 108.

Chapitre 5 – Des temps du don à leur circularité

Mauss un paradigme de la triple liberté : liberté de donner, liberté de recevoir, liberté de rendre⁷. En ce qui concerne le *De beneficiis*, nous avons observé combien les notions d'obligation et de liberté étaient parcourues de tensions dans la morale de Sénèque. À titre d'illustration d'une différence entre les paradigmes de Sénèque et de M. Mauss, nous pourrions citer le cas de l'obligation de recevoir⁸. Chez M. Mauss, à l'instar des autres temps du don, le *recevoir* est exigé⁹ alors que Sénèque laisse un espace de liberté au bénéficiaire quant à l'acceptation d'un *beneficium* à travers le motif du refus.

Les premiers chapitres du traité surprennent peu le lecteur familier de l'œuvre de M. Mauss. En effet, deux passages du premier livre semblent proposer une correspondance parfaite avec la division du cycle oblatif en trois temps opérés par l'anthropologue français¹⁰.

Alii quidem uideri uolunt unam esse, quae det beneficium, alteram, quae accipiat, tertiam, quae reddat; alii tria beneficiorum esse genera, promerentium, reddentium, simul accipientium reddentiumque. (I, 3, 3)

Les uns veulent du moins que [des trois Grâces] l'une paraisse donner le *beneficium*, la seconde, [le] recevoir, la troisième, [le] rendre; les autres [disent] qu'il y a trois types de *beneficia* : ceux qui les donnent, ceux qui les rendent et ceux qui à la fois les reçoivent et les rendent.

⁷ Testart 2007, pp. 109-110.

⁸ En VI, 40, 1 figure une réfutation de deux obligations maussiennes : *Quomodo beneficium non semper recipiendum est, sic non utique reddendum*. « De la même façon qu'un *beneficium* ne doit pas toujours être reçu, ainsi il ne doit pas dans tous les cas être rendu. *Recipere* semble avoir dans ce contexte le sens d'*accipere*, c'est-à-dire de recevoir initialement et non de recevoir en retour.

⁹ La possibilité de refuser un don semble même ne pas exister, cf. Mauss 2007, p. 154.

¹⁰ J.T. Godbout relève le parallèle entre Sénèque et M. Mauss quant à la triade oblatif : « vision très maussiennne, dirions-nous aujourd'hui » ; « tout y est : les trois moments, ce qui circule et le sens de ce qui circule (l'acte et l'intention), la rivalité, le don de réplique. », cf. Godbout 2007, p. 142. Notons que M. Mauss ne cite jamais l'œuvre de Sénèque dans ses écrits alors qu'il est fort vraisemblable qu'il en ait eu connaissance. Sur cette question, cf. Vidal 1991, p. 31; Goux 2002, p. 148 et 152; Caillé 2005, pp. 46-47, n. 25. M. Hénaff, de son côté, conteste cependant le rapprochement entre Sénèque et M. Mauss. Cette position tient à la radicalisation qu'il opère de l'éthique du philosophe stoïcien et à l'unique prise en considération du *beneficium* comme don unilatéral alors que, comme nous le verrons, une circularité est effectivement à l'œuvre chez Sénèque et sa bienfaisance dépasse la simplicité de la pureté du don, cf. Hénaff 2002, pp. 339 et 344-345.

Première partie – Les temps du don

Cette première citation prend place dans le cadre de la réflexion introductive sur le motif des Grâces¹¹. Sénèque manifeste à plusieurs reprises son désintéret quant aux réflexions développées sur la base d'une figure mythologique alors que son sujet requiert un traitement plus sérieux¹². Nous retrouvons cependant la triade maussienne après quelques paragraphes.

docendi sunt libenter dare, libenter accipere, libenter reddere (I, 4, 3)

Ils doivent apprendre à donner de bon cœur, à recevoir de bon cœur, à rendre de bon cœur.

D'une part, notons la nouvelle apparition groupée de ces trois temps du don. D'autre part, leur caractérisation par l'adverbe *libenter* contraste sans doute avec l'aspect contraignant des trois obligations de M. Mauss. Cependant, il serait erroné d'en conclure que le *beneficium* de Sénèque s'inscrit dans un système dépourvu de toute contrainte. Outre ces trois temps du don, le philosophe réserve une place également à une quatrième étape oblativ¹³ : le *devoir*. Celui-ci est singulièrement mentionné au cours d'une réflexion sur la distinction des étapes oblatives qui empêchent le don de soi à soi.

Accipere beneficium me oportet, deinde debere, deinde referre; debendi locus non est, quia sine ulla mora recipimus. (V, 9, 4)

Il faut que je reçoive le *beneficium*, qu'ensuite je doive, qu'après je rende : il n'y a pas de moment du devoir parce que nous recevons [en retour] sans délai¹⁴.

Le temps du *devoir* n'a pas reçu une telle attention de la part de M. Mauss. Il apparaît presque comme une découverte propre à Sénèque et qui aurait ensuite été oubliée par l'anthropologue français. Au cours de cette même discussion du philosophe sur l'impossibilité d'un don de soi à soi, est évoquée la nécessité d'une distinction entre les étapes¹⁵. À travers cette séparation, Sénèque vise avant tout à imposer le caractère social et relationnel de la bienfaisance à travers la présence de deux acteurs. Cette

¹¹ I, 3, 2 - I, 4.

¹² Cf. notamment I, 4, 6.

¹³ Nous n'évoquons pas ici d'autres temps qui revêtent une moindre importance par rapport à cette structure quaternaire (temps de la demande initiale, de la demande en retour).

¹⁴ Cf. par ailleurs V, 8, 1 et 3.

¹⁵ V, 8, 6; V, 9, 3 - 10, 2.

Chapitre 5 – Des temps du don à leur circularité

distinction théorique¹⁶ a également une conséquence temporelle : les temps oblatifs doivent être séparés les uns des autres¹⁷. Nous avons cependant déjà observé que cette dernière caractéristique pouvait être sacrifiée en vue de faciliter la reconnaissance du bénéficiaire.

S'il est vrai que ces étapes sont théoriquement distinctes, elles ne sont pas moins étroitement liées les unes aux autres dans la sphère du don¹⁸. À de nombreuses reprises, Sénèque établit des liens entre celles-ci, notamment sous la forme de comparaisons. Celles-ci mettent en présence deux, voire trois moments oblatifs en vue de souligner les caractéristiques qui les différencient ou les unissent¹⁹ : difficulté²⁰, place de la volonté²¹, de la joie²², des fautes²³... Par ailleurs, Sénèque semble décliner une éthique de la réciprocité²⁴ à plusieurs temps de la relation fondée sur le *beneficium* et la *gratia*. Trois des quatre temps oblatifs sont explicitement concernés par celle-ci :

Eodem animo beneficium debetur, quo datur (I, 1, 8)²⁵
sic demus, quomodo uellemus accipere (II, 1, 1)
Quod accipiebam, eo animo accepi, quo dabatur (II, 31, 4)
Accepi non aliter, quam ipse accipi uoluit (II, 33, 1)
Accipiam tam libenter, quam dabitur (IV, 40, 2)

Par ailleurs, les temps du don sont à ce point enchevêtrés qu'ils sont susceptibles d'exercer plusieurs types d'influences les uns sur les autres²⁶. À titre illustratif, la conclusion sur la réflexion du paradoxe *qui libenter beneficium accipit, reddidit* à la fin du livre II rend compte de l'entrelacement du *recevoir*, du *devoir* et du *rendre*.

¹⁶ Sur l'une des caractéristiques qui distinguent la bienfaisance de la reconnaissance, cf. V, 11, 1.

¹⁷ V, 8, 1; V, 9, 4; V, 11, 3.

¹⁸ M.T. Griffin défend notamment la thèse d'une proximité étroite entre les temps du *recevoir* et du *rendre*, cf. Griffin 2013a, pp. 116-118. Sur la question des temps du *beneficium*, cf. également Griffin 2013a, p. 262.

¹⁹ VI, 40, 1; VII, 19, 3; VII, 20, 5

²⁰ VI, 43, 1.

²¹ VI, 9, 1.

²² I, 4, 3; IV, 40, 2; *Ep.* 81, 17.

²³ I, 1, 13; IV, 10, 3; *Ep.* 81, 1.

²⁴ Sur la règle d'or et le don, cf. du Roy 2010.

²⁵ *Ep.* 81, 6 : *Eo animo quidque debetur, quo datur*, « Chaque chose est due avec la même intention avec laquelle elle est donnée ».

²⁶ Nous pensons notamment au paradoxe *qui libenter beneficium accipit, reddidit*, au refus sous la forme d'un retour identique, au fait de devoir ou de reconnaître sa dette qui équivalait à un retour. Cf. également VI, 42, 2 et *Ep.* 36, 4.

Première partie – Les temps du don

Vis reddere beneficium? benigne accipe; rettulisti gratiam, non ut soluisse te putes, sed ut securior debeas. (II, 35, 5)

Tu veux rendre un *beneficium*? Reçois avec bienveillance; tu as exprimé ta reconnaissance, non au point de considérer de t'être acquitté, mais de devoir de façon plus tranquille²⁷.

2. D'une stricte distinction à une joyeuse confusion

Après avoir identifié la présence de quatre étapes essentielles dans la morale de Sénèque, il est intéressant d'observer que le premier cycle oblatif fait l'objet d'une attention particulière. Lors de celui-ci, il semble rigoureusement nécessaire d'identifier de façon précise le moment du don où se trouvent les acteurs. Il convient dès lors de déterminer exactement la portée de chaque acte et le rôle de chaque personne qui l'accomplit. Les conditions de réalisation de chaque temps revêtent une importance cruciale lors du cycle initial. Il n'est dès lors pas étonnant que Sénèque développe une réflexion importante sur l'identification précise du bénéficiaire lors d'un *beneficium*. À cette occasion, il note que, si le père d'un fils ayant reçu un bienfait donne au bienfaiteur, il ne s'agit pas de reconnaissance.

Si tamen occasionem habuerit, uolet et ipse praestare aliquid, non tamquam soluendi necessitatem habeat, sed tamquam incipiendi causam. (V, 19, 8)

Si cependant il [= le père] en a l'occasion, il voudra aussi lui-même donner quelque chose, non comme s'il avait une obligation de s'acquitter, mais comme une occasion de commencer.

Un autre extrait est particulièrement représentatif de ce souci d'exactitude. Il rend compte de la situation d'un homme à qui on a voulu donner mais sans qu'il y ait passage à l'acte.

si benigniore usus fortuna praestitero, beneficium dedero, non gratiam rettulero. Ille mihi gratiam referre debet; hinc initium fiet, a me numerabitur. (VI, 11, 4)

²⁷ Aux paragraphes 3 et 4 de ce chapitre, Sénèque note que la gratitude doit s'exprimer dès la réception. Le temps de la reconnaissance est concomitant avec ceux de la réception et de la dette. Et pourtant, il dure après celui du *recevoir*.

Chapitre 5 – Des temps du don à leur circularité

si, profitant d'une situation plus favorable, j'offre [quelque chose], j'aurai donné un *beneficium*, je n'aurai pas marqué ma gratitude. Celui-là devra m'exprimer sa reconnaissance; le commencement se trouvera là, on comptera à partir de ma personne.

J.-J. Goux note que le souci de Sénèque de distinguer autant que possible les étapes oblatives s'explique notamment par une volonté de démontrer leur autonomie de principe²⁸. Cette autonomie (fondamentalement liée à la liberté d'accomplir distinctement chacune de ces actions) assure en effet leur moralité. La distinction des étapes participe au maintien de leur valeur intrinsèque.

Le fait de précéder autrui dans la relation oblatrice est une notion qu'on retrouve par ailleurs²⁹. Dans le cycle initial, une précision presque comptable semble à l'œuvre. Cependant, celle-ci contraste de façon considérable avec d'autres remarques de Sénèque. En effet, en de nombreux endroits de son traité, le philosophe fait l'éloge de ceux qui ne tiennent pas de compte strict de leur activité bienfaisante. À certains égards, il semblerait qu'une joyeuse et heureuse confusion soit valorisée³⁰. Lorsqu'il évoque les qualités d'un bienfaiteur, Sénèque recourt aux traits suivants :

qui accipere se putavit beneficium, cum daret, [...] recepit, tamquam non dedisset (I, 7, 1)

qui a pensé qu'il recevait un *beneficium* alors qu'il donnait, [...] [qui] a reçu comme s'il n'avait pas donné³¹.

Cette citation rend compte de deux exemples d'assimilation de temps du don. Ces rapprochements contribuent à une opacité, voire à une confusion, dans la pratique oblatrice. D'une part, il y a l'éloge de celui qui considère qu'il reçoit au moment même où il donne, comme si le

²⁸ Goux 2002, p. 152.

²⁹ I, 4, 3; II, 25, 3. Cf. également l'*exemplum* mettant en scène Socrate et Archélaos où la question est notamment de savoir qui procède au premier don, cf. V, 6, 2.

³⁰ Li Causi 2012, p. 89 utilise à une seule reprise l'expression « *confusione virtuosa dei ruoli* » en évoquant l'*exemplum* de Socrate et d'Eschine. À cette occasion, il observe la *reductio ad unum* des temps oblatifs. Ces considérations sont cependant limitées à l'analyse de cet extrait et ne sont pas développées.

³¹ Cf. II, 17, 7 : *qui accipientis animo recepit*, « qui reçoit en retour avec les sentiments d'un bénéficiaire ». Cf. également l'éloge de Libéralis en V, 1, 3-4 qui rend compte de comportements qui peuvent favoriser la confusion des rôles dans la bienfaisance.

Première partie – Les temps du don

privège de donner constituait une faveur que l'on reçoit³². L'acte initial de don est assimilé à une réception, ce qui a pour cause d'effacer le premier geste oblatif ou à tout le moins d'en changer l'auteur. D'autre part, une identification est suggérée entre la réception initiale et la réception en retour. Le bienfaiteur considère que ce qui lui revient ne constitue pas une réponse à ce qu'il a donné mais plutôt qu'il se trouve lui-même dans la position d'un premier bénéficiaire. Ces deux observations engendrent de la « confusion »³³ dans la relation de bienfaisance précisément là où, *a priori*, un ordre minutieux semblait requis. Avant de nous intéresser à la valeur de cet enchevêtrement, une explication peut être fournie quant aux causes de celle-ci. Comme nous l'avons déjà évoqué, Sénèque prodigue parfois des conseils en sens opposé en fonction de la personne à qui il s'adresse³⁴. Selon qu'il oriente ses propos en direction du bienfaiteur ou du bénéficiaire, les recommandations sont différentes, voire opposées³⁵. C'est notamment le cas en ce qui concerne l'opposition reposant sur la mémoire.

Haec enim beneficii inter duos lex est: alter statim obliuisci debet dati, alter accepti numquam. (II, 10, 4)

Il y a en effet cette règle du *beneficium* entre deux personnes : l'un doit aussitôt oublier ce qui a été donné, l'autre, ne jamais [oublier] ce qui a été reçu.³⁶

³² « C'est le récepteur qui fait le donateur, en lui faisant en quelque sorte don de son don ». Il n'y a de don que parce qu'il y a réception. Le récepteur offre au donateur la possibilité de donner, en l'instituant comme tel par sa réception. Cf. Caillé 1994, p. 223. La confusion des rôles agit dès le commencement de la relation oblatif. Par ailleurs, en VII, 24, 1, Sénèque note la différence d'importance entre l'objet donné à Socrate (peu valorisé) et le fait d'être son donateur (hautement valorisé). Il s'agit d'une autre illustration de la confusion à l'œuvre dans le don au moment même du *donner*. Le donateur n'est pas nécessairement celui qui apparaît comme tel au niveau de la circulation matérielle des biens. Dans cette optique, nous rejoignons *mutatis mutandis* la distinction établie par J.T. Godbout entre « ce qui circule » et « le sens de ce qui circule ». Sur celle-ci, cf. point 1.2. du chapitre 4 de la première partie.

³³ Ce terme doit être compris dans son sens premier : les temps du don tendent à se confondre. L'acception n'est en rien négative.

³⁴ À propos d'une telle dynamique, cf. Griffin 2013a, p. 29 : « This asymmetry in the moral code imposed on donor and recipient facilitates the maintenance of the social practice. » L'asymétrie est au service de la perpétuation de la pratique et donc au maintien des liens sociaux.

³⁵ Sur d'autres conseils opposés, cf. point 3.3. du chapitre 1 de la première partie.

³⁶ Cette règle était déjà évoquée en I, 4, 5. L'oubli de la part du bienfaiteur est sincère, cf. II, 17, 7. Par ailleurs, le souvenir se prolonge jusqu'à l'article de la mort, cf. IV, 22, 1. Sur l'opposition mémoire / oubli, cf. Picone 2013, pp. 93-94.

En commentant cet extrait, J.T. Godbout note que, pour Sénèque, il s'agit de « deux points de vue complémentaires et non contradictoires »³⁷. Cette réflexion s'intègre parfaitement à notre thèse d'une éthique oblatrice de Sénèque en tensions. Comme nous l'avons noté en introduction, ces conseils opposés constituent l'une des meilleures illustrations de ces tensions. À propos de deux conseils opposés (publicité-silence / oubli-mémoire), F. Lordon note cependant que les injonctions à la « passivité » du côté du bienfaiteur (silence et oubli) sont sans doute accueillies favorablement car elles ont leur pendant actif du côté du bénéficiaire (publicité et mémoire)³⁸.

Le temps du retour constitue l'unique occasion à laquelle le souvenir du bienfait octroyé peut atteindre la mémoire du donateur³⁹. Un amendement est apporté à une telle conception de la répartition des rôles entre bienfaiteur et bénéficiaire en matière de souvenir/oubli. Il se trouve à la fin du traité, en VII, 22-23. Sénèque note ici que l'oubli recommandé au bienfaiteur constitue en réalité un procédé rhétorique : il s'agit d'une hyperbole. Il précise ainsi que l'objectif n'est pas réellement de bannir le souvenir de la mémoire mais d'en empêcher le constant rappel et la vantardise qui pourrait en découler. Il s'agit donc davantage d'une injonction au silence qu'à l'oubli effectif. Cette rectification tardive du philosophe peut paraître surprenante mais Sénèque est loin d'être le seul auteur à avoir recours à l'hyperbole⁴⁰. L'explication qu'il en donne est qu'il ne convient pas d'ôter au bienfaiteur le souvenir d'une action aussi vertueuse⁴¹. Il se retrouve donc à nouveau entre la défense de l'intérêt du bénéficiaire (ne pas avoir affaire à un bienfaiteur vantard et oppressant en matière de retour) et celui du bienfaiteur (lui laisser le droit au souvenir d'une belle action). Ce que Sénèque oublie sans doute – un comble ! –, c'est que l'oubli de la part du bienfaiteur permet de contribuer à cette heureuse confusion qui entoure un cycle oblatif dont les développements contribuent à négliger la distinction donateur/donataire.

Un second élément vient renforcer cette heureuse confusion. En abordant la thématique du retour, Sénèque précise sa position quant au

³⁷ Godbout 2007, p. 142.

³⁸ Lordon 2006a, pp. 132-133.

³⁹ I, 2, 3 : *Numquam illa uir bonus cogitat nisi admonitus a reddente*, « Jamais l'homme de bien n'y [aux *beneficia*] songe sauf s'il [y] a été engagé par celui qui [lui] rend » Cf. également II, 6, 2.

⁴⁰ Griffin 2013a, p. 47.

⁴¹ VII, 22, 1.

Première partie – Les temps du don

statut de la dette d'un bénéficiaire qui ne sait rendre autrement qu'en cherchant l'occasion.

hic beneficium recepisse se iudicet, ille se sciat non reddidisse; hic illum dimittat, ille se teneat; hic dicat: 'habeo', ille respondeat: 'debeo'. (VII, 16, 1)

que celui-ci [= le bienfaiteur] estime avoir reçu un *beneficium* en retour, que celui-là [= le bénéficiaire] sache qu'il n'a pas rendu. Que celui-ci tienne celui-là pour quitte, que celui-là s'[y] tienne; que celui-ci dise : « j'ai [en retour] », que celui-là réponde : « je dois »⁴².

Stratégiquement abordée au dernier livre du traité, cette heureuse confusion des rôles contribue à la circularité et à la relance du cycle oblatif⁴³. Chacun ressent vis-à-vis de l'autre une joyeuse dette qui participe à la cohésion sociale, à la création et au maintien des liens. Non seulement la disparition des repères dans le cycle oblatif ne constitue en aucun cas un obstacle à la pratique bienfaisante, au contraire, cette confusion des étapes et des rôles renforce la circularité à l'œuvre entre les acteurs⁴⁴. Elle est d'ailleurs renforcée par le principe de non-explicitation des règles du don. La lettre 81 de Sénèque comporte également une invitation à ne pas interrompre le cycle oblatif qui peut être rapprochée de notre propos. Le philosophe y commente les différentes réactions recommandées en cas d'*iniuria* à la suite d'un *beneficium*. Il évoque notamment le comportement d'une personne qui se tromperait elle-même en vue de minimiser le poids de l'*iniuria* et d'accroître celui du *beneficium*.

⁴² Le rapprochement des verbes *habere* et *debere* dans cet extrait constitue pour nous l'occasion de rappeler le lien étymologique existant entre ceux-ci : *habere* et **de-habere* « tenir quelque chose de quelqu'un, lui en être redevable ». Sur l'étymologie de *debere*, cf. Benveniste 1969, pp. 185-186. I, 4, 3 : *hi docendi sunt nihil inputare, illi plus debere*, « ceux-ci [= les bienfaiteurs] doivent apprendre à ne rien porter en compte, ceux-là [= les bénéficiaires] à devoir davantage ». Cette citation met également en évidence que le *surplus* attendu du donataire peut également s'exprimer en termes de dette, cf. Raccanelli 2010, p. 175. Cette observation s'intègre parfaitement à la vision positive de la dette énoncée par Sénèque. Cf. également VII, 16, 4. Sur l'opposition *nihil inputare* / *plus debere*, cf. Picone 2013, p. 86 mais aussi Marchese 2009, pp. 265-266 qui met en évidence comment celle-ci conduit à la reconnaissance de deux réciprocités différentes qui constituent un vecteur d'égalité entre partenaires.

⁴³ Cette confusion contribuerait notamment à une libération du donataire, cf. Picone 2013, pp. 91 et 120.

⁴⁴ La réciprocité et la circularité semblent parfois même généralisées, cf. VII, 32 : *Quod in hoc perdidit, ab aliis recipiam*, « Ce que j'ai perdu chez celui-ci, je le recevrai d'autres. »

Chapitre 5 – Des temps du don à leur circularité

Vir bonus utrosque calculos sic ponit, ut se ipse circumscibat: beneficio adicit, iniuriae demit. (Ep. 81, 6)

Un homme de bien pose chacun des deux jetons afin de se duper lui-même : il ajoute au *beneficium* et enlève à l'*iniuria*.

La préservation de la dynamique oblatrice prime l'idée de justice ou plutôt la dépasse. Nous aurons l'occasion d'examiner par ailleurs combien la bienfaisance se place à l'écart de l'égalitarisme juridique en le transcendant. Il s'agit avant tout de maintenir la motivation à exercer la bienfaisance et à entretenir la relation d'émulation entre les partenaires sur laquelle nous reviendrons au prochain point.

La relance de l'activité oblatrice et sa circularité sont essentielles dans la mesure où le système fondé sur le *beneficium* n'est pas à « usage unique ». S'il est vrai que, lors des premiers gestes, il est déterminant d'identifier avec précision les actes de chacun, il n'en va pas de même par la suite. Nous avons effectivement observé qu'une confusion agit dans la poursuite de la relation oblatrice. Cette confusion est significative dans la mesure où la relation n'est pas consommée à la suite du premier cycle de don. De fait, Sénèque témoigne à plusieurs reprises de la circularité qui imprègne sa morale oblatrice.

nihilominus etiam relata gratia cohaeremus; debeo enim, cum reddidi, rursus incipere, manetque amicitia (II, 18, 5)

Même après que de la gratitude a été témoignée, nous ne sommes en rien moins liés; je dois en effet, lorsque j'ai rendu, recommencer et l'*amicitia* demeure⁴⁵.

L'établissement initial de liens conduit à leur maintien à travers la relance de la dynamique oblatrice. Il faut recommencer. Un nouveau *beneficium* fait alors suite au premier et la réciprocité poursuit son œuvre. Le philosophe observe que le cycle de *beneficium* / *gratia* développe une certaine indépendance après qu'il a été inauguré. Il gagne sa propre inertie et s'entretient de lui-même par une constante activité de relance.

Non uides inesse isti rei propriam quandam uim, quae nos dare beneficia cogit, primum quia oportet, deinde quia dedimus? (IV, 15, 3)

⁴⁵ La question de la circularité est initialement évoquée à la faveur du mythe des Grâces, cf. I, 3, 4. Cf. également l'interrogation exprimée en I, 3, 2. Pour une approche du motif des Grâces dans le traité, cf. Picone 2013, pp. 68-75.

Première partie – Les temps du don

Ne vois-tu pas qu'il y a dans cette pratique une certaine force particulière qui nous pousse à donner des *beneficia*, tout d'abord parce qu'il le faut, ensuite parce que nous avons donné.⁴⁶

Des écrits de G. Simmel évoquent cette inertie du don : « Au contraire, le lien sociologique [...] produit une auto-conservation, une existence propre de sa forme, indépendamment des facteurs originels de sa création. Sans cette force d'inertie des socialisations une fois qu'elles sont établies, la société en tant qu'ensemble s'effondrerait à tout moment ou subirait des altérations inconcevables. »⁴⁷

Par ailleurs, l'idée d'une force (*nis*) qui conduit au don n'est pas sans évoquer les fameuses interrogations de M. Mauss : « Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? »⁴⁸ On pourrait s'interroger sur la nature de la force qui pousse à poursuivre le cycle oblatif après un échange initial. Le même terme est également employé par J.T. Godbout qui évoque une « force sociale élémentaire »⁴⁹ en parlant de l'impulsion à donner chez le bénéficiaire générée à la suite de la réception d'un don. L'inertie de la dynamique oblatif est également soulignée par ailleurs : « le don attire le don »⁵⁰.

Le don mène au don, à sa reproduction. De là découle sans doute l'importance du premier geste (*opening gift*). Si celui-ci est accompli, un cycle sans fin est amorcé. Par ailleurs, une telle structure conduit Sénèque à relativiser le temps du retour et l'importance de celui-ci. En effet, pourquoi s'en tourmenter dans la mesure où les *beneficia* seront à nouveau amenés à sortir ?⁵¹ Nous pensons par ailleurs à ce second *beneficium* que

⁴⁶ Cf. V, 15, 4.

⁴⁷ Simmel 1999, p. 571.

⁴⁸ Mauss 2007, pp. 66-67. Dans son *Essai sur le don*, ces questions annoncent la discussion sur le concept maori de *hau* qui est aujourd'hui encore l'objet d'âpres débats. Pour une synthèse récente de la question, cf. Testart 2007, pp. 191-213 : *Le hau à la lumière du kula et sans esprit, ni mystère*. Pour un avis complémentaire, cf. également Godbout 2004b, pp. 182-184 : *L'idée moderne de hau*. Selon Godbout 2000b, pp. 174-175, le récipiendaire doit rendre car dans ce retour se trouve l'esprit du don. Le retour est en tout cas ce qui « matérialise » la réciprocité et la relation sociale. Cf. également Godbout 2007, pp. 182-187 : *Retour à Mauss. L'idée moderne de hau*.

⁴⁹ Godbout 2007, p. 152.

⁵⁰ Godbout 2007, p. 47.

⁵¹ IV, 13, 3 : *Quid mea interest, an recipiam beneficia? etiam cum recepero, danda sunt*, « En quoi m'importe-t-il [de savoir] si je recevrai mes *beneficia* en retour ? À nouveau, quand je [les] aurai reçus] en retour, ils devront être donnés. » M.T. Griffin lie très justement ce

Chapitre 5 – Des temps du don à leur circularité

constitue le rappel du bienfaiteur donnant au bénéficiaire la possibilité de ne pas être ingrat⁵². Non seulement ce trait contribue à la confusion dans la relation de bienfaisance mais il comporte également une relance de celle-ci en ajoutant un nouveau *beneficium* au premier. L'architecture du système reposant sur le *beneficium* et la *gratia* semble être construit en vue non seulement de l'établissement de relations (convaincre tant le bienfaiteur que le bénéficiaire de son intérêt) mais également à leur poursuite.

Plusieurs remarques formulées dans le cadre de notre commentaire nous amènent à nous interroger sur l'existence ou non d'une prépondérance parmi les temps oblatifs. Des extraits de l'œuvre de Sénèque considérés isolément pourraient le laisser penser⁵³. Il ne nous semble pas particulièrement pertinent de nous lancer dans une entreprise de hiérarchisation de l'importance que Sénèque accorde à chaque temps du don. Nous pensons que chacun joue un rôle déterminant et contient également sa part de risque. Pour rappel et de façon non exhaustive :

Temps du *donner* : essentiel dans la mesure où il est fondateur, il initie le cycle⁵⁴. Par ailleurs, nous avons déjà observé à quel degré de mauvaises modalités lors du *donner* peuvent avoir de fâcheuses répercussions sur la bonne suite de la relation oblatif (ingratitude conduisant à l'arrêt de la bienfaisance).

Temps du *recevoir* : il constitue le pendant, du côté du bénéficiaire, du temps du *donner*. À ce titre, il joue également un rôle fondateur. Il marque l'acceptation de la relation sociale et de la dette qui s'ensuivra. Risque du refus.

Temps du *devoir* : nous avons déjà relevé sa singularité chez Sénèque et la révolution qui y est à l'œuvre à travers son entreprise de mélioration de l'endettement.

passage à un extrait d'Aristote (*Nic.* V, 5, 1133a 3-5) où la *χάρις* consiste à la fois à rendre le service reçu mais également à soi-même initier un cycle oblatif, cf. Griffin 2013a, p. 45, n. 66 et p. 241. L'interprétation de cette réflexion d'Aristote par Judson 1997 va dans le même sens: il y aurait deux niveaux dans la bienfaisance. D'une part, la situation concrète où le récipiendaire doit répondre à ce qu'il a reçu. D'autre part, il convient que ce dernier rende aussi la dimension initiatrice en commençant ensuite un échange à son tour. Sur l'idée que le surplus dans le retour pourrait constituer une forme de réponse à la prise d'initiative, cf. point 1.6. du chapitre 4 de la première partie.

⁵² Cf. V, 22, 2 et VII, 25, 1.

⁵³ *Ep.* 73, 9 (importance du *devoir* et du *rendre*); *Vit. beat.* 24, 1 (difficulté du *donner*); VI, 43, 1 (importance du *devoir* par rapport au *donner*).

⁵⁴ Cette prépondérance est notamment illustrée à l'aide du motif des Grâces, cf. I, 3, 4.

Première partie – Les temps du don

Temps du *rendre* : « clôture » du cycle tant en constituant une ouverture à travers le *plus* qui relance la dynamique oblatrice.

L'analyse oblatrice de M. Mauss porte sur ce qu'il appelle des prestations totales de type agonistique⁵⁵. L'ensemble des prestations non agonistiques n'a donc pas été comme tel pris en compte et traité par le neveu d'É. Durkheim. Au sein des relations qui se nouent à la faveur de telles prestations, plusieurs réflexions de M. Godelier, combinées à des remarques de J.T. Godbout, permettent de jeter un regard original sur la triade maussienne.

Dans le cadre de relations non agonistiques, l'auteur de *l'Énigme du don* considère qu'un contre-don équivalent au don initial ne met pas fin à la dette engendrée par ce dernier. À l'appui d'une telle conception des échanges, il observe que le don ne conduit pas à une aliénation du bien : ce qui fait l'objet d'un transfert, c'est l'usage d'un bien et non sa propriété⁵⁶. Il n'y a donc pas à proprement parler d'annulation de la dette mais une accumulation de celle-ci de part et d'autre et, par conséquent, une abondance de relations sociales⁵⁷. On ne « rend » pas, on donne à son tour. Les temps de la dette se résument dès lors à (re)donner, recevoir, devoir. Il est à noter en passant que, dans un tel cadre, la question du refus est alors envisagée différemment. M. Godelier réfute qu'un contre-don identique et immédiat équivaille à un refus. L'objet n'est pas tant refusé ou rendu mais bien redonné⁵⁸. Si on ne rend jamais, le lien devient dès lors indestructible. Ces considérations de M. Godelier trouvent un écho particulier dans les travaux de J.T. Godbout. Lorsque ce chercheur québécois envisage le concept d'endettement mutuel positif, il observe que le don ne pousse pas au *rendre* mais au *donner à nouveau*. Le bienfaiteur passe de l'obligation à rendre au désir de donner (à son tour; même si ces derniers mots pourraient être négligés)⁵⁹. Nous pourrions avoir l'impression que M. Godelier met l'accent sur le *donner* dans son exposé. Pour sa part, il avait également noté un déséquilibre des temps du don chez M. Mauss. Il observait ainsi que ce dernier, en

⁵⁵ Mauss 2007, p. 74.

⁵⁶ Godelier 1996, p. 68.

⁵⁷ Godelier 1996, p. 68 : « Dons et contre-dons créent un état d'endettement et de dépendance mutuels qui a des avantages pour chacune des parties. Donner, c'est donc partager en endettant ou, ce qui revient au même, endetter en partageant ».

⁵⁸ Godelier 1996, p. 63.

⁵⁹ Godbout 1994b, pp. 210 et 216.

mettant l'accent sur le *rendre*, ne plaçait pas *stricto sensu* les trois obligations sur un pied d'égalité⁶⁰.

Cette question du nombre d'étapes oblatives et de leur présence est intimement liée à celle de la confusion qui règne entre celles-ci. C'est pourquoi il nous semble opportun d'aborder dans un même élan cette seconde question. J.T. Godbout est à nouveau éclairant pour notre propos. Alors que sa réflexion vise, comme nous l'avons déjà maintes fois répété, à mettre en évidence l'importance du temps du *devoir*, il note que, dans l'état d'endettement mutuel, les deux partenaires sont à la fois receveurs et donateurs. Il y a donc manifestement une confusion des rôles. Par ailleurs, cette confusion conduit à une sortie d'une temporalité oblativité linéaire où les temps du don auraient une place claire et définie⁶¹. Par-delà le paradigme chronologique individuel fondé sur l'alternance des rôles (le donateur devient donataire et *vice versa*), J.T. Godbout propose un modèle relationnel⁶². La dernière étape de celui-ci peut se décrire comme suit : tous les acteurs estiment au final plus recevoir (être en dette) que rendre. Cette étape permet notamment de donner une explication au terme de la spirale inflationniste (*plus soluendum est*). Les partenaires ont dépassé le stade de l'alternance des positions et de la réciprocité et sont désormais tous les deux en dette. Non seulement la distinction entre les étapes du don s'estompe mais en plus il y a l'envie de ne pas être quitte, de ne pas sortir de cette relation fondée sur la dette; il y a même une volonté de rester en dette⁶³. Cette conception d'une dette positive et d'une joyeuse confusion des étapes oblatives est familière au lecteur du *De beneficiis*. Nous verrons par la suite que le *beneficium* est considéré comme un *creditum insolubile*, comme une créance non remboursable⁶⁴. De plus, comme nous l'avons déjà observé, le philosophe estime que la dette se poursuit même après que le bienfaiteur considère que le bénéficiaire lui a rendu⁶⁵. Si M. Mauss insistait sur le *rendre*, il nous semble raisonnable d'affirmer que l'éthique oblativité de Sénèque réserve une place particulière au temps du *devoir*. La dette

⁶⁰ Godelier 1996, p. 13. Sur ce point, cf. la réflexion de Mauss 2007, p. 99 : « Mais revenons à notre sujet principal : le don et l'obligation de rendre. »

⁶¹ Godbout 1994b, p. 216.

⁶² Godbout 1994b, pp. 213-215.

⁶³ Godbout 1994b, pp. 210-211. Sur le désir de devoir de la reconnaissance chez Sénèque, cf. chapitre 3 de la première partie.

⁶⁴ IV, 12, 1.

⁶⁵ Cf. chapitre 3 de la première partie.

témoigne du lien entre les partenaires. Elle a donc une importance sociale évidente. Tant qu'il y a de la dette, il y a du lien⁶⁶. C'est peut-être la raison pour laquelle Sénèque tient tant à la maintenir... tout en insistant, au prix d'une confusion, que le bienfaiteur doit acquitter son bénéficiaire. Le temps du *devoir* est soumis à la tension suivante : à la fois, le retour est présenté comme facile, à la fois la dette demeure, tout en étant valorisée.

3. *Honestissima contentio*

La relance et la poursuite du cycle oblatif peuvent également être assurées à travers la dimension émulative du don⁶⁷. Dans le cadre du *beneficium*, nous avons déjà évoqué l'importance du *plus soluendum est*, cette contrepartie majorée qui contribue à la relance du cycle de don⁶⁸. La question de la rivalité est étudiée essentiellement en deux points du traité⁶⁹. Nous nous proposons d'en extraire les passages les plus significatifs et de les mettre en perspective des réflexions déjà entamées.

Dès le quatrième chapitre du premier livre, Sénèque évoque l'existence d'une lutte au sein de la sphère du *beneficium*.

docendi sunt libenter dare, libenter accipere, libenter reddere et magnum ipsis certamen proponere, eos, quibus obligati sunt, re animoque non tantum aequare sed uincere, quia, qui referre gratiam debet, numquam consequitur, nisi praecessit; [...]. Ad hanc honestissimam contentionem beneficiis beneficia uincendi sic nos adhortatur Chrysippus [...]. (I, 4, 3-4)

ils doivent apprendre à donner de bon cœur, à recevoir de bon cœur, à rendre de bon cœur et à se proposer une noble

⁶⁶ « La fin de la dette, c'est la fin du don », cf. Godbout 2007, p. 152. Cf. également Chaniel 2008c : « si le don, en appelant le don, fait lien, c'est avant tout parce qu'il fait dette. »

⁶⁷ Pour une approche complémentaire de cette dimension agonistique, cf. Picone 2013, pp. 84-91.

⁶⁸ Pour une approche du surplus et de la rivalité dans le traité à la lumière des théories de la pragmatique de la communication, cf. Griffin 2013a, pp. 42-46. La dynamique est notamment étudiée en fonction de son évolution positive (vers l'amitié) ou négative (vers la clientèle).

⁶⁹ Nous n'évoquerons pas les cas de rivalité entre donateurs vis-à-vis d'un seul récipiendaire. À notre connaissance, seul l'exemple de Socrate et d'Eschine fait allusion à une telle rivalité.

Chapitre 5 – Des temps du don à leur circularité

émulation⁷⁰, à non seulement égaler en acte et en intention ceux envers qui ils sont obligés mais à les vaincre parce que celui qui doit témoigner de la reconnaissance reste toujours en deçà s'il ne [le – c'est-à-dire le bienfaiteur] dépasse [...]; à cette lutte profondément vertueuse pour dépasser la bienfaisance par la bienfaisance Chrysippe nous invite en ces termes [...].

L'émulation conduit inmanquablement à une relance de l'activité oblatrice en invertissant les rôles : le bénéficiaire initial reprend la main vis-à-vis de son bienfaiteur. Ce premier extrait est également intéressant au niveau du lexique employé : *certamen*⁷¹, *vincere* (à deux reprises), *contentio*⁷². Bien que leur emploi soit figuré, ces termes renvoient clairement au vocabulaire de la lutte. Dans la suite de son exposé, le philosophe n'hésite d'ailleurs pas à recourir tantôt par métaphore, tantôt par comparaison au vocabulaire du combat physique (militaire ou sportif)⁷³. La caractérisation de la sphère de la lutte bienfaisante par l'adjectif *honestus* scelle l'emploi de l'acception positive de ce vocabulaire⁷⁴. La nature même de la *virtus* la conduit à une telle émulation⁷⁵.

⁷⁰ Cf. I, 4, 5 : *Tu me aliquid eorum doce, per quae beneficentior gratiorque aduersus bene merentes fiam, per quae obligantium obligatorumque animi certent*, « Quant à toi, apprends-moi l'une des manières par lesquelles je serai davantage bienfaisant et reconnaissant envers mes bienfaiteurs, par lesquelles les intentions des bienfaiteurs et des bénéficiaires rivalisent » et III, 38, 3 : *Certate, obsecro uos, et fessi quoque restituite aciem*, « Lutte, je vous en prie, et, même las, formez à nouveau les rangs. »

⁷¹ Cf. également V, 2, 1 : *numquam enim in rerum honestarum certamine superari turpe est, dummodo arma non proicias et uictus quoque uelis uincere*, « car jamais il n'est honteux d'être vaincu lors d'un combat de bonnes actions, tant qu'on ne jette pas les armes et que, même vaincu, on veut vaincre. » Le polyptote du verbe *vincere* relève l'importance d'un combat sans fin.

⁷² Cf. également : III, 36, 2 : *Proposita est inter parentes ac liberos honesta contentio, dederint maiora an receperint*, « Entre parents et enfants a été établie une vertueuse rivalité, ont-ils donné ou reçu de plus grands [beneficia] ? »

⁷³ V, 2; V, 4, 1; V, 3, 1 et 3. C'est à nouveau Chrysippe qui est évoqué en II, 25, 3 à la faveur d'une comparaison sportive qui met en exergue l'avance prise par le bienfaiteur sur le bénéficiaire sur le modèle d'une course à pieds entre deux concurrents. Le terme *certamen* y est à nouveau utilisé. Cf. également l'expression *aciem restituere* à la n. 70 (III, 38, 3). Notons qu'un tel vocabulaire est déjà présent à travers plusieurs occurrences en I, 4, 3-5. Par ailleurs, le vocabulaire de la lutte est omniprésent dans les descriptions du potlatch par M. Mauss, cf. Mauss 2007.

⁷⁴ Cf. également III, 36, 2 : *Vnde certamen tam optabile?* « D'où vient que le combat est si désirable ? » Et III, 36, 3 : *Nec desunt tam pulchro certamini duces*, « Et les guides pour un si beau combat ne manquent pas ».

⁷⁵ III, 36, 1. Cf. également la lutte allégorique entre la *Virtus* et la *Fortuna* en VII, 15, 2.

Première partie – Les temps du don

Comme nous l'avons annoncé, la problématique de l'émulation est approfondie en deux endroits du traité. Tout d'abord, ce motif est à la base de la discussion qui oppose Sénèque et son *aduersarius fictus* à la fin du livre III. Des chapitres 29 à 38, il examine dans quelle mesure un fils peut dépasser son père en bienfaits. De nombreux *exempla* à l'appui, Sénèque réfute les arguments de l'interlocuteur imaginaire. Ce dernier fait essentiellement reposer son propos sur l'impossibilité pour le fils de vaincre la bienfaisance de son père dans la mesure où les actions du fils dépendent de la vie reçue du père. L'un des points les plus intéressants du débat se trouve à la fin. Sénèque y note que l'issue du combat importe peu dans la mesure où il y a un bonheur partagé par les deux parties prenantes à cette noble rivalité :

Felices, qui uincunt, felices, qui uincuntur! (III, 38, 3)

Heureux ceux qui vaincront, heureux ceux qui seront vaincus !

Le chapitre 36 du troisième livre et le paragraphe mentionné ci-dessous développent une vision positive de la lutte, quel qu'en soit l'issue. Il y aurait même un désir d'être vaincu⁷⁶.

Ensuite, le motif de la rivalité est également traité à la faveur de la première question de casuistique du second groupe de livres du traité (livre V) : *turpe esse beneficiis uinci* ?⁷⁷ La question est alors plus générale et ne concerne plus uniquement la relation filiale. Alors que la position de Sénèque à la fin du livre III consiste à dire que la défaite en bienfaits est un événement heureux, il défend un avis différent au livre V. Les recommandations du philosophe évoluent sans doute au rythme des progrès du lecteur. Il s'agit alors davantage de montrer qu'il n'y a pas en réalité de défaite, tant qu'il y a la volonté de rendre. S'il y a des défaites, celles-ci sont limitées à des cas très circonscrits et n'engendrent en aucun cas une honte⁷⁸. La conclusion de Sénèque se résume en quelques mots.

non est turpe non consequi, dummodo sequaris. (V, 5, 3)

il n'est pas honteux d'être en arrière tant qu'on s'applique⁷⁹.

⁷⁶ III, 36, 3.

⁷⁷ V, 2-6.

⁷⁸ Certaines personnes (Diogène et Socrate) ou catégories de personnes (parents) peuvent avoir le dessus en bienfaisance mais ces défaites ne sont pas honteuses, cf. V, 4, 3 - V, 5, 3.

⁷⁹ Appliqué à la *gratia*, le principe est énoncé en V, 4, 2 : *Nemo itaque beneficiis uincitur, quia tam gratus est quisque quam uoluit*, « C'est pourquoi personne n'est vaincu en *beneficia* parce que chacun est aussi reconnaissant qu'il l'a voulu. »

Chapitre 5 – Des temps du don à leur circularité

À plusieurs reprises, sont mises en évidence les différences qui peuvent exister entre acteurs en termes de situation matérielle (*fortuna*). Cohérent avec ses principes oblatifs, l'accent est logiquement mis sur la centralité de la dimension subjective (*animus* et *uoluntas*⁸⁰).

Beneficia fortasse beneficiis uicta sunt, si inter se data et accepta compares; si dantem et accipientem comparaueris, quorum animi et per se aestimandi sunt, penes neutrum erit palma. (V, 3, 3)

Les *beneficia* [de l'un] ont peut-être surclassé les *beneficia* [de l'autre] si on comptabilise ce qui a été respectivement donné et reçu; si on compare le donateur et le récipiendaire, dont les intentions doivent aussi être évaluées pour elles-mêmes, la palme ne reviendra à aucun des deux.

La rivalité constitue un élément récurrent des analyses socio-anthropologiques. À titre illustratif, nous pourrions rappeler les cérémonies de potlatch où chaque groupe devait fournir une prestation supérieure à la précédente. L'impossibilité de procéder à une surenchère définissait une hiérarchie honorifique entre les parties. Cependant, en suivant J.T. Godbout et J.-J. Goux, il y a lieu de nuancer la place de l'émulation dans l'éthique de Sénèque. D'une part, à la suite de J.T. Godbout, il convient de distinguer d'une part le don agonistique de la rivalité telle que défendue par Sénèque. Si la première vise à faire perdre la face à l'autre, telle n'est pas le cas chez le philosophe stoïcien⁸¹. D'autre part, J.-J. Goux note que « si la reconnaissance comme le don se passent d'abord sur le plan de la volonté bonne et de l'âme bien disposée, alors il n'est plus possible d'être vaincu matériellement dans un échange de dons. [...] Par là, l'éthique du don mise en place par les stoïciens a cette caractéristique remarquable de rendre inopérante, de désamorcer, la lutte de prestige de type *potlatch* analysée par Mauss. »⁸² Non seulement, la rivalité n'est plus matérielle, mais, dans la mesure où la dette est valorisée, l'émulation est dépourvue de toute (crainte d'une) défaite malheureuse.

L'analyse de M. Lentano s'inscrit dans une logique comparable⁸³. Il note en effet que, si le *beneficium* se présente comme un échange où les rôles de bienfaiteur et de bénéficiaire peuvent être interchangeables, la conséquence

⁸⁰ V, 2, 1-3; V, 3, 2; V, 4, 1; V, 5, 3.

⁸¹ Godbout 2007, p. 142.

⁸² Goux 1996, p. 128.

⁸³ Lentano 2009a, p. 18.

Première partie – Les temps du don

en est que les hiérarchies ne sont pas exacerbées. La bienfaisance constituerait un « jeu à somme nulle »⁸⁴ dans lequel il n'y a pas de vrai perdant ou de vrai vainqueur, notamment en raison du fait que ne se présente jamais le moment final où on fait les comptes.

⁸⁴ L'expression ne nous semble pas très heureuse dans la mesure où, comme nous l'avons vu avec C. Lévi-Strauss, même si le solde comptable est nul, l'échange a malgré tout « produit » du social, cf. chapitre 3 de la première partie. La qualification de la bienfaisance un « jeu à somme infinie » correspond sans doute davantage à l'éthique proposée par Sénèque en raison de l'*honestissima contentio*. Sur cette qualification, cf. Li Causi 2009a, p. 232.

Seconde partie
Autour du *beneficium*

Chapitre 1

Beneficium petere - rogare. La demande initiale, un temps oblatif à approfondir ?

« N’y aurait-il que trois moments et trois moments seulement dans le système social et anthropologique du don ? Un certain nombre d’amis ou de commentateurs nous ont fait observer à juste titre que le don ne saurait se comprendre sans la demande, et que plutôt que trois temps, le système du don en comporterait quatre, organisés en deux couples cohérents, la demande et le don qui y satisfait, la réception du don et son retour. »¹ Par ailleurs, ce quatrième temps, celui de la demande, est également évoqué par J.T. Godbout dans le cadre de considérations sur le don aux inconnus. Il observe notamment qu’un don n’est généralement pas sollicité et qu’il s’agit là d’une règle du don. Il s’agit sans doute de l’application pure et simple du principe de non explicitation².

Alors que notre présentation du don chez Sénèque s’articulait essentiellement autour de quatre temps oblatifs (la triade maussienne augmentée du temps du *devoir*), lors d’une rencontre avec A. Caillé, ce dernier a attiré notre attention sur cette étape d’avant le don proprement dit : celle de la demande. Tandis que la réflexion de ce dernier s’oriente dans l’examen de ce temps oblatif, nous souhaitons investiguer la place réservée à ce moment dans le traité de Sénèque. Il est à noter que nous avons déjà eu l’occasion d’évoquer une forme de demande lors de l’analyse de la *gratia* ; il s’agissait de la demande en retour qui prenait place au temps du *rendre*. Dans le cadre des paragraphes suivants, nous souhaitons nous intéresser au motif de la demande comme sollicitation initiale d’un *beneficium*.

Tout d’abord, il convient de rappeler l’importance de la spontanéité dans l’acte oblatif. Nous avons déjà observé comment celle-ci entrait en tension avec l’indispensable réflexion qui doit présider à l’octroi de *beneficia*. Un bienfait est davantage apprécié s’il n’a pas fait l’objet d’une demande préalable, s’il a été spontané³. Comme nous pouvons le constater, les questions de la spontanéité, de l’hésitation et de la rapidité

¹ Caillé 2000, p. 262.

² Godbout 2007, p. 199.

³ I, 14, 3 et II, 1, 3.

Chapitre 1 – *Beneficium petere - rogare*. La demande initiale

sont étroitement liées dans la pratique de la bienfaisance. Le comportement du bienfaiteur à l'égard de ces différents paramètres permet au bénéficiaire de considérer qu'il a fait l'objet d'une attention particulière en cas de don d'objets semblables à différentes personnes.

'Accepi idem quod ille, sed ultro. Accepi quod ille, sed ego intra breue tempus, cum ille diu meruisset. [...] Ille accepit, cum rogasset; ego non rogaram. [...]' (I, 14, 3)

« J'ai reçu la même chose que celui-là mais spontanément. J'ai reçu la même chose que celui-là mais en peu de temps, alors que ce dernier l'a obtenue après un long passé de services. Celui-là a reçu alors qu'il avait demandé; moi je n'avais pas demandé. [...] »

Pour l'essentiel, la question de la demande initiale est abordée en deux endroits du traité. Elle occupe tout d'abord quelques brefs paragraphes du premier livre⁴ avant d'être étudiée de façon plus approfondie durant plusieurs chapitres du deuxième⁵. Dans la mesure où la personne qui fait prioritairement l'objet des recommandations de Sénèque est le bienfaiteur, notre propos sera centré sur ce dernier. À travers son comportement, nous évoquerons à l'occasion la position du bénéficiaire. Il est possible d'aborder la question de l'attitude que le donateur doit à adopter vis-à-vis de la sollicitation en confrontant les comportements critiqués d'une part et prescrits d'autre part.

Lorsque le philosophe aborde pour la première fois la question de la sollicitation au premier livre du traité, il présente en quelques phrases l'essentiel des comportements que le bienfaiteur doit éviter. Sur la base de cet extrait, nous pourrions établir une structure de ces derniers et les compléter à l'aide de références issues d'autres endroits du traité.

Quis nostrum contentus fuit aut leuiter rogari aut semel? quis non, cum aliquid a se peti suspicatus est, frontem adduxit, uultum auertit, occupationes simulauit, longis sermonibus et de industria non inuenientibus exitum occasionem petendi abstulit et uariis artibus necessitates properantes elusit, in angusto uero comprehensus aut distulit, id est, timide negauit, aut promisit, sed difficulter, sed subductis superciliis, sed malignis et uix exeuntibus uerbis? Nemo autem libenter debet, quod non accepit, sed expressit. Gratus aduersum eum esse quisquam potest, qui beneficium aut superbe abiecit, aut

⁴ I, 1, 5-7.

⁵ II, 1-8.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

iratus inpegit, aut fatigatus, ut molestia careret, dedit? Errat, si quis sperat responsurum sibi, quem dilatione lassavit, exspectatione torsit. (I, 1, 5-7)

Qui de nous fut satisfait d'être sollicité légèrement ou à une seule reprise ? Qui, lorsqu'il se douta d'une demande, n'a pas froncé le front, détourné ses regards, feint des occupations, par de longues conversations ne finissant volontairement pas, ôté la possibilité de demander et, par différents stratagèmes, escamoté des besoins pressants ? Acculé, [qui n'a pas] ou différé, c'est-à-dire lâchement refusé, ou promis, mais péniblement, mais en haussant les sourcils, mais en des termes avarés et sortant difficilement ? Personne ne doit de bon cœur ce qu'il n'a pas reçu mais extorqué⁶. Qui peut être reconnaissant envers celui qui a jeté son *beneficium* avec hauteur ou avec colère ou, las, a donné afin de ne plus être importuné ?⁷ On se trompe si on espère recevoir en retour de la part de celui qu'on a fatigué par le délai et tourmenté par l'attente.

Cet extrait rend compte de plusieurs comportements critiqués par le philosophe. Il est possible d'établir un certain ordre en fonction de la suite donnée à la requête adressée par le bénéficiaire. Tout d'abord, le bienfaiteur peut nier la demande ou ne pas lui donner l'occasion de s'exprimer⁸. Ensuite, si la demande est entendue, elle peut être différée. Ce comportement est assimilé à une forme de refus⁹. La condamnation par Sénèque de l'attente infligée au bénéficiaire est présente en plusieurs endroits du début du deuxième livre. La conséquence de celle-ci est notamment une diminution de la *gratia*¹⁰. Il est également intéressant de noter qu'une demande unique ou discrète suffit rarement. Dans la suite de son traité, Sénèque évoque à nouveau le cas des demandes qui n'aboutissent pas directement.

Plerisque autem hoc vitium est ambitione prava differendi promissa, ne minor sit rogantium turba, quales regiae potentiae ministri sunt, quos

⁶ Pour un autre exemple de cette distinction entre le fait qu'un *beneficium* soit donné ou arraché, cf. II, 1, 2. Pour un parallèle dans le cas d'une demande en retour, cf. V, 21, 3.

⁷ Cf. également II, 5, 2.

⁸ Ce comportement est toujours observable aujourd'hui dans l'espace public. Pensons d'une part aux réactions face à la mendicité et d'autre part aux nombreuses sollicitations en rue de la part de divers organismes auxquelles nous ne donnons pas suite car d'autres *occupationes* requièrent notre attention. Dans les deux cas, on ne détourne parfois même plus le regard vers le requérant alors que « cela ne coûte rien ».

⁹ Par ailleurs, l'hésitation à donner est également caractérisée par Sénèque comme une forme de refus, cf. II, 1, 2. La conséquence est alors également une absence de *gratia*.

¹⁰ II, 5, 2-3.

Chapitre 1 – *Beneficium petere - rogare*. La demande initiale

delectat superbiae suae longum spectaculum, minusque se iudicant posse, nisi diu multumque singulis, quid possint, ostenderint. Nihil confestim, nihil semel faciunt; iniuriae illorum praecipites, lenta beneficia sunt. (II, 5, 1)

Or ce vice de l'ajournement des promesses est le fait d'un grand nombre en raison d'un amour propre mal placé, afin que ne diminue pas la foule des requérants, tels les ministres d'une puissante royauté à qui plaît le long spectacle de leur arrogance et qui estiment être moins influents s'ils n'ont pas exposé longtemps et souvent à chacun en particulier leur puissance. Ils ne font rien tout de suite, rien d'un seul coup; leurs offenses sont rapides, leurs *beneficia* sont lents.

Différer la demande permet donc au bienfaiteur d'être sollicité à plusieurs reprises et de tirer plaisir de la foule des solliciteurs dans la mesure où celle-ci rend compte de sa puissance. Notons en passant que la dernière phrase de cet extrait illustre une nouvelle fois (si besoin était) l'opposition entre *iniuria* et *beneficium*.

À côté de l'ajournement, Sénèque évoque également en I, 1, 5-7 le motif de la promesse¹¹. La critique porte sur la manière dont celle-ci est formulée. En matière de bienfaisance, la forme importe autant, voire plus que le fond. Le programme annoncé au début du livre II vise précisément à entretenir le lecteur des correctes modalités du don¹². En II, 4, Sénèque revient sur la question de la promesse et l'envisage alors du point de vue du bénéficiaire. Il observe la différence entre la formulation de la promesse et son exécution. En effet, la promesse ne semble pas toujours suffire à elle-même et des demandes sont parfois adressées à l'endroit même où une promesse a été obtenue. Le requérant peut alors avoir recours à des intermédiaires afin que la promesse soit tenue¹³. La reconnaissance est dès lors partagée entre les intermédiaires et le bienfaiteur. Enfin, la promesse est également évoquée dans le cadre de questions plus casuistiques à la fin du quatrième livre¹⁴. La question est de savoir si une promesse doit toujours être tenue.

Après avoir évoqué les nombreux comportements critiqués, il convient de présenter l'attitude recommandée par Sénèque vis-à-vis des sollicitations. Tout d'abord, dans la mesure où la demande consiste en un

¹¹ Pour une approche de la promesse de don dans le domaine du droit, cf. Eisenberg 1997.

¹² II, 1, 1. Cf. également II, 6, 1.

¹³ Sur les intermédiaires en cas de demande, cf. également II, 3, 2.

¹⁴ IV, 34-39.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

acte qui coûte au bénéficiaire¹⁵, il convient d'éviter que celle-ci soit formulée. Il est possible de synthétiser le propos de Sénèque à l'aide du passage suivant :

Optimum est antecedere desiderium cuiusque, proximum sequi; illud melius occupare antequam rogemur (II, 1, 3)

Le mieux est d'anticiper le désir de chacun, le deuxième meilleur parti est de le suivre; il est préférable de prendre l'initiative avant d'être sollicité.

Sénèque développe ensuite sa pensée¹⁶ et indique que la valeur d'un don est supérieure lorsqu'il n'a pas été précédé d'une demande. La sollicitation indique en quelque sorte que le *beneficium* arrive déjà trop tard¹⁷. Il convient donc de guetter les besoins d'autrui et de les satisfaire avant que ce dernier ne s'abaisse à la formulation d'une demande. L'attitude recommandée par Sénèque pour le bienfaiteur sollicité vaut également la peine d'être mentionnée.

Si non contingit praeveneri, plura rogantis verba intercidamus, ne rogati videamur sed certiores facti, statim promittamus, facturosque nos, etiam antequam interpellaremur, ipsa festinatione adprobemus. (II, 2, 2)

S'il n'a pas été donné de prévenir, abrégeons les nombreuses paroles du requérant afin de ne pas paraître sollicités mais informés, promettons sur-le-champ et démontrons par notre empressement même que nous allons agir, même avant d'être interpellés.

Sénèque recommande manifestement une sorte de jeu d'acteurs de la part du bienfaiteur. La demande initiale du bénéficiaire doit changer de statut afin de ne pas apparaître comme telle. Ce jeu des acteurs sur les apparences de la bienfaisance est également évoqué ailleurs dans notre étude. Afin de prévenir toute sollicitation, le philosophe pousse même son raisonnement plus loin. Il indique que le bienfaiteur peut aller jusqu'à adresser une sorte de réprimande au bénéficiaire qui n'a pas fait état de sa situation et qui ne l'a pas sollicité directement¹⁸. Par ailleurs, le jeu sur les apparences se double d'un jeu sur les mots. Un exemple d'un tel jeu verbal se trouve notamment à l'œuvre dans le cadre des demandes

¹⁵ II, 1, 3; II, 2, 1

¹⁶ Pour une première approche de la *rogatio* sur la base de II, 2, 2, cf. Marchese 2008, pp. 151-153.

¹⁷ II, 2, 1. Cf. également VII, 24, 2.

¹⁸ II, 3, 3.

Chapitre 1 – *Beneficium petere - rogare*. La demande initiale

adressées aux dieux. À l’instar du cas des demandes en retour, le même terme *admonere* est préféré (notamment par rapport à *exorare*, prier instamment)¹⁹. Le cas des demandes adressées aux dieux nous permet d’évoquer la question de la publicité des sollicitations²⁰. Sénèque note que celles-ci seraient plus rares si elles devaient être effectuées en public²¹.

Cependant, comme nous l’avons déjà observé par ailleurs, il est des cas où le bienfaiteur ne doit pas octroyer ce qui fait l’objet d’une demande. Tout service qui serait *in fine* préjudiciable au donataire doit être refusé. Le bienfaiteur a une responsabilité vis-à-vis de ce qu’il octroie à autrui, même si cela fait l’objet d’une sollicitation²². Par la suite, Sénèque précise que le donateur peut juger de l’octroi d’un *beneficium* à l’aune de sa propre personne : autrement dit, il peut refuser ce que lui-même considérerait comme honteux de demander²³. Nous avons déjà observé par ailleurs cette pratique de Sénèque qui vise à renvoyer le lecteur à une situation opposée afin de donner une réponse à un problème précis. Pour rappel, au début du deuxième livre, il donnait comme règle générale du don : donner comme on aimerait recevoir.

À propos de la demande, une dernière remarque doit être formulée. À deux endroits du cinquième livre, Sénèque informe de l’attitude à adopter en cas de demandes multiples. Il prend tout d’abord le point de vue du bienfaiteur et observe qu’il convient de donner à ceux qui demandent à nouveau alors qu’ils ont déjà reçu²⁴. Cette attitude participe à vaincre l’ingratitude. Quatre chapitres plus loin, le philosophe change de point de vue et considère celui du bénéficiaire²⁵. Il note alors qu’il ne faut ni s’abstenir, ni avoir honte de demander d’autres *beneficia* en cas de nécessité, et ce, même si les premiers n’ont pas encore été rendus et ne pourront l’être (en cas d’empêchement extérieur)²⁶. Les demandes multiples ne paraissent donc pas devoir poser problème ni du point de vue du bienfaiteur, ni de celui du bénéficiaire.

¹⁹ V, 25, 4. Sur la place des dieux dans le traité, cf. chapitre 7 de la seconde partie.

²⁰ De façon plus générale, sur la publicité dans le don, cf. point 3.3. du chapitre 1 de la première partie.

²¹ II, 1, 4.

²² II, 14, 2-4.

²³ II, 15, 2.

²⁴ V, 1, 5.

²⁵ V, 5, 4.

²⁶ Cf. également VI, 41, 2.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Bien que le temps de la demande ne constitue pas l'un des pivots de la morale oblativ de Sénèque²⁷, il convient de relever que ce dernier fait malgré tout l'objet de plusieurs remarques. De façon générale, il semblerait que les recommandations relatives à ce temps oblatif soient intégrées à la réflexion sur le *donner*. Il nous a paru intéressant d'en donner un aperçu notamment dans la mesure où des recherches en cours en sciences sociales s'intéressent précisément à ce moment du don.

²⁷ M.T. Griffin observe que la mention de cette pratique (et du rôle des intermédiaires) est soigneusement évitée par Sénèque alors qu'elle constitue certainement une réalité importante de l'époque et à laquelle Sénèque devait particulièrement être confronté en raison de sa position, cf. Griffin 2013a, pp. 78-81.

Chapitre 2

Public du traité et relations concernées

Il est une double question que nous n'avons pas encore abordée et qui, à plusieurs égards, mérite notre attention. Il s'agit de s'interroger d'une part sur le public visé par Sénèque dans le cadre de son traité et d'autre part sur le type de relations concernées par ses remarques.

Tout d'abord, il y a lieu d'observer qu'à la fin de son traité Sénèque distingue deux types de *beneficium* en fonction de la qualité de ceux qui prennent part à l'action bienfaisante.

Duo sunt beneficia: unum, quod dare nisi sapiens sapienti non potest; hoc est absolutum et uerum beneficium; alterum, uolgare, plebeium, cuius inter nos imperitos commercium est. (VII, 17, 1)

Il y a deux *beneficia* : le premier, que seulement un sage peut donner à un [autre] sage; celui-là est le *beneficium* parfait et véridique; l'autre, commun, banal, dont l'échange a lieu entre les ignorants que nous sommes¹.

Le choix opéré par Sénèque est de traiter essentiellement du second type de *beneficium* au cours des sept livres du *De beneficiis*². Il ne s'agit donc pas de développer avant tout les relations de bienfaisance entre sages. Rappelons d'ailleurs que ceux-ci constituent principalement une figure théorique en raison de leur rareté³. Bien que le cas du sage soit parfois

¹ Pour une distinction semblable au niveau de l'*honestum* auquel la bienfaisance se rattache, cf. *Ep.* 81, 13 : *sciunt apud sapientem esse ipsa honesta, apud uulgum simulacra rerum honestarum et effigies*, « qu'ils sachent que les bonnes [actions] elles-mêmes se trouvent chez le sage et que chez la foule [se trouvent] les simulacres et les imitations de bonnes actions ». De là découle également l'affirmation selon laquelle seul le sage sait donner un *beneficium* et être reconnaissant (*Ep.* 81, 10). Sur les qualités propres au sage, cf. également *Ep.* 81, 12. De façon cohérente, la *fides* y est marquée par une semblable exclusivité dans le chef du sage.

² Cf. II, 18, 4 : *Totiens admoneam necesse est non loqui me de sapientibus, quos, quidquid oportet, et iuuat, qui animum in potestate habent et legem sibi, quam uolunt, dicunt, quam dixerunt, seruant, sed de imperfectis hominibus honestam uiam sequi uolentibus, quorum adfectus saepe contumaciter parent*, « Il faut que je rappelle chaque fois que je ne parle pas des sages, pour qui ce qu'il faut [faire] constitue aussi un plaisir, qui ont la maîtrise de leur âme et se dictent la loi qu'ils veulent et observent [la loi] qu'ils se sont dicté, mais des hommes imparfaits voulant suivre un chemin vertueux, dont souvent les passions obéissent en offrant de la résistance. »

³ Dans une lettre à Lucilius, Sénèque note que, tel un phénix, un sage n'apparaît que tous les cinq cents ans, cf. *Ep.* 42, 1.

Chapitre 2 – Public du traité et relations concernées

évoqué par Sénèque⁴, son attention se porte surtout sur la bienfaisance entre *imperiti*, ces *homines imperfecti*, au nombre desquels il s'inclut à travers le recours à un *nos* inclusif. Du fait de traiter de ce second type de *beneficium*, découle sans doute l'importance quantitative des conseils prodigués par le philosophe. Par ailleurs, parmi ces *imperiti*, la question du public pourrait également être poussée plus en avant. M.T. Griffin approuve le point de vue exprimé par B. Inwood lorsque ce dernier indique que le traité est « aimed primarily at the givers of benefits and favours, Seneca's social equals – and betters »⁵. Cette citation contient en réalité deux informations. D'une part, elle indique que Sénèque s'adresse à la haute société romaine, ce que M.T. Griffin confirme par ailleurs⁶. M. Lentano semble être d'accord avec ces considérations tout en notant que le modèle défendu par Sénèque peut également s'appliquer à d'autres types de relations, notamment fortement asymétriques⁷. Pour notre part, nous sommes enclins à suivre le raisonnement de M.T. Griffin et de B. Inwood ainsi que la suite qu'y donne M. Lentano (extension à d'autres relations). Cependant, comme nous l'exposons par ailleurs, la place des relations asymétriques dans le traité nous semble devoir être nuancée. D'autre part, la citation de B. Inwood informe du fait que l'attention du philosophe est essentiellement portée sur la personne du bienfaiteur. Le moment du *donner* est sans doute essentiel dans la mesure où il initie le cycle oblatif.

Outre cette observation préliminaire, il y a lieu de s'interroger sur la nature de la relation qui préexiste à l'activité bienfaisante. Plusieurs recherches⁸ sur le *De beneficiis* semblent reposer sur l'hypothèse que le

⁴ Cf. notamment IV, 34, 3-5; VII, 3-8, 12 et 18-19. En V, 25, 3, Sénèque relève une différence dans la pratique de la bienfaisance entre sages par rapport à celle qui a lieu entre *imperiti*.

⁵ Inwood 1995, p. 263, cité par Griffin 2013a, p. 49.

⁶ Griffin 2013a, pp. 10-11.

⁷ Lentano 2009a, p. 24.

⁸ Nous pensons notamment aux projets PRIN mené conjointement par les universités de Sienne, Vérone et Palerme dont les titres évoquent des relations inégales entre les acteurs, cf. notre introduction. Cf. également l'ouvrage qui présente les résultats de ces projets : Picone, Beltrami & Ricottilli 2009. Picone 2013, p. 85 semble persister dans la conception d'une relation asymétrique préexistante et qui n'est pas influencée par l'inégalité alternée dans la pratique de la bienfaisance qui prend place sur un autre plan. Sampino 2008 (dans un ouvrage coordonné par G. Picone) annonçait déjà une telle perspective de la prise en considération du traité à la lumière des relations asymétriques et de clientèle et s'opposait dès lors aux approches d'Alexander 1934 et 1937, cf. Sampino 2008, pp. 282, n. 2 et 298, n. 57. L'approche d'A. Accardi semble plus nuancée sur cette question, cf. Accardi 2011, pp. 193-239. Pour leur part, Chaumartin 1985 et

Seconde partie – Autour du *beneficium*

traité s'intéresse avant tout à des relations de type asymétrique. Le propos manque cependant de clarté car il n'est pas précisé si cette idée d'asymétrie vise le processus oblatif lui-même et/ou l'état de la relation avant que cette dynamique de don ne prenne place. Comme nous espérons l'avoir suffisamment démontré, le processus oblatif repose effectivement sur un principe d'inégalité et d'asymétrie⁹ (nous préférons sans doute le terme d'*alternance*) mais celui-ci est fondamentalement animé par une inversion des rôles : bienfaiteur et bénéficiaire sont invités à sans cesse échanger leur position pour aboutir à une situation dans laquelle il n'est plus possible (ni même souhaitable) d'identifier une relation hiérarchique fixe entre les acteurs. En ce sens, le traité de Sénèque propose des relations d'asymétrie alternée et lutte même contre tout égalitarisme (notamment en vertu du surplus dans le retour et de l'émulation à l'œuvre). En ce qui concerne la nature de la relation préexistante, plusieurs remarques doivent être formulées.

Le concept d'*amicitia*¹⁰ nous semble fournir une riche matière à réflexion dans le cadre d'une telle interrogation. Cette notion constitue l'un de ces termes pour lesquels il existe une traduction en apparence évidente. En effet, un traducteur naïf ou inexpérimenté pourrait saisir l'*amitié*, dérivé français du substantif latin. Cependant, plusieurs études, parmi lesquelles nous souhaitons mentionner les travaux de K. Verboven¹¹, ont été menées sur ce concept et ont démontré la complexité des relations qu'il désignait. Dans le cadre limité de notre exposé – notre intention n'est évidemment pas d'entamer une étude sur l'*amicitia* dans l'œuvre complète de Sénèque –, nous souhaitons relever plusieurs points quant à cette réalité typiquement romaine. Outre l'emploi relativement fréquent par

Giliberti 1996 envisagent aussi le traité de Sénèque à la lumière des relations essentiellement inégales.

⁹ Godbout 2007, p. 152.

¹⁰ Rappelons qu'un *De amicitia* perdu a été rédigé par Sénèque, cf. André 1989, p. 1770, n. 339. Sur l'*amicitia* chez Sénèque, cf. Motto 1993. Cet article mériterait cependant d'être approfondi, notamment à la lumière d'un relevé systématique à travers l'œuvre de Sénèque des liens entre *beneficium* et *amicitia*. Une telle entreprise déborde cependant notre propos. À titre d'exemple, l'importance du choix de l'ami pourrait être comparée à celle de l'*electio* dans la bienfaisance.

¹¹ Verboven 2002 qui analyse particulièrement la place de l'*amicitia* par rapport à la sphère économique. Par ailleurs, il note que l'*amicitia* est au centre d'une matrice qui combine : *liberalitas/benignitas, gratia, fides* et *benevolentia/amor* ainsi que *dignitas/existimatio*. Toutes ces notions jouent un rôle dans la bienfaisance de Sénèque. Sur cette matrice morale, cf. Verboven 2002 pp. 35-48.

Chapitre 2 – Public du traité et relations concernées

Sénèque des termes *amicus* et *amicitia*¹² au fil des sept livres qui constituent le traité, il convient d'examiner plus précisément le sens conféré à ce champ lexical.

La question de la nature de la relation qui unit le futur bienfaiteur à son bénéficiaire est peu abordée par Sénèque. Deux indications se trouvent cependant au troisième livre du traité. En III, 12, 1, le philosophe observe que certains *beneficia* sont adressés à des *amici* tandis que d'autres vont à des inconnus¹³. La pratique de la bienfaisance n'est donc pas exclusive à un rapport d'*amicitia*. Quelques paragraphes plus loin, il précise l'extension du domaine du *beneficium* en parlant de la reconnaissance qui peut être adressée aux parents, aux amis mais également aux personnes de rang inférieur¹⁴. La bienfaisance semble s'exercer dans un champ relativement large. Par ailleurs, une relation préexistante aux échanges oblatifs peut évoluer vers l'*amicitia* en raison même de la pratique du *beneficium*.

Quam diu praestatur, quod a seruo exigi solet, ministerium est; ubi plus, quam quod seruo necesse est, beneficium est; ubi in adfectum amici transit, desinit uocari ministerium. (III, 21, 1)

Aussi longtemps qu'il accomplit ce qui est habituellement exigé d'un esclave, c'est un *ministerium*; lorsqu'il y a plus que ce qui est imposé à l'esclave, il y a *beneficium*; lorsqu'il passe au sentiment de l'ami, il cesse d'être appelé *ministerium*.

Il en va de même pour les rapports qu'on entretient avec son médecin ou son précepteur. Si ces derniers dépassent ce qui est strictement attendu de leur profession, la relation n'est plus marchande mais amicale¹⁵.

¹² Cf. notamment les passages suivants où le terme *amicus* est employé en parlant d'une activité de *beneficium* : I, 5, 4; I, 12, 2; II, 2, 1; II, 14, 5; II, 22; IV, 12, 2; IV, 16, 2; IV, 20, 2; IV, 40, 2; V, 23, 2; VI, 9, 2; VI, 41, 2; VII, 25, 1. L'*amicitia* est également au centre d'une question spécifique (est-il possible de faire un don entre amis ?), cf. VII, 4, 1 et VII, 12, 1.

¹³ III, 12, 1 : *Quaedam amicis data sunt, quaedam ignotis; plus est, quamvis idem detur, si ei datur, quem nosse a beneficio tuo incipis*, « Certains [*beneficia*] sont donnés à des amis, d'autres à des inconnus; bien que la même chose soit donnée, elle est plus considérable si elle est donnée à quelqu'un qu'on commence à connaître du jour du *beneficium* ». Le don aux inconnus est donc clairement valorisé. Sur le don aux étrangers, cf. IV, 11, 3. J.-H. Michel caractérise la bienfaisance à des inconnus comme un cas de « gratuité sans réciprocité », cf. Michel 1962, pp. 585-586. Il s'agit pour l'essentiel de services négligeables. Sur le don aux inconnus, cf. Godbout 2007, pp. 190-217.

¹⁴ III, 17, 4.

¹⁵ VI, 16, 1-2 et 5.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Quelles que soient les rapports de départ (relation hiérarchique maître-esclave ou de service médecin-patient / précepteur-élève), là où il y a dépassement de ce qui est exigé (et exigible), s'ouvre la sphère du *beneficium*.

Plusieurs extraits de l'œuvre de Sénèque témoignent par ailleurs que la bienfaisance constitue la source de l'*amicitia*¹⁶.

[...] *nihilominus etiam relata gratia cohaeremus; debeo enim, cum reddidi, rursus incipere, manetque amicitia; et ut in amicitiam non recipere indignum, sic ne in beneficiorum quidem sacratissimum ius, ex quo amicitia oritur.* (II, 18, 5)

[...] même après que de la reconnaissance a été témoignée, nous ne sommes en rien moins liés; en effet, je dois, lorsque j'ai rendu, recommencer et l'*amicitia* demeure; de même que je ne recevrais pas dans mon *amicitia* celui qui n'en est pas digne, ainsi [je le recevrais] encore moins dans le droit le plus sacré des *beneficia*, source de l'*amicitia*¹⁷.

En *Ep.* 19, 12¹⁸, Sénèque confirme ce lien entre *beneficia* et génération de l'*amicitia*¹⁹. Il est singulier d'observer qu'un conseil régulièrement

¹⁶ Sur les *beneficia* dans l'*amicitia* chez Plaute, cf. Raccanelli 1998, pp. 19-40 et pp. 189-197. Sur les liens entre *beneficium* et *amicitia*, cf. Hellegouarc'h 1972, p. 164.

¹⁷ Cf. également II, 2, 1.

¹⁸ *Quid ergo? beneficia non parant amicitias? Parant, si accepturos licuit eligere, si conlocata, non sparsa sunt*, «Quoi donc? Les *beneficia* ne procurent pas l'*amicitia*? Ils le font, s'il est permis de choisir ceux qui en seront les bénéficiaires, s'ils [= les *beneficia*] sont placés et non dispersés.»

¹⁹ Ce lien se retrouve également dans la littérature en sciences sociales. Cf. Sahlins 1972, p. 186: «if friends make gifts, gifts make friends». Cette citation insiste sur la réciprocité des causes et des conséquences. Cependant, comme l'observe M.T. Griffin, l'*amicitia* est davantage perçue par Sénèque comme une conséquence que comme une cause des *beneficia*, cf. Griffin 2013a, p. 38. Cela participe aux doutes de M.T. Griffin quant au fait que le traité de Sénèque envisage essentiellement les rapports d'*amicitia*. Le fait que le don aux étrangers soit davantage valorisé (que le don entre amis) la conforte dans sa position. Nous pensons que cette survalorisation tient avant tout au fait qu'elle ouvre de nouveaux liens sociaux. Par ailleurs, souvenons-nous du fait que la bienfaisance constitue une activité profondément marquée par la circularité (le don appelle le don): les *beneficia* sont donc également présents dans la suite de la relation d'amitié. Nous aurions tendance à dire que l'*amicitia* est sans doute dans un premier temps la conséquence des *beneficia* avant d'en devenir la cause, dans un second temps. Cf. cependant VI, 11, 4 où Sénèque semble distinguer le sentiment d'*amicitia* né pour une personne qui a voulu faire un *beneficium* sans passer à l'acte et une relation fondée sur un *beneficium* complet. Y a-t-il dès lors lieu de distinguer différents types d'amitié ou de liens?

Chapitre 2 – Public du traité et relations concernées

prodigé par rapport à ces relations consiste en une invitation à la prudence dans le choix des partenaires. L'établissement de ce lien nous invite à approfondir la nature du rapport désigné par le terme *amicitia* dans le cadre du traité qui nous occupe.

Tout d'abord, il convient de noter que l'*amicitia* réelle n'a lieu qu'entre sages et n'unit donc pas à proprement parler le commun des mortels²⁰. Contrairement à la relation de clientèle²¹, l'*amicitia*, telle qu'envisagée par Sénèque dans le *De beneficiis*, semble reposer sur un principe d'égalité entre les personnes²². Si cette égalité n'existe pas dans les faits, elle constitue néanmoins l'horizon vers lequel tend l'activité bienfaisante.

Cum summa amicitiae sit amicum sibi aequare, utrique simul consulendum est (II, 15, 1)

Alors que le comble de l'*amicitia* consiste à rendre son ami égal à soi-même, il faut veiller en même temps à l'un et à l'autre.

La recommandation consiste donc à tenir compte de chacune des parties impliquées dans la relation oblativ, placée sous le signe de l'*amicitia*. Plusieurs autres observations du philosophe sont en droite ligne avec cette notion d'égalité dans le cadre de l'échange de *beneficia*. Elles prennent particulièrement place dans le cadre des correctes modalités du *donner*. Nous pensons notamment à la recherche de la *paris regula* à laquelle Sénèque fait allusion en II, 18, 1-2²³. En situation d'inégalité entre bienfaiteur et bénéficiaire, Sénèque invite à s'adapter à l'autre.

Incunda sunt, quae humana fronte, certe leni placidaque tribuuntur, quae cum daret mihi superior, non exultavit supra me, sed quam potuit benignissimus fuit descenditque in aequum et detraxit muneri sua pompam (II, 13, 2)

²⁰ VII, 12, 2. Cf. également *Ep.* 81, 12.

²¹ Sur l'inégalité dans la relation de clientèle, cf. Testart 2007a, p. 228.

²² II, 21, 2; II, 34, 1. Il y aurait sans doute beaucoup à dire sur la notion d'égalité dans l'Antiquité et plus particulièrement dans le stoïcisme. Dans un premier temps, il convient sans doute de distinguer une égalité de nature (cf. le cosmopolitisme stoïcien) d'une égalité de condition (de type non seulement juridique mais aussi social). Par ailleurs, nous avons déjà observé la différence que Sénèque opère entre une égalité en intention et une égalité en actes.

²³ Certains propos indiquent parfois une difficulté à rendre la pareille. Ils semblent cependant davantage constituer une forme d'exagération oratoire en vue de mettre en évidence l'importance du *beneficium* initial, cf. II, 3, 3 et II, 25, 1. À propos de celles-ci, cf. notamment les remarques de J.T. Godbout dans le cadre d'une relation d'endettement mutuel positif, cf. chapitre 3 de la première partie.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Ils [= les *beneficia*] sont agréables ceux qui sont octroyés avec bienveillance, du moins avec douceur et sérénité, alors qu'il me les donnait, occupant un rang supérieur au mien, celui-ci ne m'a pas traité de haut, mais a été aussi aimable que possible, est descendu à un niveau égal et a ôté au présent son appareil²⁴.

Lorsque Sénèque critique les vœux négatifs du bénéficiaire à l'égard de son bienfaiteur (afin de pouvoir lui rendre), il condamne cette pratique notamment en raison de la hiérarchisation qu'elle introduirait dans la relation²⁵. Sa désapprobation d'un tel comportement repose en partie sur cette aspiration à une relation inégalitaire qui apparaît (à tort) au bénéficiaire comme nécessaire au retour.

Il faut également rendre compte de la distinction que Sénèque opère entre l'*amicitia* et l'une des pratiques caractéristiques de la clientèle, la *salutatio*. Sa diatribe contre l'assimilation de ces deux réalités s'expriment non seulement dans le *De beneficiis*²⁶ mais également dans d'autres écrits, parmi lesquels les *Lettres à Lucilius* :

Errat autem, qui amicum in atrio quaerit, in conuiuio probat. Nullum habet maius malum occupatus homo et bonis suis obsessus, quam quod amicos sibi putat, quibus ipse non est, quod beneficia sua efficacia indicat ad conciliandos animos, cum quidam, quo plus debent magis oderint. (Ep. 19, 11)

Or il se trompe celui qui recherche un *amicus* dans l'atrium²⁷, qui le reconnaît au banquet. Rien de pire pour l'homme affairé et préoccupé de ses biens que de tenir pour amis ceux dont il ne l'est pas lui-même, de considérer que ses *beneficia* sont capables de gagner les cœurs, alors que certains haïssent d'autant plus qu'ils sont davantage débiteurs.

Dans cet extrait, se vérifie tout d'abord la distinction entre l'*amicitia* et la *salutatio*²⁸ qui représente la relation de clientèle. Ensuite, Sénèque

²⁴ Cf. cependant II, 7, 3 : *Omni genere, quod des, quo sit acceptatius, adornandum est*, « De toutes les manières, ce qu'on donne doit être rehaussé afin d'être mieux agréé. » Cf. par ailleurs la question de la publicité où, d'une part, la discrétion apparaît comme parfois plus appropriée et où, d'autre part, il est également indiqué qu'une juste mesure doit présider au moment du *donner*.

²⁵ VI, 27, 2-3.

²⁶ VI, 33, 4 -34.

²⁷ Cf. VI, 34, 5.

²⁸ Cf. également Ep. 19, 4.

Chapitre 2 – Public du traité et relations concernées

démontre non seulement l'impossibilité d'une relation unilatérale en *amicitia* mais également que des *beneficia* peuvent avoir un effet contre-productif. Les bienfaits dont il est question sont octroyés dans le cadre d'une *salutatio* où la dimension matérielle semble clairement prendre le pas sur les sentiments – c'est précisément ce qui conduit à une opposition de cette pratique à la sphère du *beneficium*.

Plus concrètement, les rapports entre la clientèle, réalité typiquement romaine dont la *salutatio* constitue l'un des rituels, et la bienfaisance méritent d'être exposés. La clientèle désigne un type de relations interpersonnelles spécifiques de la société romaine. Notre objectif n'est certes pas de traiter *in extenso* cette notion pour elle-même. Après avoir tenté trop rapidement de la définir, nous désirons avant tout observer dans quelle mesure elle trouve écho dans le traité.

Nous fondant sur un article de synthèse de V. Lécivain²⁹, nous souhaitons évoquer certaines caractéristiques de la relation clientélaire qui semblent la rapprocher de l'activité bienfaisante. Selon cette dernière, la clientèle constitue une relation interpersonnelle unissant un *cliens* à un *patronus* et pouvant se définir comme un « lien choisi et informel, conçu en principe pour durer. Elle est un lien entre deux personnes, un patron et un client, où chacun est tenu vis-à-vis de l'autre par une sorte de code de l'honneur ou une certaine morale, de telle façon qu'un client et un patron se fassent, l'un à l'autre, des dons ou se rendent des faveurs. »³⁰ La relation de bienfaisance, telle décrite par Sénèque, correspond à plusieurs égards à cette définition.

« Lien choisi [...] » : nous avons insisté sur l'importance du choix réciproque des agents de la relation oblativ. L'*electio* y joue un rôle non négligeable³¹.

« [...] et informel [...] » : la dimension informelle³² constitue l'une des règles du don (cf. principe de non-explicitation). Celle-ci se retrouve partiellement dans le traité du philosophe (refus de

²⁹ Il s'agit de Lécivain 2007, pp. 13-31 qui propose en outre une riche bibliographie sur la question.

³⁰ Lécivain 2007, p. 18.

³¹ Sur la libre association dans la clientèle, cf. Lécivain 2007, p. 18.

³² Il n'y a pas de contraintes juridiques positives sur l'engagement de clientèle, ni de réglementation ou de codification des obligations, cf. Lécivain 2007, p. 17. *Contra*, cf. Veyne 1993, p. 393 qui considère que le clientélisme romain se caractérise par son formalisme.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

toute codification de type juridique) bien que l'ensemble du traité, au vu du nombre de recommandations qu'il contient, apparaît en contradiction avec ce principe lui-même. Cependant, il y a lieu de formuler une réserve. Certains aspects de la relation de clientèle sont en effet relativement formels. Ainsi, la *salutatio* semble s'organiser en une cérémonie assez réglée, d'après les informations données par Sénèque lui-même. La distribution des clients en diverses audiences³³, le rôle du nomenclateur³⁴, une temporalité précise (la *salutatio* a lieu le matin) indiquent un protocole rôdé. S'il est vrai que, de son côté, Sénèque enseigne les nombreuses conditions d'une bienfaisance idéale, ces règles sont particulières et il n'évoque nulle part une cérémonie des *beneficia* au déroulement strict. La dimension informelle n'a pas la même ampleur dans la clientèle et la bienfaisance.

« [...] conçu en principe pour durer [...] » : la durée de la relation constitue aussi l'une des fins de l'activité bienfaisante. En cela, elle se distingue de la sphère marchande qui tend à une immédiateté et à un maintien de la liberté des parties qui y prennent part³⁵.

« [...] entre deux personnes [...] » : la relation de bienfaisance est également interpersonnelle et se démarque ainsi des diverses formes d'évergétisme qui parcouraient la société romaine.

« [...] de telle façon qu'un client et un patron se fassent, l'un à l'autre, des dons ou se rendent des faveurs. » : la matérialisation à travers l'échange de dons et de faveurs semble en parfaite correspondance avec l'éthique du philosophe de Cordoue. Chez Sénèque, il y a lieu d'entendre cette matérialisation au sens large, comme nous l'avons observé aux temps du *donner* et du *rendre*.

Par ailleurs, V. Lécivain insiste sur une autre dimension de la relation de clientèle : il s'agit de la *fides*³⁶. Le traité de Sénèque vise notamment à préserver cette valeur dans la société romaine à travers l'établissement et

³³ Sur l'organisation spatiale et temporelle de la *salutatio*, cf. Degand 2013.

³⁴ VI, 33, 4; *Ep.* 19, 11.

³⁵ Sur l'opposition de la clientèle aux règles du contrat et à la sphère marchande, cf. Lécivain 2007, pp. 18-21. Elle observe notamment le fait que la clientèle ne reconnaît pas l'exigibilité de la contrepartie. Sur cette notion dans la bienfaisance de Sénèque, cf. point 2.1. du chapitre 4 de la seconde partie.

³⁶ Lécivain 2007, pp. 16-17 et Deniaux 2007, pp. 161-162.

Chapitre 2 – Public du traité et relations concernées

le maintien de rapports interpersonnels³⁷. De façon synthétique, nous pouvons établir une correspondance entre les relations de bienfaisance telles qu'exposées par Sénèque et la définition de V. Lécivain de la clientèle sur les points suivants : choix des parties impliquées, informalité, durée souhaitée de la relation, lien interpersonnel, matérialité de l'échange, rôle attribué à la *fides*.

La question se complique lorsqu'on évoque les termes employés pour référer à la relation de clientèle. En effet, de façon régulière, le terme *cliens* semble frappé d'un tabou. En raison même de l'inégalité des statuts que la relation de clientèle mettait en œuvre³⁸, il semble que le substantif *cliens* ait été généralement délaissé. D'autres noms ont alors été préférés parmi lesquels *amicus* figure en bonne place³⁹. Le vocabulaire par lequel les relations de clientèle étaient évoquées regorge de nombreux termes⁴⁰. Dans le *De beneficiis*, une seule occurrence réfère explicitement à une relation de clientèle et ce type de relation est alors critiqué et apparaît comme extérieur à la sphère du *beneficium*⁴¹.

Au terme de cette section, nous souhaitons résumer notre propos. D'après les indices rassemblés dans le texte même de Sénèque, la relation préexistante au *beneficium* ne semble pas nécessairement asymétrique⁴². Il est vrai que plusieurs relations de type hiérarchique (père-fils⁴³, maître-esclave, prince-sujets⁴⁴ et, dans une certaine mesure, médecin-patient et précepteur-élève) sont abordées explicitement. Cependant, si ces dernières font l'objet d'une attention plus soutenue, nous croyons que c'est imputable avant tout au fait qu'elles représentent un niveau de complexité plus avancé que les relations entre pairs. Elles présentent

³⁷ Sur l'incompatibilité entre *fides* et *salutatio*, cf. VI, 34, 3.

³⁸ Lécivain 2007, p. 16 et Deniaux 2007, p. 161.

³⁹ Lécivain 2007, pp. 15-16, n. 1 et Deniaux 2007, p. 162.

⁴⁰ Lécivain 2007, p. 16 évoque pêle-mêle *comes, familiaris, conuiuia, consuetudo, necessarius*. Deniaux 2007 observe pour sa part le recours à un lexique subtil pour désigner la relation de clientèle : *obseruantia, beneficium, officium...*

⁴¹ II, 23, 3.

⁴² Sur les rapports de parité, d'égalité et de clientélisme dans le traité, cf. Caillé 2005, pp. 46-47.

⁴³ Sur la relation père/fils dans le traité, cf. Di Garbo 2008, pp. 270-279.

⁴⁴ Ce dernier cas intéressait plus particulièrement Sénèque au vu des *beneficia* reçus de la part de Néron. Sur la fortune de Sénèque, sur la participation de Néron à l'accroissement de celle-ci et sur les rapports entre l'empereur et le philosophe en matière oblativ, cf. Griffin 2013a, pp. 12-13.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

davantage d'intérêt car elles sont plus problématiques⁴⁵. Elles constituent ainsi le cœur de questions plus ponctuelles : est-il possible de refuser de la part de quelqu'un qui nous est supérieur ? Est-il possible de lui donner, de lui rendre ? À travers l'examen de ces cas-limites, Sénèque touche aux confins de sa morale, ce qui l'amène à plusieurs reprises à la sublimer et à la magnifier en la faisant parvenir à un plus haut degré de développement⁴⁶.

Quant à la clientèle, bien que plusieurs de ses caractéristiques puissent se retrouver dans la bienfaisance, il nous semble cependant que les relations dont Sénèque traite ne relèvent pas essentiellement de ce type de rapport. S'il est vrai que les termes *amicitia* et *amicus* sont employés par le philosophe dans le cadre de son traité, celui-ci n'y recourt pas comme à une litote de la relation clientélaire⁴⁷. Il sait évidemment que ceux-ci peuvent désigner par euphémisme un rapport de clientèle mais critique vivement leur emploi dans cette acception au profit d'une vision de l'*amicitia* davantage fondée sur l'égalité des parties. Cette dernière est d'ailleurs clairement distinguée de la pratique typiquement clientélaire qu'est la *salutatio*. Une autre caractéristique de la relation de clientèle

⁴⁵ Griffin 2013a, p. 35 observe également que le centre d'intérêt de Sénèque est constitué par les relations horizontales et d'égalité. Ce faisant, elle s'inscrit également contre le courant des études italiennes préalablement mentionnées qui font des rapports asymétriques le cœur de la réflexion du philosophe. Par ailleurs, elle note également que les relations de haut en bas mentionnées par Sénèque sont problématiques. Alors que cette dernière considère qu'elles sont marginales dans son analyse, nous pensons plutôt que l'importance accordée à leur traitement permet précisément à Sénèque de faire évoluer sa pensée en matière oblativ.

⁴⁶ Évoquons pêle-mêle les aspects suivants. La relation maître / esclave conduit à la libération de la *fortuna* et poursuit l'entreprise de dématérialisation du *beneficium*. De façon plus générale, les relations hiérarchiques sont démontées pour favoriser une ouverture et une universalisation de la pratique bienfaisante par delà les classes sociales. De plus, l'examen de ces relations amène également la dématérialisation de la *gratia* dans le cas des dons aux puissants. La question filiale, quant à elle, permet d'évoquer une vision positive de la défaite en bienfaits. Enfin, les gens prospères contribuent à ce que la dette se prolonge et conforte Sénèque dans son entreprise de mélioration du temps du *devoir*.

⁴⁷ VI, 33, 4 : *non sunt isti amici, qui agmine magno ianuam pulsant, qui in primas et secundas admissiones digeruntur*, « ceux-là ne sont pas des amis, ceux qui, en très grand nombre, frappent à la porte, qui sont classés en première et seconde audiences » ; VI, 34, 2 : *Habuerunt itaque isti amicos primos, habuerunt secundos, numquam ueros*, « C'est pourquoi ceux-là ont eu des amis de premier rang, des amis de second rang, jamais de vrais [amis]. » En VI, 34, 4, Sénèque désigne l'endroit où se fait la *salutatio* comme un *locum hominibus plenum, amicis uacuum*, « un lieu plein d'hommes, vide d'amis ». Il tire dès lors sa conclusion en VI, 34, 5 : *In pectore amicus, non in atrio quaeritur*, « C'est dans le cœur, non dans l'atrium qu'on se gagne un ami ».

Chapitre 2 – Public du traité et relations concernées

permet de la distinguer du *beneficium*. Il s'agit du fait que celle-ci repose sur un rapport inégalitaire unilatéral fixe⁴⁸. Le *patronus* se trouve constamment en position de force par rapport à son *cliens*. Il n'y a résolument pas de tension vers l'égalité dans la relation de clientèle alors que nous avons relevé l'importance de celle-ci dans la pratique de la bienfaisance. En bienfaisance, si du moins il est permis de parler de relation hiérarchique entre les parties, celle-ci est régie par un principe d'alternance et tend à une confusion des rôles et donc de la hiérarchie elle-même. Il convient d'ailleurs de ne pas confondre rapport hiérarchique et inégalité dans la capacité oblatrice⁴⁹. Nous avons suffisamment démontré combien les temps du *donner* et du *rendre* n'étaient pas dépendants de la *fortuna* et qu'il pouvait y avoir *beneficium* et *gratia* même dans le dénuement. Enfin et surtout, la relation de clientèle présente une forme de rencontres d'intérêt égoïste : *cliens* et *patronus* visent avant tout leurs intérêts propres et leur entente résulte d'une convergence objective de ceux-ci, bien qu'ils soient intrinsèquement égoïstes. Le *beneficium*, quant à lui, repose avant tout sur le souci d'autrui

⁴⁸ À ce sujet, il peut être utile de transcrire l'une des conclusions à laquelle parvient K. Verboven : « However, although as cultural 'emic' phenomenon Roman patronage was not a mere variant of *amicitia*, as a social relationship Roman patronage did rest on the same ethical framework as *amicitia* : *benignitas, gratia, fides, benivolentia, existimatio*. What ultimately determined whether one qualified as a client was the inability to return favours of equal importance as the ones received. A client was by definition unable to solve his debt of honour to his patron. And so as a social 'etic' phenomenon Roman patronage can and should be described as a lop-sided *amicitia* », cf. Verboven 2002, p. 62. Cette citation permet d'une part d'évoquer la proximité qui existe malgré tout entre le clientélisme et l'*amicitia* (en mettant en exergue que la différence relève notamment d'une distinction entre les points de vue étique et émique), d'autre part elle relève également la caractéristique qui les discrimine : le déséquilibre entre les prestations du *patronus* et du *cliens* vis-à-vis du rapport d'*amicitia*. Il conviendrait sans doute également d'interroger l'expression 'equal importance' à la lumière de l'éthique oblatrice de Sénèque car, selon ce dernier, cette importance ne se quantifie pas uniquement matériellement et c'est sans doute ce qui caractérise aussi les relations qu'il envisage. Enfin, il convient d'évoquer l'analyse développée par M.T. Griffin. Cette dernière se base tout d'abord sur la définition du clientélisme telle que donnée par Saller 1982 et 1989. Elle aboutit également à la conclusion que certaines caractéristiques du clientélisme ne correspondent pas aux relations dont traite Sénèque. Deux traits sont particulièrement mis en évidence : d'une part, elle insiste sur le fait que les rapports inégalitaires occupent une place réduite dans l'éthique de Sénèque; d'autre part, elle met en évidence le fait que la bienfaisance crée de nouveaux liens sociaux plus qu'elle ne témoigne d'une relation préexistante. Sur ces considérations, cf. Griffin 2013a, pp. 31-39. Sur son second point, cf. n. 19 où Sahlins 1972 est mentionné.

⁴⁹ En II, 10, 1, Sénèque évoque un *beneficium* entre Arcésilas et l'un de ses amis. La pauvreté de ce dernier ne cède en rien à sa qualité d'ami et il n'y a pas de relation hiérarchique pour autant.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

et la volonté d'établir des relations (dimension sociale). L'échange de dons est comme secondaire par rapport à l'établissement d'un lien social là où la clientèle repose *in fine* sur la poursuite d'avantages matériels pour chacun. Même secondaire, la dimension matérielle de la bienfaisance demeure orientée vers l'utilité (*prodesse*) de cet autre et non vers un intérêt propre au bienfaiteur. Par-delà une similitude *a priori*, les dynamiques clientélaire et oblatrice apparaissent comme résolument différentes.

Chapitre 3

Joie et plaisir

Le champ sémantique de la joie occupe une place considérable dans le traité de Sénèque¹. Il est représenté par de nombreux termes issus des racines distinctes. Au premier rang de ceux-ci, figurent le *gaudium* et la *uoluptas* qui traduisent leurs équivalents grecs que sont χαρά et ἡδονή². Tout en rapportant cette distinction marquée de la morale stoïcienne, Sénèque reconnaît qu'il existe dans le langage quotidien une confusion entre ces termes, notamment dans ses propres écrits³. Dans les paragraphes suivants, nous nous proposons de rendre compte de la place de la joie, au sens large, dans cette morale sociale fondée sur la bienfaisance.

docendi sunt libenter dare, libenter accipere, libenter reddere (I, 4, 3)

Ils doivent apprendre à donner de bon cœur, à recevoir de bon cœur, à rendre de bon cœur.

Dès les premiers chapitres de son ouvrage⁴, Sénèque mobilise des termes qui désignent les sentiments de plaisir et de contentement. Il indique que ceux-ci doivent féconder et accompagner chacun des temps de la bienfaisance. L'injonction de Sénèque sonne comme un programme dans

¹ Sur le motif de la joie dans le *De beneficiis* et plus précisément sur sa traduction gestuelle, cf. Ricottilli 2009, pp. 409-411, 420-422, 425, repris en partie dans Picone 2013, p. 73.

² Grimal 1978, p. 36. Pour une première approche de la notion de plaisir chez Sénèque, cf. Motto 1996. Du point de vue de la doctrine stoïcienne, la *uoluptas* est une passion tandis que le *gaudium* est une εὐπάθεια. « Les εὐπάθειαι sont des réactions saines, conformes à la raison, qui se produisent lorsque l'âme se donne des représentations correctes du bien et du mal, et à ce titre elles s'opposent aux passions qui résultent de représentations incorrectes. », cf. Armisen-Marchetti 2004, p. 20, n. 46. Sur les εὐπάθειαι, cf. également Brennan 2003, pp. 269-274 et Reydams-Schill 2005, pp. 49-52. Pour une théorie plus générale des émotions dans le stoïcisme, cf. Graver 2007. Pour une approche du motif des passions dans le traité, notamment à la lumière du personnage d'Aebutius Liberalis, cf. Raccanelli 2010, pp. 119-125.

³ *Ep.* 59. L'analyse d'extraits du *De beneficiis* rendra compte de cette confusion. Pour une distinction entre ces deux termes, cf. également *Ep.* 23. Pour notre part, nous avons respectivement rendu *gaudium* par *joie* et *uoluptas* par *plaisir* dans les traductions ainsi que dans les commentaires.

⁴ Le motif de la joie est déjà présent dans l'exposé sur les Grâces, cf. *ridentes* (I, 3, 2) et *uolunt hilari sunt, quales solent esse, qui dant uel accipiunt beneficia* (I, 3, 5). Celle-ci porte alors sur le don et sur sa réception.

Chapitre 3 – Joie et plaisir

lequel l'adverbe *libenter*⁵ joue un rôle essentiel. Lors du commentaire de II, 31, 2, nous observons déjà que la *uoluptas* et le *gaudium* constituaient l'un des deux pôles en vue desquels la bienfaisance est pratiquée (à côté du *prodesse*).

Au moment même où il octroie un *beneficium*, le bienfaiteur est animé d'un sentiment de joie. Celui-ci pouvait sans doute paraître étrange à certains des contemporains de Sénèque dans la mesure où, dans le cas de certains *beneficia* matériels, s'ensuivait une diminution objective du patrimoine du bienfaiteur. Cette joie est cependant intrinsèquement liée à l'acte même du *beneficium*⁶.

Ce même sentiment de joie est largement présent aux autres temps du don, et ce, souvent tant du côté du bienfaiteur que du bénéficiaire. Après avoir mentionné le temps du *donner*, il nous reste à examiner la présence de la joie et du plaisir lors du *recevoir*, du *devoir* et du *rendre*. Suivant l'ordre chronologique, commençons par la réception.

Le fait de recevoir un *beneficium* doit s'accompagner dans le chef du bénéficiaire d'un sentiment positif⁷. Outre cette affirmation d'ordre général, plusieurs remarques méritent d'être formulées. Tout d'abord, rappelons que la joie apparaît comme objectivable dans la mesure où il faut viser celle-ci même si le donataire éprouve une souffrance subjective

⁵ Si la traduction de *libenter* par « avec joie » aurait été excessive, il est cependant évident que cet adverbe renvoie à la sphère du plaisir et du contentement. Griffin 2013a traduit ce terme de trois façons différentes : *gladly*, *freely* ou encore *willingly*. Ces traductions rendent incontestablement compte de bonnes dispositions. Cet adverbe apparaît à 22 reprises au cours du traité, essentiellement pour qualifier les moments du don. La distribution de son emploi n'est cependant pas uniforme. On constate une diminution constante au fil des livres (I : 7 attestations; II : 6; III : 4; VI-VII : 3). Cet adverbe se trouve également au centre du paradoxe stoïcien *qui libenter beneficium accipit reddidit*.

⁶ Au livre IV, où il défend la recherche de la bienfaisance et de la gratitude pour elles-mêmes, Sénèque relève à plusieurs endroits la présence de la joie dans l'acte même de donner, cf. II, 2, 2 (*libenter, laetus*); IV, 14, 4 (*laetissima*); IV, 15, 2 (*libentius, delectare*); IV, 29, 3 (*gaudium*). En IV, 11, 1, Sénèque note cependant : *Non lucrum ex beneficio capto, non uoluptatem, non gloriam*, « Je ne cherche dans un *beneficium* ni gain, ni plaisir, ni gloire ». L'attention de Sénèque à cet endroit est mise avant tout sur une dimension unilatérale de la bienfaisance et il ne convient sans doute pas d'infirmes les nombreuses et riches autres réflexions sur la joie et le plaisir sur la base de cet unique extrait. Par ailleurs, une étude en psychologie a observé que la joie dans le don était liée à l'absence de contraintes et à la spontanéité. Cf. Akin, Hamlin & Dunn 2012, p. 3.

⁷ La joie de la réception concerne en premier lieu le bénéficiaire direct du *beneficium* mais elle peut, par extension, également toucher ceux qui lui sont proches, cf. V, 19, 1.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

lors de la réception du bienfait⁸. Par ailleurs, la joie lors de la réception ne constitue pas un indicateur fiable de la nature de l'acte qui l'a générée. En effet, certaines personnes peuvent ressentir de la joie à la suite d'actions qui ne sont en rien des bienfaits⁹. Ensuite, dans une lettre adressée à Lucilius, Sénèque met en exergue la joie du sage au moment du *donner* par rapport au plaisir à recevoir¹⁰ :

Hic scilicet, qui magis dato gaudet quam alius accepto. (Ep. 81, 10)

Lui [= le sage], cela va de soi, qui éprouve plus de joie à donner qu'un autre à recevoir¹¹.

S'il paraît logique d'éprouver de la joie au moment du *recevoir*, ce sentiment est supérieur chez le sage lorsqu'il donne. Notons cependant que le temps de la réception donne parfois lieu à des réactions inappropriées à l'opposé de la joie¹². Dans la même lettre, Sénèque poursuit sa comparaison sur la présence de la joie à divers temps du bienfait.

Errat enim, si quis beneficium accipit libentius quam reddit : quanto hilarior est, qui soluit quam qui mutuatur, tanto debet laetior esse, qui se maximo aere alieno accepti beneficii exonerat, quam qui cum maxime obligatur. (Ep. 81, 17)

En effet, on se trompe si on reçoit un *beneficium* plus volontiers qu'on ne [le] rend : autant il est plus joyeux celui qui s'acquitte que celui qui emprunte, autant il doit être plus gai celui qui se

⁸ Cf. V, 20, 2. Cependant en V, 20, 1, Sénèque note : *Non est dubium, quin beneficium sit etiam inuito prodesse, sicut non dedit beneficium, qui inuitus profuit*, « Il n'y a pas de doute que c'est un *beneficium* de rendre service contre le gré [d'autrui], de même qu'il n'a pas donné de *beneficium*, celui qui a été utile contre son gré ». Au niveau de la réception, il y a pourtant une opposition entre le *libenter* prescrit et l'*inuitus* du récipiendaire.

⁹ V, 20, 3. Cf. III, 31, 1 où la *uoluptas* semble constituer une circonstance minorative d'un *beneficium*. Cf. également III, 33, 4.

¹⁰ Un bénéficiaire peut souhaiter à son bienfaiteur de la joie lors de la réception d'un *beneficium*, cf. VI, 41, 2.

¹¹ Cf. *Actes des Apôtres*, 20, 35. Cf. également l'étude réalisée sur des nourrissons qui observe que ces derniers sont plus heureux lorsqu'ils donnent que lorsqu'ils reçoivent, cf. Aknin, Hamlin & Dunn 2012. Il est curieux de pouvoir établir un rapprochement entre la figure antique du sage et celle moderne du nourrisson en matière de bienfaisance. Par ailleurs, il convient de noter que plusieurs études en psychologie s'intéressent aux liens qu'il est possible d'établir entre le don et le bonheur. La joie peut être perçue comme l'une des manifestations de celui-ci.

¹² Sur les basculements du don, notamment vers l'*odium-certamen*, cf. Raccanelli 2010, pp. 147-160.

Chapitre 3 – Joie et plaisir

décharge¹³ de l'immense dette de la réception d'un *beneficium* que celui qui est grandement obligé.

Sénèque semble vouloir à tout prix défendre l'idée d'une joie même lorsqu'on se trouve du côté de celui qui donne ou qui rend, qui pourrait être considéré comme plus actif. Le philosophe essaie de démonter le mythe selon lequel il y aurait plus de plaisir à recevoir qu'à donner ou à donner en retour. La comparaison économique permet à Sénèque d'exposer à son interlocuteur un point de vue différent sur ce moment du retour où le bénéficiaire passe dans un rôle plus actif. S'il valorise alors les temps du *donner* et du *rendre*, n'oublions pas combien la dette a fait l'objet d'une entreprise de mélioration. Plusieurs observations peuvent encore être faites sur la base de cet extrait.

D'une part, nous avons l'occasion de revenir sur l'expression *aes alienus* et sur son complément d'objet *accepti beneficii* dans la partie consacrée à la sphère économique (ainsi que sur la comparaison avec le prêt). Relevons pour l'instant que le poids de la dette est particulièrement mis en exergue dans cet extrait, non seulement à travers le double recours au superlatif *maximus* mais également dans le verbe *exonerare*. Cela peut être surprenant dans la mesure où Sénèque tentait par ailleurs de rassurer le bénéficiaire quant à la gestion de celle-ci. Nous verrons également dans le cadre de ce chapitre que la joie est également présente au moment du *devoir* (cf. notamment II, 35, 4 traduit *infra*).

D'autre part, il convient d'observer à nouveau l'emploi du verbe *debere* pour noter l'obligation d'un sentiment. Celui qui rend *doit* être plus joyeux que celui qui reçoit. Nous avons déjà relevé par ailleurs un emploi particulier d'une obligation au moment du *donner*¹⁴. Ce qui importait était le sentiment que le bénéficiaire *devait* ressentir en recevant le *beneficium* et non celui qu'il ressentait effectivement. Pour sa part, F. Lordon relevait cette obligation de la présence des sentiments à propos d'un extrait du deuxième livre¹⁵. Celui-ci évoque les paroles par lesquels on peut remercier son bienfaiteur.

His atque eiusmodi uocibus id agamus, ut uoluntas nostra non lateat, sed aperiat et luceat. Verba cessent licet: si, quemadmodum debemus, adfecti sumus, conscientia eminebit in uultu. (II, 25, 2)

¹³ Lentano 2005, p. 131, n. 18 observe combien le terme *exonerat* rend compte du poids qui repose sur le bénéficiaire.

¹⁴ Cf. point 3.4. du chapitre 1 de la première partie.

¹⁵ Lordon 2006a, p. 127.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Par ceux-là et par d'autres propos de ce genre, faisons en sorte que notre volonté ne passe pas inaperçue mais qu'elle se manifeste et soit évidente. Il est possible que les mots fassent défaut : si, comme nous le devons, nous sommes émus, le sentiment apparaîtra sur le visage.

Cette présence répétée du champ lexical de l'obligation quant à la présence et à l'expression des sentiments peut sans doute trouver une piste d'explication dans le ton prescriptif qui occupe de nombreuses considérations du philosophe.

La problématique de l'expression obligatoire de sentiments a curieusement été abordée par M. Mauss. Le terrain n'est certes plus celui du don mais celui des rituels funéraires australiens. Nous avons déjà observé combien le couple liberté / obligation jouait un rôle important dans la réflexion oblative du neveu d'É. Durkheim. Notre objectif n'est pas de reprendre ses considérations ethnologiques sur ce terrain particulier. Plutôt, nous pensons que certaines observations pourraient éclairer la question de l'expression obligatoire des sentiments dans la relation oblative telle qu'évoquée par Sénèque. Ainsi, M. Mauss souhaite traiter des « expressions orales des sentiments qui sont essentiellement, non pas des phénomènes exclusivement psychologiques, ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non-spontanéité, et de l'obligation la plus parfaite »¹⁶. Dans le cas de Sénèque, nous avons cependant constaté que l'oralité ne constitue pas l'unique moyen d'exprimer ses sentiments. Ce qui est intéressant, c'est de considérer l'expression de sentiments non dans sa dimension individuelle ou psychologique mais dans son sens social. Comme nous le verrons, la joie joue un rôle social lorsqu'elle est exprimée dans la mesure où elle imprègne l'ensemble de la relation et ne se limite pas à la personne qui la manifeste. Par ailleurs, l'obligation de l'expression d'un sentiment ne semble pas exclure la sincérité de ce dernier. Toujours à propos des rituels funéraires, M. Mauss note « Remarquons que cette conventionnalité [*sic*] et cette régularité n'excluent nullement la sincérité. [...] Tout ceci est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel; »¹⁷ L'essentiel de sa contribution se trouve sans doute dans l'une de ses phrases conclusives : « On fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester.

¹⁶ Mauss 1921, p. 426.

¹⁷ Mauss 1921, p. 431.

Chapitre 3 – Joie et plaisir

On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres.»¹⁸ L'essentiel dans l'expression du sentiment consiste sans doute dans le fait qu'elle renforce la dimension subjective du don. D'une certaine façon, la dimension objective de l'échange est mise au second plan et la relation et les sentiments qu'elle génère prime.

La joie dans le *beneficium* ne doit pas être envisagée de façon ponctuelle mais s'inscrire dans la durée. Le *beneficium* ne constitue pas tant un événement isolé que le point de départ d'une joie qui, en aucun cas, ne peut tourner en un état contraire¹⁹. La *materia beneficium* doit précisément être choisie afin qu'elle confère une joie constante²⁰, voire un accroissement de celle-ci :

Beneficium demus, quod in usu magis ac magis placeat, quod numquam in malum uertat. (II, 14, 4)

Donnons un *beneficium* qui, à l'usage, plaise de plus en plus, qui jamais ne devienne un mal.

La dimension temporelle est également importante dans la mesure où elle discrimine le plaisir de l'homme reconnaissant de celui de l'ingrat. Cette distinction est notamment évoquée au cours de la discussion sur l'inopportunité de lois contre l'ingratitude.

At quem inuult accepisse, aequali perpetuaque uoluptate fruitur et animum eius, a quo accepit, non rem intuens, gaudet. Gratum hominem semper beneficium delectat, ingratum semel. (III, 17, 3)

Mais celui qui a le plaisir d'avoir reçu éprouve un plaisir constant et durable et se réjouit en considérant l'intention de celui dont il a reçu, non la chose. Un *beneficium* charme sans cesse l'homme reconnaissant, une seule fois l'ingrat²¹.

¹⁸ Mauss 1921, p. 433.

¹⁹ Cf. *Ep.* 59, 2.

²⁰ Cf. II, 14, 2. Sur la constance du *gaudium*, cf. *Ep.* 59, 2 et 18. L'immuabilité du *beneficium* et du *gaudium* s'explique par leur commune appartenance à la sphère de la *uirtus* et de l'*honestum*.

²¹ Cf. II, 24, 2 (*prima uoluptas*). Cf. également *Ep.* 81, 24 : *Malis una uoluptas est et haec breuis, dum accipiunt beneficia, ex quibus sapienti longum gaudium manet ac perenne. Non enim illum accipere, sed accepisse delectat, quod immortale est et assiduum*, « Les méchants n'ont qu'un plaisir et celui-ci est bref, pendant qu'ils reçoivent les *beneficia*; à la suite de ceux-ci, c'est une joie durable et inaltérable qui habite le sage. » La différence entre le sage et le méchant est non seulement dans la durée du sentiment éprouvé (*breuis – longum ac perenne / immortale et assiduum*) mais également dans la qualité (*uoluptas – gaudium*). Sur la différence en termes de durée entre *uoluptas* et *gaudium*, cf. *Ep.* 27, 2-3. Par ailleurs, l'origine diffère

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Outre la distinction en termes de durabilité de la joie et du plaisir, l'origine de ces sentiments chez l'homme reconnaissant est cohérente avec le reste de la pensée de Sénèque. Sans surprise, la joie résulte de la prise en considération de l'*animus* du bienfaiteur²² et non de la *res*. La dimension subjective l'emporte à nouveau sur la dimension objective.

Entre les temps du *recevoir* et du *rendre*, le donataire se trouve dans un état de dette. Ce moment, qui peut occuper un laps de temps variable, commence à l'instant précis où le bénéficiaire reçoit le *beneficium*. Nous avons déjà cueilli l'occasion d'approfondir l'importance du *devoir* dans le traité de Sénèque. À présent, nous souhaitons mettre en exergue la présence de la joie au cours de cette étape oblatrice. Comme nous l'avons déjà observé, l'état de dette n'est nullement perçu comme négatif dans l'optique de la bienfaisance de Sénèque. Au contraire, la défense de la joie dans la dette participe à l'entreprise de mélioration de ce temps du don.

Excipe beneficium, amplexare, gaude, non quod accipias, sed quod reddas debiturusque sis; (II, 35, 4)

Recueille le *beneficium*, embrasse-le, réjouis-toi, non de le recevoir mais de le rendre et d'être redevable.

'Quid ergo? si nulla interuenerit occasio, semper debebo?' Debebis; sed palam debebis, sed libenter debebis, sed cum magna uoluptate apud te depositum intueberis. (VI, 42, 2)

« Eh quoi ? Si aucune occasion ne se présente, serai-je toujours redevable ? » Tu le seras; mais tu le seras ouvertement, mais tu le

également : *accipere* - *accepisse*. Cette différence de conjugaison rend compte de l'accent mis sur la durée. Au niveau de la doctrine stoïcienne, deux informations méritent d'être relevées. D'une part, l'absence de joie constitue l'une des caractéristiques du méchant. D'autre part, la *felicitas est stricto sensu* censé n'être que le lot du sage. Cf. Inwood & Donini 1999, pp.721 et 724. Par ailleurs, sur la joie du sage à la suite de la réception d'un *beneficium*, cf. Armisen-Marchetti 2004, pp. 21-22. Celle-ci relève notamment le rôle joué par la *memoria* dans le cadre du *gaudium* du sage lors de la reconnaissance (*gratia*). La *memoria* permet précisément d'inscrire la joie dans la durée.

²² *Ep.* 59, 18 : *Desineret, si sumptum esset aliunde: quia non est alieni muneris, ne arbitrii quidem alieni est*, « Il [le *gaudium*, c'est-à-dire la joie] cesserait s'il était reçu d'autrui. Parce qu'il ne s'agit pas d'un présent d'autrui, il ne dépend pas non plus d'autrui » pourrait sembler en contradiction avec ces considérations sur une origine extérieure et relationnelle du *gaudium*. Cependant, l'objectif de Sénèque, à la fin de cette lettre, consiste avant tout à insister de façon générale sur la dimension indépendante de la joie (notamment vis-à-vis de la *fortuna*) et il ne semble pas précisément avoir en vue la relation de bienfaisance où le facteur social est essentiel.

Chapitre 3 – Joie et plaisir

seras de bon cœur, mais tu considéreras ce dépôt avec grand plaisir chez toi.

Il est intéressant d'observer comment la joie s'articule à la publicité que le bénéficiaire confère à son état d'endetté. Il s'agit d'éprouver de la joie tout en reconnaissant publiquement un rapport qui est souvent considéré comme hiérarchique du bienfaiteur (crédeur) vis-à-vis du bénéficiaire (débiteur). La vision positive de la dette défendue par Sénèque permet de participer à une acceptation de sa publicité par le bénéficiaire.

Après le temps de la dette vient celui du retour. À l'instar de ceux qui le précédent, ce moment est également empreint de joie²³. Comme nous l'avons constaté, l'envie constitue l'une des causes de l'ingratitude. Cette même envie est mise en rapport avec la reconnaissance et Sénèque distingue la nature des sentiments qui y sont associés.

Non potest autem quisquam et inuidere et gratias agere, quia inuidere querentis et maesti est, gratias agere gaudentis. (III, 3, 3)

Or personne ne peut être envieux et reconnaissant à la fois parce que l'envie relève de la plainte et de la tristesse, la reconnaissance de la joie²⁴.

À plusieurs moments du don, la joie est présente de façon diffuse. Elle ne se cantonne pas à l'une des deux parties. Communicative, elle passe du bénéficiaire au bienfaiteur et réciproquement. Ainsi, lors du don, le bienfaiteur non seulement donne de la joie mais en recueille également. Lors de la réception, le bénéficiaire témoigne de sa joie et, ce faisant, en génère chez son bienfaiteur. La joie dans la bienfaisance semble

²³ VI, 43, 3 : *si nult recipere beneficium, referamus reddamusque laeti*, « s'il veut recevoir son *beneficium* en retour, donnons en retour et rendons avec joie ». Cf. également II, 22 où Sénèque observe que l'acceptation avec plaisir et reconnaissance constitue la première étape du retour. Sur la joie dans le fait même de chercher l'occasion de rendre, cf. III, 17, 4. Sur la joie dans le fait de recevoir en retour, cf. II, 17, 7.

²⁴ Cette opposition entre l'allégresse, caractéristique de la reconnaissance, et la tristesse, lot de l'ingrat, a déjà été observée par L. Ricottilli qui l'appuie sur III, 17, 4, cf. Ricottilli 2009, p. 411. Sur l'état malheureux de l'ingrat, cf. *Ep.* 81, 21. En *Ep.* 81, 23, Sénèque note que l'ingrat se tourmente et hait ce qu'il a reçu parce qu'il faut le rendre. Par ailleurs, nous ne résistons pas à transcrire les définitions de la tristesse et de la joie selon B. Spinoza. Ce dernier considérait que ces *passions* influent directement sur l'esprit : *Pars tertia, de Origine, & Naturâ affectuum, praepositio XI, Scholium* : *Per Lætitiam itaque in sequentibus intelligam passionem, quâ Mens ad majorem perfectionem transit. Per Tristitiam autem passionem, quâ ipsa ad minorem transit perfectionem*, cf. Spinoza 2010, p. 232.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

caractérisée par sa profusion, sa diffusion et par une heureuse confusion dont nous avons déjà constaté la présence et l'importance.

Quid est ergo beneficium? Benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata. (I, 6, 1)

Qu'est-ce donc qu'un *beneficium*? C'est une action bienveillante donnant et retirant de la joie en donnant, encline et disposée spontanément en vue de ce qu'elle fait²⁵.

Cum accipiendum iudicauerimus, hilares accipiamus profitentes gaudium, et id danti manifestum sit, ut fructum praesentem capiat; iusta enim causa laetitiae est laetum amicum uidere, iustior fecisse; (II, 22)

Alors que nous avons estimé devoir accepter, acceptons gaiement en manifestant notre joie, qu'elle soit aussi visible pour le donateur²⁶, qu'il en recueille le fruit immédiat; c'est en effet une juste cause de joie²⁷ que de voir son ami en joie, ça l'est davantage d'en être l'auteur²⁸.

La joie semble animer de la même façon bienfaiteur et bénéficiaire, et ce quel que soit le moment du cycle oblatif. Le sentiment joyeux de l'un alimente celui de l'autre (nous avons presque envie d'écrire : « et réciproquement »)²⁹. L'une des caractéristiques, mais également l'un des effets, de la relation de bienfaisance est l'établissement de liens fondés sur une joie réciproque, sur un *mutuum gaudium*³⁰.

²⁵ Pour une première approche de la place de la joie sur la base de cette citation, cf. Picone 2013, pp. 109-111 qui observe notamment que la joie des deux parties trouve son origine du fait de participer à la création de liens sociaux. Picone 2013, p. 113 évoque l'idée que ce qui est échangé entre les partenaires est précisément du *gaudium*. Bien que cette interprétation soit séduisante, elle nous semble erronée dans la mesure où la joie est présentée comme accompagnant un *beneficium* et non comme étant le *beneficium* lui-même, cf. d'ailleurs Picone 2013, p. 123 lui-même.

²⁶ La joie ne demeure en rien secrète. Il convient qu'elle soit exposée au vu et au su de tous.

²⁷ Sur le rapprochement entre *laetitia* et *gaudium*, cf. Griffin 2013a, p. 242.

²⁸ Cf. II, 10, 4.

²⁹ De façon sans doute surprenante, il est possible de trouver un écho à un tel phénomène dans les écrits mêmes d'A. Smith : « Aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux. », cf. Smith 1999, p. 23 (souligné par nous).

³⁰ L'expression évoque la *pecunia mutua* (« emprunt »). La distinction des objets (*pecunia / gaudium*) entre sphères économique et oblatif est alors éclatante.

Chapitre 3 – Joie et plaisir

Si, quod uoluit, effecit peruenitque ad me animus eius ac mutuo gaudio adfecit, tulit, quod petit. (II, 31, 2)

S'il a réalisé sa volonté, si son intention m'est parvenue et s'il a affecté une joie réciproque, il a obtenu ce qu'il a cherché.

Selon L. Ricottilli³¹, la joie joue un rôle essentiel dans la morale de Sénèque. En attribuant à celle-ci une place déterminante dans la relation de bienfaisance et en ne limitant pas sa présence au temps du *recevoir*, Sénèque restructure le sens même de l'acte bienfaisant. D'après la chercheuse italienne, le *beneficium*, qui aurait pu paraître uniquement comme une charge en raison de l'intellectualisme et du volontarisme qui l'entoure, est adouci grâce à la présence de la joie.

Par ailleurs, l'opposition ἡδονή-*uoluptas* / χάρα-*gaudium* cristallise un désaccord entre stoïciens et épicuriens³². Comme le note Sénèque lui-même, bien que la distinction soit théoriquement considérable, la langue courante a parfois tendance à les confondre³³. Le *De beneficiis* rend doublement compte de cette confusion. D'une part, il y a lieu de constater que les termes *gaudium* et *uoluptas* et leurs dérivés sont parfois rapprochés au point d'apparaître quasi synonymes³⁴. D'autre part, le terme *uoluptas* est connoté de manière inconstante. Tantôt il est considéré de façon positive³⁵ et il s'agit même de chercher le bienfait qui fera le plus plaisir (*uoluptas - grata*) à son récipiendaire³⁶. Tantôt ce terme est connoté de façon négative³⁷. À l'occasion d'une controverse avec les épicuriens³⁸, Sénèque note que la source du plaisir est différente selon l'école philosophique, le stoïcien prenant plaisir, pour sa part, à l'octroi de *beneficia*, même si ça lui en coûte. Par ailleurs, au cours de son traité, le philosophe distingue deux types de *uoluptas* en fonction de leur adéquation avec la dignité humaine³⁹. Une réflexion sur la nature des plaisirs stoïcien et épicurien dépasse certainement notre domaine de compétence et l'objet de notre étude. Cependant, il est sans doute utile

³¹ Ricottilli 2009, pp. 409-411.

³² La question de la préséance à accorder à la vertu ou au plaisir, objet de débat entre stoïciens et épicuriens, est examinée par Sénèque en IV, 2.

³³ Cf. n. 3 (*Ep.* 59).

³⁴ II, 31, 2; III, 17, 3; III, 32, 1. Sur cette confusion, cf. Griffin 2013a, pp. 241 et 322.

³⁵ Notamment III, 4 (théorie épicurienne du souvenir des plaisirs passés); IV, 11, 6; V, 17, 7; V, 19, 6.

³⁶ I, 11, 6. Il s'agit des *beneficia* qui relèvent de la troisième catégorie (*beneficia iucunda*).

³⁷ IV, 11, 5 (*inertissimum uitium*); VII, 9, 3 (dans le discours de Démétrius le Cynique).

³⁸ IV, 13, 1-2.

³⁹ VII, 2, 2-4.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

de tenir compte des présentes considérations lors de l'examen de la question.

« Parce qu'il y a un plaisir intrinsèque du don »⁴⁰ La question du plaisir n'est pas absente des réflexions en sciences sociales sur le phénomène oblatif. Si nous avons l'occasion de consacrer par ailleurs plusieurs pages à la dimension positive de la dette, il convient d'observer que cette joie ou ce plaisir ne se limite pas au temps du *devoir*. Alors que la joie apparaît comme évidente pour celui qui reçoit (initialement ou en retour), J.T. Godbout relève la place importante jouée par le plaisir dans le *donner*.⁴¹ Il observe notamment que ce plaisir permet de dispenser le bénéficiaire d'un retour, notamment lorsque celui-ci est impossible. Pour sa part, lors de sa conférence à Montréal, P. Chaniel observait la joie des acteurs à la participation du social lui-même et le bonheur qu'il y a à se lier⁴².

⁴⁰ Caillé 1994, p. 223. Cf. également Hénaff 2002, p. 182 : « Il y a un plaisir à se lier aux autres [...] ».

⁴¹ Godbout 2007, pp. 201-202.

⁴² Cf. la conférence de P.Chaniel mentionnée à la n. 37 du chapitre 5 de la seconde partie.

Chapitre 4

De l'économique et du juridique

Au cours des chapitres précédents, nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer à plusieurs reprises le recours de Sénèque à des comparaisons avec les sphères commerciales et juridiques. Il nous paraît nécessaire d'observer de façon plus précise et systématique comment le philosophe positionne sa morale oblatrice vis-à-vis des mondes de l'économie et du droit. Nous saisissons l'occasion de constater tout d'abord que le vocabulaire et les images empruntées à ceux-ci se rencontrent en d'innombrables endroits du traité et ensuite que leur utilisation n'est pas constante. Tantôt, ils sont utilisés comme repoussoirs, tantôt ils corroborent la thèse défendue par Sénèque. Notre étude présente dans un premier temps les rapports avec la sphère du commerce avant de s'intéresser à celle du droit. Bien que, pour la commodité de l'exposé, nous ayons préféré aborder ces deux domaines de façon distincte, il convient de noter qu'ils entretiennent des liens ténus et que certaines considérations relatives au droit figurent dans la partie portant sur l'économie et vice versa.

1. De l'économique

Tant le vocabulaire que des situations issues de relations économiques et marchandes sont mobilisés par Sénèque dans son traité. Il est légitime de s'interroger non seulement quant à l'importance quantitative de ceux-ci mais aussi quant à leur double orientation. D'une part, Sénèque recourt à cette sphère pour mettre en évidence ce qui la distingue de sa morale oblatrice. D'autre part, il la mobilise pour illustrer de façon positive la relation fondée sur le *beneficium*. Ces deux pôles constituent l'objet des sections suivantes.

1.1. L'un contre l'autre

L'opposition du système oblatif à la sphère économique et marchande¹ repose avant tout sur l'un des traits essentiels du *beneficium* et de la *gratia*.

¹ Goux 2002, p. 148 a correctement perçu que la réflexion de Sénèque se construit à partir de et contre les notions économiques. Il a sans doute négligé la complexité des rapports entre sphères oblatrice et économique en ne relevant pas le jeu d'analogies

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

Il s'agit de leur valeur intrinsèque². À la faveur de nombreuses distinctions, Sénèque rejette les échanges marchands dépourvus de cette caractéristique qui se décline sous différents aspects. Tout d'abord, le philosophe exclut toute bienfaisance accomplie en vue d'un retour. Il n'est pas surprenant que cette exclusion soit prononcée notamment au livre IV.

Istud non beneficium, sed fenus est circumspicere non ubi optime ponas, sed ubi quaestuosissime babeas, unde facillime tollas. (IV, 3, 3)

Ce n'est pas un *beneficium* mais un prêt à intérêt que d'examiner non où on [le] place le mieux mais où on [le] gère de façon la plus rentable, d'où on recouvre le plus facilement.

Les champs sémantiques du *beneficium* et du *fenus* sont à plusieurs reprises placés en opposition³. Sénèque note d'ailleurs que celui qui pense au retour au moment du don mérite d'être déçu⁴. Cette remarque illustre non seulement le caractère autotélique de la bienfaisance mais également la distinction des étapes qui démontre que seul un retour rappellera au bienfaiteur son geste initial. La pensée du retour et l'espoir de recueillir un *emolumentum* de la pratique bienfaisante sont diamétralement opposés à la logique qui imprègne le *beneficium*⁵. Cependant, rappelons qu'il n'y a pas lieu de confondre la recherche d'un gain et l'éventuelle *accessio* (parfois également désignée à l'aide du terme *emolumentum*) qui pourrait

également à l'œuvre entre celles-ci. Pour l'opposition du système de la bienfaisance de Sénèque à celui de l'économie et de la finance, cf. Griffin 2013a, pp. 39-40. Pour une approche du *beneficium* à la fois dans et hors de la sphère économique, cf. Li Causi 2009a, pp. 248-249.

² I, 1, 12. Cf. également IV, 1, 2 : *Inueniuntur, qui honesta in mercedem colant quibusque non placeat uirtus gratuita; quae nihil habet in se magnificum, si quicquam uenale*, « On en trouve qui accomplissent de bonnes actions en vue d'une récompense et auxquels une vertu gratuite ne plaît pas; celle-ci ne contient rien de noble, si elle est vénale en quelque chose. » Cet extrait met à nouveau en valeur le rapport entre l'*honestum*, la *uirtus* et leur caractère autotélique. Sur le rejet de la dimension vénale de la bienfaisance, cf. IV, 25, 3.

³ I, 1, 9; I, 2, 3; II, 10, 2; II, 21, 2; III, 15, 4; VI, 40, 2. Le *fenus* est également critiqué en VII, 10, 3. Cependant, en deux endroits du traité, la sphère du *fenus* est utilisée en vue d'une comparaison positive. En V, 21, 3, Sénèque note qu'à l'instar de certaines situations de *fenus*, il ne faut pas persévérer face à certains cas d'ingratitude. De même, en II, 17, 7, l'attitude d'un bon *fenerator* concernant un juste milieu quant au moment du retour est mise en parallèle avec une situation de *beneficium* où la même juste mesure doit s'appliquer. Sur le rôle du temps dans la distinction entre un *beneficium* et une *feneratio*, cf. Ducci 2009, pp. 164-169. Cette section de l'article propose également quelques réflexions sur le rapport de la bienfaisance à la sphère économique et juridique.

⁴ I, 1, 9.

⁵ II, 31, 3.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

suivre la vertu bienfaisante⁶. Outre *fenus* et ses dérivés, le substantif *negotiatio* marque également une opposition avec la sphère du *beneficium*.

Non enim in uicem aliquid sibi reddi uoluit; aut non fuit beneficium, sed negotiatio. (II, 31, 2)

En effet, il n'a pas voulu que quelque chose lui soit rendu en retour; ou alors ce ne fut pas un *beneficium* mais un négoce.⁷

Nous avons déjà eu l'opportunité de traiter la question de l'intérêt dans la bienfaisance. S'il est vrai qu'un certain équilibre entre l'avantage du bienfaiteur et du bénéficiaire pouvait être à l'œuvre, il existe néanmoins un rejet catégorique d'activités qui relèvent uniquement de l'intérêt du « donateur ». Il ne s'agit en rien d'un *beneficium*⁸. Sénèque inverse d'ailleurs la proposition et se demande si, dans un tel cas de figure, le « bienfaiteur » n'est pas en réalité le bénéficiaire⁹.

La bienfaisance n'est dès lors pas marquée par un calcul qui viserait à prévoir et assurer le retour.

ad beneficium dandum non adducit cogitatio auara nec sordida, sed humana, liberalis, cupiens dare (IV, 14, 3)

Ce qui conduit à accorder un *beneficium* n'est pas une réflexion avide et vile mais pleine d'humanité, libérale et désireuse de donner¹⁰.

Le rejet de tels calculs ne suppose cependant pas une bienfaisance aveugle. Cette pratique exige également de mobiliser la *ratio* et le *iudicium*, comme nous l'avons déjà observé.

Par ailleurs, la conscience et la publicité du don permettent également de distinguer les relations oblatives d'actions relevant de la sphère financière. À la faveur d'un *exemplum* mettant en scène Tibère soldant publiquement les dettes d'un ancien prêteur, Sénèque insiste sur les modalités du don qui peuvent faire basculer un geste bon en apparence

⁶ IV, 22, 4.

⁷ Cf. VI, 12, 2 où Sénèque conclut par une citation d'un maître de la philosophie stoïcienne : *Multum, ut ait Cleanthes, a beneficio distat negotiatio*, « Comme le dit Cléanthe, grande est la distance entre un *beneficium* et un négoce ». Une opposition entre l'*amicitia* et la *negotiatio* se trouve également en *Ep.* 9, 10.

⁸ IV, 13, 3; VI, 12, 2.

⁹ VI, 13, 3.

¹⁰ Une telle absence de calcul préside également à l'achat de certains biens, cf. IV, 12, 3.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

en une réprimande et le rapprocher ainsi de pratiques économiques¹¹. Ensuite, le fait pour le bienfaiteur de ne pas se satisfaire de la conscience d'avoir donné témoigne de la poursuite d'intérêts extrinsèques à la pratique bienfaisante elle-même. Le philosophe rapproche également un tel comportement de termes à forte connotation économique¹².

Le temps du *rendre* corrobore la distinction entre les sphères du *beneficium* et de l'économie. Au cours de sa discussion du fameux paradoxe stoïcien, Sénèque fait ainsi remarquer que *beneficium* et *creditum* ne se rendent pas de la même façon.

Post deinde aliter beneficium, aliter creditum soluitur; non est, quod exspectes, ut solutionem tibi ostendam; res inter animos geritur. (II, 34, 1)

Ensuite, on s'acquitte différemment d'un *beneficium* et d'une créance; tu n'as pas lieu d'attendre que je t'en montre le processus; l'affaire est gérée entre intentions.

Dans une lettre adressée à Lucilius, il est possible de trouver confirmation d'une telle conception. Celle-ci est alors à nouveau appuyée à l'aide de métaphores économiques : alors que certains métiers exigent une réussite matérielle pour solder un *aes alienum*, il n'en va pas de même en matière de *beneficium*¹³. De plus, il ne semble pas qu'une balance matérielle, strictement caractéristique des échanges marchands, soit requise¹⁴. Cette même parité des objets semble être remise en question s'il y a une volonté de rendre¹⁵. Par ailleurs, Sénèque admet explicitement la différence qui existe dans le retour d'une créance ou d'un bienfait : les comportements du créancier et du bienfaiteur ne sont certes pas les

¹¹ II, 7, 2 - II, 8.

¹² II, 10, 2-3.

¹³ Ep. 36, 5 : *Ad illud aes alienum soluendum opus est negotianti navigatione prospera, agrum colenti ubertate eius, quam colit, terrae, caeli fauore : ille quod debet, sola potest uoluntate persolui*, « Pour s'acquitter de cette dette, il faut pour le marchand une traversée réussie, pour l'agriculteur la fertilité de la terre qu'il cultive, un ciel favorable : celui-là, ce qu'il doit peut être acquitté par la volonté seule. »

¹⁴ VII, 15, 4.

¹⁵ V, 4, 1 : *Ergo nemo uinci potest beneficiis, si scit debere, si uult referre: si quidem rebus non potest, animo aequat. Hic quam diu in hoc permanet, quam diu tenet uoluntatem gratum animum signis adprobandi, quid interest, ab utra parte munuscula plura numerentur?* « Personne ne peut être vaincu en *beneficia* s'il sait devoir, s'il veut rendre : si vraiment il ne [le] peut pas par des objets, il se rend égal par l'intention. Celui-ci, aussi longtemps qu'il perdure dans cet [état d'esprit], aussi longtemps qu'il conserve la volonté de démontrer sa reconnaissance par des marques, qu'importe de quel côté de menus cadeaux sont en nombre plus important ? » Cette *uoluntas* n'est donc pas *otiosa* et son activité se manifeste par des *signa*.

mêmes à l'égard de celui qui multiplie en vain les efforts pour rendre¹⁶. Nous verrons cependant par la suite que Sénèque n'est pas constant sur ce point. La métaphore économique sert en effet également à soutenir la nécessité d'un retour effectif. Mais retournons, pour l'instant, aux différences entre ces sphères. La hâte à rendre ce qu'on a reçu distingue aussi les situations de bienfait et de crédit. C'est le débiteur qui se dépêche de rendre à son usurier : vouloir rendre rapidement renvoie à une relation qui se démarque nettement de la bienfaisance¹⁷.

L'une des principales distinctions entre les échanges économiques et les rapports de *beneficium* réside dans la différence de liberté des acteurs à l'issue de l'échange. Une première distinction existe dans la gestion de la temporalité. Nous avons déjà observé que le retour ne doit pas être précipité en matière de *beneficium* et de *gratia*. Du temps s'écoule, du temps où il existe une dette. Cet état d'endettement, vécu positivement, témoigne d'un lien entre les parties impliquées dans la relation. À travers le refus d'un retour immédiat, refus d'autant plus important si l'objet du retour est identique à celui du don initial, la relation sociale qui découle du bienfait s'inscrit dans un temps indéfini. Au contraire, l'échange marchand est souvent marqué par l'immédiateté : il y a non pas don et contre-don mais échange simultané de biens (dans notre société, il s'agit généralement d'un bien contre son équivalent monétaire). Les quatre étapes oblatives sont effacées au profit d'un seul et unique acte. Il n'y a dès lors plus de place pour la dette, synonyme du lien entre les acteurs. De telles considérations ne sont pas explicitement abordées par Sénèque. Il évoque davantage le cas de la créance où du temps s'écoule effectivement entre la contraction de la dette et son remboursement. Cependant, nous avons déjà observé combien les contemporains du philosophe supportent avec peine la situation de dette, *a fortiori* financière (par opposition à la vision positive de la dette dans la relation de *beneficium* préconisée par Sénèque). Celle-ci est en effet perçue comme infériorisante. Après le remboursement d'un prêt, le débiteur recouvre sa liberté vis-à-vis de son créancier. Il n'en va pas de même pour les parties impliquées dans une relation de *beneficium*.

Itaque eligendum est, a quo beneficium accipiam; et quidem diligentius quaerendus beneficii quam pecuniae creditor. Huic enim reddendum est, quantum accepi, et, si reddidi, solutus sum ac liber; at illi et plus soluendum

¹⁶ VII, 14, 2 et 5.

¹⁷ IV, 40, 5 et VI, 40, 2.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

est, et nihilo minus etiam relata gratia cobraeremus; debeo enim, cum reddidi, rursus incipere, manetque amicitia (II, 18, 5)

C'est pourquoi il faut choisir celui de qui je recevrai un *beneficium*, et certes, le créancier d'un *beneficium* doit être recherché avec plus de soin que [le créancier] d'un emprunt. En effet à celui-ci, il faut rendre tout ce que j'ai reçu et, si j'ai rendu, je suis quitte et libre; mais, à celui-là, il faut aussi s'acquitter de davantage et, même après qu'une *gratia* a été témoignée, nous ne sommes en rien moins liés; je dois en effet, lorsque j'ai rendu, recommencer et l'*amicitia* demeure;

Cet extrait présente deux différences entre les deux types de relation. D'une part, ce qui doit être rendu n'est pas identique. Sénèque note que, dans le cas d'une créance, on rend ce qu'on a reçu tandis que la bienfaisance exige un supplément. Par après, nous verrons cependant que le philosophe est conscient de l'existence d'intérêts dus à la suite de la contraction d'un prêt. D'autre part, après avoir rendu, alors que créateur et débiteur sont libres, le bienfaiteur et son bénéficiaire demeurent liés¹⁸. Aucune circularité n'est engendrée par un emprunt. D'autres crédits peuvent être contractés par la suite mais ils demeurent des actes distincts. Il est dès lors à supposer qu'aucune joyeuse confusion ne vient imprégner les rapports économiques de prêt où règne au contraire une précision typiquement comptable. Si des comptes stricts sont tenus du côté de l'emprunt, du côté du *beneficium*, l'objectif partagé semble être de ne pas s'en préoccuper. La conséquence de ces différences réside dans une recherche plus soignée du bienfaiteur que du créateur. C'est sans doute ce qui explique que Sénèque omet la présence d'intérêts dans le prêt. Cela lui permet de renforcer l'importance du *beneficium* et le sérieux dont il convient de faire preuve dans sa gestion, et singulièrement dans le choix de son donateur¹⁹. De façon symétrique, Sénèque recourt également à la métaphore économique pour mettre en évidence la différence de qualité qui existe communément entre la

¹⁸ Cette distinction est particulière bien mise en évidence par J.-H. Michel lorsqu'il évoque la différence entre un contrat onéreux et un contrat gratuit, cf. Michel 1962, p. 587. Par ailleurs, sur la distinction entre les libertés contractuelle et oblatrice, cf. Godbout 2007, p. 285.

¹⁹ Cependant, Sénèque observe en III, 12, 3 : *Praeterea creditorem mihi ipse eligo, beneficium saepe ab eo accipio, a quo nolo, et aliquando ignorans obligor*, « En outre, moi-même, je me choisis mon créateur, un *beneficium*, je le reçois souvent de qui je ne le veux pas et je suis parfois obligé à mon insu. » Alors que le choix du créancier serait libre, celui du bienfaiteur serait parfois contraint ? Sénèque a néanmoins prévu la possibilité de refuser un *beneficium*, encore faut-il en être conscient.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

recherche d'un donataire et d'un débiteur. Cela lui permet d'épingler l'une des raisons de l'ingratitude : l'absence d'un choix éclairé du bénéficiaire²⁰.

Au cours de quatre chapitres du livre VI²¹, Sénèque se penche de façon plus attentive sur les échanges marchands. À cette occasion, il justifie leur exclusion de la sphère du *beneficium*.

Illos ex toto praeteribo, quorum mercennarium beneficium est, quod qui dat non computat, quod, sed quanti daturus sit, quod undique in se conuersum est. (VI, 14, 3)

J'exclurai entièrement ceux-là dont le *beneficium* est rétribué parce que celui qui donne ne tient pas compte de celui à qui [il donne] mais du prix auquel il est disposé à donner, parce qu'il est à tous égards tourné vers lui-même.

Ce qu'on achète n'engendre pas de dette et est *de facto* exclu de la sphère du *beneficium*²². Cet extrait présente également un élément clé de la doctrine de Sénèque et qui est précisément négligé par le marchand : l'essentiel réside dans la relation à l'autre, non dans le prix de la chose. C'est donc avant tout la prise en considération de la personne (*quod*) à qui on donne qui mérite notre attention et non la valeur (*quanti*). Le bienfaiteur ne doit pas considérer ce qui fait l'objet de sa bienfaisance mais la personne à qui il l'adresse.

Non numero nec pondere beneficia nec ulla nisi accipientis aestimatione perpendam (Vit. beat. 20, 4)

Je n'évaluerai les *beneficia* ni par le nombre, ni par le poids, par aucun critère si ce n'est celui du bénéficiaire²³.

De façon symétrique, le bénéficiaire n'estimera pas la *res* reçue mais bien la qualité de son bienfaiteur.

²⁰ I, 1, 2.

²¹ VI, 14-17.

²² VI, 14, 4 : *Quod emi, non debeo*, « Ce que j'ai acheté, je ne le dois pas. »

²³ Cf. également Ep. 19, 12 : *Itaque dum incipis esse mentis tuae, interim hoc consilio sapientium utere, ut magis ad rem existimes pertinere, quis, quam quid acceperit*, « C'est pourquoi, pendant que tu commences à être en possession de ta raison, pratique ce conseil des sages : considère comme important la personne plus que l'objet qu'elle a reçu. » Au paragraphe 10 de cette même lettre, Sénèque, citant Épicure, indique que le choix de la personne est plus important que ce qui fera l'objet du partage avec elle. De même, ce n'est pas de l'objet reçu mais de la personne même du bienfaiteur que le bénéficiaire tire sa joie, cf. III, 17, 3.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

*Non quanta quaeque sint, sed a quali profecta, prospiciendum*²⁴. (I, 9, 1)

Ce n'est pas la grandeur de chaque chose mais la valeur de leurs auteurs qu'il faut examiner.

La valeur de lien du *beneficium* est catégoriquement préférée à sa valeur marchande²⁵. Sur ces questions de valeur, le propos de J.T. Godbout est synthétique et éclairant : « Dans le cadre de la circulation marchande des choses, les économistes distinguent la valeur d'usage et la valeur d'échange. La valeur d'usage exprime l'utilité de ce qui circule pour le receveur. La valeur d'échange compare les choses qui circulent indépendamment des autres valeurs. La circulation par le don oblige à

²⁴ Il demeure un problème de critique textuelle sur ce passage. Sur celui-ci, cf. Picone 2013, pp. 135-136. Les traducteurs s'entendent cependant sur le sens du passage. De plus, *Vit. beat.* 20, 4 s'accorde à merveille avec ces traductions. Cf. également *Ep.* 81, 6 : *nec quantum sit, sed a quali profectum uoluntate, perpenditur*, « on apprécie non pas la quantité [du *beneficium*] mais la qualité de la volonté dont il est issu »; I, 15, 4 : *At illa quanto gratiora sunt quantoque in partem interiorem animi numquam exitura descendunt, cum delectant cogitantem magis a quo quam quid acceperis?* « Mais combien ceux-là [= les *beneficia*] sont-ils plus agréables et combien plus profonde est la partie de l'âme où ils s'enfoncent pour ne jamais en sortir, lorsqu'ils réjouissent la personne qui pense plus au bienfaiteur plus qu'au présent »; II, 3, 3 : *Sic efficies, ut animum tuum pluris aestimet quam illud, quidquid est, ad quod petendum uenerat. Tunc est summa uirtus tribuentis, tunc benignitas, ubi ille, qui discessit, dicit sibi: 'Magnum hodie lucrum feci; malo, quod illum talem inueni, quam si multiplicatum hoc ad me, de quo loquebar, alia uia peruenisset; huic eius animo numquam parem gratiam referam.'* « Tu feras en sorte qu'il attachera plus de valeur à tes sentiments qu'à cela [= objet], quoi que ce soit, qu'il était venu demander. Alors, la vertu et la générosité du bienfaiteur touchent à leur perfection lorsque celui-là, après s'être éloigné, se dira : 'j'ai réalisé un profit important aujourd'hui; je préfère le fait d'avoir trouvé homme tel que celui-là plutôt que si ce bien en question me fût parvenu de façon multipliée par une autre voie. À une personne animée de ces sentiments, je ne pourrai retourner une *gratia* équivalente.' » Le groupe *sic efficies* renvoie au fait pour le bienfaiteur d'adresser un doux reproche au bénéficiaire qui n'a pas fait part de son désir et de l'inciter à le faire directement. Cf. également II, 21, 5. Cf. enfin Dixon 1993, pp. 458-459.

²⁵ Par ailleurs, cette analyse pourrait sembler en opposition avec III, 17, 4 : *Nam etiam si a seruo suo beneficium accepit, aestimat, non a quo, sed quid acceperit*, « En effet, même si on a reçu un *beneficium* de son esclave, on prend en considération non pas celui de qui on a reçu mais ce que l'on a reçu ». Le point de vue de Sénèque dans ce contexte est différent. Il désire libérer chacun de sa *fortuna* afin de lui permettre de procéder à des *beneficia*. Dans ce cas précis, il s'agit de la position de l'esclave. La proposition relative *non a quo* invite à négliger non pas la personne en tant que telle (et par conséquent la relation), mais le statut de la personne qui donne. La proposition relative introduite par *quid* ne renvoie pas non plus à un intérêt vénel mais à la dimension immatérielle du *beneficium* dont l'objet est un *signum*. Pour une condamnation par Sénèque de ceux qui sacrifient leurs relations sociales pour des possessions matérielles, cf. VI, 3, 2. Sur la notion de valeur de lien chez Sénèque et pour des extraits du *De beneficiis* qui renvoient au champ sémantique du lien, cf. Li Causi 2009a, pp. 236-237, n. 42 et Picone 2013, pp. 99-100.

tenir compte d'un troisième type de valeur, qu'on peut appeler la valeur de lien. La valeur de lien exprime l'importance de la relation qui existe entre les partenaires, l'importance de l'autre indépendamment de ce qui circule. »²⁶ Chez Sénèque, le lien importe plus que le bien²⁷. À propos du rapport entre les personnes et les objets échangés, G. Simmel observe que « l'échange est la 'chosification' de l'action réciproque entre hommes. Lorsque l'un donne une chose et que l'autre rend une chose de valeur égale, la nature purement psychique des relations entre humains s'est projeté sur des objets »²⁸. Un jeu subtil nous semble être à l'œuvre entre les concepts de valeur de lien, d'échange et d'usage et la chosification simmelienne.

Par ailleurs, la dimension sociale semble parfois plus essentielle que la matérialité même des échanges²⁹. Les objets échangés ou les services rendus apparaissent comme des prétextes, mieux comme les supports de la création des rapports sociaux. M. Godelier l'affirme sans ambiguïté : « le don [...] n'est pas seulement un mécanisme qui fait circuler les biens et les personnes [...] C'est aussi, *plus profondément*, la condition de la production et de la reproduction des rapports sociaux qui constituent l'armature spécifique d'une société et caractérisent les liens qui se tissent entre les individus et les groupes »³⁰. L'objet matériel se présente comme le médiateur, une sorte de catalyseur social³¹. Le don matériel apparaît comme instrumentalisé en vue d'une finalité sociale. Cette prépondérance de la dimension sociale peut constituer d'une

²⁶ Godbout 2007, pp. 117 Sur la valeur de lien, cf. également Godbout 2000b, pp. 244-247 où l'auteur insiste sur le fait que la valeur de lien inscrit le don dans une vision temporelle de la relation qui s'oppose à l'immédiateté des échanges marchands. Par ailleurs, celle-ci témoigne de la personnalisation à l'œuvre dans le choix du bien donné. Enfin, relevons que J.T. Godbout y propose également un lien avec le concept maori de *hau*. Cf. aussi Caillé 2005, p. 248. Pour l'expression « valeur de sentiment », cf. Mauss 2007, p. 219.

²⁷ Cf. par ailleurs Chaniel 2008c, p. 566.

²⁸ Simmel 1999, p. 577.

²⁹ Li Causi 2008, p. 102 insiste sur le fait que le *beneficium* de Sénèque ne consiste pas avant tout en une mesure quantitative mais plutôt dans une capacité, au moyen des biens, d'établir des relations et de les consolider. Cf. également Li Causi 2012, p. 43 sur la marginalité de la dimension matérielle par rapport à l'essence de la bienfaisance.

³⁰ Godelier 1996, p. 69 (nous soulignons), cf. également pp. 140-142. Synthétisant les propos de M. Godelier, A. Caillé écrit : « le don ainsi conçu ne sert pas tant à faire circuler des biens qu'à créer et nourrir le rapport social lui-même », cf. Caillé 1997, p. 94. Cf. également Caillé 2005, p. 248 : « Notre définition restreinte du don permet de montrer que biens et services valent aussi, *et parfois de façon prépondérante*, en fonction de leur capacité à créer et à reproduire des relations sociales. » (nous soulignons).

³¹ P. Chaniel décrit le don comme un « facteur de socialisation, performateur d'alliance », cf. Chaniel 2010a, p. 525.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

certaine façon la clé de la question du retour mais également de l'intérêt : « Si chacun donne pour maintenir la relation plutôt que pour recevoir en retour – si c'est en quelque sorte *de la relation que l'on attend le retour* -, il n'y a pas de fausse naïveté à faire comme si les prestations étaient offertes gratuitement au niveau des individus. »³² Ce qui est donné, reçu et rendu, c'est sans doute avant tout du social et des relations. C'est ce qui peut être attendu du don et à l'origine de l'intérêt de certains pour celui-ci.

Les chapitres 15 à 17 du même livre VI présentent ensuite des considérations portant sur les échanges marchands en général et notamment sur les modalités de fixation du prix des biens. Maints exemples à l'appui, Sénèque démontre la différence qui existe entre la valeur de certains services et leur coût³³. Le cas de deux types de service fait l'objet d'une attention particulière de la part du philosophe. Il s'agit des rapports entretenus avec le médecin³⁴ et avec le précepteur³⁵. Tout d'abord, est mise en évidence la valeur considérable des services rendus tant par l'un que par l'autre³⁶. Ensuite, Sénèque précise qu'un supplément est effectivement dû à ces personnes en raison de l'attention particulière qu'ils nous portent³⁷. Ce trait a pour conséquence que leurs services prennent place non plus dans une relation professionnelle mais amicale³⁸. Cependant, une première réflexion du livre IV ne semblait pas présager une telle prise de position.

³² Anspach 2002, p. 104 (souligné par nous).

³³ VI, 15, 6-8. Cf. également VI, 15, 2 : *Aduersus hoc respondetur quaedam pluris esse, quam emuntur*, « À cela, on répondra que certaines choses valent davantage que leur prix d'achat. » Cette séparation entre la valeur intrinsèque et la valeur commerciale se retrouve notamment en *Ep.* 115, 10 : *mercatoresque et uenales in uicem facti quaerimus non quale sit quidque, sed quanti*, « devenus successivement marchands et marchandises, nous cherchons non pas la nature de chaque chose mais son prix. » Une citation d'Oscar Wilde illustre parfaitement cette distinction : « Nowadays people know the price of everything and the value of nothing. » (*The Picture of Dorian Gray*). Sous forme d'aller-retour sur la base de cette citation, cf. chez Sénèque *Ep.* 42, 8 : *Saepe maximum pretium est, pro quo nullum datur*, « Souvent, ce dont le prix est le plus élevé est ce pour quoi on ne donne rien ». Cf. enfin III, 8, 3.

³⁴ De façon générale, le monde de la médecine constitue aujourd'hui un vaste terrain pour les études oblatives. Qu'il s'agisse du don d'organes, de sang ou plus simplement des soins (thématique du *care*), de nombreuses études sont menées dans cette direction et permettent de développer des concepts novateurs en matière de don. Sur le rôle du médecin vis-à-vis du malade, cf. l'importante note de Menghi 2008, pp. 169-170, n. 7.

³⁵ Sur la figure du précepteur, cf. également III, 34; *Ep.* 64, 9 et 73, 4. Sur ces questions, cf. également l'ouvrage volumineux d'Hénaff 2002.

³⁶ VI, 15, 2.

³⁷ VI, 16, 3-6.

³⁸ VI, 16, 1-2 et 5.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Itaque multa, quae summam utilitatem aliis adferunt, pretio gratiam perdunt. Mercator urbibus prodest, medicus aegris, mango uenialibus; sed omnes isti, quia ad alienum commodum pro suo ueniunt, non obligant eos, quibus prosunt. Non est beneficium quod in quaestum mittitur. 'Hoc dabo et hoc recipiam' auctio est. (IV, 13, 3)

C'est pourquoi de nombreux services qui sont d'une utilité considérable pour autrui perdent de leur charme à cause de leur prix. Le marchand est utile aux villes, le médecin aux malades, le marchand d'esclaves à ceux qu'il vend; mais tous ceux-là, parce qu'ils se dirigent vers l'intérêt d'autrui en raison de leur propre avantage, ne lient pas ceux à qui ils sont utiles. Ce n'est pas un *beneficium* ce qui est fourni en vue d'un profit. « Je donnerai ceci et je recevrai cela », c'est une vente.

Dans le cadre d'un échange marchand, le fait d'être utile à autrui (*utilitas* et *prodesse*) n'importe pas. Bien que l'achat puisse comporter une utilité réelle pour l'acheteur et contribuer à assurer sa survie, l'échange n'en demeure pas moins une transaction commerciale qui, par conséquent, est exclue de la sphère du *beneficium*³⁹. Ces considérations issues des échanges marchands nous permettent d'aborder un autre trait de la morale oblativ de Sénèque. Celui-ci était déjà esquissé dans le cadre de la relation qui nous unit au médecin et au précepteur. Si leur salaire ne suffit pas, c'est que leurs actions ne s'adressaient pas indistinctement à tout un chacun. Elles étaient marquées par une dimension exclusive. La personnalisation du *beneficium* tant dans sa *res* que dans ses modalités d'octroi constitue l'une des caractéristiques qui discriminent les sphères du commerce et de la bienfaisance⁴⁰. Ce trait est notamment mis en évidence lors de la

³⁹ Cf. notamment VI, 14, 3-4.

⁴⁰ Cf. par ailleurs l'équilibre entre la prise en considération de chacune des parties dans le don, cf. point 1.9. du chapitre 4 de la première partie. Cf. également la dimension personnelle dans l'*exemplum* du rachat de prisonniers en vue d'une magistrature : VI, 13, 4 - VI, 14, 2. Sur la personnalisation, cf. Godbout 1994, p. 215, n. 2 qui observe qu'une des façons de personnaliser la relation oblativ consiste à jouer avec les règles du don, à les reconnaître vis-à-vis de son partenaire et puis à les enfreindre au nom de la personnalisation de la relation. Sur le jeu sur les règles dans le don, cf. également Godbout 2007, pp. 115-116. Par ailleurs, J.T. Godbout observe que la personnalisation peut également être à l'œuvre à travers un jeu entre les valeurs de lien, d'usage et d'échange du don, cf. Godbout 2007, pp. 118 et 120. Citant l'*exemplum* de Socrate et d'Eschine, P. Li Causi indique que le disciple est à la recherche d'un don qui soit personnalisé pour son maître, un « cadeau digne de cet homme » qu'est Socrate : *dignum* [...] *huic uiro munus* (I, 9, 1), cf. Li Causi 2008, p. 104. Li Causi 2012, pp. 87-88 renvoie aussi à I, 8, 1. Sur l'importance de la *dignitas* du récipiendaire d'un *beneficium*, cf. point 3.7.2. du chapitre 1 de la première partie.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

description du troisième type de bienfaits (agréables) à la fin du premier livre.

Beneficium si qui quibuslibet dat, nulli gratum est (I, 14, 1)

Un *beneficium*, si quelqu'un le donne à n'importe qui, n'est agréable à personne⁴¹.

Il y a lieu d'apporter une attention particulière au bénéficiaire⁴². Il n'y a pas pour autant une exclusion de toute bienfaisance à l'égard de plus d'un individu. Cependant, il faut veiller à discriminer d'une façon ou d'une autre chacun des récipiendaires⁴³.

Licet ita largiri, ut unusquisque, etiam si cum multis accepit, in populo se esse non putet. Nemo non habeat aliquam familiarem notam, per quam speret se propius admissum (I, 14, 2-3)

Il est permis d'être prodigue seulement dans la mesure où chacun, même s'il a reçu en même temps que plusieurs personnes, ne considère pas qu'il est dans une foule. Que personne ne manque d'une marque familière par laquelle il compte avoir été admis de façon plus rapprochée.

L'appréciation du *beneficium* semble directement proportionnelle aux désirs de chacun, ce qui corrobore la recherche d'un service personnalisé⁴⁴. Comme nous l'avons observé précédemment, dans les échanges commerciaux, le marchand ne se préoccupe nullement de la personne à qui il vend ses biens. Seuls les chiffres importent. Il n'y a aucune place pour une quelconque personnalisation.

Par ailleurs, l'une des situations en contradiction avec cette nécessaire individualisation est constituée par le cas des dons collectifs. La relation n'est plus interpersonnelle et se rapproche sans doute davantage de l'évergétisme. Les services rendus à un ensemble de personnes sont à peine évoqués par Sénèque. L'essentiel de son raisonnement vise à

⁴¹ Sur la comparaison de Sénèque avec les services d'une *meretrix*, cf. Fear 2007.

⁴² I, 12, 3.

⁴³ Cf. I, 2, 1 : *nam nec in uolugum effundenda sunt, et nullius rei, minime beneficiorum, honesta largitio est*, « en effet, ils [= les *beneficia*] ne doivent pas être répandus dans la foule et la prodigalité d'aucune chose, surtout pas de *beneficia*, n'est noble. » Sur le glissement depuis le *beneficium* vers la *largitio*, cf. Raccanelli 2010, pp. 143-144 et cf. point 3. du chapitre 5 de la seconde partie.

⁴⁴ III, 12, 2.

démontrer qu'il n'y a pas d'attention particulière pour chacun dans ce type de bienfaits; la dette dès lors n'est pas individuelle mais collective⁴⁵.

1.2. L'un avec l'autre

Après avoir présenté les nombreuses différences essentielles qui séparent le *beneficium* des échanges marchands, il convient de rendre compte également des nombreuses comparaisons, issues de ce même domaine économique et financier, qui sont utilisées pour mettre en exergue certaines caractéristiques du système oblatif de Sénèque. S'il est vrai que les deux mondes sont essentiellement distincts, le philosophe ne se prive cependant pas d'utiliser certaines situations de l'un pour appuyer sa thèse dans l'autre. Présentons plusieurs de ces cas de figure et tentons ensuite d'en donner une explication.

Tout d'abord, des comparaisons de nature financière sont mobilisées dans ce qui constitue la finalité même de la morale oblatif de Sénèque. En effet, lorsqu'il met en évidence la nécessité de deux personnes pour qu'ait lieu un *beneficium*, il observe qu'emprunts et dettes suivent la même logique.

debitor non est sine creditore [...]; aliquis dare debet, ut aliquis accipiat. (V, 8, 1)

Il n'y a pas de débiteur sans créancier [...]; quelqu'un doit donner pour que quelqu'un reçoive⁴⁶.

Il est remarquable que la finalité même de la bienfaisance (l'établissement de liens sociaux) soit soulignée à l'aide d'une comparaison avec une activité de nature financière. Ensuite, au niveau de sa nature même, Sénèque se risque à rapprocher deux termes qui semblent pourtant antagoniques.

id enim genus huius crediti est, ex quo tantum recipiendum sit, quantum ultro refertur (I, 1, 3)

ceci [= un *beneficium*] est en effet ce genre de créance qui doit être recouvrée seulement dans la mesure où on rend spontanément.

⁴⁵ VI, 18-19. Il est par ailleurs intéressant d'observer que Sénèque recourt à nouveau pour son propos à une comparaison présentant le cas d'un prêt à l'État, cf. VI, 19, 5.

⁴⁶ Cf. également V, 8, 3 et V, 9, 2. Pour une comparaison avec l'acte de vente, cf. V, 10, 1.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

Genus huius crediti, trois mots choisis par Sénèque qui rapprochent de façon déterminante (dangereuse ?) le *beneficium* du *creditum*⁴⁷. À cet endroit de son développement, le philosophe vise principalement à mettre en évidence la différence dans les modalités du retour entre un bienfait et un emprunt (en termes de spontanéité, en l'occurrence). Plusieurs livres plus loin, l'*aduersarius fictus* revient à la charge en reprenant cet oxymore. Il vaut la peine de transcrire dans son intégralité ce passage qui prend place dans le cadre de la réflexion sur la valeur intrinsèque de la bienfaisance.

'Dicitis' inquit 'beneficium creditum insolubile esse, creditum autem non est res per se expetenda.' *Cum creditum dicimus, imagine et translatione utimur; sic enim et legem dicimus iusti iniustique regulam esse, et regula non est res per se expetenda. Ad haec uerba demonstrandae rei causa descendimus; cum dico creditum, intelligitur tamquam creditum. Vis scire? adicio insolubile, cum creditum nullum non solui aut possit aut debeat.* (IV, 12, 1)

'Vous dites', dit-il, 'que le *beneficium* est une créance impayable, or une créance ne doit pas être recherchée pour elle-même.' Lorsque nous disons 'créance', nous recourons à une image et à une métaphore⁴⁸; ainsi, nous disons en effet aussi que la loi est une 'règle'⁴⁹ de la justice et de l'injustice⁵⁰ et une règle ne doit pas être recherchée pour elle-même. Nous consentons à de tels termes en vue de la démonstration; lorsque je dis 'créance', on comprend 'comme une créance'. Tu veux savoir ? J'ajoute 'impayable' puisque toute créance peut ou doit être remboursée.

Le recours au terme *creditum* serait donc essentiellement métaphorique. Notons au passage l'évocation d'une métaphore juridique alors que ce

⁴⁷ M. Lentano relève combien de nombreux textes antiques insistent sur la distinction théorique entre *beneficium* et *creditum*. Cependant, cette lourde insistance dissimule difficilement l'assimilation effective de ces termes dans la réalité linguistique cf. Lentano 2005, p. 134. Griffin 2003a, p. 112 relève que l'insistance de Sénèque sur la délimitation entre la sphère du *beneficium* et celle du droit témoigne d'une conscience d'un empiètement entre celles-ci. Sur le recours à la sphère de l'économie pour décrire le *beneficium*, cf. également Armisen-Marchetti 1991, pp. 112-113. Sur *beneficium* et *creditum*, cf. enfin Li Causi 2009a, pp. 232-240 : *Beneficium e creditum. L'economia paradossale del dono*. Cf. également Raccanelli 2010, pp. 134-142 et Picone 2013, pp. 36-40.

⁴⁸ Sur la métaphore et l'abstraction dans la prose de Sénèque, cf. Armisen-Marchetti 1991 où cette métaphore est analysée et commentée. Cf. également Lotito 2001, pp. 140-142.

⁴⁹ À l'instar du français *règle*, le terme latin *regula* est polysémique : il désigne tant l'instrument de mesure que l'idée de loi.

⁵⁰ Cf. Cicéron, *Leg. I*, 19.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

même vocabulaire attirera notre attention dans la suite de ce chapitre. Cependant, si on passe en revue plusieurs moments du don, nous constatons que les parallèles avec la sphère financière sont loin d'être absents. Procédons à un tour d'horizon.

Afin d'appuyer la nécessaire conjonction d'une *res* et d'un *animus* pour qu'il y ait *beneficium*, Sénèque recourt à une comparaison fondée sur la créance.

Quemadmodum ei, qui uoluit mihi quidem pecuniam credere, sed non dedit, nihil debeo, ita ei, qui uoluit mihi beneficium dare, sed non potuit, amicus quidem ero sed non obligatus (VI, 11, 4)

Comme celui qui a certes voulu me prêter de l'argent mais ne l'a pas donné, je ne lui dois rien, ainsi, celui qui a voulu me donner un *beneficium* mais n'a pas pu, je serai certes son ami mais je ne serai pas lié⁵¹.

Le motif de la dette constitue également une opportunité pour Sénèque de comparer les comportements de ses contemporains en matière de *beneficium* et de créance. Tous les deux semblent frappés d'un tabou qui conduit à en réduire autant que possible la publicité⁵².

Le temps du *rendre* est parsemé de situations empruntées à la sphère économique et commerciale. Il s'agit alors à chaque fois de démontrer qu'il y a lieu d'adopter le même comportement que dans ces cas de figure. Tout d'abord, le retour doit être assuré, quelle que soit la situation, et ce, à l'instar d'un *creditum* ou d'un *depositum*⁵³. C'est à la faveur d'une triple référence à des restitutions financières ou marchandes que Sénèque décrit ce qui est attendu de la part du bénéficiaire qui rend.

Qui gratiam refert, aliquid debet inpendere, sicut, qui soluit, pecuniam (V, 11, 1)

Celui qui exprime sa reconnaissance doit dépenser quelque chose, comme celui qui s'acquitte, [doit dépenser] de l'argent.

⁵¹ Contrairement au prêt, la volonté d'accorder un *beneficium* sans passage à l'acte génère cependant de l'amitié, sans obligation, cf. Griffin 2013a, p. 296 : « but it soon appears that merely wanting to help is not as useless as merely wanting to lend money. »

⁵² II, 23, 2.

⁵³ VII, 16, 5; VII, 19, 3.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

*Reddere est enim rem pro re dare*⁵⁴; *quidni? cum omnis solutio non idem reddat, sed tantundem. Nam et pecuniam dicimur reddidisse, quamuis numerauerimus pro argenteis aureos, quamuis non interuenerint nummi, sed delegatione et uerbis perfecta solutio sit.* (VI, 5, 2)

Rendre consiste en effet à donner une chose à la place d'une chose; pourquoi pas ? Comme tout paiement rend non la même chose mais quelque chose d'équivalent. En effet, on dit que nous avons rendu une somme quand bien même nous avons payé des pièces d'or pour des pièces d'argent, bien que des monnaies ne soient pas intervenues, mais le paiement a été exécuté par une *delegatio*⁵⁵ orale.

Nam in hoc quoque falluntur ingrati, quod creditori quidem praeter sortem extra ordinem numerant, beneficiorum autem usum esse gratuitum putant : et illa crescunt mora tantoque plus soluendum est, quanto tardius. Ingratus est, qui beneficium reddit sine usura : itaque huius quoque rei habebitur ratio, cum conferentur accepta et expensa. (Ep. 81, 18)

En effet, en cela aussi se trompent les ingrats, à savoir qu'à leur créancier ils paient certes au-delà du capital de façon démesurée, alors qu'ils pensent que la possession des *beneficia* est gratuite⁵⁶. Et pourtant ceux-là croissent avec le temps et il faut s'acquitter d'autant plus qu'il y a plus de retard. Il est ingrat celui qui rend un *beneficium* sans intérêt : c'est pourquoi il faudra aussi en tenir compte lorsque les choses reçues et dépensées seront comparées⁵⁷.

Qu'il nous soit encore permis d'évoquer les situations suivantes. Autant il y a un plaisir plus grand à rembourser un emprunt qu'à le contracter, autant la joie doit être plus présente lorsqu'on rend que lorsqu'on reçoit⁵⁸. Ensuite, sur l'exemple du créancier vis-à-vis de son débiteur, le bienfaiteur doit faire preuve de patience à l'égard de son bénéficiaire, le

⁵⁴ Il est possible de relever un jeu entre *reddere* et [*pro*] *re dare*.

⁵⁵ Sur la *delegatio*, cf. chapitre 3 de la première partie.

⁵⁶ Li Causi 2009a, p. 235 indique qu'un *creditum*, à la différence d'une *generatio*, n'impliquait pas directement une idée d'intérêt.

⁵⁷ Cependant Sénèque semble distinguer créance et bienfaisance en matière d'intérêts en VII, 14, 5 : *Debitoris exemplum dissimile est, cui parum est pecuniam quaesisse, nisi soluit; illic enim stat acerbus super caput creditor, qui nullum diem gratis occidere patiatur*, « Le cas du débiteur est différent, pour lequel c'est peu de choses d'avoir cherché de l'argent, s'il ne s'est pas acquitté; auprès de lui, sur son dos se trouve en effet un impitoyable créancier qui ne permet pas qu'un jour passe gratuitement. »

⁵⁸ Ep. 81, 17.

soutenir dans ses efforts et ne pas faire obstacle au moment du retour⁵⁹. Enfin, à plusieurs égards, celui qui procède à un rappel envers son bénéficiaire est appelé à suivre l'exemple du créancier : personne à qui adresser la demande en retour⁶⁰, inopportunité de telles demandes envers certains⁶¹.

1.3. Place du lexique économique

Étudier le vocabulaire de l'économie et sa présence dans un traité sur les *beneficia* peut sembler surprenant. Pourtant, nous avons déjà observé combien les rapports entre la bienfaisance et les images issues de la sphère économique sont complexes. C. Moussy observe à ce propos que « la langue technique de la bienfaisance compte nombre de métaphores tirées du langage de l'usure »⁶². Bien que Sénèque condamne explicitement l'emploi d'un tel vocabulaire⁶³, le philosophe y a recours de façon récurrente au fil des livres de son traité⁶⁴. Nous proposons de nous y intéresser de plus près. Pour plus de commodité, nous scinderons notre examen en deux parties en fonction du caractère polysémique ou univoque du lexique employé.

D'une part, envisageons le cas de termes dont la polysémie ne permet pas de garantir l'acception économique mais qui peuvent également revêtir un sens financier. Le champ lexical de *merces* est ainsi employé à plusieurs reprises par Sénèque. Celui-ci observe par exemple que, lorsqu'on accepte un *beneficium* de bon cœur, le bienfaiteur reçoit la reconnaissance (*gratia*) mais non la récompense (*merces*)⁶⁵. Dans ce contexte, *merces* semble désigner une réalité plus matérielle et faire écho au sens économique et concret du terme⁶⁶. Au livre VI, Sénèque recourt

⁵⁹ II, 17, 7 (le créancier semble devoir faire preuve du même juste milieu que le bienfaiteur dans le cadre du recouvrement); VII, 29, 2.

⁶⁰ V, 19, 3 et 5.

⁶¹ V, 21, 3.

⁶² Moussy 1966, p. 254.

⁶³ *Eph.* 81, 9.

⁶⁴ À ce sujet, cf. Albertini 1923, pp. 96-97 : « Tout en proclamant en maints endroits qu'un bienfait n'est pas un prêt, Sénèque va chercher sans cesse des expressions figurées dans la langue financière, et emploie, pour décrire les relations du bienfaiteur et de l'obligé, les termes qui s'appliquent proprement au créancier et au débiteur. Ces menus faits de vocabulaire trahissent une hésitation foncière de sa pensée. »

⁶⁵ II, 33, 3.

⁶⁶ Ce n'est pas le cas lorsque le terme est employé pour désigner la valeur intrinsèque de la pratique des vertus qui ont leur *merces* en elles-mêmes, cf. IV, 22, 2; *Eph.* 81, 19. Les premières lignes du livre IV témoignent, quant à elles, du sens économique que revêt le

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

à l'oxymore *beneficium mercennarium* pour l'exclure immédiatement de son objet d'étude en raison de la dimension uniquement égoïste qui anime une telle action⁶⁷.

Dans sa condamnation du vocabulaire économique au paragraphe 9 de sa lettre 81 à Lucilius, Sénèque critique explicitement le recours à *reponere* et à *soluere* pour parler d'un *beneficium* car ces verbes renvoient à l'*aes alienum*. Considérons quelque peu la place que Sénèque leur réserve dans sa morale oblatrice. Alors qu'il en critique l'emploi en *Ep.* 81, 9, le philosophe utilise lui-même le terme *soluere*⁶⁸ quelques paragraphes plus loin (18) en visant l'acquittement d'un *beneficium*. Avant d'observer la présence de ce verbe et de son champ lexical dans le traité lui-même, il convient de noter que Sénèque utilise effectivement à plusieurs reprises *soluere* suivi de compléments qui désignent des réalités de la sphère économique : *soluere creditum*⁶⁹, *pecuniam*⁷⁰, *debitum*⁷¹, *pensionem*⁷², *pretium*⁷³. Cependant, nous constatons qu'à de nombreuses reprises le verbe est employé par Sénèque alors que son complément est explicitement⁷⁴ ou implicitement⁷⁵ le substantif *beneficium*. Des termes dérivés du verbe *soluere* sont également parfois employés. Sénèque se sert notamment à deux reprises du nom *solutio*⁷⁶. Malgré ces nombreuses attestations de l'expression *soluere beneficium*, ce dernier n'en est pas moins présenté comme un *creditum insolubile*⁷⁷.

terme à travers les oppositions suivantes : *honestum – uirtus – gratuitus* >< *merces – uenale – computare*, cf. IV, 1, 2. Sur ces oppositions, cf. également IV, 25, 3. Par ailleurs, le terme *pretium* est marquée par une polysémie comparable à celle de *merces*. Les attestations de son acception économique sont légion. Il apparaît également dans un sens figuré, cf. IV, 1, 3. Voir aussi VI, 17, 2. Le cas de *fructus* mériterait également quelque attention, cf. I, 1, 12; II, 22; II, 33, 3; V, 1, 4.

⁶⁷ VI, 14, 3.

⁶⁸ Sur grâtes *soluere* (et des composés de *soluere*), cf. Moussy 1966, pp. 68-70.

⁶⁹ II, 34, 1; IV, 12, 1. Par ailleurs, outre II, 34, 1, la différence entre le *beneficium* et le *creditum* est exprimée en II, 21, 2 et IV, 39, 2.

⁷⁰ II, 21, 2; VII, 14, 2 et 5.

⁷¹ VI, 30, 2.

⁷² II, 22. L'expression est alors employée pour désigner la première partie de la reconnaissance (en supposant qu'une autre doit lui faire suite) : *Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem soluit*, « Celui qui reçoit un *beneficium* avec reconnaissance s'acquitte du premier paiement de celui-ci ».

⁷³ VI, 15, 2.

⁷⁴ II, 33, 1 (*persoluere*); II, 34, 1. Cf. également *Ep.* 73, 9.

⁷⁵ II, 18, 5; II, 35, 5; III, 1, 4; IV, 17, 1; IV, 40, 5; V, 19, 8; VI, 27, 1.

⁷⁶ VI, 5, 2; VII, 16, 4.

⁷⁷ IV, 12, 1.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Qu'en est-il de *ponere* ? L'expression *ponere pecuniam (apud aliquem)* se retrouve dans la littérature latine. Pour sa part, Cicéron emploie une variante de cette dernière sous la forme *ponere beneficium apud aliquem*⁷⁸. Nous ne retrouvons pas comme tel le syntagme complet chez Sénèque. Cependant, plusieurs occurrences de *ponere* ont pour complément d'objet direct le terme *beneficium*⁷⁹. Un autre verbe mérite notre attention. Il s'agit de *conlocare* qui est régulièrement suivi de *pecuniam* chez les auteurs latins. L'expression ne se retrouve pas dans le traité de Sénèque. *Conlocare* est néanmoins employé deux fois par le philosophe, tantôt il y a une ellipse de *beneficium* (il est cependant clair qu'il doit être suppléé)⁸⁰, tantôt le substantif est présent⁸¹.

D'autre part, plusieurs termes employés par Sénèque dans l'exposé de son éthique ont une acception uniquement économique. Nous ne reviendrons pas sur l'opposition entre *beneficium* et *fenus* (et ses dérivés) que nous avons déjà traitée. Commençons par le groupe *aes alienum* qui désigne une dette financière. Bien que cette locution relève clairement de la sphère économique⁸², le philosophe s'est servi à deux reprises du syntagme pour évoquer la reconnaissance.

quanto hilarior est, qui solvit quam qui mutuatur, tanto debet laetior esse, qui se maximo aere alieno accepti beneficium exonerat, quam qui cum maxime obligatur. (Ep. 81, 17)

autant il est plus joyeux celui qui s'acquitte que celui qui emprunte, autant il doit être plus gai celui qui se décharge de l'immense dette de la réception d'un *beneficium* que celui qui est grandement obligé.

L'expression *aere alieno accepti beneficium* constitue une alliance audacieuse. La même locution est employée au deuxième livre du traité pour décrire la situation dans laquelle se trouve le bénéficiaire, même après avoir témoigné de la joie en recevant⁸³. Par ailleurs, cet extrait met en œuvre

⁷⁸ Cicéron, *Fam.* XIII, 26, 4.

⁷⁹ I, 2, 1-2; IV, 3, 3; V, 25, 1; VII, 28, 2. Sénèque a également deux fois recours à l'expression *ponere officium* en VI, 18, 1.

⁸⁰ I, 1, 1. Cf. également *Ep.* 19, 12.

⁸¹ V, 19, 4. Cf. également *Vit. beat.* 24, 2.

⁸² Cf. notamment l'opposition entre *aes alienum* et *beneficium* dans l'*exemplum* mettant en scène Marius Nepos et Tibère en II, 7, 2. Cependant, Sénèque se sert au moins une fois de l'expression *aes alienum solvere* avec un sens métaphorique, cf. *Ep.* 23, 9.

⁸³ II, 35, 3. Pour un rapprochement entre *beneficium* et *aes alienum*, cf. également *Ep.* 19, 11.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

une comparaison économique remarquable qui permet à Sénèque de valoriser pleinement les temps du *donner* et du *rendre* par rapport au *recevoir* au cours duquel la joie semble sans doute plus évidente.

Un autre terme n'est pas dépourvu d'intérêt. Il s'agit de *nomen*, dans son acception de dette, de créance⁸⁴. Plusieurs occurrences renvoient à ce sens économique et sont employées pour désigner un *beneficium*⁸⁵.

Non possum in hac esse re negligens; numquam magis nomina facio quam cum dono. (Vit. beat. 24, 1)

Je ne peux pas être négligent en cette affaire : jamais je n'accorde davantage de créances que quand je donne.

2. Du juridique

2.1. L'*actio ingrati*⁸⁶ ou la question de l'exigibilité

Beneficium nulli legi subiectum est, me arbitro utitur. [...] in beneficio tota potestas mea est, ego iudico. (VI, 6, 1-2)

Le *beneficium* n'est soumis à aucune loi, il me prend comme arbitre⁸⁷. [...] en *beneficium*, tout le pouvoir est entre mes mains, c'est moi qui juge.

Cet extrait de l'avant-dernier livre du traité inaugure notre réflexion sur la présence et la référence au monde juridique dans le *De beneficiis*⁸⁸. La

⁸⁴ I, 1, 2.

⁸⁵ V, 22, 1; VI, 5, 4; VI, 19, 2; VI, 43, 2.

⁸⁶ Sur les liens entre Sénèque et le monde des rhéteurs, avec une attention particulière pour l'*actio ingrati*, cf. Lentano 2009a (plus particulièrement les deux premières pages pour l'*actio ingrati*). Sur l'*actio ingrati*, cf. également Manning 1986.

⁸⁷ Le terme *arbiter* est préféré à *iudex*, en cohérence avec la réflexion menée en III, 7, 5-6.

⁸⁸ Sur la présence et le recours à la sphère juridique chez Sénèque, nous renvoyons le lecteur intéressé tout d'abord aux travaux de Ducos 1991 (qui contient de nombreuses références bibliographiques à d'autres recherches sur la présence du domaine juridique dans l'œuvre de Sénèque), puis, plus spécifiquement pour le *De beneficiis*, aux contributions de Ducos 2008 et de Hernandez-Tejero 1968. Ce dernier propose davantage un catalogue des références juridiques qu'une analyse de la place du droit dans le traité. En ce qui concerne Ducos 2008, l'article reprend, actualise et approfondit les réflexions de Ducos 1991. Par ailleurs, l'article d'Inwood 2004 propose une réflexion intéressante sur le recours de Sénèque au vocabulaire de la sphère juridique pour

Seconde partie – Autour du *beneficium*

position de Sénèque est essentiellement résumée par la citation mise en exergue : le *beneficium* se trouve en dehors de la sphère du droit. Les rapports avec la sphère juridique ne reproduisent pas ceux qui sont à l'œuvre avec les domaines économique et financier. L'opposition est plus univoque lorsque Sénèque s'engage sur le terrain du droit. Cependant, la tâche semble être ardue. Citant Hécaton, le philosophe assimile le fonctionnement du *beneficium* à l'équilibre qui règne lors d'un *officium*.

*Quodcumque ex duobus constat officium, tantundem ab utroque exigit [...].
In vicem ista, quantum exigunt, praestant et parem desiderant regulam,
quae, ut ait Hecaton, difficilis est (II, 18, 1-2)*

Tout *officium* qui existe entre deux personnes requiert autant de chacune des parties [...]. Ils les fournissent réciproquement comme ils [les] exigent et ils recherchent une égalité de la règle qui, comme le dit Hécaton, est difficile.

Nous avons déjà pu observer que la balance ne semble pas strictement numérique entre les parties impliquées dans une relation de bienfaisance. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette caractéristique de la morale oblatrice de Sénèque. La question qu'il convient à présent d'examiner est celle de la place du *beneficium* vis-à-vis du droit romain. Nous nous proposons de répondre à cette question en partant de l'importante réflexion consacrée à l'inopportunité de lois condamnant l'ingratitude⁸⁹. Pas moins de douze chapitres du troisième livre développent divers arguments défavorables à une telle proposition⁹⁰. L'examen de cette

évoquer les choix moraux impliquant le *iudicium*. Son analyse porte notamment sur le *De beneficiis* ainsi que sur la lettre 81. Il convient également de citer les travaux de J.-H. Michel. Ce dernier a observé que l'éthique de Sénèque exposée dans le *De beneficiis* correspond assez bien aux dations réciproques des sociétés sans écriture. La structure du chapitre qu'il consacre à commenter le traité de Sénèque reprend donc autant que possible les rubriques de la section portant sur de telles dations, cf. Michel 1962, pp. 519-529. Certaines des affirmations de ce chapitre mériteraient cependant d'être nuancées ou complétées. Pour une approche critique de l'ouvrage de Michel 1962 en ce qui concerne le *De beneficiis*, cf. Griffin 2013a, pp. 55-60. Enfin, Griffin 2013b propose une réflexion intéressante sur les liens entre la philosophie romaine et la sphère du droit. Nous remercions chaleureusement M.T. Griffin de nous avoir transmis les épreuves de ce texte avant même qu'il ne paraisse.

⁸⁹ III, 6-III, 17. L'importance de la controverse sur les lois contre l'ingratitude (à peine moins d'un tiers du livre III) est relevée par Manning 1986, p. 61. Sur la question de l'opportunité de lois contre l'ingratitude, cf. également Griffin 2013b, pp. 109-114.

⁹⁰ Sur la question d'un débat à l'époque de Sénèque sur une proposition de loi pour lutter contre l'ingratitude des affranchis, cf. Chaumartin 1984, pp. 26-29, Inwood 1995, p. 248, n. 40, Lentano 2009a, pp. 1-2, et Griffin 2013a, p. 211.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

controverse nous permettra d'identifier ce qui distingue le *beneficium* du monde judiciaire.

Tout d'abord, il y a lieu de reconnaître que l'ingratitude n'est soumise à aucune loi à Rome⁹¹. Le cas d'une action judiciaire contre l'ingratitude est attesté uniquement en Macédoine, selon le philosophe⁹². À la différence d'autres fautes qui tombent partout sous le coup d'une condamnation judiciaire, l'ingratitude est généralement exempte de ce type de poursuites, bien qu'elle soit unanimement réprochée et que l'opportunité d'une loi à cet endroit semble faire l'objet d'un consensus⁹³. Il faut reconnaître qu'il y a une certaine logique dans la volonté d'établir des lois contre l'ingratitude. En effet, si la finalité des lois est de prémunir contre la rupture d'une concorde sociale, ce vice représente effectivement une menace à l'égard de l'équilibre de la société. Nous observerons cependant que le problème réside dans une sorte d'incompatibilité entre la sphère juridique et la sphère oblativ⁹⁴.

Ensuite, l'opposition de Sénèque à une telle loi repose essentiellement sur deux types d'arguments. Il s'agit non seulement de démontrer l'aberration et le contresens théorique d'une telle législation mais également de prouver l'impossibilité à la mettre en pratique. Tentons ci-dessous de décomposer son raisonnement à la lumière de cette distinction.

D'une part, la condamnation légale de l'ingratitude conduirait à une double corruption. Tant la bienfaisance que la reconnaissance seraient anéanties. Toutes les deux seraient dès lors assimilées à des opérations financières⁹⁵. La beauté de l'acte bienfaisant est gâtée s'il devient l'objet de procès⁹⁶.

⁹¹ IV, 17, 1. Sur cette affirmation de Sénèque, cf. Griffin 2013a, p. 211.

⁹² III, 6, 2. F. Préchac propose un rapide tour d'horizon de la question en Préchac 1926-1928a, p. 65, n. 1. À propos de cet extrait, J.-H. Michel observe : « Ce texte montre l'abîme qui sépare la société romaine du Ier siècle et le droit de Justinien qui admet la révocation de la donation pour ingratitude », cf. Michel 1962, p. 526 (notamment n. 85).

⁹³ III, 6.

⁹⁴ En tant que menace pour l'ordre social, l'ingratitude devrait être traitée comme d'autres offenses de ce type et dès lors être légalement condamnable. L'exception semble se justifier par la spécificité du don. Cf. Cooper & Procopé 1995, p. 189.

⁹⁵ En cas de poursuite, le *beneficium* s'assimile à une *certa pecunia* « somme déterminée », à un *conductum* « location », à un *locatum* « bail ». Devant un juge, il cesse d'être un *beneficium* pour devenir un *creditum*. Cf. III, 7, 1. Il ne s'agit plus de *dare* mais de *commodare*

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Hoc enim in illo speciosissimum est, quod dedimus uel perdituri, quod totum permisimus accipientium arbitrio (III, 7, 1)

En effet, ce qu'il y a de plus beau dans celui-là [= le *beneficium*], c'est que nous l'avons donné même pour le perdre, que nous l'avons entièrement confié à la discrétion des récipiendaires.

Sénèque s'était déjà précédemment interrogé sur la valeur de tels actes si nous n'étions jamais dupes⁹⁷. Le fait de remettre l'ensemble du processus entre les mains du bénéficiaire permet d'assurer cette « possibilité d'un défaut de réciprocité » qui est caractéristique d'une relation oblativ. En ce qui concerne la reconnaissance, Sénèque est tout aussi ferme.

Deinde cum res honestissima sit referre gratiam, desinit esse honesta, si necessaria est (III, 7, 2)

Ensuite, alors que c'est une action hautement vertueuse qu'exprimer sa reconnaissance, elle cesse d'être vertueuse, si elle est nécessaire⁹⁸.

Nous retrouvons ici une opposition déjà rencontrée entre l'*honestum* et le *necessarium*. Nous aurons l'occasion d'y revenir en évoquant la place des garanties juridiques vis-à-vis du *beneficium*. Sénèque conclut ces premières considérations pratiques par une réflexion portant sur la situation de l'ingrat. Il note alors que la reconnaissance n'a de valeur que si l'ingratitude constitue un comportement où l'on est en sûreté⁹⁹.

D'autre part, le philosophe appuie son argumentation sur des considérations plus pratiques qui rendent compte de l'impossibilité de mettre en œuvre concrètement une telle législation. Tout d'abord, le

« prêter », cf. III, 7, 3. La *gratia*, quant à elle, ressemble davantage à la restitution d'un *depositum*, cf. III, 7, 3.

⁹⁶ Cf. III, 14, 2.

⁹⁷ I, 1, 12. Il s'interroge par ailleurs sur la possibilité même d'une bienfaisance « sûre », cf. VII, 26, 4 : *Quis est istorum tam firmæ mentis ac solidæ, ut tuto apud eum beneficia deponas?* « Qui, parmi ceux-ci, a l'esprit si ferme et solide qu'on pourrait déposer chez lui des *beneficia* à l'abri de tout danger ? » N'oublions cependant pas la part de risque nécessaire à toute relation oblativ, à toute relation sociale peut-être.

⁹⁸ Cf. III, 7, 3.

⁹⁹ III, 7, 3 : *Non est gloriosa res gratum esse, nisi tutum est ingratum fuisse*, « Être reconnaissant n'est pas un titre de gloire à moins qu'avoir été ingrat soit dépourvu de périls ». Sur l'absence de crainte chez l'ingrat et sur sa situation sûre, cf. par ailleurs IV, 17, 1 et IV, 18, 4. Cependant, Sénèque présente aussi des situations où l'ingrat exprime sa peur, cf. IV, 24, 2. L'objectif de Sénèque consiste alors sans doute à dévaloriser l'ingratitude afin de dissuader tout ingrat à venir.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

nombre de procès serait colossal en raison de la plainte généralisée contre une telle faute : chacun serait susceptible de se trouver tant du côté de la défense que de l'accusation¹⁰⁰. Une autre raison, plus déterminante, est également avancée. Il s'agit de l'absence d'un cadre juridique précis qui permettrait le bon déroulement du procès. La liberté dévolue à celui qui serait amené à rendre un verdict ressemble plus à celle d'un arbitre que d'un juge¹⁰¹. Le vide juridique laisserait une trop large liberté d'appréciation si l'ingratitude devenait matière à procès.

Quid sit enim beneficium, non constat, deinde, quantum sit; [...] Quid sit ingratus, nulla lex monstrat (III, 7, 6)

Ce qu'est en effet un *beneficium*, ce n'est pas arrêté¹⁰², [ni] ensuite son importance; [...] ce qu'est l'ingrat, aucune loi ne l'indique.

Le juge amené à prononcer une sentence dans un tel domaine devrait avoir une expertise peu répandue dans les tribunaux romains¹⁰³. La difficulté réside dans la complexité de la matière à traiter. Tout d'abord, il s'agit de porter un jugement non pas sur un fait objectif mais sur une disposition de l'âme.

animi coniectura capienda est (III, 7, 7)

il faut former des conjectures sur l'intention.

Un professeur de l'Université catholique de Louvain avait trouvé des mots justes pour exprimer une telle difficulté : « Y a-t-il un contexte absolu, du point de vue duquel toute action pourrait être vue selon sa signification authentique, indépendamment de tout effet de dissimulation ? Un tel point de vue serait celui d'un jugement absolu. Or, si l'hypocrisie repose sur un effet d'illusion, le désir d'une transparence absolue relève, quant à lui, d'une autre illusion dont on sait qu'elle peut

¹⁰⁰ III, 7, 4.

¹⁰¹ III, 7, 5-8, 1.

¹⁰² Sur la difficulté de parvenir à une définition de ce que recouvre le terme *beneficium*, cf. également III, 9, 1-2 et *Ep.* 81, 28-29. Cette complexité conduit naturellement à celle de l'évaluation de l'équivalence entre les services rendus, cf. III, 9, 3. S'il est difficile de s'accorder sur l'équivalence, la question du surplus devient elle aussi délicate. Cf. également Sandbach 1975, p. 157 : « There is a good deal of casuistry in an attempt to determine what does or does not constitute a service, and where the line is to be drawn between gratitude and ingratitude. »

¹⁰³ III, 7, 7-8, 1.

engendrer les pires violences. Il faut garder la mesure de la finitude. « Dieu seul sonde les reins et les cœurs ». »¹⁰⁴ Ces propos résonnent chez J.T. Godbout lorsque ce dernier s'interroge : « Comment être sûr de la qualité de l'intention ? Telle est la question qui hante les analystes du don moderne. [...] et c'était la question elle-même qui posait problème ? Et si elle était non pertinente ? Si non seulement on ne pouvait pas, mais on ne devait pas chercher à être sûr de la qualité de l'intention, parce que le don se situe dans le registre de la confiance, et non de la certitude ? Il y aurait donc toujours un soupçon possible. Vouloir trouver une réponse à cette question [...], c'est vouloir éliminer ce saut dans l'inconnu que constitue le don, ce risque de la relation inhérent au don. Rechercher les conditions du don pur, ce serait finalement la même chose que de vouloir chercher les conditions d'un retour garanti. Dans les deux cas, c'est rechercher les conditions pour que le phénomène étudié n'existe plus ! »¹⁰⁵ Cette longue citation fait intervenir plusieurs éléments du don. À travers celle-ci, J.T. Godbout rappelle que la confiance se situe au cœur de la relation oblativ. C'est précisément la *fides* que Sénèque cherche à établir et maintenir dans les rapports humains. Ensuite, le motif du don pur est également mobilisé pour être aussitôt évacué en raison de son incompatibilité avec la logique du don. Le caractère insondable de l'homme et, par conséquent, d'une partie de la bienfaisance (dans la mesure où sa volonté est à l'origine de l'acte bienfaisant)¹⁰⁶, participe à la dimension risquée du don. La question de la qualité de l'intention est rejetée au nom même de la préservation de l'esprit du don.

La diversité des situations est telle qu'il semble réellement malaisé de tenir compte de chacune des variables impliquées dans la relation

¹⁰⁴ Ladrière 1995, p. 14. Sur le rapport entre conscience et volonté, cf. notamment Inwood 2000, p. 49. Cf. également n. 274 du chapitre 1 de la première partie.

¹⁰⁵ Godbout 2007, pp. 149-150 : *Le risque de la relation*. Ces réflexions sont partiellement reprises par Chaniel 2008b, p. 34. Sur l'idée que le risque du don est en réalité le risque d'une relation, cf. Godbout 2007, p. 133. Sur la distinction intention – réalité, cf. également Godbout 2007, pp. 145-148. Enfin, cf. Godbout 2007, pp. 297-298 : risque du bien – risque du lien. Cf. également Picone 2013, pp. 43-44. Cependant, dans la mesure où ce dernier ne traite que du premier livre du traité de Sénèque, il ne semble pas encore percevoir à quel point la bienfaisance ne peut exister sans cette part d'incertitude. Il est dès lors non seulement inutile mais également contre-productif de chercher à la réduire.

¹⁰⁶ De Callatay 2011, p. 74 : « En pratique, les motivations des dons s'enchevêtrent toujours. »

oblative¹⁰⁷. Cette complexité inhérente au don constitue probablement un autre élément distinctif par rapport aux échanges marchands. À celui-ci, s'ajoute l'absence d'une date fixée pour le retour. À nouveau, la différence est marquée par rapport à une procédure de crédit¹⁰⁸. Si aucune date précise n'est fixée pour l'ingratitude, à partir de quel moment peut-on tenter un procès en ingratitude ? Sénèque réfute également l'octroi de privilèges aux bienfaiteurs sur l'exemple de ceux accordés aux parents à la suite de leurs actions envers leur progéniture¹⁰⁹. La distinction entre les situations est marquée de plusieurs façons. Dans le cadre juridique qui est le nôtre, notons que, à la différence de la bienfaisance générale, les services parentaux ne doivent pas faire l'objet d'une enquête quant à leur réalisation et à leur retour effectifs. Si les bienfaits des parents semblent s'équivaloir entre eux, il n'en va certes pas de même quant aux autres types de *beneficia*. Il a dès lors paru plus juste de ne pas les faire tomber sous le coup d'une même loi.

Dans le cadre de cette réflexion sur l'opportunité d'encadrer légalement la gratitude, le débat porte également sur l'augmentation ou la diminution de la bienfaisance que de telles lois pourraient engendrer. L'*adversarius fictus* relève que l'absence de peine pour l'ingrat et le manque de défense de la pratique bienfaisante conduisent à une diminution générale du nombre de *beneficia*. La réponse de Sénèque s'articule en plusieurs temps. Tout d'abord, il se positionne en aval pour observer que le temps de la réception sera également affecté par l'adoption d'une telle loi. Cela induira en effet une lenteur chez le bénéficiaire dans la mesure où le fait de recevoir peut l'exposer à des poursuites judiciaires¹¹⁰. Ensuite, le philosophe se situe en amont, du côté du bienfaiteur. Ce dernier peut également être réfréné dans sa pratique en raison même d'une absence de plaisir dans un *beneficium* accordé contre le gré du bénéficiaire. Or, le plaisir constitue l'un des éléments centraux de la relation de bienfaisance. Le bienfaiteur préférera donner à celui dont la dette dépendra uniquement de sa volonté¹¹¹. Enfin, pour renforcer à nouveau sa thèse, Sénèque n'hésite pas à abonder dans le sens même de l'interlocuteur imaginaire. Il estime alors que l'absence de cadre légal vise précisément à

¹⁰⁷ III, 8, 2-4; III, 10, 3; III, 11, 3; III, 12. En VI, 18, 2, Sénèque relève par exemple qu'un procès est impossible en cas de bienfait collectif.

¹⁰⁸ III, 10, 1 : *Dies praeterea beneficium reddendo non dicitur, sicut pecuniae creditae*, « En outre, pour rendre un *beneficium*, aucun jour n'est fixé, comme pour une dette ». Cf. également I, 2, 3.

¹⁰⁹ III, 11.

¹¹⁰ III, 13, 1.

¹¹¹ III, 13, 2.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

renforcer la rigueur dans l'exercice de la bienfaisance, notamment dans le choix du bénéficiaire¹¹². En conclusion, le philosophe semble aboutir à une incompatibilité entre les mondes du droit et du *beneficium*¹¹³.

Aequissima uox est et ius gentium prae se ferens: 'Redde, quod debes'; haec turpissima est in beneficio: 'Redde!' (III, 14, 3)

Maxime terriblement juste, mettant en exergue le droit universel : « Rends ce que tu dois »; celle-ci est profondément ignoble en matière de *beneficium* : « Rends ! »

Le philosophe semble réfuter l'application, pourtant reconnue comme profondément juste, du *ius gentium* à la pratique du *beneficium*. Les deux sphères semblent être régies par des lois relevant d'ordre différent. Du côté de la justice et du droit, Sénèque place l'adjectif *aequus* au degré superlatif. Il est dès lors légitime de s'interroger quant à la place des relations de bienfaisance par rapport à un tel concept. S'agit-il d'affirmer qu'elles sont diamétralement opposées à toute notion d'*aequitas*? Il est sans doute davantage question de refuser que la finalité ultime du *beneficium* réside dans la recherche d'un équilibre parfait entre les parties impliquées. Plusieurs éléments témoignent de la récusation d'une vision égalitariste de la bienfaisance. Tout d'abord, rappelons le souhait d'une alternance des positions, notamment à travers le surplus lors du retour qui évite de « solder les comptes » et qui relance sans cesse l'activité oblatrice au détriment d'un équilibre absolu. La joie dans la dette et l'absence de la recherche d'une exacte balance matérielle concourent au même principe. Enfin, la confusion qui marque les cycles du don parachève l'absence de possibilité de relations d'égalité parfaite. Cette confusion est notamment présente grâce au refus de l'explicitation des règles du don. Or c'est précisément une formulation explicite des règles de circulation des biens qui est mise en avant dans l'extrait ci-dessus. Si l'idée de justice se manifeste effectivement dans le *beneficium*, elle s'exprime sans doute davantage en termes d'équité que d'égalité¹¹⁴. Par

¹¹² III, 14, 1-2.

¹¹³ Pour une approche de la question en droit moderne, cf. Eisenberg 1997. Notamment Eisenberg 1997, p. 866 : « Norms that are not legally enforceable are not for that reason of lesser importance, and are often of greater importance, than norms that are legally enforceable. Affective elements, like love and friendship, play a critical role in most of our lives, but norms associated with these elements are often not inappropriate for legal enforceability except at the margins. » Il y a effectivement des règles en matière de bienfaisance et le traité de Sénèque en évoque d'innombrables, cependant elles ne se relèvent pas d'un régime juridique.

¹¹⁴ Cf. par ailleurs VII, 14, 6.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

ailleurs, comme nous l'avons remarqué, la difficulté à rendre réside notamment dans l'épineuse estimation de ce qui constitue le *beneficium*¹¹⁵. La recherche absolue de l'équivalence assimile le *beneficium* à la sphère marchande.

'At pro iis' inquit 'aliquid, quod tanti sit.' Hoc est, quod dicebam, interituram tantae rei dignitatem, si beneficium mercem facimus. (III, 14, 3)
« Mais, pour ceux-là [= les *beneficia*], dit-il, [rends] quelque chose qui soit de même valeur. » C'est ce que je disais : la vertu d'une si grande action disparaîtra si nous faisons du *beneficium* une marchandise¹¹⁶.

L'interlocuteur imaginaire jette un dernier argument dans la bataille : l'absence de peine participe à l'augmentation du nombre d'ingrats¹¹⁷. Contre cette allégation, Sénèque note que l'effet sera inverse car le discernement dans la bienfaisance réduira l'importance de ce vice. De plus, grâce à diverses illustrations, le philosophe démontre que la publicité d'un vice, qu'engendre notamment la possibilité de poursuites, participe à sa banalisation et, partant, à sa diffusion.

Dans cette controverse, deux éléments requièrent encore notre attention. D'une part, il convient de nous interroger sur la place réservée à la sanction en cas d'ingratitude¹¹⁸. S'il est vrai que tout acte blâmable n'est pas nécessairement condamnable¹¹⁹, il n'y a pas pour autant lieu de voir une quelconque forme d'absolution dans l'absence de sanction judiciaire vis-à-vis de l'ingrat¹²⁰. Comme nous l'avons déjà observé à plusieurs reprises, la définition légale du *beneficium* pose problème. Le corollaire de cette difficulté est d'évidence la difficulté de fixer une peine contre l'ingrat.

¹¹⁵ III, 14, 3-4.

¹¹⁶ Cet extrait est cité dans un contexte plus large en guise d'épigraphe d'un chapitre de J.T. Godbout consacré à la réciprocité généralisée et l'état de dette, cf. Godbout 2000a, p. 57.

¹¹⁷ III, 16, 1.

¹¹⁸ Alors que nous avons observé par ailleurs que l'ingratitude pouvait s'expliquer tant intrinsèquement qu'extrinsèquement, il est curieux de noter que la sanction est envisagée uniquement à l'égard de du bénéficiaire ingrat. Le cas du bienfaiteur, cause de l'ingratitude, est entièrement absent de cette discussion. Sur ce point, cf. Raccanelli 2010, p. 114.

¹¹⁹ VI, 39, 1.

¹²⁰ III, 6, 2.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Quam deinde poenam ingratissimumam constituimus? unam omnibus, cum disparia sint? inaequalem et pro cuiusque beneficio maiorem aut minorem? Age, intra pecuniam versabitur taxatio: quid, quod quaedam uitae beneficia sunt et maiora uita? His quae pronuntiabitur poena? minor beneficio? iniqua est; par et capitalis? quid inhumanius quam cruentos esse beneficiorum exitus? (III, 10, 3)

Puis, quelle peine fixons-nous pour les ingrats ? une seule pour tous alors qu'ils [= les *beneficia*] sont inégaux ? différente et plus forte ou plus faible selon chaque *beneficium* ? Vois, l'évaluation se basera sur l'argent : que dire de *beneficia* relatifs à la vie ou supérieurs à la vie ? Pour ceux-ci, quelle peine sera prononcée ? moins lourde que le *beneficium* ? c'est injuste; [une peine] égale, de mort ? quoi de plus inhumain qu'une issue sanglante pour les *beneficia* ?

Il est particulièrement intéressant de noter le statut d'étalon attribué à l'argent dans le cadre d'une hypothétique détermination de peine pour l'ingratitude. Le monde de l'économie, à travers son équivalent monétaire, semble fonctionner de pair avec celui du droit. Par ailleurs, certains *beneficia* ne peuvent souffrir une peine équivalente sous peine d'aboutir à une contreproductivité de l'action bienfaisante. Le système fondé sur le *beneficium* est profondément marqué par sa dimension relationnelle. Il vise avant tout un objectif social à travers l'union des hommes. Une issue sanglante serait proprement inhumaine et en totale contradiction avec de tels objectifs. Cette inhumanité s'oppose à la valeur profondément humaine de la bienfaisance mise en exergue par ailleurs.

S'il n'est pas absous, comment l'ingrat est-il condamné ? La sanction semble relever de deux types de justice. D'une part, l'homme qui se rend coupable d'ingratitude est renvoyé devant le tribunal divin. Les dieux semblent compétents pour juger un tel crime¹²¹. Ils inspirent de la crainte en raison de leur aptitude à percevoir toute ingratitude¹²². D'autre part, une sanction existe également dans la justice humaine. Celle-ci n'est pas tant judiciaire que sociale¹²³. Elle est notamment constituée par une condamnation au *publicum odium*¹²⁴. Outre l'opinion publique, l'ingrat

¹²¹ III, 6, 2 : *inter ea reliquimus, quae ad indices deos mittimus*, « nous laissons [cela, c'est-à-dire la sanction pour ingratitude] parmi ces affaires que nous transmettons aux juges divins »

¹²² III, 17, 3.

¹²³ Cf. Picone 2013, pp. 24-25.

¹²⁴ III, 6, 2 et III, 17, 1. La publicité de l'ingratitude est cependant à double tranchant car elle touche également le bienfaiteur dans sa compétence oblatrice, cf. VII, 29, 1.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

souffre également intérieurement et est la première victime de son vice¹²⁵. Ce ressenti est aux antipodes de la joie ressentie par l'homme reconnaissant. Cette souffrance se traduit notamment par une incapacité à percevoir un *beneficium*¹²⁶. De façon plus générale, l'ingrat semble exclu de la sphère de la bienfaisance.

Poena est, quod non audet ab ullo beneficium accipere, quod non audet ulli dare, quod omnium designatur oculis aut designari se iudicat, quod intellectum rei optimae ac dulcissimae amisit. (III, 17, 2)

Sa peine est de n'oser recevoir de *beneficium* de personne, de n'oser en donner à personne, d'être désigné par le regard de tous ou de se croire tel, d'avoir perdu le sens de la meilleure et la plus agréable action.

Qu'en est-il de notre droit contemporain ?¹²⁷ Le code civil belge comporte des lois contre l'ingratitude qui régissent la révocation la donation entre vifs, il s'agit des articles 955 à 959. Citons plus particulièrement l'article 955 qui établit les motifs de la révocation pour ingratitude : « La donation entre vifs ne pourra être révoquée pour cause d'ingratitude que dans les cas suivants : 1° Si le donataire a attenté à la vie du donateur; 2° S'il s'est rendu coupable envers lui de sévices, délits ou injures graves; 3° S'il lui refuse des aliments. » Faisant référence à un jugement de 2003, J.T. Godbout observe que la loi ne condamne pas l'absence de reconnaissance mais la présence d'une intention malveillante¹²⁸. Par ailleurs, contrairement à la position de Sénèque que nous présenterons ci-dessous, le code civil entoure la donation entre vifs de dispositions contractuelles et les garanties des engagements sont dûment consignées. En témoigne l'article 931 : « Tous actes portant donation entre-vifs seront passés devant notaires, dans la forme ordinaire des contrats; et il en restera minute, sous peine de nullité. » Nous sommes loin de la règle de non-explicitation qui préside à l'éthique oblativ. J.T. Godbout rend compte également de la présence très timide du droit pour gérer les relations oblatives¹²⁹. Comme nous l'avons observé, il existe effectivement des textes légaux pour encadrer la

¹²⁵ Contrairement à la *bona conscientia* de l'homme reconnaissant, il s'agit de *mala conscientia* pour l'ingrat, cf. III, 1, 4 et III, 17, 3.

¹²⁶ III, 17, 2-3.

¹²⁷ Sur cette question, nous renvoyons notamment le lecteur à Godbout 2007, pp. 116-117 : *Le don et la loi*. Par ailleurs, pour une approche comparative des lois en matière de donation, cf. Hyland 2009.

¹²⁸ Godbout 2007, p. 117.

¹²⁹ Godbout 2007, pp. 116-117.

pratique oblatrice. Cependant, il convient de relever que la question est réglée en quelques articles. Ce traitement rapide contraste avec le volume des réflexions sur la problématique oblatrice en philosophie morale et en sciences sociales.

D'autre part, un second aspect de cette réflexion sur l'opportunité de lois contre l'ingratitude mérite notre attention. Il s'agit de la place de l'exigibilité dans le cadre d'une relation fondée sur le *beneficium*. Cette notion est étroitement liée à la présence de garanties dans la pratique oblatrice. Sénèque critique de façon acerbe les cautions qui entourent les échanges marchands et les pratiques de crédit¹³⁰.

Vtinam quidem persuadere possemus, ut pecunias creditas tantum a uolentibus acciperent! utinam nulla stipulatio emptorem uenditori obligaret nec pacta conuentaque impressis signis custodirentur, fides potius illa seruaret et accum colens animus! (III, 15, 1)

Si seulement nous pouvions vraiment convaincre [les créanciers] de ne recevoir l'argent prêté que de ceux qui en ont la volonté ! Si seulement aucun engagement¹³¹ ne liait l'acheteur au vendeur et si les contrats et les conventions n'étaient pas gardés par l'impression de sceaux, si la confiance plutôt garantissait ceux-là [= les *beneficia*] et la volonté de défendre l'égalité !

La première phrase témoigne du gouffre qui sépare le *creditum* du *beneficium*. L'élément essentiel qui les distingue est la volonté. Sénèque regrette toute formalisation des engagements et privilégie une *fides* informelle¹³². Cette même *fides* qu'il convient de maintenir au sein de la

¹³⁰ III, 15 et le discours de Démétrius en VII, 10, 3-4. Le philosophe cynique, dont le discours est approuvé par Sénèque, critique l'avarice humaine qui s'exprime au-delà de la nature. Elle se manifeste en effet tant de façon matérielle (à travers des biens) qu'immatérielle (titres, créances...).

¹³¹ Le terme *stipulatio* désigne plus précisément l'engagement verbal du débiteur en réponse à la question formellement posée par le créancier.

¹³² Li Causi 2009a, pp. 233-234 relève qu'il existe une tendance à la judiciarisation de pratiques économiques qui se basaient précédemment sur des sanctions morales réglées sur la *fides*. Pour une évolution de la sphère de la bienfaisance et plus spécialement dans ses rapports au droit, nous renvoyons le lecteur intéressé à Michel 1962. Ce spécialiste du droit romain s'intéresse dans cet ouvrage à la notion de gratuité. Sur la base de l'analyse de textes légaux, il observe comment les *beneficia* ont progressivement été remplacés par des équivalents commerciaux et légaux. Il constate notamment le développement de contrats légaux pour des services gratuits (sanction légale assurée à côté des sanctions sociales) ainsi que la diminution des références aux services entre

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

société romaine et qui constitue l'une des finalités de sa dissertation morale. Il faut en guetter la présence chez le bénéficiaire¹³³. L'*animus*¹³⁴ et la *fides*¹³⁵ doivent remplacer les garanties contractuelles. À ce sujet, il convient sans doute de s'interroger sur la place que Sénèque souhaite réserver aux relations fondées sur la bienfaisance vis-à-vis d'autres types de rapports humains. Sénèque prône-t-il un « tout au *beneficium* » ? Quelle place réserve-t-il aux échanges de type marchand ? Tolère-t-il, encourage-t-il une coexistence des deux systèmes ?¹³⁶ La question ne semble pas avoir été abordée comme telle par le philosophe. Tout au plus, il nous est permis de souligner qu'il regrette la contractualisation de certains types de relations¹³⁷.

Par ailleurs, la pratique bienfaisante ne doit pas être réduite à sa réalisation devant témoins¹³⁸. La présence de cautions ternit le prestige de l'action¹³⁹. Enfin, la défection de quelques-uns est sans doute préférable à une méfiance généralisée.

Ita non honestius erat a quibusdam fidem falli, quam ab omnibus perfidiam timeri ? (III, 15, 3)

amis dans les codes juridiques. Il en conclut à une diminution des services gratuits et à une augmentation des services payants.

¹³³ III, 14, 2.

¹³⁴ III, 15, 1 et 3.

¹³⁵ Sur l'exclusion de la *fides* de la sphère juridique, cf. V, 21, 1. La *fides* perd précisément sa valeur si elle est soumise à la contrainte, cf. III, 15, 2.

¹³⁶ Pour l'idée d'un *continuum* entre les différentes formes d'organisation des échanges, cf. Dixon 1993, p. 459.

¹³⁷ Pour l'avis de J.T. Godbout quant à la place que le don doit occuper dans notre société contemporaine, cf. Godbout 2007, p. 371. Cf. également un extrait des conclusions de morale de Mauss 2007, p. 225 : « Il faut plus de *bonne foi*, de sensibilité, de générosité dans les contrats de louage de services, de location d'immeubles, de vente de denrées nécessaires. » (nous soulignons). Poser la question des rapports entre le domaine du *beneficium* et d'autres sphères conduit à s'interroger sur l'existence de « zones soustraites à la dynamique de l'échange », cf. Azoulay 2012, p. 22. Sénèque n'évoque pas à proprement parler de biens soustraits à la dynamique du *beneficium*. Aucune exclusion n'est explicitement prononcée à l'encontre de *materia beneficii* ou *gratiae*. La question de possessions inaliénables (pour reprendre l'expression de Weiner 1992), des *sacra* et des biens d'identité n'est pas abordée dans le traité de Sénèque. Sur les objets sacrés, cf. notamment Godelier 2002.

¹³⁸ III, 10, 2; III, 15, 4.

¹³⁹ III, 13, 2 : *Minuitur enim gloria eius officii, cui diligenter cautum est*, « La gloire de cet *officium* est diminuée, s'il a été soigneusement entouré de garanties ».

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Ne serait-il pas plus noble le manquement de quelques-uns à leur serment plus que la crainte de la trahison par tous ?¹⁴⁰

La problématique des garanties amène inévitablement la question de l'exigibilité. La notion d'exigibilité postule l'existence d'une forme de pouvoir juridique permettant l'application de cette dernière.

A. Testart considère que l'inexigibilité constitue un trait essentiel du don qui se définit comme la « cession d'un bien 1^o qui implique la renonciation à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tout droit qui pourrait émaner de cette cession, en particulier celui d'exiger quoi que ce soit en contrepartie, et 2^o qui n'est elle-même pas exigible. »¹⁴¹ Si une contrepartie est exigible, il ne s'agit pas d'un don mais d'un échange, d'après la terminologie employée par l'anthropologue français. Ce critère rejoint l'idée selon laquelle le don ne fait donc pas l'objet d'un contrat : « The gift is a noncontracted good »¹⁴².

Suivant le raisonnement de Sénèque, le critère de l'exigibilité discrimine radicalement le *beneficium* du *creditum*¹⁴³.

Primum alia condicio est in credito, alia in beneficio. Pecuniae etiam male creditae exactio est; et adpellare debitorem ad diem possum et, si foro cesserit, portionem feram; beneficium et totum perit et statim. (IV, 39, 2)

Tout d'abord, la situation est différente dans le *creditum* et dans le *beneficium*. Même pour une mauvaise créance, il existe une poursuite. Et je peux citer le débiteur en justice au jour fixé et, s'il a fait faillite, j'en obtiendrai ma part; un *beneficium* se perd tout entier et sur-le-champ¹⁴⁴.

¹⁴⁰ *Fides* et *perfidia* sont ici utilisés comme antonymes. Sur l'opposition *fides* >< *perfidia*, cf. également III, 25 et IV, 21, 6.

¹⁴¹ Testart 2007b, p. 22.

¹⁴² Stark & Falk 1998, p. 272.

¹⁴³ Sur l'appartenance du *beneficium* au droit naturel et du *creditum* au droit positif, cf. Mazzoli 2008, p. 1099.

¹⁴⁴ Cf. III, 14, 2 : *Etiam atque etiam, cui des, considera: nulla actio erit, nulla repetitio. Erras, si existimas succursurum tibi indicem; nulla lex te in integrum restituet, solam accipientis fidem specta*, « Sans cesse, observe attentivement celui à qui tu donnes, il n'y aura aucun procès, aucune réclamation. Tu te trompes si tu penses qu'un juge volera à ton secours, aucune loi ne te remettra dans ta situation initiale, tiens uniquement compte de la *fides* du récipiendaire. »

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

Outre une nouvelle opposition entre la créance et le bienfait, cet extrait nous permet avant tout d'affirmer le caractère non exigible de la contrepartie d'un *beneficium*. La question est étroitement liée au motif du rappel (demande en retour) où la question du cadre légal entourant cette pratique a notamment été relevée. Alors que celle-ci paraissait condamnée dans un premier temps, elle n'en est pas moins permise sous une forme plus ou moins adoucie dans la suite du traité. Nous avons déjà eu l'occasion d'observer de façon plus précise les termes employés lors de telles demandes. L'exigibilité est également liée à l'éventualité d'un défaut de réciprocité et aux règles implicites qui entourent la relation oblativ. Il appert que l'encadrement légal de la pratique bienfaitrice annihile cette caractéristique définitionnelle du *beneficium*. L'âme du don réside notamment dans la part de risque qui l'anime.

Avant d'aborder la place occupée par le lexique juridique dans le traité, il nous reste à évoquer une dernière situation que Sénèque développe en recourant à une comparaison fondée sur le domaine du droit. La question est la suivante : que se passe-t-il si, après avoir accordé un *beneficium*, le bienfaiteur inflige une *iniuria*?¹⁴⁵ Le premier terme se situe exactement à l'opposé du second¹⁴⁶. Ce qui distingue essentiellement ces deux actions n'est pas le résultat. Sans surprise, c'est l'intention qui est déterminante¹⁴⁷. La question d'une *iniuria post beneficium* est brièvement évoquée au livre III¹⁴⁸ et le philosophe y aborde plusieurs facettes du problème. Cette première réflexion se situe précisément dans le cadre de considérations sur l'inopportunité de lois contre l'ingratitude. À travers cet exemple, Sénèque insiste sur la complexité d'éventuelles poursuites judiciaires, le cas échéant. Le débat est ensuite repris au sixième livre du traité¹⁴⁹. Tout d'abord, le philosophe note que l'*iniuria* n'ôte pas le *beneficium* en tant que tel mais en supprime la dette¹⁵⁰. Plusieurs comparaisons économiques sont mobilisées pour illustrer ce propos.

¹⁴⁵ Pour un traitement approfondi de cette question, cf. Griffin 2013a, pp. 155-161 qui intègre notamment des réflexions de Inwood 1995 et 2004; la réflexion de M.T. Griffin est également reprise dans l'article Griffin 2013b, pp. 109-114. Sur cette question, cf. enfin Scolari 2011, pp. 258-264.

¹⁴⁶ III, 22, 3; IV, 15, 1; V, 7, 6.

¹⁴⁷ VI, 8, 3 : *beneficium ab iniuria distinguit non euentus sed animus*, « ce n'est pas le résultat mais l'intention qui distingue le *beneficium* de l'*iniuria* ». En VI, 9, 2, c'est la *uoluntas* qui les distingue. Cela confirme le rapprochement que nous avons déjà effectué entre *animus* et *uoluntas*. Cf. également VI, 27, 7; VII, 32; *Ep.* 81, 5.

¹⁴⁸ III, 12, 4.

¹⁴⁹ VI, 4-6.

¹⁵⁰ VI, 4, 1-2. Cf. notamment VI, 4, 3.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Tamquam pecuniam aliquis mihi credidit, sed domum meam incendit: pensatum est creditum damno; nec reddidi illi, nec tamen debeo. (VI, 4, 2)

Comme lorsque quelqu'un m'a prêté de l'argent mais incendie ma maison : la créance est balancée par le tort; je ne lui ai pas rendu, cependant je ne dois pas non plus¹⁵¹.

À la question de l'interlocuteur portant sur le fait de savoir si, à l'instar d'autres crimes, il convient de séparer les deux actions dans notre jugement¹⁵², Sénèque privilégie un jugement unique. Dans la mesure où la bienfaisance n'est soumise à aucune loi, il convient de traiter ensemble *beneficium* et *iniuria* et de voir s'ils se compensent¹⁵³. En cas d'égalité, le *beneficium* demeure sans être suivi de dette¹⁵⁴. Si l'offense dépasse le bienfait, la possibilité d'une vengeance existe¹⁵⁵. L'examen de cette question est repris par Sénèque dans une lettre à Lucilius. Au dixième livre de sa correspondance, la lettre 81 regorge de riches observations pour l'étude du *beneficium*. Elle semble avoir été rédigée afin de compléter la réflexion initiée dans le *De beneficiis* sur la gestion d'une *iniuria* à la suite d'un *beneficium*. Le philosophe y évoque notamment deux figures de juge. D'une part, le *rigidus iudex* reprend substantiellement le point de vue développé dans le traité¹⁵⁶. Il s'agit de considérer que les deux actions se contrebalancent. Cependant, en cas d'une *iniuria* supérieure au *beneficium*, Sénèque note que ce juge maintiendra la même position en tenant compte de l'antériorité du bienfait par rapport à l'offense. La chronologie

¹⁵¹ Cf. également VI, 4, 4-5. Cf. VI, 4, 6 : *sicuti quaedam pecuniae, de quibus ius creditori non dicitur, debentur, sed non exiguntur*, « de la même manière que certaines sommes d'argent, pour lesquelles la justice ne s'est pas prononcée en faveur du créancier, sont dues mais ne sont pas exigées ». Cette dernière citation compare la différence entre la dette et l'exigibilité d'une créance à la permanence du *beneficium* suivi d'une *iniuria*, sans cependant que ce dernier ne soit dû.

¹⁵² VI, 5, 4-5. L'*adversarius fictus* renvoie non seulement à la sphère juridique mais également économique. Pour une étude sur la figure du *iudex* et sur la métaphore du droit dans le jugement moral chez Sénèque, cf. Inwood 2004.

¹⁵³ VI, 4, 5. Cf. également VI, 6, 1-2.

¹⁵⁴ VI, 4, 1-2; VI, 5, 1 : *Dedisti beneficium, iniuriam postea fecisti; et beneficio gratia debebatur et iniuriae ultio: nec ego illi gratiam debeo nec ille mihi poenam: alter ab altero absoluitur*. « Tu m'as donné un *beneficium*, ensuite tu as commis une *iniuria*; de la *gratia* était due pour le *beneficium*, de la vengeance pour l'*iniuria* : quant à moi, je ne lui dois pas de *gratia* et, celui-là ne me doit pas une compensation : l'un est acquitté par l'autre. »

¹⁵⁵ VI, 4, 1. Sur une éventuelle loi du talion, cf. les positions opposées de M. Bellincioni et de F. Préchac, cf. Préchac 1926-1928a, pp. XVI-XVII, Bellincioni 1984, p. 111 mais également *Ep.* 81, 7; VI, 5, 1; VI, 9, 3. Cf. aussi Griffin 2013a, p. 158, n. 20, p. 160, n. 28 et pp. 267 et 296. Cf. enfin Picone 2013, p. 42 et Scolari 2011.

¹⁵⁶ *Ep.* 81, 4.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

compense l'importance différente des actes¹⁵⁷. Par ailleurs, la profondeur de l'intention dans chacune des actions n'est pas à négliger. Ce trait est en parfaite cohérence avec la place déterminante accordée à l'*animus* dans sa morale oblativ¹⁵⁸. D'autre part, Sénèque mentionne la figure d'un *remissior iudex*. Ce dernier, en cas de supériorité de l'offense sur le bienfait, ordonnera l'oubli de l'*iniuria*¹⁵⁹ et le souvenir du *beneficium*¹⁶⁰. Cette recommandation n'est pas sans rappeler des conseils opposés dispensés par Sénèque en d'autres endroits de son traité. Le bienfait doit donc être privilégié par rapport à l'offense, et ce, notamment en raison de leur différence de poids.

Non pono utrique par pretium : pluris aestimo beneficium quam iniuriam.
(*Ep.* 81, 8)

Je n'accorde pas aux deux une valeur égale : je considère davantage le *beneficium* que l'*iniuria*¹⁶¹.

Si le pardon est accordé à celui qui n'a rendu aucun service au préalable, *a fortiori* il doit l'être à celui qui a quelque titre à la bienfaisance¹⁶². La position ultime de Sénèque sur la question est résumée au paragraphe 15.

in hac comparatione beneficium et iniuriae vir bonus iudicabit quidem quod erit aequissimum, sed beneficio fauebit : in hanc erit partem procliuior. (*Ep.* 81, 15)

dans cette comparaison entre le *beneficium* et l'*iniuria*, l'homme de bien évaluera certes ce qui sera le plus juste mais privilégiera le *beneficium* : il sera plus porté de ce côté.

L'évaluation sera fera en vue d'atteindre l'*aequissimum*¹⁶³, cependant cette affirmation est directement suivie d'une conjonction adversative qui précise qu'il convient de pencher en faveur du bienfait. Le *beneficium* semble entretenir une relation singulière avec la sphère juridique. C'est

¹⁵⁷ La chronologie semble parfois jouer un rôle moindre dans la valorisation d'un *beneficium*, cf. III, 34 et III, 36, 3.

¹⁵⁸ *Ep.* 81, 5. Sénèque évoque par ailleurs le degré de proximité avec la personne concernée par le *beneficium* et l'*iniuria* afin de régler son jugement, cf. *Ep.* 81, 16.

¹⁵⁹ De même, le sage oublie de façon volontaire les offenses, cf. *Ep.* 81, 24. Sur le comportement général du sage, cf. également le paragraphe 25. L'interprétation bienveillante de ce dernier fait également écho à II, 17, 6.

¹⁶⁰ L'attitude inverse est vivement réprouvée, cf. *Ep.* 81, 23.

¹⁶¹ Cf. *Ep.* 81, 23.

¹⁶² *Ep.* 81, 7.

¹⁶³ Ce superlatif rappelle évidemment la discussion menée en III, 14, 3, cf. *supra*.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

d'ailleurs en recourant à une image du droit que Sénèque applique le principe *in dubio pro reo* à la bienfaisance.

Quemadmodum reus sententiis paribus absolvitur et semper quicquid dubium est, humanitas inclinatur in melius, sic animus sapientis, ubi paria maleficiis merita sunt, desinit quidem debere (Ep. 81, 26)

De même que l'accusé est acquitté à votes égaux et que toujours, quel que soit le doute, l'humanité penche pour le meilleur [parti], ainsi l'âme du sage, lorsque les services équivalent les torts, cesse précisément de devoir¹⁶⁴.

En ce qui concerne le domaine du droit, le *beneficium* semble se placer à la fois à côté de celui-ci (refus de l'exigibilité) et au-delà de l'idée de justice (dépassement au profit de la poursuite de la bienfaisance et des relations sociales)¹⁶⁵. L'application d'une stricte justice pourrait conduire à des relations statiques, égalitaristes et contraires au principe d'alternance et au dynamisme des relations sociales fondées sur le don.

2.2. Place du lexique juridique

À l'instar du vocabulaire économique, le lexique juridique occupe une place non négligeable dans le traité de Sénèque. À bien des égards, ces sphères entretiennent des liens privilégiés. En effet, c'est devant le tribunal que se règlent des différends relatifs à des activités économiques. Cependant, nous avons préféré distinguer autant que possible ces deux domaines dans notre étude. Notre intention n'est pas d'observer chacune des allusions au monde juridique dans le traité. Une telle entreprise a déjà été menée par ailleurs¹⁶⁶. Nous souhaitons examiner les principales références de Sénèque au vocabulaire et aux réalités de la sphère juridique dans la mesure où elles mettent en évidence des traits essentiels de sa morale oblatrice.

Comme nous l'avons observé, l'une des caractéristiques essentielles du *beneficium* est l'absence d'exigibilité à laquelle il donne lieu. Il n'est pas

¹⁶⁴ Cf. *Clem.* I, 2, 2.

¹⁶⁵ Cf. Griffin 2013a, pp. 160-161. Sur l'opposition entre le don et la justice, cf. Godbout 2007, p. 227 : « Le don va au-delà de la justice. Mais le don n'est pas juste, il fuit même la justice. Rien n'est juste dans le don. » Cf. également Godbout 2007, pp. 200, 227-229. Il est à noter que Cicéron, à la différence de Sénèque, rapproche la bienfaisance de l'idée de justice, cf. Griffin 2013a, p. 22.

¹⁶⁶ Hernandez-Tejero 1968.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

possible d'intenter une action juridique pour réclamer le retour d'un *beneficium* accordé. Le vocabulaire de l'exigence est particulièrement intéressant dans le cadre de notre étude du lexique juridique utilisé dans le *De beneficiis*. Le verbe *exigere* est condamné par Sénèque lorsqu'il s'agit d'un *beneficium*¹⁶⁷. La réalité qu'il désigne semble relever essentiellement d'une activité économique où le lien social n'est pas essentiel : il s'agit davantage du comportement du *fenerator*¹⁶⁸. Cependant, Sénèque recourt une fois à ce terme en sous-entendant *beneficium* comme complément direct¹⁶⁹. Le terme qui désigne l'action par laquelle il est possible de demander un *beneficium* en retour fait l'objet d'un choix précis par Sénèque. Il semble exister une gradation dans l'exigibilité et l'un des degrés les plus bas de celle-ci semble s'appliquer à la sphère du *beneficium* : il ne s'agit ni d'*exigere*, ni de *repetere*¹⁷⁰ mais d'*admonere*¹⁷¹. Telle est la recommandation lexicale théorique. Dans les faits, Sénèque ne respecte pas toujours à la lettre cette distinction¹⁷².

Cum dicimus beneficium repeti non oportere, non ex toto repetitionem tollimus; saepe enim opus est malis exactore, etiam bonis admonitione. [...] Interueniat aliquando admonitio, sed uerecunda, quae non poscat nec in ius uocet. (VII, 23, 3)

Lorsque nous disons qu'un *beneficium* ne doit pas être réclamé [*repetere*], nous ne supprimons pas totalement la réclamation [*repetitio*]; souvent, en effet, les méchants ont besoin d'un contrôleur¹⁷³, même les gens de bien [ont besoin] d'un rappel

¹⁶⁷ II, 17, 7 : *Beneficium tam recipiendum est quam non exigendum*, « Autant un *beneficium* doit être reçu en retour, autant il ne doit pas être exigé ».

¹⁶⁸ II, 17, 7. Le verbe *repetere* est également utilisé pour l'attitude de ces mêmes *feneratores*, cf. III, 15, 4.

¹⁶⁹ V, 19, 3.

¹⁷⁰ La *repetitio*, en tant qu'action juridique (*actio*), est d'ailleurs impossible, cf. III, 14, 2. Sur le refus d'*exigere* et de *repetere* chez Sénèque, cf. I, 1, 3 et *Ep.* 81, 32. Concernant *repetere* et *repetitio*, bien qu'il en condamne l'usage, il y a recours à plusieurs reprises : V, 19, 4; V, 19, 8; V, 21, 3; V, 22, 2; V, 23, 1; V, 25, 1-2; VII, 25, 1. En V, 20, 7, le verbe apparaît plusieurs fois pour désigner la demande en retour d'un *beneficium*. Cependant, cette requête est rapprochée du terme *uerecundia* et sa possibilité (uniquement en cas de nécessité) ne doit pas venir à l'esprit de celui qui donne. Cf. également n. 173 (VII, 24, 2).

¹⁷¹ V, 21, 2. Cependant, le verbe *admonere* même est condamné en II, 10, 4.

¹⁷² En II, 11, 2, le philosophe semble assimiler l'*admonitio* à la *repetitio* : *qui admonet, repetit* « celui qui rappelle demande en retour ».

¹⁷³ Sénèque indique en VII, 24, 2 : *Propter acerbos exactores repetere prohibemus, non, ut numquam fiat, sed ut parce*, « À cause de créanciers impitoyables, nous interdisons la demande en retour, non pour qu'elle n'ait jamais lieu, mais [qu'elle se produise] avec

Seconde partie – Autour du *beneficium*

[*admonitio*]. [...] Parfois un rappel [*admonitio*] peut intervenir, mais discret et qui n'exige pas [*poscere*], qui ne cite pas en justice.

Ces derniers mots ne laissent planer aucun doute. La demande en retour n'entretient aucun lien avec la sphère de l'exigibilité juridique. Par ailleurs, il est curieux d'observer comment Sénèque rapproche le *beneficium* de termes très techniques de l'échange économique, couverts par une caution juridique. À propos de la dimension sociale du *beneficium* qui requiert deux personnes pour sa réalisation, le philosophe évoque l'idée même de la vente.

quia uenditio alienatio est et rei suae iurisque in ea sui ad alium translatio. Atqui quemadmodum uendere, sic dare aliquid a¹⁷⁴ se dimittere est et id, quod tenueris, habendum alteri tradere (V, 10, 1)

parce qu'une vente consiste en la cession et le transfert d'un objet à soi et du droit sur ses biens vers autrui. Or, comme vendre, donner consiste à renoncer à quelque chose de soi et à transférer à autrui la propriété de ce qu'on a possédé.

Un deuxième terme relève clairement d'une réalité juridique, il s'agit d'*adpellare*. Il désigne le fait de mettre quelqu'un en demeure¹⁷⁵. En raison de son lien évident avec l'idée d'exigibilité, cette action, telle qu'elle pourrait être appliquée aux relations de bienfaisance, est rejetée par Sénèque¹⁷⁶. À deux reprises, le philosophe recourt à un emploi réfléchi du verbe afin de désigner le fait de se contraindre soi-même à rendre¹⁷⁷. Alors que l'emploi d'*exigere*, de *repetere* et d'*admonere* dans le traité semble assez complexe, il n'en va pas de même pour *adpellare* qui paraît intégralement rejeté.

Nous ne reviendrons pas sur la *delegatio* qui constitue un procédé du droit romain permettant de « charger quelqu'un de payer notre dette »¹⁷⁸. Cette

retenue ». Cf. également VII, 25, 1. Le terme *exactor* pourrait également faire l'objet d'une recherche lexicale dans le traité.

¹⁷⁴ La leçon *a* préférée notamment par Gertz 1876, p. 95 et par Préchac 1926-1928b, p. 13 nous semble meilleure que celle d'Hosius 1914, p. 126 (*ad*). Alors qu'il suit généralement le texte de C. Hosius, Basore 1935, p. 316 fait le même choix de leçon que M.C. Gertz et F. Préchac.

¹⁷⁵ IV, 39, 2. Cf. également VI, 18, 2. Sur cette notion, cf. Marino 2003, p. 91, n. 30.

¹⁷⁶ I, 2, 3; III, 7, 1 (où est évoqué aussi le recours à la sphère juridique en général); V, 20, 6 (dans les propos de l'*aduersarius fictus*); V, 22, 1 (*commonefacere* préféré à *adpellare*).

¹⁷⁷ VII, 22, 1 et *Ep.* 81, 10.

¹⁷⁸ Préchac 1926-1928a, p. 109, n. 1.

Chapitre 4 – De l'économique et du juridique

notion constitue une nouvelle mobilisation de la sphère juridique par Sénèque dans le cadre de l'exposé de sa morale oblativ.

Après avoir examiné la présence tant des métaphores que du lexique de l'économie et du droit dans le traité de Sénèque, il nous est possible de formuler plusieurs remarques. Tout d'abord, au niveau de l'économie, il convient de noter avec M. Lentano que la société romaine ne constitue certes pas une *gift society*¹⁷⁹. À l'époque de Sénèque, les échanges marchands monétarisés sont largement répandus et ces derniers sont garantis et protégés par un appareil juridique important. Cependant, il ne faut pas pour autant négliger l'importance de la bienfaisance comme génératrice de liens sociaux. Par ailleurs, suivant toujours M. Lentano, il est nécessaire d'éviter toute projection en voyant dans l'économie antique une sphère autonome régie par ses propres lois à l'instar de notre économie moderne¹⁸⁰. Cela étant dit, il est frappant d'observer combien les domaines économique et juridique constituent des référents substantiels de la morale du philosophe. Au cours de son traité, il fait d'innombrables références à ces sphères : il s'agit tantôt de démontrer combien elles se distinguent de l'activité bienfaisante, tantôt de mettre en évidence ce qui les rapproche. En ce qui concerne le domaine juridique, M. Ducos observe ainsi : « Le philosophe en [= sa connaissance du droit] use de deux façons différentes pour tracer des parallèles et mieux préciser sa pensée, ou encore pour critiquer les limites des obligations juridiques et insister sur les questions éthiques. »¹⁸¹ Sénèque est conscient de l'existence distincte de ces domaines d'activité. Il évoque notamment la possibilité d'une reclassification d'une action d'une sphère (*beneficium*) à une autre (*creditum*) en fonction de la qualité du « bienfaiteur »¹⁸². Cela démontre que ces domaines sont conceptuellement distincts. Cependant, il est curieux de constater que le philosophe se réfère fréquemment à ces deux sphères d'activités humaines. L'intention est-elle didactique ? S'agit-il de renvoyer à des domaines d'activité connus afin de favoriser la compréhension de ses idées ? Il nous semble à tout le moins permis de conclure à une proximité et à une influence relativement importantes entre la sphère du *beneficium* et de celles de l'économie et du droit.

¹⁷⁹ Lentano 2005, p. 127.

¹⁸⁰ Lentano 2005, pp. 127-128. Verboven 2002 analyse de façon très fine comment la matrice des valeurs de l'*amicitia* et les liens qu'elle recouvre occupaient une place non négligeable dans la sphère économique de Rome. La place de la *fides* est notamment abordée, cf. Verboven 2002, p. 40.

¹⁸¹ Ducos 2008, p. 25.

¹⁸² II, 21, 1-2.

Chapitre 5

Approche lexicale et basculements

Beneficium, *officium*, *meritum*, synonymes ? *Iniuria*, antonyme de *beneficium* ? Ces questions se trouvent en filigrane de nombreuses considérations et réflexions que l'étude du traité de Sénèque a pu générer. Nous souhaitons à présent aborder le champ sémantique de la bienfaisance à travers une analyse structuraliste des termes bienfaisants. Concrètement, il s'agit d'observer le réseau d'oppositions lexicales dans lequel s'insère le *beneficium*, ce terme essentiel du traité. Sur les traces de ses synonymes et antonymes, il est sans doute possible d'avoir une meilleure compréhension de son acception. Du côté des synonymes, nous nous intéresserons au *beneficium* essentiellement dans ses rapports avec *officium*. Du côté des antonymes, l'opposition entre *beneficium* et *iniuria* nous permettra d'approfondir et de compléter nos premières observations. Enfin, nous aborderons la fragilité du *beneficium* à travers une analyse de ses transformations. D'un point de vue méthodologique, nous avons pris en considération les « synonymes » et « antonymes » les plus fréquemment employées par Sénèque dans son traité ainsi que ceux qui font l'objet de commentaires dans la littérature moderne. Pour ceux-ci, nous avons parcouru chaque occurrence dans le traité et avons cité ou mentionné en note les références des passages les plus significatifs pour illustrer notre propos.

1. *De beneficiis*, *De officiis* : même combat ?

Lorsqu'on évoque un *De officiis*, il s'agit presque toujours du traité de Cicéron. Bien qu'une étude approfondie de celui-ci pourrait se révéler très riche, un tel propos n'entre pas dans notre cahier des charges. Il pourrait néanmoins être pertinent d'étudier le *De beneficiis* de Sénèque à la lumière de l'œuvre cicéronienne¹. Il convient toutefois de mentionner l'existence d'un traité au titre identique, rédigé par Sénèque lui-même. Malheureusement, l'histoire de la littérature latine est celle d'un grand naufrage. De trop nombreuses œuvres furent perdues et le *De officiis* de

¹ Une telle entreprise constitue le sujet de la thèse d'A. Accardi, cf. Accardi 2011. Par ailleurs, le dernier ouvrage de M.T. Griffin établit de nombreuses comparaisons entre le traité de Sénèque et celui de Cicéron, cf. Griffin 2013a et tout particulièrement les pp. 7-14.

Chapitre 5 – Approche lexicale et basculements

Sénèque est à compter parmi les disparus². L'existence d'un *De officiis* distinct du *De beneficiis* est susceptible de donner lieu à de nombreuses conjectures, notamment quant aux liens qui peuvent unir ces deux termes. Alors que la thématique du traité de Cicéron peut être rapprochée du *De beneficiis*, de quoi traitait le *De officiis* de Sénèque ?³ Du même argument ou d'un sujet différent ? En nous concentrant sur le traité qui a survécu, abordons l'épineuse question des rapports entre *beneficium* et *officium* chez Sénèque.

Tout d'abord, il convient de rappeler que le terme *officium* est marqué par une large polysémie. Ses acceptions sont en effet nombreuses et peuvent recouvrir des réalités diverses. Ensuite, pour notre propos, il nous semble possible d'identifier essentiellement trois sens en lien avec la sphère du *beneficium*. Nous nous proposons de les passer en revue pour identifier la nature de leur relation avec la bienfaisance.

En premier lieu, force est de constater qu'à de nombreuses reprises, les termes *officium* et *beneficium* sont employés à l'instar de synonymes, dans une même phrase ou dans un même contexte. Ils apparaissent comme substituables l'un à l'autre⁴. À titre d'illustration, citons ce passage où Sénèque est aux prises avec la question de l'*iniuria* qui suit un *beneficium*.

numquid ergo illi abstulerunt, quae dederant? minime, sed impietas sequentium temporum commendationem omnis prioris officii sustulit. Non beneficium tollitur, sed beneficii gratia, et efficitur, non ne habeam, sed ne debeam. (VI, 4, 2)

est-ce donc que ceux-ci ont repris ce qu'ils avaient donné ? Pas du tout, mais leur manquement par la suite supprime l'estime de tout *officium* antérieur. Disparaît non pas le *beneficium*, mais sa *gratia*

² Le grammairien Diomède (IVe s.) y fait référence, cf. Diom. I, 366, 13.

³ M.T. Griffin suggère l'idée que les *beneficia* occupaient au mieux une place secondaire dans le *De officiis*, cf. Griffin 2013a, p. 2. Sur le contenu du *De officiis*, cf. également Griffin 2013a, p. 21.

⁴ Bien qu'une différence essentielle semble distinguer les deux termes (cf. *infra*), elle ne paraît pas toujours avoir été observée par les auteurs, cf. Lentano 2005, p. 133, n. 22. Sur la confusion autour d'*officium* et de *beneficium*, cf. également Verboven 2002, p. 37. Sur cette même problématique, M.T. Griffin propose deux pistes d'explication. D'une part, elle observe qu'il y a sans doute eu la volonté d'employer un même mot pour désigner les actions réciproques de la bienfaisance. D'autre part, la confusion peut naître d'une stratégie de la part de l'auteur qui inverse les actions. Cf. Griffin 2013a, p. 37, n. 32.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

et il s'ensuit, non pas que je n'ai pas [reçu], mais que je ne dois pas⁵.

Une forme de relation synonymique plus précise semble être à l'œuvre entre l'*officium* et le *beneficium*. Celle-ci s'apparente à de l'hyponymie. Le *beneficium* constituerait dès lors un exemple d'*officium* parmi tant d'autres, la bienfaisance constituant un *officium* du genre humain⁶. Cet *officium* est explicitement identifié à trois des quatre temps de la relation oblativ⁷. Cependant, toute action qui relève de la sphère de l'*officium* n'est pas pour autant un *beneficium*. L'action bienfaisante recouvre des réalités plus restreintes⁸. En tant qu'*officium*, la bienfaisance est soumise à certaines règles qui incombent à chacune des parties en présence⁹.

Cette première approche de la relation *beneficium/officium*, sous le signe de la synonymie et/ou de l'hyponymie, est confirmée notamment par le fait que l'*officium* revêt plusieurs caractéristiques propres au *beneficium*. Le meilleur exemple en est sans doute la place toute particulière réservée à la *uoluntas* dans l'*officium*. Celle-ci est notamment mise en évidence au cours de la discussion portant sur l'obligation faisant suite à un *beneficium* accompli sans le vouloir/savoir.

Voluntas est, quae apud nos ponit officium (VI, 11, 3)
C'est la volonté qui, chez nous, établit l'*officium*¹⁰.

Cependant, nous avons déjà observé que la *uoluntas* ne suffisait pas à établir un *beneficium*. En tant que *beneficium*, l'*officium* est évidemment

⁵ Cf. également I, 2, 5; I, 13, 1; III, 31, 3; IV, 18, 1; V, 1, 3. On a démontré que les *beneficia* entretenaient une relation particulière avec la mémoire, il n'est pas fortuit que le terme *officium* apparaisse à la place de *beneficium* en évoquant cette thématique, cf. I, 4, 6; IV, 22, 1; VII, 28, 1.

⁶ IV, 12, 5. À propos de cet extrait, Griffin 2013a, p. 241 observe : « Though conferring a *beneficium* is a free act, not an obligation (*officium*) in any particular instance (3.18.1; 3.19.1; Cic. *Off.* 1.48), being a human being carries a general obligation of generosity to one's fellow men, though not on any particular occasion. » Ainsi, M.T. Griffin résout la tension entre l'obligation générale de la bienfaisance (*officium*) et la liberté concrète à l'œuvre dans chaque *beneficium*. Cf. également Griffin 2013a, p. 45.

⁷ I, 3, 8. Cf. également V, 1, 1.

⁸ V, 20, 5. Ce passage concerne l'exemple grâce auquel Sénèque identifie un acte qui relève de l'*officium* sans être pourtant un *beneficium* (en raison de l'absence d'une relation interpersonnelle entre les parties impliquées). La définition du *beneficium* semble alors plus restrictive que celle d'*officium*.

⁹ Ces *officia* du *beneficium* concernent notamment la mémoire, cf. VII, 22, 1 et cf. n. 6.

¹⁰ Cf. I, 1, 8; IV, 21, 3; V, 2, 3. Pour un autre exemple de rapprochement, cf. III, 13, 2. Cf. par ailleurs VI, 9, 2.

Chapitre 5 – Approche lexicale et basculements

marqué par une dimension sociale dans la mesure où il implique deux personnes dont les obligations sont présentées comme égales¹¹.

Si l'ensemble de la relation oblativale peut être considéré comme un *officium*, ce terme désigne aussi plus spécifiquement un temps du don et apparaît dès lors dans un rapport d'hyponymie par rapport au *beneficium*. Ainsi, M.T. Griffin note que le premier geste du *donner*, qualifié de *beneficium*, est marqué par une liberté intrinsèque. Ce n'est pas le cas de l'acte qui conduit à donner en retour qui relève davantage d'un devoir et qui peut dès lors être considéré comme un *officium*¹². L'*officium* serait donc le *beneficium* au temps du *rendre*¹³. À l'appui de son hypothèse, M.T. Griffin cite III, 18, 1 qui établit la distinction entre *beneficium*, *officium* et *ministerium*¹⁴. Cet extrait présente trois types de relations dans lesquelles des services prennent place. En fonction de celle-ci, il s'agit d'un *beneficium* (relation entièrement libre), d'un *officium* (au sein d'une relation familiale) ou d'un *ministerium* (dans le cadre d'un rapport *dominus-seruus*)¹⁵. L'*officium* apparaît dès lors dans un rapport relevant davantage d'une distinction par rapport au *beneficium*¹⁶. Il ne s'agit pas d'antonymie – ce

¹¹ II, 18, 1.

¹² Griffin 2000, p. 547. À propos du couple *officium/beneficium*, M.T. Griffin note : « there is a distinction between a benefit and a duty, though it is an elusive one ». Sur la distinction entre *beneficium* et *officium* (notamment en termes de temporalité des actions), cf. Hellegouarc'h 1972, pp. 163-169. M. Lentano, pour sa part, considère que la différence du degré de liberté entre les deux actions conduit à une distinction ontologique entre le *beneficium* et l'*officium*, cf. Lentano 2005, pp. 132-133 (notamment les nombreuses références bibliographiques de la note 19). Il insiste notamment sur l'aspect juridique et contraignant de l'*officium*. Ces deux dimensions s'accordent cependant difficilement avec nos remarques concernant l'incompatibilité entre les sphères du droit (et de l'exigibilité) et du *beneficium*. Par ailleurs, la dimension contraignante du *beneficium* au temps du *rendre*, sous la forme d'un *officium*, s'oppose à l'indispensable liberté dans la pratique de la vertu qu'est la *gratia*. On retrouve la tension inhérente à la vertu sociale qu'est la bienfaisance. R. Raccanelli relevait la même distinction que M.T. Griffin et M. Lentano, cf. Raccanelli 1998, pp. 27, 32, 35 et 40. Elle a cependant observé par ailleurs que le temps du *donner*, même en cas de *beneficium*, n'était pas entièrement libre, cf. n. 75 du chapitre 1 de la première partie. La distinction entre *officium* et *beneficium* est dès lors à relativiser.

¹³ Cf. II, 32, 1; II, 33, 1; V, 22, 1; VII, 26, 3. Cf. également l'*officium* qui incombe au bénéficiaire de parler du *beneficium* reçu, cf. II, 11, 3.

¹⁴ Griffin 2000, p. 547, n. 58.

¹⁵ Le terme *ministerium* est également employé dans une autre acception en I, 5, 5. Il désigne alors la composante objective du *beneficium* par rapport à sa dimension subjective. Pour d'autres extraits sur les rapports entre *ministerium* et *beneficium*, cf. III, 19, 1 et III, 21, 1-2. Sur III, 18, 1, cf. également Lentano 2009a, pp. 5-6.

¹⁶ Cependant, nous avons vu combien chaque acte pouvait devenir un *beneficium* s'il dépassait ce qui était attendu dans le cadre d'une relation préexistante.

qui conviendrait davantage à *iniuria* que nous analysons par la suite, à tout le moins l'*officium* se classe dans une catégorie distincte de celle du *beneficium*.

Outre *officium*, nous pouvons mentionner plusieurs autres termes étroitement associés à la sphère du *beneficium*. Ainsi, *meritum* est plusieurs fois être utilisé par Sénèque comme synonyme de *beneficium*¹⁷. Le substantif *donum*, auquel on pourrait sans doute s'attendre, n'est employé qu'à quatre reprises par Sénèque dans son traité¹⁸. Deux fois, il est complété par l'adjectif qualificatif *militaris* afin de former le syntagme *militaria dona* qui possède un sens très spécifique¹⁹. Par ailleurs, une occurrence désigne une offrande aux dieux²⁰. Une seule attestation semble recouvrir le sens plus général de don et elle prend place dans le fameux *dona dando*²¹.

2. À la lumière d'*iniuria*

Nous avons déjà observé l'opposition absolue entre *beneficium* et *iniuria*²². Contrairement à ce qui pourrait être attendu, l'antonyme strict de *beneficium* n'est pas constitué par son correspondant lexical *maleficium*, mais par le substantif *iniuria*²³. Un examen de ce terme et de ses relations avec *beneficium* permettra de confirmer certains faits précédemment observés et d'en approcher d'autres.

D'une part, le rapprochement entre *officium* et *beneficium* est confirmé par une commune opposition de ces termes à *iniuria*. Évoquant deux

¹⁷ I, 2, 5; I, 5, 2; III, 1, 4; III, 3, 1; III, 8, 4; III, 11, 2; III, 14, 1; III, 28, 4; III, 32, 6; VI, 41, 2. En parlant du rôle de la mémoire, la synonymie est encore plus marquante II, 11, 1; II, 24, 1. Pour une présentation générale d'*officium*, de *beneficium* et de *meritum*, cf. Hellegouarc'h 1972, pp. 152-170 et Saller 1982, pp. 17-21.

¹⁸ Sur l'évitement du recours à *donum* par Sénèque, cf. Griffe 1994, p. 239 : « Sénèque répugne à utiliser le terme *donum* qui désigne précisément le don « gratuit » sans contrepartie, peut-être simplement parce qu'il est le moins suggestif, le moins imagé de tous ». Pour le verbe *donare* et le substantif *donatio*, cf. n. 23 du chapitre 1 de la première partie.

¹⁹ II, 9, 1 et III, 32, 4.

²⁰ VII, 3, 6.

²¹ VI, 3, 3.

²² Sur la place d'*iniuria* dans le traité, cf. Scolari 2011, pp. 258-267.

²³ Sur les liens entre *maleficium*, *iniuria* et *beneficium*, cf. Hellegouarc'h 1972, pp. 166-167. Pour une approche sémantique de la bienfaisance et de la malfaisance en latin, cf. Brunet 2002.

Chapitre 5 – Approche lexicale et basculements

réactions possibles face à une *iniuria post beneficium*, Sénèque suggère un rapprochement entre l'*officium* et le *beneficium*.

Vir bonus utrosque calculos sic ponit, ut se ipse circumscribat: beneficio adicit, iniuriae demit. Alter ille remissior iudex, quem esse me malo, iniuriae obliuisci iubebit, officii meminisse. (Ep. 81, 6)

Un homme de bien pose chacun des deux jetons afin de se duper lui-même : il ajoute au *beneficium* et enlève à l'*iniuria*. Un autre juge, que je préfère être, imposera d'oublier l'*iniuria* et de se souvenir de l'*officium*.

L'opposition apparaît dès lors sous la forme *beneficium – officium* >< *iniuria*. Celle-ci est confirmée par d'autres extraits où d'autres termes peuvent s'ajouter ou se substituer à *iniuria* dans l'équation²⁴.

D'autre part, la référence à l'action offensante permet également de corroborer l'équivalence entre les substantifs *beneficium* et *meritum*.

Nam cui, etiam si merita non antecessissent, oportebat ignosci, post beneficia laedenti plus quam uenia debetur. (Ep. 81, 7)

En effet, la personne à qui il aurait fallu pardonner, même si des *merita* n'avaient pas précédé, on lui doit, si elle offense, plus que le pardon, après des *beneficia*.

À l'instar d'*officium*, plusieurs termes relevant de la sphère de l'*iniuria* viennent parfaire l'opposition : *beneficium – meritum* >< *iniuria*²⁵ – *contumelia*²⁶ – *maleficium*²⁷.

²⁴ VI, 25, 3 : *beneficium – officium* >< *iniuria – scelus*; Ep. 81, 25 : *officium* >< *offensa* (dans la mesure où le sujet de la lettre 81 est le traitement d'une *iniuria* à la suite d'un *beneficium*, l'allusion à l'opposition *beneficium* >< *iniuria* est évidente).

²⁵ I, 1, 8; VI, 26, 1.

²⁶ II, 6, 2. Cf. également l'opposition *liberaliter* >< *contumeliose* en VI, 4, 3. Pour *contumeliose*, cf. par ailleurs I, 1, 8.

²⁷ Ep. 81, 26 (sur le contexte de la lettre et la pertinence de l'opposition, cf. n. 24 (Ep. 81, 25)).

3. Ces moments où le fragile *beneficium* bascule²⁸

En plusieurs endroits de son traité, Sénèque évoque la possibilité d'une « dégradation » du *beneficium*. Il nous a paru pertinent de procéder à un relevé (que nous espérons exhaustif) de ces extraits afin d'identifier deux éléments : d'une part, notre intérêt se porte sur la cause de la « corruption » de l'acte bienfaisant – il s'agit alors de distinguer les facteurs d'altération du *beneficium*; d'autre part, nous nous penchons sur le résultat (produit) auquel conduit cette transformation (qu'il s'agisse alors d'un *onus*, d'une *merx*, d'un *creditum* ou d'une *iniuria*). Nous avons fait le choix de structurer notre exposé sur la base de ce dernier aspect. Nous ne manquerons cependant pas de revenir sur les facteurs d'altération au terme de cette première approche.

Bien qu'il ne s'agisse pas *stricto sensu* d'un *beneficium*, la première dégradation que nous évoquons concerne le duo *munus* – *onus*. En VI, 41, 1, le philosophe s'occupe notamment de la thématique du *devoir*. Après avoir observé qu'il ne peut pas exister de retour de bon gré lorsque la dette est mal vécue, il ajoute que le *munus* se transforme en *onus* lorsqu'on ne veut pas rester en possession de l'objet reçu. Le substantif *munus* peut être considéré comme un hyponyme de *beneficium* en mettant en exergue la dimension matérielle de celui-ci²⁹. Après avoir insisté sur la singularité

²⁸ R. Raccanelli analyse également les transformations du *beneficium*. Elle observe comment celui-ci peut se transformer en *creditum*, en *largitio* ainsi qu'en *iniuria*. Elle relève également le jeu à l'œuvre dans le *beneficium* autour de la notion de *certamen*. En ce qui concerne le *creditum*, nous traitons essentiellement du rapport entre *creditum* et *beneficium* dans le chapitre consacré à la sphère économique, cf. chapitre 4 de la seconde partie. De façon symétrique, elle évoque également les cas où un *officium* ou un *ministerium* peuvent devenir des *beneficia*. Sur les transformations évoquées par la chercheuse italienne, cf. Raccanelli 2010, pp. 134-160. Sur la fragilité du *beneficium*, cf. également Picone 2013, pp. 41-42. Pour le rapport entre le *beneficium* et la *largitio*, cf. Picone 2013, pp. 55-56 et 180-182.

²⁹ Goux 2002, p. 149-150, pour sa part, distingue le *munus* du *beneficium*, sans pour autant citer de texte à l'appui. Il note que le *munus* se rapporte au don accompli par le noble en attente de gloire, d'honneur et de prestige en retour de ses bienfaits. Ce dernier renvoie à la libéralité excessive, à la générosité pompeuse, à la publicité et à l'ostentation. Contrairement au *beneficium*, il vise la gloire du donateur et n'est en rien orienté vers l'autre, si ce n'est pour l'abaisser. L'opposition pourrait se résumer aux adjectifs égocentrique >< altruiste. J.-J. Goux complète l'opposition *munus* – *beneficium* par l'ajout d'un troisième terme, la *feneratio* : le *beneficium* représentant le don pur, le *munus* le don agonistique et la *feneratio* l'échange marchand. Cf. Goux 2002, p. 151. Si le texte de Sénèque présente effectivement une opposition *beneficium* >< *feneratio*, le *munus* nous apparaît davantage dans un rapport de synonymie que d'antonymie (ou à tout le moins d'opposition avec *beneficium*). Pour une présentation générale de *munus*, cf. Pereira-Menaut 2004.

Chapitre 5 – Approche lexicale et basculements

du temps du *devoir* chez Sénèque, l'évocation d'une transformation au cours de celui-ci, s'il n'est pas vécu dans la joie, vient parfaire les considérations relatives à cette importante étape oblatrice.

Une deuxième forme d'altération est mentionnée par le philosophe. Elle renvoie à la sphère économique dont nous avons observé la présence, considérable et ambivalente, au cours des sept livres du traité. Il s'agit de l'altération du *beneficium* en *merx*. Elle est évoquée lors de la discussion sur l'inopportunité de lois contre l'ingratitude.

Reddi maxima quaeque non possunt. 'At pro iis' inquit 'aliquid quod tanti sit.' Hoc est, quod dicebam, interituram tantae rei dignitatem, si beneficium mercem facimus. (III, 14, 4)

Tous les plus grands [*beneficia*]³⁰ ne peuvent être rendus. « Mais, en échange de ceux-là, dit-il, [qu'on rende] quelque chose de prix équivalent. » C'est ce que je disais : la vertu d'une si grande action disparaîtra si nous faisons du *beneficium* une *merx*.

La recherche d'une équivalence absolue, à travers une stricte application de l'idée de justice, relevant presque du juridisme, mène à une confusion entre un bien marchand et un *beneficium*. Cette opposition corrobore la distinction opérée entre les sphères de l'économie et de la bienfaisance. Cette discrimination est confirmée par une seconde altération du même type. Il s'agit de la corruption du *beneficium* en *creditum*. Le facteur altérant semble alors être le désir du bienfaiteur qu'il y ait un retour (autrement dit, l'absence d'une valeur autotélique au don). Celui-ci peut s'exprimer notamment dans le fait de conserver la trace du *beneficium* accordé ou encore dans la modalité juridique de la demande en retour³¹. Les propos de l'*aduersarius fictus* sont éclairants sur le sujet.

Praeterea, si bono uiro dedisti, exspecta, ne iniuriam illi facias adpellando, tamquam sua sponte redditurus non fuisset; si malo uiro dedisti, plectere; beneficium uero ne corrueris creditum faciendo. (V, 20, 6)

En outre, si tu as donné à un homme de bien, montre-toi patient de peur que tu ne lui fasses une offense en le mettant en demeure, comme s'il n'aurait pas rendu spontanément; si tu as donné à un méchant, accepte d'être puni; non, ne corromps pas le *beneficium* en le transformant en *creditum*³².

³⁰ Sénèque vient d'évoquer la *uita*, la *dignitas*, la *securitas* et la *sanitas*, cf. III, 14, 3.

³¹ I, 2, 3; III, 7, 1.

³² Les propos de l'interlocuteur imaginaire en V, 21, 2 vont dans le même sens.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

À ces propos, Sénèque répond en insistant sur les modalités de la demande en retour. La première partie de cet extrait nous permet d'évoquer un dernier type de transformation du *beneficium*. En effet, Sénèque évoque le risque de faire une *iniuria* au bénéficiaire initial en le sommant de rendre. Nous avons déjà plusieurs fois insisté sur le fait que l'*iniuria* constitue l'antonyme du *beneficium*. Plusieurs raisons peuvent expliquer le glissement du *beneficium* vers l'*iniuria*. Le philosophe évoque ainsi la *superbia* dont fait preuve le bienfaiteur lors du don³³. Par ailleurs, l'*animus* semble jouer un rôle essentiel pour déterminer si une action particulière relève de la sphère du *beneficium* ou de l'*iniuria*. La malveillance dans certains comportements peut conduire à la dégradation du bienfait³⁴. Le temps du *recevoir* peut également être l'occasion d'une dégradation du *beneficium* en une *iniuria*.

Dat tyrannus crudelis et iracundus, qui munus suum fastidire te iniuriam indicaturus est: non accipiam? (II, 18, 6)

Un tyran cruel et irascible fait un présent et considèrera comme une *iniuria* qu'on repousse son cadeau : n'accepterai-je pas?

Ce dernier extrait témoigne du fait que la dégradation peut avoir lieu tant au détriment du bénéficiaire que du bienfaiteur. Le *beneficium* peut ainsi tourner à l'*iniuria* au désavantage des deux parties impliquées dans la relation. Personne n'est à l'abri. Le cas de la transformation en *iniuria* est particulièrement sensible car le *beneficium* non seulement manque son objectif d'établir ou de maintenir des relations humaines, bien plus, il y a une réelle contre-productivité : ce n'est pas un cercle vertueux qui est initié, au contraire.

Ce bref aperçu des transformations du *beneficium* est riche à plusieurs égards. Tout d'abord, il met clairement en évidence la fragilité de l'activité bienfaisante³⁵. La conscience de cette vulnérabilité est sans doute à l'origine des nombreuses recommandations formulées par Sénèque dans le cadre de son traité. Il s'agit de protéger autant que

³³ II, 13, 1. Sur la *superbia* dans le traité, cf. Ricottilli 2009, pp. 413-417 et 419 et aussi Raccanelli 2010, p. 146. La *superbia* s'oppose d'ailleurs précisément à la recherche d'égalité entre les acteurs de la bienfaisance, cf. chapitre 2 de la seconde partie.

³⁴ V, 23, 1 : '*Noli munus tuum in iniuriam uertere; iniuria est enim, si in hoc non repetis, ut ingratus sim. [...]*', « Ne transforme pas ton présent en offense; il y a en effet offense si tu ne demandes pas en retour dans l'optique que je sois ingrat ». À nouveau, le terme *munus* peut être rapproché du substantif *beneficium*. Sur le rôle du hasard, opposé à l'*animus*, qui peut faire d'une *iniuria* un *beneficium*, cf. II, 19, 1 et VI, 10, 1.

³⁵ Cette fragilité est sans doute aussi plus généralement celle des relations sociales.

Chapitre 5 – Approche lexicale et basculements

possible cette pratique qui risque à tout moment de basculer et qui, dans le pire de cas, peut même devenir contre-productive. Le *beneficium* est intrinsèquement indissociable de la possibilité de son envers, représenté avant tout par l'*iniuria*. S'il est vrai qu'un don aurait pu ne pas être donné, en lieu et place de chaque action bienfaisante, il y aurait également pu y avoir une offense³⁶. Enfin, notons que, si le *beneficium* peut être altéré dans des directions diverses, les causes de son altération sont également variées. Elles peuvent relever de moments distincts du don (nous avons évoqué le cas tant du *donner* que du *recevoir*).

³⁶ Réflexion empruntée à P. Chaniel lors de sa conférence donnée à l'Université du Québec à Montréal le 15 octobre 2012 et intitulée *Ce que le don donne à voir : la délicate essence du social*. Ce titre rend également compte de la fragilité du don qui est singulièrement celle du *beneficium* et qui est exprimée à travers ses basculements. R. Raccanelli souligne avec intérêt la dimension paradoxale de la notion de *certamen* dans le bienfaisance de Sénèque. D'une part, elle est à l'origine de l'*bonestissima contentio* et, d'autre part, elle rend compte du fait que l'activité bienfaisante est à tout moment susceptible de dégénérer en haine. Cf. Raccanelli 2010, notamment p. 152.

Chapitre 6

Du respect des faces à la mise en scène de la bienfaisance¹. Les règles de l'interaction en situation oblativ

Dans le cadre du *De beneficiis*, Sénèque traite essentiellement des dons interpersonnels. Il peut dès lors être intéressant d'étudier les règles qui régissent ces échanges afin qu'aucun des deux partenaires de la bienfaisance ne soit offensé. En quelque sorte, il s'agit d'analyser une forme de microsociologie des situations oblatives. Notre examen s'apparente dès lors à une approche goffmanienne des interactions en situation oblativ². E. Goffman s'intéressait effectivement aux règles à l'œuvre lorsque deux personnes sont en « présence conjointe »³. Nous ferons notamment appel à certaines notions développées par ce sociologue afin d'éclairer des comportements spécifiques prescrits par Sénèque. Notre propos sera organisé autour des temps oblatifs désormais bien connus.

Tout d'abord, au temps du *donner*, plusieurs remarques de Sénèque témoignent du souci que le bienfaiteur doit avoir envers son bénéficiaire au moment d'octroyer un *beneficium*. S'il est vrai que celui-ci ne doit pas être octroyé au hasard, il convient que la réflexion préalable à l'action bienfaisante n'apparaisse pas aux yeux du donataire⁴. En effet, dans la mesure où celle-ci pourrait être assimilée à une hésitation (nous avons

¹ L'expression « respect des faces » sera explicitée dans la suite de notre propos. L'expression « la mise en scène » fait, quant à elle, explicitement référence au titre français sous lequel ont été rassemblés deux ouvrages d'E. Goffman, cf. Goffman 1973a et 1973b.

² Alors que l'ouvrage de Raccanelli 2010 fait d'innombrables références à des notions développées par E. Goffman, cet héritage n'est pas toujours explicitement reconnu. Si certains concepts sont explicitement empruntés (les travaux d'E. Goffman sont alors cités), plusieurs notions sont employées sans que des références à l'héritage goffmanien ne soient mentionnées. R. Raccanelli évoque ainsi les notions typiquement goffmaniennes de ligne d'action, de ligne de conduite, de déférence ou encore de tact, cf. notamment Raccanelli 2010, pp. 21-23, 35-36 et 62-68. Pour une approche du *Pro Marcello* à la lumière de théories goffmaniennes, cf. Marchese 2008 et particulièrement p. 138, n. 17, p. 142, n. 23 et p. 143, n. 24.

³ L'objectif d'E. Goffman dans les *Rites d'interaction* est notamment d'« identifier les modèles et les suites naturelles de comportements qui apparaissent en quantité innombrable chaque fois que des personnes se trouvent immédiatement en présence les unes des autres », Goffman 1974, p. 8. L'expression « présence conjointe » est la traduction du terme anglais *copresence*.

⁴ II, 1, 2.

Chapitre 6 – Du respect des faces à la mise en scène de la bienfaisance

déjà souligné la proximité entre l'hésitation et le refus), il faut absolument éviter que le bénéficiaire ait conscience de cette réflexion car elle gênerait le service.

En ce qui concerne la *materia beneficii*, le choix de celle-ci doit être effectué avec soin. En effet, il convient de veiller à qu'elle ne soit pas perçue comme une offense au cas où elle ferait allusion à des défauts du bénéficiaire.

utique cauebimus ne munera superuacua mittamus, ut feminae aut seni arma uenatoria, ut rustico libros, ut studiis ac litteris dedito retia. Aequae ex contrario circumspiciemus, ne, dum grata mittere uolumus, suum cuique morbum exprobratura mittamus, sicut ebrioso uina et ualetudinario medicamenta. Maledictum enim incipit esse, non munus, in quo uitium accipientis adgnoscur. (I, 11, 6)

en tout cas, évitons de donner des présents inutiles, comme des armes de chasse à une femme ou à un vieillard, comme des livres à un campagnard, comme des filets à un homme versé dans l'étude et les lettres. De la même manière, au contraire, veillons, en voulant envoyer des présents agréables, à ne pas adresser à chacun ce qui pourrait reprocher son vice, comme du vin à un ivrogne et des remèdes à un malade. C'est en effet une offense, non un présent, qui commence en y reconnaissant le défaut du récipiendaire⁵.

Lors d'une discussion avec J.T. Godbout, celui-ci observait que le don constitue une forme de langage à l'égard du destinataire⁶. La matière même du don est susceptible de témoigner de l'image que le donateur se fait du donataire. En guise d'exemple, il proposa le cas d'un homme offrant à une femme une robe trop grande. La taille du vêtement correspond à l'image qu'il se fait de la personne à qui le présent est adressé. Dans notre cas de figure, la femme est susceptible d'interpréter négativement un tel cadeau⁷. Cet exemple peut être intégré dans le cadre des théories goffmaniennes. Dans son étude des rites d'interaction, E. Goffman relevait que certaines pratiques sociales visent à éviter les territoires de l'autre. Ces rites d'évitement ne se limitent pas à une

⁵ Sur ces cadeaux non adaptés, sur leur contre-productivité en vue de créer du lien social et sur la place du refus vis-à-vis de ceux-ci, cf. Picone 2013, pp. 158-161.

⁶ Sur le don comme une forme de communication analogique, cf. Raccanelli 2010, p. 15. Par ailleurs, l'ensemble de l'approche développée par R. Raccanelli dans la première partie de son ouvrage est fondée sur une telle conception du don (pragmatique de la communication), cf. Raccanelli 2010.

⁷ En réalité, cet exemple est emprunté, cf. Godbout 2007, p. 174.

dimension physique, elle recouvre également une dimension morale. Ainsi, il convient de ne pas évoquer en présence d'autrui certains sujets sensibles⁸. Dans les exemples de Sénèque, il s'agit précisément de ne pas évoquer (pas nécessairement verbalement mais « oblativement ») certains défauts d'autrui.

Le jeu sur les apparences se poursuit encore dans d'autres aspects du temps du *donner*. Mentionnons le cas de la demande où nous avons vu que le bienfaiteur a un rôle actif à jouer en vue de transformer une demande en une « information » afin d'épargner au bénéficiaire la honte de la sollicitation⁹. De même, lorsque Sénèque reconnaît que l'exhortation à l'oubli dans le chef du bienfaiteur constitue une hyperbole, il indique que ce dernier peut feindre l'oubli et que son souvenir ne doit pas apparaître¹⁰. Lors du don lui-même, Sénèque critique le jeu d'acteurs de certains¹¹.

Libet itaque interrogare, quid se tanto opere resupinet, quid uultum habitumque oris peruertat, ut malit personam habere quam faciem? (II, 13, 2)

C'est pourquoi on trouve bon de demander pourquoi il [= le bienfaiteur] se penche tant en arrière, pourquoi il modifie son visage et l'apparence de celui-ci, au point de préférer porter un masque qu'un visage humain ?¹²

La mise en scène de l'acte oblatif se réalise parfois au détriment même de la personne à qui le *beneficium* est destiné. Sénèque critique par exemple en I, 7, 3 le comportement du bienfaiteur qui veille à ce que son don soit vu de tous mais ne se soucie pas tant du fait qu'il soit apprécié du bénéficiaire. Nous avons déjà eu l'occasion d'examiner les règles de la bienfaisance en matière de publicité. Par ailleurs, Sénèque propose un *exemplum* dans lequel la publicité d'un don permet de confirmer à l'ensemble de la communauté la qualité des rapports entre donateur et donataire. En III, 27, le philosophe rapporte une anecdote à propos d'un certain Rufus. Alors que ce sénateur avait formulé, sous l'effet de l'alcool, des souhaits négatifs quant à l'issue d'un voyage d'Auguste, il fut

⁸ Goffman 1974, pp. 58-60.

⁹ II, 2, 2.

¹⁰ VII, 23, 2.

¹¹ À côté de la notion de rite, les métaphores théâtrales et cinématographiques constituent des clés d'entrée de l'analyse sociologique d'E. Goffman, cf. Nizet & Rigaux 2005. Pour la première, cf. Goffman 1973a. Pour la seconde, cf. Goffman 1991.

¹² Cf. également II, 11, 6.

informé de son comportement par un esclave dès son réveil. Il se rendit directement chez l'empereur pour s'excuser de ses propos. Cependant, l'affaire ne pouvait en rester là.

'Nemo' inquit 'credet te mecum in gratiam redisse, nisi aliquid mihi donaueris' petitque non fastidiendam a propitio summam, et inpetrauit. Caesar ait: 'Mea causa dabo operam ne umquam tibi irascar'. Honestè fecit Caesar quod ignouit, quod liberalitatem clementiae adiecit. (III, 27, 3)

« Personne », dit-il [= Rufus], « ne croira que tu t'es réconcilié avec moi si tu ne me fais pas quelque présent » et à une personne bienveillante [= Auguste] il demanda une somme non négligeable pour une personne en grâce et il l'obtint. César dit : « Dans mon intérêt, je ferai en sorte de ne jamais me fâcher contre toi. » César agit de façon vertueuse en pardonnant et en ajoutant de la générosité à la clémence.

Alors qu'on aurait pu s'attendre à ce que le sénateur lui-même fasse quelque présent à Auguste afin de confirmer ses propres bonnes dispositions à son égard après ses propos offensants, il est remarquable d'observer que le don adopte exactement la direction opposée. Dans le premier cas de figure, l'acceptation du présent par Auguste aurait permis de clôturer une forme d'échange réparateur¹³. Cependant, le mouvement oblatif est inversé à la faveur d'une demande émise par l'offenseur initial lui-même comme si une telle pratique aurait plus de poids qu'un présent en sens inverse.

Au temps du *recevoir*, nous avons déjà eu l'occasion de nous intéresser au motif du refus et à ses conséquences sociales. Un exemple mettant en scène Socrate permet de constater que les raisons invoquées pour un refus ne sont pas toujours celles qui sous-tendent effectivement une telle décision¹⁴.

Alors qu'il avait été invité par le roi Archélaos, Socrate décline l'invitation au motif qu'il n'en sera pas en mesure de rendre la pareille. Sénèque note cependant la subtilité du langage du philosophe grec.

Vir facetus, et cuius per figuras sermo procederet, derisor omnium, maxime potentium, maluit illi nasute negare, quam contumaciter aut superbe. (V, 6, 6)

¹³ Sur cette notion, cf. Goffman 1974, pp. 20-24 et Goffman 1973b, pp. 101-180.

¹⁴ V, 6, 2-7.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Homme d'esprit et dont le discours procédait par allusions, raillant tout le monde, surtout les puissants, il préféra refuser avec finesse plutôt qu'avec fierté et arrogance.

La finesse de Socrate se découvre précisément au travers du motif invoqué pour justifier son refus. Après avoir longuement détaillé la supériorité de la valeur des dons du philosophe par rapport à ceux du roi (l'opposition réside essentiellement entre la richesse matérielle d'une part et d'autre part le savoir et la philosophie), Sénèque note que Socrate aurait pu adresser un simple refus mais que cela aurait eu des conséquences sociales. En fin de chapitre, la véritable raison du refus est exposée : il s'agit de préserver sa liberté. Il y a encore un jeu entre la réalité et les apparences afin de préserver les relations entre les individus.

Au temps du *rendre*, se pose essentiellement la question de l'ingratitude. À nouveau, les différents acteurs doivent s'interroger quant à la publicité et aux apparences vis-à-vis du public. En cas d'ingratitude, Sénèque observe que la révélation de celle-ci nuit à la fois au bienfaiteur et au bénéficiaire ingrat. Si, pour le second, la réputation d'ingratitude est évidemment négative¹⁵, pour le premier, cette révélation est à éviter car elle témoigne d'un défaut dans le don lui-même dont le bienfaiteur est responsable¹⁶. Il convient sans doute alors de préserver les apparences.

Quanto illa melior uia, qua seruatur illi species amicitiae et, si reuerti ad sanitatem uelit, etiam amicitia! (VII, 31, 1)

Comme il s'agit d'une meilleure pratique de conserver pour celui-ci [= l'ingrat] l'apparence de l'amitié et, s'il souhaite s'amender, l'amitié même !

Cependant, le jeu entre les apparences et la réalité est parfois mal interprété par le public lui-même¹⁷ et Sénèque indique que ce dernier considère parfois qu'il y a ingratitude alors que le bénéficiaire est reconnaissant. Il recommande alors à celui-ci de maintenir sa position envers et contre tous¹⁸.

¹⁵ Nous avons en effet observé qu'à côté de la sanction divine l'ingrat subit une peine sociale parmi les hommes en étant voué au *publicum odium*.

¹⁶ VII, 29, 1 : *ingratus non sine nostro pudore protrahitur, quoniam quidem querella amissi beneficii non bene dati signum est*, « un ingrat n'est pas confondu sans une honte pour nous-mêmes, parce que la plainte de la perte d'un *beneficium* est la preuve qu'il n'a pas été bien donné ».

¹⁷ Sur le rôle joué par le public, cf. également Raccanelli 2010, pp. 113-125.

¹⁸ IV, 21, 5.

Chapitre 6 – Du respect des faces à la mise en scène de la bienfaisance

Le temps du *rendre* est parfois initié par une demande en retour. Nous avons déjà constaté que celle-ci devait se faire avec tact. À l’instar d’une sollicitation initiale qui est transformée en simple « information », une demande en retour peut prendre les allures d’une sollicitation¹⁹. Sous les apparences d’une demande initiale, le bénéficiaire comprendra que c’est en réalité un retour qui est souhaité par le bienfaiteur. Le jeu sur les apparences se poursuit donc. Un exemple de la fin du septième livre mettant en scène Socrate permet de l’illustrer.

Socrates amicis audientibus : ‘Emissem’ inquit ‘pallium, si nummos haberem.’ Neminem poposcit, omnes admonuit. [...] Num illos castigare mollius potuit? (VII, 24, 1-2)

Socrate dit à ses amis qui l’écoutaient : « J’aurais acheté un manteau, si j’avais de l’argent ». Il n’a sollicité personne mais il a informé tout le monde. [...] Aurait-il pu les reprendre avec plus de douceur ?

Cet exemple prend précisément place dans le cadre d’une discussion plus large sur la manière de demander en retour. Le jeu sur les apparences ou sur les termes de la demande / demande en retour est évident. Le verbe *admonere* employé par Sénèque pour caractériser la demande de Socrate fait clairement écho à celui qui est préféré pour une demande en retour²⁰.

Par ailleurs, selon les dires de l’*adversarius fictus*, la demande en retour peut être mal perçue par le bénéficiaire dans la mesure où elle peut sous-entendre que ce dernier n’envisageait pas de rendre²¹. De façon réciproque, si le bénéficiaire, considéré comme acquitté par le bienfaiteur, poursuit ses efforts, cela peut être mal interprété par le donateur. Ce dernier pourrait considérer que le bénéficiaire a comme

¹⁹ V, 22, 2 : *ut potestatem referendae gratiae faciam, renouabo memoriam eius et petam beneficium; ipse me intelletet repetere*, « afin de susciter la possibilité de témoigner sa reconnaissance, je rafraîchirai sa mémoire et demanderai un *beneficium*; il comprendra que je demande en retour. » Cf. également V, 23, 2 : *Admonebo ergo, non amare, non palam, sine conuicio, sic, ut se redisse in memoriam, non reduci putet*, « Je rappellerai donc, pas avec aigreur, ni clairement, sans tapage, de sorte qu’il pense être revenu lui-même à la mémoire et non y avoir été ramené ».

²⁰ Cf. point 1.9. du chapitre 4 de la première partie.

²¹ V, 20, 6 : *Praeterea, si bono uiro dedisti, exspecta, ne iniuriam illi facias adpellando, tanquam sua sponte redditurus non fuisset*, « En outre, si tu as donné à un homme de bien, attends de peur de l’offenser en réclamant, comme si, de son propre chef, il n’aurait pas été disposé à rendre ». Le *beneficium* ne se transforme pas en *iniuria* mais celle-ci lui succède.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

image de lui celle d'un homme qui exige davantage²². Du reste, la verbalisation des règles de la bienfaisance est à proscrire dans la mesure où elle peut être perçue comme offensante par les deux parties. Ce dont témoigne parfaitement l'extrait suivant.

Tam conuicium est: 'Recipe', quam: 'Debes' (VI, 42, 1)

C'est la même plainte : « Reçois en retour » et « Tu dois ».

L'absence d'explicitation des règles du don est à la fois ce qui permet d'éviter de froisser ses partenaires mais également ce qui peut conduire à des interprétations erronées du comportement d'autrui.

De façon générale, ces considérations peuvent être éclairées à la lumière des théories interactionnistes d'E. Goffman²³. Au début de son ouvrage sur les rites d'interaction, il définit la notion de *face* comme étant la « valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier »²⁴. En bref, la notion de *face* renvoie à l'image du moi de chaque individu et c'est précisément cette image qu'il convient de ménager à travers différentes précautions. Certains propos ou attitudes vis-à-vis d'autrui peuvent en effet mettre à mal leur valeur sociale revendiquée en leur attribuant certaines intentions. Ce travail de *figuration*²⁵ peut conduire à une certaine mise en scène de la vie oblatrice²⁶. Certains y ont lu une forme de comédie²⁷ afin d'éviter la violence des échanges. Le travail de *figuration* s'oriente dans deux directions : le respect

²² VII, 14, 5 : *iniuriam mihi facis, si me quicquam desiderare amplius iudicas*, « tu m'offenses si tu considères que je désire davantage. » Comme en V, 20, 6, le risque est de basculer dans le domaine de l'*iniuria*. Cf. également VI, 43, 3 où Sénèque note que le bénéficiaire qui est tourmenté par le fait de rendre suppose un souci dans le chef du bienfaiteur de recevoir en retour.

²³ Pour un autre exemple de préservation de la face dans le traité de Sénèque à propos d'un don anonyme, cf. Li Causi 2009a, p. 238, n. 46. Cependant, P. Li Causi ne fait aucune référence à E. Goffman dans son article.

²⁴ Goffman 1974, p. 9. Cette notion de *face* mobilise notamment un autre concept, celui de ligne d'action qui se définit comme suit : « canevas d'actes verbaux et non verbaux qui lui [= l'individu] sert à exprimer son point de vue sur la situation, et, par là, l'appréciation qu'il porte sur les participants, et en particulier sur lui-même ».

²⁵ E. Goffman utilise le terme de *figuration* pour désigner « tout ce qu'entreprend une personne pour que ses actions ne fassent perdre la face à personne (y compris à elle-même) », cf. Goffman 1974, p. 15.

²⁶ Cf. n. 1.

²⁷ Cf. Lordon 2006a, pp. 144-146. Le chapitre de l'ouvrage de F. Lordon consacré au traité de Sénèque s'intitule précisément *La tragi-comédie des bienfaits*. Pour une lecture critique de celui-ci, cf. chapitre 9 de la seconde partie.

de sa propre face et le respect de celles d'autrui. Il peut arriver que celles-ci entrent en conflit (cf. exemple *infra*). Le jeu sur les apparences rend compte de ce travail de figuration. Il permet de conserver les dehors d'une relation d'égalité et non de domination²⁸.

Plerisque autem hoc uitium est ambitione praua differendi promissa, ne minor sit rogantium turba, quales regiae potentiae ministri sunt, quos delectat superbiae suae longum spectaculum, minusque se indicant posse, nisi diu multumque singulis, quid possint, ostenderint. Nihil confestim, nihil semel faciunt; iniuriae illorum praecipites, lenta beneficia sunt. (II, 5, 1)

Or ce vice de l'ajournement des promesses est le fait d'un grand nombre en raison d'un amour propre²⁹ mal placé, afin que ne diminue pas la foule des requérants, tels les ministres d'une puissante royauté à qui plaît le long spectacle de leur arrogance et qui estiment être moins influents s'ils n'ont pas exposé longtemps et souvent à chacun en particulier leur puissance. Ils ne font rien tout de suite, rien d'un seul coup; leurs offenses sont rapides, leurs *beneficia* sont lents.

La *face* de ces ministres consiste en une revendication de puissance qui s'exprime notamment par le fait d'avoir une foule de solliciteurs. Cependant, pour maintenir celle-ci, ils doivent différer l'octroi de leurs *beneficia* et l'exécution de leurs promesses³⁰. Cela amène à un manque de respect vis-à-vis de la face des requérants. La dimension publique de plusieurs situations oblatives peut participer à la perte de face. Sénèque rapporte notamment des *exempla* mettant en scène Tibère³¹ ou encore Caligula³² au cours desquels la face des « bénéficiaires » est clairement malmenée.

Un autre exemple permet d'illustrer la notion de face dans le traité de Sénèque. Il s'agit du fameux don d'Eschine à Socrate. Il vaut la peine d'examiner comment le premier parle de son présent et en quels termes le second le reçoit.

²⁸ Celle-ci assimilerait sans doute la relation de bienfaisance à un rapport de clientélisme.

²⁹ La traduction par l'expression *amour propre* a été choisie à dessein dans la mesure où elle renvoie à la traduction française de la notion employée par E. Goffman pour désigner le travail de *figuration* de chacun vis-à-vis de sa propre face. Cf. Goffman 1974, p. 13.

³⁰ Sur une telle pratique, cf. Marchese 2009, p. 261 et notamment n. 25 qui renvoie aux travaux de R. Sennett.

³¹ II, 8.

³² II, 12.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

'Nihil' inquit 'dignum te, quod dare tibi possim, inuenio et hoc uno modo pauperem me esse sentio. Itaque dono tibi, quod unum habeo, me ipsum. Hoc munus rogo, qualecumque est, boni consulas cogitesque alios, cum multum tibi darent, plus sibi reliquisset'. Cui Socrates : 'Quidni tu' inquit 'magnum munus mihi dederis, nisi forte te paruo aestimas? Habebo itaque curae, ut te meliorem tibi reddam quam accepi'. (I, 8, 1-2)

« Je ne trouve aucune chose digne de toi que je puisse te donner et, de cette façon seulement, je prends conscience de ma pauvreté. C'est pourquoi je te donne la seule chose que j'ai, ma propre personne. Ce présent, quel qu'il soit, je te demande de l'agréer et d'avoir à l'esprit que d'autres, alors qu'ils te donnaient beaucoup, se sont réservé davantage. » À ce dernier, Socrate répondit : « Comment ne m'aurais-tu pas accordé un grand présent, à moins que par hasard tu t'estimes de peu de prix ? C'est pourquoi, j'aurai soin de te rendre à toi-même meilleur que je t'ai reçu. »

Plusieurs éléments sont intéressants dans cet *exemplum*. Tout d'abord, notons qu'Eschine dévalorise clairement son présent pour Socrate. Il indique que son cadeau n'est pas à la hauteur du philosophe et demande qu'il soit agréé par ce dernier *qualecumque est*. Une telle entreprise de minimisation du don par le bienfaiteur est une caractéristique récurrente de la pratique oblativ³³. Ce faisant, Eschine adopte une certaine ligne d'action. E. Goffman note que, lors des rencontres, la face que chacun revendique peut recevoir trois types de traitement : 1) infirmation (on se sent mal, blessé, honteux et humilié)³⁴ ; 2) confirmation (cela génère au pire de l'indifférence et au mieux de la confiance et de l'assurance) ; 3) renforcement (traitement plus favorable qu'escompté; ce qui génère un sentiment d'aise). C'est précisément ce troisième cas de figure qui se produit dans le cadre de la réception du présent d'Eschine par Socrate³⁵. Celui-ci revalorise nettement le cadeau. Il y a manifestement un jeu

³³ Cf. Godbout 2007, pp. 113-114. Ce sociologue synthétise à propos le jeu auquel la négation du don peut mener : « De cette manière, comme nous le verrons, le donneur rend l'autre libre de donner à son tour. Si ce qu'on lui a donné n'est rien, il n'est pas tenu de rendre, et il est donc libre de me donner à son tour; s'il me donne, ce sera vraiment un don. » Cf. Godbout 2007, p. 114.

³⁴ Pour des exemples de traitement inférieur, cf. Picone 2013, p. 23 et pp. 35-36.

³⁵ Sur cette illustration, cf. également Picone 2013, p. 132 et Li Causi 2012, p. 88. Pour d'autres exemples de traitement de face plus positifs qu'escomptés, cf. Raccanelli 2010, pp. 64 et 66.

verbal à l'œuvre entre la minimisation du disciple lors du don et la revalorisation de la part du maître lors de la réception³⁶.

Par ailleurs, il convient de s'interroger sur les finalités de la *figuration* et du respect des rites d'interaction chez E. Goffman. Notons tout d'abord que la préservation des faces ne constitue pas le but premier de l'interaction. Il s'agit avant tout d'une condition de celle-ci³⁷. « Quelle est donc la raison de tels comportements ? Celle-ci tient au caractère intrinsèquement dangereux de l'interaction³⁸. Les règles et les précautions rituelles découlent des menaces potentielles, pour soi-même et pour les autres, présentes dans chaque interaction. Dans ce contexte périlleux, la notion de face guide l'individu dans chacune de ses actions : « L'interactant socialisé traite l'interaction verbale comme n'importe quel autre type d'interaction, comme une chose qui mérite des précautions rituelles. C'est parce qu'il se réfère automatiquement à la face qu'il sait comment se conduire vis-à-vis d'une conversation. »³⁹ Les règles de conduite et les nombreuses cérémonies à échelle réduite qu'elles engendrent constituent les liens de la société⁴⁰. Un monde rempli de périls interactionnels est ainsi tempéré »⁴¹. La dangerosité des interactions sociales trouve un écho particulier dans l'éthique oblatrice de Sénèque. En effet, toutes les précautions et les recommandations formulées par le philosophe ont pour but de préserver les relations sociales qui s'établissent au moyen de la bienfaisance. Comme nous le constatons par ailleurs, ce système est éminemment fragile et vulnérable et risque à tout moment de basculer. L'un des principaux dangers identifiés par Sénèque est celui de l'ingratitude. Celle-ci peut notamment être engendrée par un travail de *figuration* dysfonctionnel. Le risque ultime est celui de la dissolution du lien social. Les périls au sein de l'interaction oblatrice sont à l'image de la dangerosité du monde social tel que décrit par E. Goffman.

³⁶ Il convient de garder à l'esprit les extraits rapportés dans le chapitre consacré au *devoir* : les remerciements des bénéficiaires comportent notamment des valorisations des dons. Cependant, Sénèque promeut néanmoins un principe de tempérance dans la réception, cf. II, 15, 2.

³⁷ Goffman 1974, p. 15.

³⁸ Goffman 1974, pp. 35-37.

³⁹ Goffman 1974, p. 34.

⁴⁰ Goffman 1974, p. 80.

⁴¹ Degand 2010, p. 9.

[Excursus] Des paroles du don

À l'instar de nombreux titres de conférences ou d'ouvrages, nous aurions pu intituler cet exposé, à l'aide d'une simple inversion trop fréquemment utilisée, « Des paroles du don au don de paroles ». Cette ouverture sur les paroles comme objets de don, bien que présente dans le domaine des sciences sociales, n'est cependant pas abordée en tant que telle par le philosophe stoïcien. A. Caillé a, pour sa part, proposé des pistes de réflexion dans cette direction en mobilisant notamment les théories d'E. Goffman⁴². Nous ne considérerons pas ici à proprement parler le don de paroles mais nous avons observé ci-dessus la fécondité de l'approche du traité de Sénèque à la lumière de théories empruntées au chercheur nord-américain. À défaut d'étudier le don de paroles, intéressons-nous aux paroles du don et à la place occupée par l'oralité et par la verbalisation dans le *De beneficiis* : quel rôle la parole (ou son absence, le silence) joue-t-elle dans la pratique de la bienfaisance ?⁴³ Notre objectif n'est pas de parcourir chacune des références à la dimension verbale mais de donner quelques indications ponctuelles qui permettent de rendre compte de son importance en matière tant de *beneficium* que de *gratia*.

Commençons par le temps de la demande. Nous soulignons par ailleurs combien cette démarche est pénible pour le requérant. La sollicitation semble s'effectuer avec difficulté et le regard baissé⁴⁴. Cependant, Sénèque évoque également une autre manière de demander, plus démonstrative.

Audi uoces petentium: nemo non uicturam semper in animo suo memoriam dixit, nemo non deditum se et deuotum professus est et si quod aliud humiliter uerbum, quo se obpigneraret inuenit. Post exiguum tempus idem illi uerba priora quasi sordida et parum libera euitant. (III, 5, 2)

Écoute les voix des requérants : tout le monde dit que le souvenir vivra toujours dans son cœur, tout le monde confessa son dévouement, son attachement et toute autre expression plus plate trouvée pour marquer son engagement. Après peu de temps, ceux-là même évitent leurs premiers propos comme [s'ils étaient] ignobles et indignes d'un homme libre.

⁴² Sur ce sujet, cf. Caillé 1993. Cf. également Raccanelli 2010, p. 23, n. 24. Par ailleurs, sur la présence du motif du don dans les échanges verbaux, cf. Douglas 2006, p. 90.

⁴³ Pour une approche complémentaire, cf. Picone 2013, pp. 20-21. Nous ne nous occuperons pas de la part de la communication assumée par la dimension non verbale. Pour celle-ci, cf. Ricottilli 2009 et Picone 2013, pp. 34-36.

⁴⁴ II, 2, 1.

Chapitre 6 – Du respect des faces à la mise en scène de la bienfaisance

Les paroles doucereuses au moment de la demande semblent bien lointaines peu de temps après que le service a été rendu. Comme nous l'avons déjà observé, face aux sollicitations, la réponse du bienfaiteur peut elle-même être prononcée avec difficulté, notamment lorsqu'il s'agit de promesses⁴⁵.

Lorsqu'on en vient au temps du don lui-même, le rôle joué par la dimension verbale est loin d'être absent. Un passage du deuxième livre rend compte de l'importance de propos en adéquation avec la réalisation d'une action bienfaisante.

Ingentia quorundam beneficia silentium aut loquendi tarditas imitata gravitatem et tristitiam corrumpit, cum promitterent uoltu negantium; quanto melius adicere bona uerba rebus bonis et praedicatione humana benignaque commendare, quae praestes! (II, 3, 1)

Le silence ou la lenteur du langage, exprimant une humeur lourde et maussade, a ruiné les immenses *beneficia* de certains, alors qu'ils promettaient avec le visage de ceux qui refusent; combien il vaut mieux ajouter de douces paroles à la douceur des présents et ajouter de la valeur, par des propos affectueux et aimables, à ce qu'on donne!⁴⁶

Les paroles ont résolument leur importance et l'assimilation au refus n'est jamais loin. Il y a cependant pire que le silence et la lenteur des propos. Certains « bienfaiteurs » accompagnent leurs dons de paroles désagréables⁴⁷. Le temps du don ne doit pas être gâté par des leçons de morale. Sénèque donne l'exemple du service que Tibère rendit à Marius Nepos⁴⁸. Alors que ce dernier était criblé de dettes, il fit appel à la bienfaisance de l'empereur. Celui-ci convoqua les créanciers et les remboursa. Cependant, il ajouta une remontrance à l'égard de l'ancien prêteur. Les temps du don doivent effectivement être marqués par la joie et le plaisir et non par des réprimandes. Pour rappel, le *beneficium*, sous l'une de ses formes les plus dématérialisées, peut tenir dans une parole, qu'il s'agisse d'un conseil ou d'une indication pratique.

Après le temps du *donner*, nous avons observé combien le rapport du bienfaiteur à la parole s'inverse. Alors que le silence au moment du don

⁴⁵ I, 1, 6.

⁴⁶ Cf. également I, 14, 3.

⁴⁷ II, 4, 1 et III, 8, 1.

⁴⁸ II, 7, 2 - II, 8, 2.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

était condamné, il ne s'agit alors plus pour lui de parler, mais bien de se taire. La loquacité est davantage attendue de la part du bénéficiaire et ce, notamment au temps de la réception⁴⁹. La *gratia* peut, sous l'une de ses formes, être témoignée par des remerciements oraux. De plus, le retour lui-même peut être constitué par des paroles (rappelons la valeur de dire la vérité aux puissants). Enfin, notons que, lors de la demande en retour, il convient de trouver un juste milieu lorsque le bienfaiteur s'adresse au bénéficiaire⁵⁰.

⁴⁹ Cf. notamment II, 24, 3-4 et II, 25, 1-2.

⁵⁰ V, 25, 3 et VII, 25, 2.

Chapitre 7

Les dieux, une référence discrète

Si la référence divine n'est pas omniprésente dans le traité moral de Sénèque¹, elle n'en est pas pour autant absente. Son examen permet de faire ressortir plusieurs éléments déterminants de la relation oblatrice humaine. Avant de parcourir les moments du don à la lumière du motif divin, il convient de reconnaître avec Sénèque la spécificité de ce qui doit être compris sous une telle appellation.

sic nunc naturam uoca, fatum, fortunam: omnia eiusdem dei nomina sunt uarie utentis sua potestate. (IV, 8, 3)

ainsi, appelle[-le] nature, destin² ou fortune : tous sont des noms du même dieu recourant de façon variée à sa puissance.

Cette conception d'une réalité divine polymorphe³ est conforme à la philosophie stoïcienne⁴. Le dieu se confond avec la nature et imprègne l'ensemble de l'univers ainsi que ses parties⁵.

¹ Pour un aperçu de la référence divine en lien avec la bienfaisance dans d'autres traités de Sénèque, cf. Griffin 2013a, pp. 150-151. M.T. Griffin observe que l'importance du thème de la bienfaisance pour Sénèque se fonde notamment sur une base métaphysique, cf. Griffin 2013a, p. 151. Bien que la base soit métaphysique, cette dimension (métaphysique ou divine) est mentionnée seulement de façon marginale dans le traité.

² Sur l'appellation *fatum*, cf. également IV, 7, 2.

³ Cf. également IV, 7, 1 et 8, 1 pour d'autres appellations : *Iuppiter* accompagné de différentes épicleses, *Mercurius*, *Hercules*, *Liber pater*). C'est à nouveau une comparaison économique qui vient témoigner de la possibilité de donner plusieurs noms à une même réalité, cf. IV, 8, 3.

⁴ Cf. Aversa 2009, p. 22.

⁵ IV, 7, 1 : *quid enim aliud est natura quam deus et diuina ratio toti mundo partibusque eius inserta?* « Car qu'est-ce que la nature sinon dieu et la raison divine présente dans le monde entier et dans ses parties ? » Cf. également IV, 8, 2 : *Quocumque te flexeris, ibi illum uidebis occurrentem tibi; nihil ab illo uacat, opus suum ipse implet*, « De quelque côté où tu te tourneras, tu le verras s'offrir à ta vue. Rien ne se passe de sa présence, il comble lui-même son œuvre. » Les astres sont naturellement comptés au nombre des dieux, cf. IV, 23, 4.

*Secundum rerum naturam uiuere et deorum exemplum sequi*⁶

La bienfaisance divine constitue la première référence pour la pratique humaine du *beneficium* et de la *gratia*. Il s'agit pour les hommes de s'en inspirer et de suivre le modèle divin. Dès lors, nous passerons en revue plusieurs temps de l'activité bienfaisante du point de vue du *beneficium* divin. Nous examinerons ensuite l'influence de ce paradigme sur l'exercice humain de la bienfaisance. Avant d'entamer ce tour d'horizon, il est intéressant d'observer la proximité importante entre les *beneficia* et la réalité divine.

Qui dat beneficia, deos imitatur (III, 15, 4)
Qui donne des *beneficia* imite les dieux.

Donner des *beneficia* est une activité par laquelle il est possible de se rapprocher des actions divines. La conscience de la gratitude éprouvée par l'homme reconnaissant semble d'ailleurs constituer un privilège de l'âme divine⁷. La valeur de la bienfaisance et de la reconnaissance est ainsi mise en exergue à la faveur d'un rapprochement divin.

Commençons notre tour d'horizon par le temps du *donner*. À l'instar de la prépondérance de la dimension subjective sur la *materia beneficium*, la valeur des offrandes aux dieux dépend essentiellement de l'intention du pratiquant, non de l'importance matérielle.

Non est beneficium ipsum, quod numeratur aut traditur, sicut ne in uictimis quidem, licet opimae sint auroque praefulgeant, deorum est honor, sed recta ac pia uoluntate uenerantium. Itaque boni etiam farre ac fætilla religiosi sunt; mali rursus non effugiunt impietatem, quamuis aras sanguine multo cruentauerint. (I, 6, 3)

Le *beneficium* en lui-même n'est pas ce qui est compté et donné, comme ce n'est certes pas dans les victimes, même si elles sont grasses et si elles brillent d'or, que se trouve le culte des dieux, mais dans la volonté droite et pieuse des pratiquants. C'est

⁶ IV, 25, 1. Sur le motif de l'*imitatio dei*, cf. Abel 1987, p. 19. Cf. également *Clem.* I, 19, 9. Ce principe qui s'applique à la bienfaisance constitue une philosophie de vie générale pour les stoïciens, cf. SVF I, 179. Sur les rapports entre la bienfaisance humaine et divine, cf. Picone 2013, pp. 47-49. De façon plus générale, sur l'appartenance des dieux et des hommes à une même communauté dans le stoïcisme, cf. *Ep.* 95, 52, Bodson 1967, pp. 41-46 et Inwood 1995, p. 243, n. 24.

⁷ *Ep.* 81, 21.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

pourquoi les hommes de bien, même avec de la farine et de la bouillie, sont pieux; les méchants, au contraire, n'échappent pas à l'impiété, quand bien même ils teignent les autels d'un sang abondant⁸.

Il ne s'agit pas pour Sénèque d'exposer à proprement parler un parallèle entre les bienfaisances humaine et divine. La comparaison vise à mettre en évidence l'importance partagée de la volonté et de l'intention entre le don d'un *beneficium* entre hommes et l'offrande aux dieux. À l'instar de la *materia* du *beneficium* humain, les bienfaits divins sont marqués par une grande diversité. Notre propos ne sera pas d'en dresser une liste exhaustive. Il nous paraît plus opportun d'en analyser certains qui se démarquent par leur importance. Le premier don divin n'est rien moins que celui de la vie⁹. Ce premier bienfait conféré à l'homme est considérable : non seulement, il l'inscrit directement dans une relation oblatrice avec la divinité mais en plus ce dernier se retrouve dans une situation de dette dès son premier souffle. Si ce don originel, dont l'importance est loin d'être négligeable, a été donné de façon équitable à tous les hommes, d'autres bienfaits ont suivi de façon plus ou moins généreuse selon les personnes¹⁰. Ensuite, deux présents divins semblent revêtir une importance particulière.

*Duas deus*¹¹ *res dedit, quae illum obnoxium ualidissimum facerent, rationem et societatem* (IV, 18, 2)

La divinité a donné deux choses qui fortifient grandement cet être fragile : la *ratio* et la *societas*.

Ce sont ces bienfaits qui permettent la survie des hommes. Le don de la *societas* et de la *ratio* se complètent. La divinité octroie à la fois le *beneficium* de la *societas* et par un second bienfait – la *ratio* – elle dote les hommes des instruments de la préservation du premier. Nous avons en effet déjà relevé l'importance du rôle joué par la *ratio* dans la pratique du *beneficium*. Par ailleurs, dans la mesure où le traité de Sénèque vise à maintenir la *fides* dans la société romaine, la bienfaisance qui permet de préserver l'union entre les hommes participe à la conservation du *beneficium* divin qu'est la

⁸ Pour une approche complémentaire de cet extrait, cf. Picone 2013, pp. 115-118.

⁹ IV, 4, 3. Cf. également II, 30, 1 et V, 17, 7.

¹⁰ IV, 4, 3.

¹¹ L'ajout du terme *deus* est une *emendatio* de Haase 1852. Gertz 1876 a proposé une correction semblable en introduisant le même substantif après le mot *res*, évitant ainsi l'hyperbate. Suivant le texte d'Hosius 1914, nous adoptons la correction de F. Haase. F. Préchac pour sa part a opté pour celle de M.C. Gertz.

Chapitre 7 – Les dieux, une référence discrète

*societas*¹². *Beneficia, fides, ratio* et *societas* sont étroitement liés. À ces deux bienfaits, s'ajoutent des présents en nombre et de nature variée¹³ qui empêchent de nier la réalité des services divins rendus aux hommes¹⁴.

À travers son abondance, la bienfaisance divine est également marquée par sa valeur intrinsèque. Nombreuses sont les affirmations qui attestent l'absence d'intérêt de la divinité dans ses *beneficia* et son caractère dès lors autotélique¹⁵. Même s'il existe parfois un intérêt supérieur aux actions divines, dans la mesure où l'homme est cependant pris en considération dans celles-ci, il y a effectivement un *beneficium* à son égard¹⁶. Cette remarque est en parfaite cohérence avec la bienfaisance humaine où les intérêts peuvent être partagés entre bienfaiteur et bénéficiaire. De plus, les bienfaits divins sont marqués par une volonté et une conscience de les accorder, deux caractéristiques qui marquent également la bienfaisance humaine¹⁷. La mise en parallèle avec l'offrande divine permet de corroborer la valeur intrinsèque de la bienfaisance à travers la réfutation de la possibilité d'une perte.

'Perdidi beneficium.' Numquid, quae consecrauimus, perdidisse nos dicimus? inter consecrata beneficium est, etiam si male respondit, bene conlatum. (VII, 29, 1)

« J'ai perdu mon *beneficium* ». Est-ce que nos offrandes, nous disons les avoir perdues ? Un *beneficium* correctement donné, même si la réponse a été incorrecte, compte parmi les offrandes.

En outre, Sénèque est conscient de l'existence d'une double bienfaisance divine : celle-ci peut être tant spontanée que faire suite à une demande particulière¹⁸. Lorsqu'une demande de don est adressée aux dieux, elle

¹² Nous avons également déjà souligné l'importance de la conservation d'un *beneficium* par son récipiendaire, cf. VI, 43, 1.

¹³ II, 29; IV, 5-6; IV, 25, 2; IV, 28, 1 et 3; VI, 23, 5-6; VII, 1, 6; VII, 31, 3-4. Sur non seulement l'utilité mais également l'inutile beauté et complexité des astres, cf. IV, 23-24, 1.

¹⁴ IV, 5-6.

¹⁵ IV, 3, 2-3; IV, 9, 1; IV, 25.

¹⁶ VI, 20, 1; VI, 23, 3-5. Le soleil et la lune, même s'ils nous sont utiles dans leur intérêt, n'ont cependant pas pour objectif par-là de s'être utiles à travers nous. Il nous est en effet impossible de leur être utiles, cf. VI, 20, 2.

¹⁷ VI, 23, 4-5. Pour la caractérisation de la volonté divine immuable, cf. VI, 23, 1-2.

¹⁸ IV, 4, 2 : *illorum beneficia nunc oblata ultro, nunc orantibus data*, « leurs *beneficia* [= des dieux] ont tantôt été octroyés spontanément, tantôt à la suite de prières. »

Seconde partie – Autour du *beneficium*

prend la forme singulière d'une prière¹⁹. Le philosophe précise au livre V la portée des vœux formulés.

Deos, quorum notitiam nulla res effugit, rogamus, et illos uota non exorant, sed admonent (V, 25, 4)

Les dieux, à la connaissance desquels aucune affaire n'échappe, nous [les] sollicitons et nos vœux ne les fléchissent pas mais les informent.

Il ne s'agit évidemment pas de comprendre que les dieux sont ignorants de la situation des hommes. Les prières humaines agissent comme des rappels. Le verbe employé (*admonere*) est en effet le même que celui qui est mobilisé par Sénèque pour les demandes en retour.

À l'instar d'un *beneficium* interpersonnel, il convient de s'interroger sur l'identité des destinataires de la bienfaisance divine. Dans quelle mesure sommes-nous traités de façon égale par la divinité ? Nous avons déjà fait remarquer que la nature nous offre à tous le même présent initial, celui de la vie, et que, par la suite, la main de la divinité pouvait faire preuve d'une générosité différenciée²⁰. Personne n'est donc entièrement exclu de la bienfaisance divine du fait même qu'il existe. Ensuite vient la question de la bienfaisance envers les ingrats²¹. Ce débat permet d'évoquer à nouveau la problématique des bienfaits collectifs. S'il est vrai que certains services divins sont rendus aux ingrats, la raison en est qu'il n'était pas possible d'établir de distinctions entre les hommes lors de leur octroi. Il parut dès lors préférable de les inclure aussi dans ces bienfaits collectifs plutôt que d'en priver tout le monde²². Il en va de même pour certaines faveurs accordées indistinctement à un ensemble de personnes²³. Il n'y a pas alors de prise en considération particulière de la personne à qui on donne (personnalisation). Le caractère électif de la bienfaisance est négligé.

¹⁹ IV, 4, 1-2. La prière peut apparaître comme incompatible avec une doctrine stoïcienne qui accepte la Providence. Pour l'examen de cette question dans l'œuvre de Sénèque, nous renvoyons à Mercier (à venir). Sur la publicité de la prière, cf. II, 1, 4. Sur le rôle des dieux dans le cas de vœux négatifs, cf. VI, 27, 5 et 7. À propos de l'inutilité des prières dans l'épicurisme, cf. IV, 19, 2.

²⁰ IV, 4, 3.

²¹ La question est initialement posée par l'*aduersarius fictus* en IV, 26, 1 mais ne trouve de réponse approfondie qu'en IV, 28.

²² IV, 28, 1-3.

²³ IV, 28, 2 et 4-6.

Chapitre 7 – Les dieux, une référence discrète

In iis exige censuram et personarum aestimationem, quae separatim tamquam digno dantur, non in his, quae promiscue turbam admittunt. Multum enim refert, utrum aliquem non excludas an eligas. (IV, 28, 5)

Exige un examen et une évaluation des personnes quand il s'agit de ces [bienfaits]-là qui sont donnés séparément selon le mérite, non pour ceux-là qui admettent pêle-mêle la foule. Il y a en effet une grande différence entre ne pas exclure quelqu'un et le choisir.

Si les bienfaits divins sont manifestes et nombreux, la question de savoir s'il est possible pour les dieux de recevoir de la part des hommes est délicate. Il y a lieu de distinguer une réception initiale d'un retour pour un premier bienfait divin. Dans le premier cas, Sénèque ne semble pas considérer que les hommes puissent accorder des présents aux dieux²⁴. Le second cas de figure s'intègre dans le débat plus large de la reconnaissance pour les bienfaits divins. Il convient tout d'abord d'établir s'il existe un espace dans lequel peut s'exprimer la gratitude humaine. Sur le point de lancer sa réflexion sur le paradoxe *qui libenter accipit reddidit*, Sénèque affirme que la reconnaissance, même envers les dieux, est aisée. Il admet que ces derniers sont distants mais confirme la possibilité de leur exprimer de la gratitude²⁵. L'objectif de Sénèque est alors de convaincre de la facilité de la reconnaissance. Son opinion semble être plus nuancée au livre VI.

quomodo aduersus eos hic erit gratus, quibus gratia referri sine impendio non potest, qui negat se ab iis accepisse, a quibus cum maxime accepit, qui et semper daturi sunt et numquam recepturi? (VI, 23, 7)

comment celui-ci sera reconnaissant à l'égard de ceux envers lesquels [= hommes] la reconnaissance ne peut pas être manifestée sans dépense, celui qui nie avoir reçu de la part de ceux de qui [= dieux] il a reçu le plus, qui donneront même toujours sans jamais recevoir ?

Contrairement à la gratitude envers les hommes qui nécessite une dépense, les dieux semblent ne jamais recevoir en retour. D'autres références du traité permettent cependant de caractériser cette reconnaissance humaine envers la divinité. Sur l'exemple de la *gratia* entre hommes, la gratitude envers les dieux est marquée par une dimension autotélique. Sénèque fait référence au culte rendu par les épicuriens. En

²⁴ IV, 9, 1; VI, 20, 2. Cf. également les propos de l'interlocuteur imaginaire qui rendent compte de la pensée épicurienne en IV, 4, 1.

²⁵ II, 30, 2.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

effet, dans la mesure où leur dieu est éloigné de toute affaire humaine, ce service ne peut être considéré comme intéressé²⁶. D'un point de vue pratique, les sacrifices ne semblent pas constituer des manifestations de reconnaissance pour des actions divines²⁷. La centralité de l'intention dans la gratitude à l'égard des dieux doit également servir de modèle à la bienfaisance humaine²⁸.

Quod si animus sine re ad referendam gratiam non ualet, nemo aduersus deos gratus est, in quos uoluntas sola confertur. 'Dis' inquit 'nihil aliud praestare possumus.' Sed si huic quoque, cui referre gratiam debeo, nihil aliud praestare possum, quid est, quare non eo aduersus hominem gratus sim, quo nihil amplius in deos confero? (VII, 15, 4-5)

Parce que, si l'intention sans objet ne suffit pas à exprimer sa gratitude, personne n'est reconnaissant envers les dieux, auxquels la volonté seule s'adresse. « Aux dieux », dit-il, « je ne puis donner rien d'autre. » Mais si à celui-ci aussi, à qui je dois manifester ma reconnaissance, je ne puis rien faire d'autre, pourquoi ne serais-je pas reconnaissant envers un homme dans la mesure où je ne donne rien de plus aux dieux ?

Pour leur part, les dieux peuvent jouer un rôle dans la reconnaissance entre hommes. En effet, ils peuvent être pris à témoin en attendant l'occasion d'un retour effectif²⁹. Par ailleurs, Sénèque évoque l'existence d'une *delegatio* divine qui permet notamment à l'étranger de transférer sa dette à la divinité dans la mesure où il lui sera difficile de rendre lui-même³⁰.

L'ingratitude envers les bienfaits divins est vivement réprochée³¹. Cette critique est essentielle dans la mesure où cette ingratitude est la cause de l'absence de reconnaissance entre les hommes. Défendre la cause des

²⁶ IV, 19.

²⁷ Cf. IV, 6, 4 et IV, 25, 1.

²⁸ À l'instar de la bienfaisance entre hommes, la reconnaissance humaine à l'égard des dieux semble se trouver dans une tension entre un retour effectif (nécessité d'une dépense, cf. VI, 23, 7) et la centralité accordée à l'intention.

²⁹ VI, 41, 2.

³⁰ IV, 11, 3.

³¹ II, 29; VI, 23, 7; VII, 31, 3. La raison réside notamment dans le fait que la divinité n'aurait pas pu mieux faire, cf. II, 29, 4 : *Quidquid nobis negatum est, dari non potuit*, « Tout ce qui nous a été refusé n'aurait pas pu [nous] être donné ». Sur cet extrait, cf. Griffin 2013a, p. 203. L'affirmation se rapproche des propos de Pangloss dans *Candide* de Voltaire : « tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles », propos qui simplifie, en le moquant, le providentialisme de Leibniz.

Chapitre 7 – Les dieux, une référence discrète

dieux participe à celle des hommes³². Nous avons également déjà observé leur implication dans le cadre de la sanction de l'ingratitude humaine. Enfin, s'il est une caractéristique de la bienfaisance divine qu'il convient d'imiter, c'est la persévérance dont les dieux font preuve³³.

La part relativement réduite occupée par la référence divine dans le traité de Sénèque peut s'expliquer notamment par le fait que le philosophe est essentiellement intéressé par l'établissement de liens sociaux entre les hommes. Nous avons observé par ailleurs combien l'humanité constituait un des traits caractéristiques de la bienfaisance. Bien que le motif divin soit présent dans des livres clés du traité (I, IV et VII), le recours à celui-ci sert essentiellement d'exemple à la pratique des bienfaits entre hommes.

³² II, 30.

³³ I, 1, 9; VII, 31, 2 et 4-5.

Chapitre 8

Une métaphysique en filigrane

Les questions métaphysiques occupent une place relativement importante dans l'exposé de la philosophie stoïcienne¹. Au regard de cette importance, il est naturel de s'interroger quant à la présence de cet argument dans le traité qui nous occupe. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de rappeler que notre étude ne vise pas essentiellement à un examen approfondi de la philosophie stoïcienne. L'approche est avant tout interdisciplinaire. Dès lors, les termes employés dans notre analyse sont entendus dans leur acception neutre et non métaphysique (sauf indication contraire²). Il n'y a dès lors pas lieu de comprendre des termes tels que *nature* ou *essence* dans leur sens proprement stoïcien. Dans le cadre de ce chapitre, nous souhaitons poser deux questions. La première consiste à observer dans quelle mesure Sénèque mobilise un langage proprement métaphysique au sens stoïcien du terme dans son exposé sur les bienfaits. Nous prendrons en considération essentiellement deux extraits dans leur ordre d'apparition. La seconde partie s'intéressera à une modeste analyse du *beneficium* à la lumière de la métaphysique stoïcienne, bien que celle-ci soit peu prise en compte et explicitement revendiquée par le philosophe.

Dans le cadre de notre analyse, nous nous intéressons essentiellement à la place de la théorie des incorporels et, plus singulièrement, au recours au terme *actio*³. La première occurrence prend place au sixième chapitre du premier livre.

Quid est ergo beneficium? Beneuola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata. (I, 6, 1)

Qu'est-ce donc qu'un *beneficium*? C'est un acte bienveillant donnant et retirant de la joie en donnant, encline et disposée spontanément en vue de ce qu'elle fait.

Pour cette partie sur la métaphysique stoïcienne, nous remercions particulièrement B. Inwood et A. Bronowski pour leurs relectures attentives et leurs conseils avisés. Nous restons évidemment seuls responsables des affirmations qui y prennent place.

¹ Pour un aperçu synthétique de ces questions, cf. Brunschwig 2003. Pour une discussion plus technique, cf. Brunschwig 1988.

² Pour marquer l'acception stoïcienne de termes employés, nous avons recours à l'italique.

³ Nous n'envisageons pas ici le terme dans son acception juridique. Sur l'*actio ingrati*, cf. point 2.1. du chapitre 4 de la seconde partie.

Chapitre 8 – Une métaphysique en filigrane

Sénèque recourt au terme *actio* sans pour autant développer de réflexion métaphysique sur la base de cet emploi. Il nous apparaît dès lors que le terme est envisagé alors avant tout dans son sens commun. Le développement métaphysique de la qualification du *beneficium* comme *actio* n'interviendra que bien plus tard dans le traité. Ce traitement retardé s'explique sans doute par la nécessité d'autres développements préliminaires nécessaires à une juste compréhension de cette idée.

Au deuxième livre, le terme *actio* réapparaît. Sa qualification par l'adjectif *benefica* nous a précédemment permis de mettre en lumière l'opposition entre la volonté et la réalisation effective du bienfait.

Sic beneficium est et actio, ut diximus, benefica et ipsum, quod datur per illam actionem, ut pecunia, ut domus, ut praetexta; unum utrique nomen est, uis quidem ac potestas longe alia. (II, 34, 5)

Ainsi, un *beneficium* est, comme nous l'avons dit, et un acte bienfaisant et cela même qui est donné par cet acte, comme de l'argent, une maison, une magistrature; l'une et l'autre portent le même nom, mais leur sens et leur valeur sont toutes différentes.

L'attention de Sénèque est alors portée sur la différence entre l'acte du *donner* et la réalisation matérielle du bienfait⁴. Ces deux dimensions sont strictement distinguées. La confusion des termes tient à la polysémie du mot *beneficium* qui renvoie semblablement à ces deux réalités. Dans ce deuxième passage, la métaphysique stoïcienne semble légèrement plus présente que dans l'extrait du premier livre. Cependant, toutes les conséquences théoriques de la qualification du *beneficium* par le terme *actio* ne sont pas tirées. Le vocabulaire métaphysique est effectivement mobilisé mais ses implications sont à peine esquissées.

Il faut attendre l'avant-dernier livre du traité pour que la question soit abordée plus explicitement; sans pour autant que cette explicitation soit totale, comme nous le verrons. Il vaut sans doute la peine de citer l'extrait dans son entièreté afin d'avoir une vision globale du contexte.

1. *An beneficium eripi posset, quaesitum est. Quidam negant posse; non enim res est, sed actio. Quomodo aliud est munus, aliud ipsa donatio, aliud qui nauigat, aliud nauigatio, et, quamuis in morbo aeger sit, non tamen idem est aeger et morbus, ita aliud est beneficium ipsum, aliud, quod ad unumquemque nostrum beneficio peruenit.* 2. *Illud incorporale est, inritum*

⁴ Cf. également II, 35, 1.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

non fit; materia uero eius huc et illuc iactatur et dominum mutat. Itaque cum eripis <alicui, quod dedisti, beneficium materiam, non ipsum beneficium ei eripis>. Ipsa rerum natura reuocare, quod dedit, non potest. Beneficia sua interrumpit, non rescindit: qui moritur, tamen uixit; qui amisit oculos, tamen uidit. Quae ad nos peruenerunt, ne sint, effici potest, ne fuerint, non potest; pars autem beneficium et quidem certissima est, quae fuit. 3. Non numquam usu beneficium longiore probibemur, beneficium quidem ipsum non eraditur. Licet omnes in hoc uires suas natura aduocet, retro illi agere se non licet. Potest eripi domus et pecunia et mancipium et quidquid est, in quo haesit beneficium nomen; ipsum uero stabile et inmotum est; nulla uis efficiet, ne hic dederit, ne ille acceperit. (VI, 2, 1-3)

1. Un *beneficium* peut-il être retiré, s'est-on demandé. Certains affirment que ce n'est pas possible; en effet, ce n'est pas une chose matérielle mais une acte. De même que le présent et l'acte de donner lui-même sont différents, différents celui qui navigue et l'acte de naviguer et, bien que le malade soit atteint de maladie, malade et maladie ne se confondent cependant pas, ainsi différents sont le *beneficium* lui-même et ce qui parvient à chacun de nous par le *beneficium*. 2. Celui-ci [= *beneficium*] est [un] incorporel, il ne devient pas nul : la matière de celui-ci est agitée çà et là et change de propriétaire. C'est pourquoi quand tu enlèves à quelqu'un ce que tu lui as donné, tu lui enlèves la matière du *beneficium*, non le *beneficium* lui-même. La nature elle-même ne peut pas revenir sur ce qu'elle a donné. Elle interrompt ses *beneficia*, elle ne les supprime pas : celui qui meurt a cependant vécu, celui qui a perdu la vue a cependant vu. On peut faire en sorte que ce qui nous a échoué ne soit plus, non que cela n'ait pas été. Or une part du *beneficium*, en vérité la plus sûre, est d'avoir été. 3. Nous sommes parfois empêchés de disposer plus longtemps du *beneficium*, mais le *beneficium* lui-même n'est pas effacé. Même si la nature mobilise pour cela toutes ses forces, il ne lui est pas possible de faire marche arrière. Il se peut que soient emportés la maison, l'argent, l'esclave et n'importe quelle chose à laquelle se trouve attaché le nom de *beneficium* : lui-même [= le *beneficium*] est durable et immuable; aucune force ne fera que celui-ci n'a pas donné, que celui-là n'a pas reçu.

La division de ce chapitre en paragraphes nous permet de structurer aisément notre analyse. Nous aborderons donc successivement chacun de ceux-ci.

Chapitre 8 – Une métaphysique en filigrane

Le premier paragraphe indique le contexte de la réflexion. Il s'agit de savoir si un *beneficium* peut être retiré. La réponse est négative. La justification tient essentiellement à la distinction évoquée précédemment entre la *res* et l'*actio*. La phrase qui conclut ce premier paragraphe reprend explicitement cette différence entre le *beneficium ipsum* (assimilé donc à l'essence du bienfait et singulièrement à l'*actio*) et la dimension matérielle du bienfait (rapportée à la *res*). Les métaphores qui illustrent cette opposition posent problème à plus d'un chercheur⁵. Il semble cependant clair que les couples *donatio / munus*, *morbis / aeger* et *navigatio / qui navigat* rendent compte de la distinction *actio / res*. Le premier terme renvoie à un acte, à une activité, à un état abstrait (dans le sens où il n'est pas individualisé). Le second désigne son champ d'application, la réalité matérielle concernée par le premier terme. L'objectif de Sénèque est de démontrer que seuls les seconds termes (*res*) peuvent être altérés (et, le cas échéant, retirés) tandis que les actes eux-mêmes demeurent quoiqu'il advienne de leurs sujets, après qu'ils s'y sont appliqués. Par ailleurs, le couple *donatio / munus* semble représenter la version plus matérielle du *beneficium (actio) / materia beneficium (res)*.

Le deuxième paragraphe évoque explicitement un terme de la métaphysique stoïcienne. Le *beneficium*, en tant qu'*actio*, est dit *incorporale*. Cette qualification pourtant lourde de conséquences n'est pas ou peu exploitée par Sénèque. Nous aurons l'occasion de l'approfondir dans la suite de notre exposé. Le reste du paragraphe se borne à démontrer qu'un événement passé ne peut être annulé après qu'il s'est produit. Rien ne résiste à un événement une fois qu'il a eu lieu. Ses conséquences matérielles peuvent être anéanties ou modifiées mais sa réalisation ne peut être supprimée. Le *beneficium ipsum* est donc hors d'atteinte, tout au plus sa *materia* peut être enlevée.

À cette réflexion sur le deuxième paragraphe, il convient également de joindre deux autres extraits du traité. Ceux-ci permettent d'éclairer la dimension incorporelle du *beneficium* : ce dernier ne peut être perçu qu'au travers de ses manifestations.

⁵ Lors d'un échange avec M.T. Griffin, cette dernière nous a confié que ce passage avait attiré son attention. Cf. notamment Griffin 2013a, p. 289 qui étudie cet extrait en lien notamment avec la métaphysique stoïcienne. Lors de rencontres avec A. Bronowski, nous avons également discuté de cet extrait sans parvenir à une lecture unanime.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

Debere enim se ait alius pecuniam, quam accepit, alius consulatum, alius sacerdotium, alius prouinciam. 2. Ista autem sunt meritorum signa, non merita. (I, 5, 1-2)

En effet, l'un dit qu'il doit l'argent qu'il a reçu, un autre un consulat, un autre un sacerdoce, un autre le gouvernement d'une province. 2. Or, ces choses-là sont les marques des *merita*, non les *merita*.

Sic non est beneficium id, quod sub oculos uenit, sed beneficii uestigium et nota. (I, 5, 6)

Ainsi, ce n'est pas un *beneficium* ce qui se présente sous nos yeux, mais la trace et la marque d'un *beneficium*.

Comme le note M. Isnardi-Parente, « l'incorporel est un pur objet d'inférence; nous le connaissons indirectement, non pas directement »⁶. La dimension matérielle est l'indicateur physique de l'*actio* qu'est le *beneficium*. Elle se présente comme son référent visible et son support.

Le troisième paragraphe reprend et répète le propos du deuxième. Le recours à la différence en termes d'*usus* permet de parfaire l'argumentation, tout en reprenant la distinction entre la *materia* et le *beneficium ipsum*.

L'opposition *actio / res* constitue l'une des oppositions essentielles de la morale oblativiste de Sénèque. Elle pourrait constituer une clé de lecture pénétrante pour l'interprétation de son éthique. Elle prend cependant plusieurs formes au cours du traité et il convient d'avoir l'œil et l'esprit quelque peu entraînés pour en percevoir chacune des déclinaisons lexicales et des manifestations métaphoriques⁷. L'opposition *materia / animus-uoluntas* n'en est qu'une des nombreuses variantes mais sans doute la plus fréquente au cours des sept livres. Deux autres citations ne laissent aucun doute quant à la primauté de l'*animus* sur la *res*. Seul le présent (aux deux sens du terme) peut être modifié, le passé est sauf.

Non potest beneficium manu tangi: res animo geritur. (I, 5, 2)

Un *beneficium* ne peut pas être touché de la main : l'affaire est réglée par l'*animus*.

⁶ Isnardi-Parente 2005, p. 177.

⁷ Cf. notamment II, 35, 1 qui évoque la double composition du *beneficium* à la lumière de l'opposition *res / actio - uoluntas*. Pour l'opposition avec *materia*, cf. VI, 2, 2.

Chapitre 8 – Une métaphysique en filigrane

Post deinde aliter beneficium, aliter creditum soluitur; non est, quod exspectes, ut solutionem tibi ostendam; res inter animos geritur. (II, 34, 1)

Ensuite, on s'acquitte différemment d'un *beneficium* et d'une créance; ne t'attends à ce que je t'en montre le processus; l'affaire est réglée entre *animus*.

Tout en étant complémentaires, la *materia beneficii* et le *beneficium* se distinguent clairement l'un de l'autre. Deux points de divergence nous ont particulièrement frappé. Ceux-ci sont évoqués au cours des chapitres définitionnels du premier livre. Tout d'abord, il existe une distinction en termes de permanence dans le temps. La part matérielle du *beneficium* est évidemment soumise à la *fortuna* et exposée à l'*iniuria*⁸. De là, découle certainement une explication quant à sa dévalorisation de la part de Sénèque.

Haec, quae tenemus, quae aspiciamus, in quibus cupiditas nostra haeret, caduca sunt, auferre nobis et fortuna et iniuria potest; beneficium etiam amisso eo, per quod datum est, durat; est enim recte factum⁹, quod inritum nulla vis efficit. (I, 5, 3)

Ces choses que nous possédons, que nous regardons, auxquelles notre envie est attachée, sont périssables, et le hasard et un tort peuvent nous l'enlever; un *beneficium*, même après la perte du moyen par lequel il a été donné, subsiste. En effet, c'est un acte bon qu'aucune force ne peut rendre nul.

On notera à nouveau l'attachement des contemporains de Sénèque à la sphère matérielle. Par ailleurs, le philosophe est naturellement amené à établir une distinction entre le *beneficium* et l'emploi de celui-ci¹⁰. Le *beneficium*, en s'inscrivant dans le temps, ne peut être enlevé. Irrévocable et irréversible, il résiste même à la toute-puissance de la nature. Si la part matérielle peut effectivement être supprimée, l'acte demeure posé et rien

⁸ À propos des biens soumis aux coups du sort, cf. *Ep.* 98, 4-5. Sur la fragilité des possessions humaines, cf. VI, 3, 1-2. Sur le caractère changeant de la *fortuna*, cf. I, 15, 6. À propos de l'*iniuria*, cf. n. 11 (VI, 2, 2-3). Sur les menaces de l'*iniuria* et de la *fortuna* sur les possessions matérielles, cf. Picone 2013, pp. 103-105. Enfin, sur l'opposition *fortuna* >< *virtus*, cf. Averna 2009, pp. 12-13.

⁹ L'expression *recte factum* constitue la traduction du grec κατόρθωμα. Cf. Griffin 2013a, p. 127. Pour un rapprochement entre le *beneficium* et le κατόρθωμα, cf. Bellincioni 1984, pp. 115, 118-119 et 131.

¹⁰ I, 5, 4; VI, 2, 2-3.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

ne l'effacera¹¹. Cette caractéristique du *beneficium* est importante dans la mesure où elle participe au maintien de la relation sociale quoiqu'il advienne de la dimension matérielle¹². Il n'est donc pas anodin que Sénèque insiste à plusieurs reprises sur ce trait de la bienfaisance.

Outre leur différence en termes de durabilité, la *materia* et le *beneficium* divergent par un autre aspect. D'une part, la *materia* constitue un *indifférent*. En effet, elle peut constituer tantôt un *bien*, tantôt un *mal* en fonction de son emploi. En tant qu'*indifférent*, elle peut également être un *préférable* mais elle ne constitue pas un *bien* à part entière. Le *beneficium ipsum*, quant à lui, est résolument un *bien*¹³.

Magnum autem esse inter ista discrimen uel ex hoc intellegas licet, quod beneficium utique bonum est, id autem, quod fit aut datur, nec bonum nec malum est. Animus est, qui parua extollit, sordida inlustrat, magna et in pretio habita debonestat; ipsa, quae adpetuntur, neutram naturam habent, nec boni, nec mali: refert, quo illa rector impellat, a quo forma rebus datur.
(I, 6, 2)

Or il est possible de comprendre la différence importante qui existe entre ces deux éléments-là à partir du fait que le *beneficium* est de toute façon un bien, mais ce qui est fait ou donné n'est ni un bien, ni un mal. C'est l'*animus* qui élève les petites choses, qui donne de l'éclat aux insignifiantes, qui dégrade les grandes et précieuses; ces mêmes choses, qui sont recherchées, ont une nature neutre, ni biens, ni maux : ce qui importe, c'est la direction où les poussera la partie dirigeante [de l'*animus*]¹⁴ par laquelle une forme est donnée aux choses.

L'*animus*, c'est-à-dire la dimension subjective du *beneficium*, se présente comme un *corpus agens*, comme principe actif, vis-à-vis d'une *res* dont la

¹¹ VI, 2, 2-3. Dans le cas d'une *iniuria* faisant suite à un *beneficium*, cf. VI, 4, 2 : *Non beneficium tollitur, sed beneficii gratia, et efficitur, non ne babeam, sed ne debeam*, « Est enlevé non pas le *beneficium* mais sa *gratia* et il s'ensuit non pas que je n'ai pas [de *beneficium*] mais que je ne [le] dois pas ». Cf. également VI, 6, 3. À propos de la valeur des plaisirs passés, Sénèque mentionne explicitement la doctrine d'Épicure sur le rôle et l'importance du souvenir de ceux-ci, cf. III, 4.

¹² Cf. Picone 2013, pp. 105-106.

¹³ Le *beneficium* est d'ailleurs un acte qui s'apparente à la sphère de la *uirtus* et de l'*honestum*. Il doit d'ailleurs être recherché pour lui-même.

¹⁴ Cet adjectif rend compte de la division stoïcienne de l'âme en plusieurs parties. Parmi celles-ci, figure une partie centrale, dite ἡγεμονικόν qui désigne la raison.

Chapitre 8 – Une métaphysique en filigrane

nature d'*indifférent* en fait une *materia patiens*¹⁵. Du fait même d'être donnée, la *materia* devient un *beneficium*, ou plutôt le support de celui-ci et l'expression d'un *animus* bienveillant et bienfaisant. Il s'agit d'un trait qui s'ajoute à la *materia* mais sans être dépendant de celle-ci car, comme nous l'avons fait remarquer, le *beneficium* demeure même quand la *materia* en a disparu.

Istud, quod suspicis, quo te diuitem ac potentem putas, quam diu possides, sub nomine sordido iacet: domus est, seruus est, nummi sunt; cum donasti, beneficium est. (VI, 3, 4)

Ce que tu admires, par quoi tu te penses riche et puissant, aussi longtemps que tu le possèdes, demeure sous une appellation triviale : c'est une maison, un esclave, des pièces d'argent; quand tu as donné, c'est un *beneficium*.

La réflexion de Sénèque sur le *beneficium* à lumière de la métaphysique stoïcienne (notamment la théorie des incorporels et de l'*actio*) se limite à ces considérations. Nous pensons cependant que plusieurs observations méritent d'être formulées. Elles reposent précisément sur la métaphysique stoïcienne et permettent de mettre en perspective la bienfaisance de Sénèque avec cette dernière. Il est d'ailleurs surprenant que le philosophe n'ait pas lui-même approfondi le sujet dans la mesure où plusieurs des remarques ci-dessous auraient pu soutenir son propos.

Tout d'abord, il convient de noter qu'en tant que vertu, la bienfaisance est un *bonum*. Dans la mesure où elle est utile (*prodest*), elle est indéniablement un *corpus*¹⁶.

Placet nostris quod bonum est corpus esse, quia quod bonum est facit, quicquid facit, corpus est. Quod bonum est prodest; faciat autem aliquid oportet ut prosit; si facit, corpus est. Sapientiam bonum esse dicunt; sequitur ut necesse sit illam corporalem quoque dicere. (Ep. 117, 2)

Nous sommes d'avis ce qui est un bien est un corps parce que ce qui est un bien agit et tout ce qui agit est un corps. Ce qui est un bien est utile; or il faut faire quelque chose pour être utile; s'il

¹⁵ Li Causi 2008, p. 101 évoque ainsi la dimension « poïétique » de la *uoluntas* vis-à-vis de la *res*. Sur celle-ci, cf. également Picone 2013, pp. 112-114. Sur la capacité de l'âme à exercer une influence sur ce qui est à sa disposition, cf. V, 12, 5-7 et Ep. 98, 2-3. Sur l'état non encore orienté de l'homme à la naissance, cf. III, 30, 2.

¹⁶ Sur les trois niveaux d'acceptation du terme *corpus* dans la métaphysique stoïcienne, cf. Frede 2005, p. 223.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

agit, il est un corps. Ils disent que la sagesse est un bien; il s'ensuit qu'il est nécessaire de dire aussi qu'elle est corporelle.

Les autres *corpora* à l'œuvre dans la bienfaisance sont d'une part les acteurs (bienfaiteur et bénéficiaire) et d'autre part les *materiae beneficij*. Le *beneficium* est l'*actio* qui correspond et participe à la vertu qu'est la bienfaisance.

Nous aimerions également suggérer une autre piste de réflexion quant à la nature corporelle du *beneficium*. Dans la métaphysique stoïcienne, toute cause (ce qui agit - agent) ou tout ce qui subit un effet (patient) est indéniablement un corps. Serait-il concevable d'envisager le *beneficium* comme un corps dans la mesure où il est *cause* d'une relation sociale? Suivons un instant les propos de R. Muller : « Car lorsqu'un corps agit sur un autre, disent-ils [= les stoïciens], il produit non un corps, mais un effet incorporel; ou encore : les corps ne sont pas causes les uns *des* autres, mais sont les causes, les uns *pour* les autres, de certaines choses »¹⁷. Se peut-il que l'effet incorporel soit du *social*?

Malheureusement pour notre exposé, comme le note A. Bronowski, la distinction corporel-incorporel n'est pas aussi évidente lorsqu'on s'aventure dans le volet éthique de la philosophie stoïcienne¹⁸. Il nous semble cependant intéressant d'approfondir la dimension incorporelle du *beneficium*. Selon Sénèque, celle-ci correspond à sa qualification en tant qu'*actio*¹⁹. Indiquons brièvement qu'il existe quatre types d'incorporels dans la métaphysique stoïcienne : le lieu, le vide, le temps et l'exprimable. Ce dernier terme correspond au vocable grec de λεκτόν²⁰. Cette dernière notion mérite un examen plus attentif.

Mutatis mutandis, il est permis de retrouver chez les stoïciens l'opposition linguistique moderne signifiant-signifié. Elle aurait la forme σημαίνων

¹⁷ Muller 2006, p. 66 (les italiques sont de l'auteur). Cf. par ailleurs Muller 2006, p. 68 : « Si l'on décrit grossièrement ce qui se passe quand deux corps agissent l'un sur l'autre, on dira que l'expérience immédiate nous montre un changement: quelque chose *arrive* aux corps, et pour les Stoïciens ce qui arrive ainsi est incorporel. » (les italiques sont de l'auteur). Ce qui *arrive* serait du *social*?

¹⁸ « When it comes to ethics, the logical distinction which separates bodies from incorporeals is suddenly insignificant [...] », cf. Bronowski (à venir).

¹⁹ À propos de la place de l'*actio* dans le cadre de l'ontologie stoïcienne, nous renvoyons à Inwood 1985 ainsi qu'à Inwood 2007, p. 264.

²⁰ Sur cette notion, cf. Frede 1994.

Chapitre 8 – Une métaphysique en filigrane

(signifiant) / σημαίνόμενον (signifié)²¹. Dans cette opposition, le λεκτόν se situerait du côté du signifié. Il convient cependant de faire preuve de prudence. En effet, M. Frede note que cette acception du terme λεκτόν n'est qu'un sens dérivé de l'idée première d'exprimable²². Il est néanmoins possible de s'interroger sur la portée et sur le sens du *beneficium*, sur ce qu'il communique au travers de sa matérialité. La finalité du *beneficium* est avant tout sociale et cela correspond à l'objectif principal de Sénèque dans la rédaction de son traité.

J.- J. Goux a également abordé le *beneficium* de Sénèque à la lumière de la distinction signifiant-signifié²³. Il identifie dans cette structure un tournant éthique de la morale oblatrice de Sénèque. Non seulement, elle permet de faire sortir le *beneficium* de la logique de l'échange marchand mais elle l'exclut également de la sphère juridique en le rendant incommensurable. De plus, elle établit une distinction entre le *beneficium* et le don agonistique de M. Mauss²⁴. Elle aide par ailleurs à comprendre comment un retour sans gratitude est possible et *vice versa*.

²¹ Sur cette opposition, cf. Frede 1994 et Isnardi-Parente 2005.

²² Frede 1994, pp. 111-112. Notamment p. 112 : « So thus far we have no reason to doubt that the basic notion of a *lekton* is the notion of a thing to say, and this all the more so since not everything which gets thought gets said, and since not everything which is there to say gets thought. There are lots of things to say which never get thought or said. Nevertheless they are there to be thought or said. »

²³ Cf. Goux 2002, pp. 155-156.

²⁴ Sur ces trois distinctions (sphère marchande, juridique et agonistique), cf. Goux 2002, pp. 156-157. Cf. par ailleurs chapitre 4 de la seconde partie.

Chapitre 9

Une interdisciplinarité manquée. F. Lordon et le *De beneficiis* de Sénèque

Dans un ouvrage daté de 2006 (réédité en 2011, sans amendements, hormis une « préface inédite de l'auteur »), F. Lordon consacre un chapitre de plus de trente pages à un commentaire du *De beneficiis* de Sénèque¹. Le chapitre 4, intitulé *La tragi-comédie des « bienfaits »*, ressemble en plusieurs points davantage à un pamphlet² qu'à une étude sérieuse du traité. L'ouvrage *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste* a fait l'objet de plusieurs recensions tant lors de sa première publication que lors de sa réédition. Les auteurs de ces recensions se sont peu intéressés au chapitre consacré à Sénèque. Tout au plus ont-ils relevé son côté mordant et humoristique. Il nous semble cependant nécessaire de jeter un regard philologique et philosophique sur celui-ci. Nous nous proposons dès lors de passer en revue plusieurs aspects de ce chapitre en revenant sur certains faits non seulement philosophiques mais également philologiques. Cet exercice nous permettra d'une part de revenir sur plusieurs points de la morale oblatrice de Sénèque. Nous ne reprendrons pas tous les éléments abordés par F. Lordon mais nous arrêterons à certaines idées phares de la pensée de Sénèque. D'autre part, nous pourrions souligner les dangers d'une lecture d'un auteur ancien fondée uniquement sur une traduction. À l'instar de la méthode employée par F. Lordon lui-même³, nous nous proposons de procéder à une déconstruction de son analyse du traité de Sénèque. Il s'agit en quelque sorte de déconstruire une déconstruction – ce qui nous conduira en

¹ Ce texte constitue donc l'une des contributions récentes les plus importantes consacrées au traité de Sénèque hors du champ de la philologie. Il nous a donc intéressé en raison de sa tentative d'interdisciplinarité. Par ailleurs, F. Lordon constitue l'une des auteurs qui s'est engagé dans un débat avec des représentants du M.A.U.S.S. et notamment A. Caillé et P. Chanial (cf. n. 35). Dans la mesure où les écrits du M.A.U.S.S. constituent l'une des références en matière oblatrice pour notre travail, le chapitre de F. Lordon n'a dès lors eu que plus d'intérêt. Enfin, la proximité revendiquée de F. Lordon avec la pensée de P. Bourdieu, auteur de plusieurs réflexions sur le don, a fini de nous convaincre d'analyser le chapitre qu'il consacre à Sénèque.

² F. Lordon indique qu'il ne faut pas « se laisser intimider par le poids d'autorité d'un des monuments de l'histoire de la philosophie » et, se référant à P. Veyne, que « les grands auteurs supportent d'être rudoyés », cf. Lordon 2006a, p. 116. Encore faut-il que ce rudoiement soit fondé... Les champs lexicaux mobilisés à travers l'ensemble du chapitre sont ceux de l'obsession, de l'acharnement de Sénèque. L'ensemble est agressif, cinglant, voire condescendant.

³ Un recenseur de F. Lordon souligne la ressemblance de l'écrit avec la déconstruction derridienne, cf. Montalban 2008.

réalité à conforter notre propre analyse du traité. En route donc pour une reconstruction.

F. Lordon, lecteur de Sénèque ?

En guise de préliminaires, il est nécessaire de formuler plusieurs remarques sur la source employée par F. Lordon pour son commentaire. Ce dernier se réfère à une seule traduction du traité. Il s'agit de celle de P. Veyne⁴. À aucun endroit, le texte latin n'est cité directement et rien ne nous n'indique que celui-ci ait jamais été consulté. Il est donc vain de chercher une référence à l'édition latine de référence que constitue le texte établi par C. Hosius. Ce manquement peut sans doute s'expliquer dans la mesure où F. Lordon n'est certes pas philologue. Cependant, nous verrons que ce choix a conduit à plusieurs approximations, voire à des arguments infondés. Nulle trace de C. Hosius, ni de F. Préchac. Or la « traduction » de P. Veyne n'est en réalité qu'une révision de la traduction française réalisée par F. Préchac. Pour résumer, F. Lordon se base donc sur la révision de P. Veyne d'une traduction et édition de F. Préchac. Le texte latin de référence établi par C. Hosius et utilisé dans le monde académique de la philologie n'est donc pas mobilisé. À plusieurs reprises, le recours au texte de P. Veyne va conduire F. Lordon à commettre plusieurs maladroites. Nous avons relevé essentiellement deux types d'erreurs. Le premier consiste en une absence de consultation du texte latin. Ce choix conduit d'une part à une interprétation erronée de la traduction – ce qu'un retour au texte latin aurait évité. Lorsque Sénèque affirme en V, 17, 3 *ingrati publice sumus*, « nous sommes ingrats au nom de l'État », il se réfère aux nombreux cas d'ingratitude de l'État envers ses concitoyens – ce qu'attestent les nombreux exemples mentionnés avant cette affirmation. La traduction de F. Préchac « l'ingratitude est le mal officiel » rend compte d'un sens similaire. La révision de P. Veyne « l'ingratitude est un fléau public », sans doute plus équivoque, a conduit F. Lordon à citer ce passage lorsqu'il entend mettre en évidence la diffusion de l'ingratitude à travers la société romaine⁵. Tant le contexte que le sens exact du texte latin semblent avoir été négligés. Un autre exemple d'une pareille erreur se trouve p. 129. Le texte latin, non cité, est le suivant *sequitur enim, ut male conlocata male*

⁴ Veyne 1993.

⁵ Cette diffusion est effectivement dénoncée par Sénèque mais le passage choisi n'est sans doute pas le plus significatif.

debeantur (I, 1, 1). La traduction de P. Veyne, rapportée par F. Lordon, est la suivante « il en résulte que de mauvais *placements* font de mauvaises *créances* »⁶. Cette citation est notamment employée pour le recours à la métaphore financière⁷. La traduction française est en effet sans appel à travers non seulement la présence du terme *placement* (dont la polysémie est neutralisée par le contexte) mais également le mot *créance*. Le latin n'était quant à lui pas aussi catégorique⁸. Loin de nous l'idée de nier l'importance du recours au vocabulaire de la sphère économique dans le traité de Sénèque⁹ mais il convient de l'analyser où sa présence est plus significative et moins sujette à des choix de traduction.

D'autre part, la traduction française est à plusieurs reprises soulignée en recourant à des italiques. Malheureusement, ce qui est italisé, ce sont les mots de P. Veyne, le plus souvent de F. Préchac, et non le texte latin de Sénèque. Nous pensons notamment à la p. 135 où est cité l'extrait suivant « En disant qu'il ne faut pas réclamer *le prix d'un bienfait*, nous n'excluons pas toute réclamation »¹⁰. Il s'agit de la traduction de P. Veyne (à nouveau, comprendre « de F. Préchac »...) du latin *Cum dicimus beneficium repeti non oportere, non ex toto repetitionem tollimus*. La notion de *prix* est absente du texte latin et c'est pourtant celle-ci que F. Lordon souligne à travers son recours à l'italique. C'est donc la traduction de P. Veyne qui est soulignée et non Sénèque lui-même. De façon générale, le recours à l'italique pour la traduction française nous laisse plus que perplexe¹¹. Le second type d'erreurs consiste à considérer des éléments paratextuels (c'est-à-dire des informations ajoutées par le(s) traducteur(s)) comme étant de la plume de Sénèque. Ainsi, à plusieurs reprises¹², F. Lordon invoque des titres de section comme si Sénèque les avait écrits lui-même. Ces derniers, tout comme la division en chapitres, sont dus aux traducteurs et non à Sénèque lui-même. Tout argument recourant à ceux-ci sera donc peu fondé.

⁶ Nous soulignons.

⁷ Cf. également I, 2, 2 cité en traduction par Lordon 2006a, p. 130.

⁸ La traduction en des termes explicitement connotés comme financiers peut sans doute s'expliquer par le contexte de l'extrait, cf. Griffin 2013a, p. 177.

⁹ Cf. point 1.3. du chapitre 4 de la seconde partie.

¹⁰ Les italiques sont de F. Lordon.

¹¹ Cf. également Lordon 2006a, pp. 119, 122 et 136.

¹² Lordon 2006a, pp. 125, 128, 135 et 138.

Des problèmes méthodologiques aux contresens philosophiques

Outre ces maladresses imputables essentiellement au recours à une traduction, plusieurs éléments de fond doivent être relevés. En effet, plusieurs affirmations de F. Lordon, sans doute comiques pour un lecteur qui n'est pas familier du traité de Sénèque, vont à contresens de la morale oblativiste du philosophe. Ces contresens s'expliquent essentiellement par le fait que l'auteur a isolé plusieurs passages de leur contexte et les a rapprochés afin de démontrer leur incohérence. Ce procédé permet certainement à l'auteur d'étayer sa thèse et son « essai d'anthropologie économique spinoziste ». Malheureusement, à l'instar des centons antiques, lorsqu'on se livre à ce genre de collage, le sens du texte obtenu est souvent à cent lieues de la version originale. Il est vrai que le style séduisant de F. Lordon invite le lecteur à prendre ce rapprochement pour argent comptant. D'autant plus que les commentaires qui prennent place entre les citations sont mordants à souhait et rajoutent une large couche pour exagérer le propos de Sénèque en le conduisant dans une direction qu'il n'aurait pas prise. Nous verrons que, si certaines citations sont utilisées hors contexte afin de servir sa thèse, d'autres sont soigneusement négligées car elles vont à l'encontre de celle-ci.

En plusieurs endroits¹³, F. Lordon suggère que Sénèque ne semble pas maîtriser son exposé. Le philosophe est présenté comme dépassé par ses propos et ses intentions semblent se retourner contre lui. Sur ce point, nous souhaitons renvoyer le lecteur à deux chapitres du récent ouvrage de M.T. Griffin. Celle-ci s'efforce de démontrer que, contrairement à certaines apparences, il existe effectivement une relative structure dans le traité. Par ailleurs, celle-ci est liée à l'idée d'un progrès moral de la part du lecteur (notamment représenté par le dédicataire)¹⁴.

Quant à la présence d'« incohérences »¹⁵, nous avons marqué dans notre introduction notre refus d'un recours à un vocabulaire de ce type. Nous préférons mobiliser le vocabulaire de la tension et notre exposé a démontré combien ces tensions participent à la logique oblativiste et sont nécessaires à celles-ci. Par ailleurs, certaines « incohérences » relevées par

¹³ Notamment Lordon 2006a, pp. 116 et 124.

¹⁴ Pour ces deux chapitres, cf. Griffin 2013a : Chap. 6 – *The structure of De beneficiis*, pp. 111-124 et Chap. 7 – *The pedagogic strategy of De beneficiis*, pp. 125-148.

¹⁵ F. Lordon a recours à plusieurs reprises aux champs lexicaux de l'incohérence et de la contradiction, cf. notamment Lordon 2006a, pp. 116-117.

F. Lordon peuvent s'expliquer aisément¹⁶. Nous pensons notamment à l'incohérence relevée p. 119 entre la volonté de recevoir en retour, en donnant, et ce que le bienfaiteur reçoit effectivement en retour. Une incohérence, fondée sur la même incompréhension, est présentée en p. 118. La distinction entre l'obligation de vaincre (en bienfaits) et l'obligation d'avoir la volonté de vaincre est perçue comme une difficulté du texte de Sénèque. Dans ces deux exemples, une notion absolument essentielle à la morale oblatrice de Sénèque semble ignorée : la volonté. Nous n'avons eu de cesse de souligner l'importance de celle-ci dans l'éthique du philosophe de Cordoue. F. Lordon reconnaît pourtant le caractère primordial de l'intention, à juste titre, aux dernières pages de son chapitre¹⁷. Par ailleurs, la thématique de l'*electio* est présentée de façon simpliste comme incohérente. Est-il raisonnable d'aborder une notion aussi complexe à travers deux citations hors contexte, contradictoires en apparence et sans chercher à expliquer cette apparente contradiction ?¹⁸ Comment est-il possible de ne pas mentionner la notion de *dignitas* ? Sans doute afin de ne pas introduire des nuances qui risquent de jeter de l'ombre (ou trop de nuances ?) sur la dimension égoïste du bienfaiteur (cf. *infra*).

Un pas plus loin que l'incohérence, F. Lordon mobilise à plusieurs reprises le champ lexical de l'hypocrisie¹⁹. Ce faisant, il s'inscrit clairement (l'héritage est reconnu et assumé) dans la ligne des réflexions de P. Bourdieu²⁰. Cette hypocrisie est notamment dénoncée en raison du déni constant et répété²¹ de Sénèque de reconnaître la part d'intérêt qui anime la bienfaisance. Une première clarification doit être opérée. Il s'agit de l'idée que Sénèque présenterait un « don pur »²², un « don unilatéral »²³ ou encore un « don moral »²⁴ et fondé sur la gratuité²⁵. S'il

¹⁶ À la p. 128, F. Lordon relève la tension entre spontanéité et réflexion dans le don.

¹⁷ Lordon 2006a, pp. 139-142.

¹⁸ Lordon 2006a, pp. 127-128.

¹⁹ Ce thème est omniprésent.

²⁰ Sur les liens entre P. Bourdieu et M. Mauss, cf. Chaniel 2010b. Pour une approche de la sociologie oblatrice de P. Bourdieu, cf. Silber 2009.

²¹ Le champ lexical du déni est également employé à plusieurs occasions, cf. notamment Lordon 2006a, pp. 116 et 119.

²² Cf. notamment Lordon 2006a, pp. 117 et 135.

²³ Lordon 2006a, p. 134.

²⁴ L'opposition don cérémoniel / don gracieux de M. Hénaff (auquel s'ajoute également le don solidaire) semble bien présente à l'esprit de F. Lordon. Cf. notamment pp. 117 et 139. Cette distinction semble difficilement s'appliquer à la bienfaisance de Sénèque dans la mesure où le *beneficium* de Sénèque possède une valeur intrinsèque tout en prenant place dans un contexte émulateur. Par ailleurs, dans la même veine agonistique, F.

Chapitre 9 – Une interdisciplinarité manquée

existe effectivement une valeur intrinsèque à la bienfaisance qui doit dès lors être exercée pour elle-même, nous avons cependant observé combien Sénèque est pris par les tensions d'une vertu sociale qu'un retour et une réciprocité « matérialiseraient »²⁶. En ce qui concerne le déni de l'intérêt, nous avons pu observer combien la question est étudiée en détail et en nuances par Sénèque. Si on s'en tient à la définition du terme hypocrisie²⁷, il aurait été hypocrite de nier tout intérêt dans la bienfaisance. Or, le philosophe aborde la question sans tabou. Non seulement il reconnaît la présence de ces intérêts mais il en joue également. Pour cela, il convient d'admettre tout d'abord que les intérêts peuvent être partagés entre bienfaiteur et bénéficiaire. Contrairement à ce que semble croire F. Lordon, Sénèque ne veille pas uniquement à ses propres intérêts en défendant dès lors uniquement le rôle du bienfaiteur²⁸. S'il est vrai que tant la bienfaisance que la reconnaissance

Lordon semble lire la morale de Sénèque comme l'instauration de hiérarchies symboliques. Le vocabulaire agressif de l'auteur aidant, le lecteur avisé ne tarde pas à songer au concept de « violence symbolique » de P. Bourdieu (*a fortiori* lorsqu'un tel héritage est reconnu). Cependant, comme nous l'avons démontré, Sénèque vise avant tout l'égalité entre les parties impliquées dans la bienfaisance, cf. chapitre 2 de la seconde partie. C'est pourquoi le concept de « solvabilité symbolique » des bénéficiaires dans le choix de ceux-ci par le bienfaiteur (p. 127) semble hors de propos.

²⁵ Cf. notamment Lordon 2006a, pp. 120, 132 et 137.

²⁶ Cependant, F. Lordon 2006a, p. 140 cite lui-même la traduction d'un extrait du traité où Sénèque indique qu'une reconnaissance qui se limite à la conscience du bénéficiaire. L'intérêt matérialiste n'est pas omniprésent. Les extraits sont donc invoqués quand ils supportent la thèse de l'auteur, non quand ils s'y opposent. Par ailleurs, l'immatérialité de la bienfaisance et de la reconnaissance est uniquement évoquée selon le même principe.

²⁷ « Attitude qui consiste à déguiser son véritable caractère, à manifester des opinions, des sentiments, et spécialement des vertus qu'on n'a pas », cf. Le Robert 2001. Cependant, F. Lordon note p. 121 que Sénèque reconnaît l'existence d'intérêts dans la pratique bienfaisante mais que ceux-ci passent après sa dimension vertueuse. Il écrit ensuite : « c'est d'ailleurs bien le problème des stratégies rhétoriques de minimisation : minimiser c'est encore reconnaître » (nous soulignons). Si Sénèque reconnaît, c'est donc qu'il ne déguise pas (en opposition donc avec la définition de l'hypocrisie...).

²⁸ Lordon 2006a, pp. 124-125. Par ailleurs, l'obsession du retour n'est pas tant celle de Sénèque que celle de son *adversarius fictus*. F. Lordon reconnaissait pourtant, et à juste titre, l'existence de tensions entre les points de vue de « Sénèque donateur » et de « Sénèque donataire », cf. Lordon 2006a, p. 123. Les conseils du philosophe ne s'orientent pas uniquement envers le bienfaiteur, ils concernent également le récipiendaire (qui est souvent également par ailleurs un bienfaiteur; et qui le deviendra de toute façon dans le cadre même de la première relation de bienfaisance, en vertu de l'alternance des rôles). Par ailleurs, si Sénèque s'intéresse tant à la question du retour, c'est qu'il est convaincu que tout le monde en est capable (cette accessibilité est toutefois entraperçue par Lordon 2006a, pp. 139-140). L'« obsession » du retour de Sénèque doit être comprise comme une entreprise de libération de la *fortuna* (à travers

doivent être pratiquées pour elles-mêmes, le philosophe veut s'assurer qu'elles seront effectivement recherchées à travers une argumentation fondée également sur une conviction plus matérialiste. Il cherche dès lors à rassurer tant le bienfaiteur que le bénéficiaire. Cette seconde persuasion n'intervient qu'après la première. Plusieurs des « contradictions » de Sénèque sont éclairées à la lumière de cette tension entre ces deux types d'argumentation. Cependant, par-delà cette double rhétorique en vue de la bienfaisance, F. Lordon semble avoir oublié les derniers mots du traité de Sénèque *perdere et dare*²⁹. Nous sommes donc bien au-delà de tout intérêt matériel. Le détail des intérêts, loin de « ruiner consciencieusement la thèse de Sénèque »³⁰, en prépare leur dépassement.

Revenons à présent à l'importance conférée par Sénèque à la question de l'ingratitude, critiquée par F. Lordon. La principale raison de sa centralité tient à ses conséquences non pas matérielles pour le bienfaiteur (comme semble le penser F. Lordon) mais sociales. Dans la mesure où l'ingratitude constitue l'une des causes principales de l'arrêt de la bienfaisance, il est crucial de s'y attaquer. En effet, si le bienfaiteur démissionne, comment un cycle oblatif pourra s'engager en l'absence du temps déclencheur du *donner*? Contrairement à ce que laisse croire F. Lordon, la question de l'ingratitude est toujours sous-tendue par celle d'un « enjeu social », et non pas seulement aux dernières lignes du traité³¹. Comme nous l'avons démontré dans notre préambule dans la première partie, la question sociale constitue le cœur de la réflexion de Sénèque tout au long des sept livres de son traité³². « Derrière la première obsession, qu'on aurait pu trouver superficielle, de l'ingratitude, il y en a une seconde, autrement plus profonde, celle du chaos social. »³³ Ces deux questions n'ont pourtant jamais été séparées par Sénèque...

Il nous reste à présent à aborder brièvement la dimension agonistique de la bienfaisance. Si celle-ci est effectivement présente dans la morale

une dématérialisation) et non comme une « exaction symbolique », concept qui s'applique difficilement à la pensée de Sénèque. Du reste, l'obsession semble plutôt caractériser F. Lordon dans son entreprise de diabolisation.

²⁹ VII, 32.

³⁰ Lordon 2006a, p. 119.

³¹ Lordon 2006a, p. 143.

³² F. Lordon semble penser que celle-ci n'est abordée que tardivement (p. 144) ou sans succès (p. 120).

³³ Lordon 2006a, p. 145.

Chapitre 9 – Une interdisciplinarité manquée

oblativité de Sénèque, c'est avant tout car elle remplit une fonction essentielle : elle permet le maintien de la dynamique oblativité. L'émulation permet la relance de l'activité de bienfaisance (notamment à travers le retour d'un surplus). Une dimension essentielle de ce « combat » a été oubliée par F. Lordon : le bonheur qui y règne, même en cas de défaite. Nous sommes aux antipodes de « la suprématie ou rien »³⁴. Cette négligence en cache une autre, bien plus importante : la joie dans la bienfaisance est à peine esquissée dans ce chapitre³⁵. Un comble pour un *Essai d'anthropologie économique spinoziste* quand on connaît le rôle que Spinoza lui attribue³⁶.

Le principal intérêt du commentaire de F. Lordon réside aux dernières lignes de son chapitre. Il relève alors le rôle du ménagement (s'agit-il pour autant d'hypocrisie ?) dans les relations humaines car il permet de sauvegarder les apparences et derrière celles-ci le lien social sans lequel il n'y aurait que chaos³⁷. Il y a sans doute une part de jeu, de comédie (que nous évoquons par ailleurs à la lumière d'E. Goffman), cependant celle-ci est tolérée, parfois encouragée, en vue de la préservation des relations sociales.

Au terme de ce parcours, nous souhaitons rappeler les dangers d'un accès à une source antique uniquement sur la base d'une traduction (en l'occurrence, d'une révision d'une traduction). Nous espérons en avoir suffisamment illustré les risques. Par ailleurs, plusieurs idées essentielles de la philosophie oblativité de Sénèque ont pu être rétablies. Elles ont sans doute été malmenées à la suite d'un examen trop rapide de la traduction du traité. N'était-ce pourtant pas F. Lordon lui-même qui mettait en garde contre les risques d'une « lecture trop rapide »³⁸ ? De façon plus générale, cette réflexion sur la « manipulation » d'un auteur classique en vue de défendre une thèse spécifique nous semble constituer l'occasion de mettre en exergue l'une des tâches du philologue. S'il est vrai que nous avons déjà à plusieurs reprises faire part de notre souci pour la

³⁴ Lordon 2006a, p. 117.

³⁵ Lordon 2006a, pp. 126-127. Un lien entre Sénèque et la joie spinoziste est à peine esquissé en Lordon 2006b, p. 119. La faiblesse référence à la joie dans le Spinoza dépeint par F. Lordon est notamment soulignée par Falafil 2006, p. 132. Pour une joute entre F. Lordon et des représentants du M.A.U.S.S., cf. Lordon 2006b et Falafil 2006.

³⁶ Cf. n. 24 du chapitre 3 de la seconde partie.

³⁷ Lordon 2006a, p. 145. Cf. également p. 134.

³⁸ Lordon 2006a, p. 125.

Seconde partie – Autour du *beneficium*

question de l'intérêt sociétal de l'étude de l'Antiquité³⁹, il nous apparaît qu'il appartient à la philologie et à ses experts de veiller à l'emploi qui est fait des textes d'auteurs antiques. L'objectif n'est évidemment pas de défendre l'auteur antique envers et contre tout mais de rétablir sa pensée lorsque celle-ci est altérée. Le rôle du philologue est alors sans doute de prendre place dans l'espace public pour mettre en garde contre des lectures partielles et partiales de l'œuvre.

³⁹ Cf. l'organisation du séminaire épistémologique *À qui profite l'Antiquité ?*, www.uclouvain.be/aqpa.

Si la plupart des études sur le *De beneficiis* sont généralement précédées de riches et plus ou moins longues introductions, le temps de la conclusion y semble plus problématique. Comme s'il était particulièrement difficile de vouloir clore le propos sur ce texte et sur cette thématique tant il reste encore sans doute de terrains d'analyse en friche dans les sept livres qui composent le traité. Malgré cette réticence à conclure, il nous semble néanmoins nécessaire de nous retourner sur le chemin parcouru afin non seulement de rendre compte de la pertinence de notre démarche mais également de tenter de dégager les points clés que celle-ci a permis de mettre en évidence. Nous pensons et espérons que cette dernière partie permettra, si cela était encore nécessaire, de souligner l'efficacité de notre approche. Si la structure de notre étude a été thématique, l'interdisciplinarité a été convoquée à d'innombrables reprises afin de féconder notre analyse philologique et philosophique. Cette interdisciplinarité transversale a maintes fois permis de souligner la singularité et l'originalité de la pensée de Sénèque en matière de don. Les apports de cette interdisciplinarité seront particulièrement mis en exergue dans ce dernier chapitre.

À bien des égards, la structure adoptée pour les temps du *donner* et du *rendre* témoigne des nombreux parallélismes qui peuvent être établis entre ces deux moments oblatifs. De part et d'autre, il y avait lieu de s'interroger notamment sur la *materia* (*beneficii* ou *gratiae*) et son jeu avec l'*animus*, sur la place de la liberté, de l'obligation, sur leur valeur intrinsèque tout en reconnaissant l'existence d'*accessiones*. Dans le cadre de cette conclusion, nous souhaitons également revenir sur plusieurs de ces notions à l'œuvre non seulement aux temps du *donner* et du *rendre* mais également, en partie, à ceux du *recevoir* et du *devoir*. À plusieurs reprises, l'idée de tension nous servira de fil rouge.

Une pratique vertueuse

À suivre le moteur de l'action stoïcienne elle-même, tant le *beneficium* que la *gratia* doivent être pratiqués pour eux-mêmes. Cette valeur intrinsèque (nous avons également fréquemment évoqué l'expression « caractère autotélique ») découle de leur inclusion dans la sphère de l'*honestum* et de la *virtus*. En d'autres termes, s'il faut donner et rendre, c'est parce que ces actions appartiennent à cette sphère. La pratique de la *virtus*, quant à elle, ne doit pas être justifiée. Elle constitue le cœur de l'éthique stoïcienne et doit être poursuivie pour elle-même : elle constitue la fin ultime. À suivre pareil raisonnement, chaque temps du don doit être recherché et exercé

Conclusion

pour lui-même, en tant qu'acte isolément vertueux (indépendamment de toute idée de circularité)¹. Chaque temps oblatif a sa fin en lui-même dans lequel autrui est davantage une condition de sa réalisation que sa finalité. Il y a en quelque sorte « don sans lien »². Cette appartenance de la bienfaisance à la vertu est riche de conséquences. Nous souhaitons les passer en revue car elles sont au cœur même de la morale de Sénèque.

Tout d'abord, la nature vertueuse du *beneficium* et de la *gratia* implique une ouverture de la pratique bienfaisante. Si la vertu est accessible à tous et si la bienfaisance est vertueuse, cette dernière doit nécessairement être à la portée de tous. Ce trait est explicitement mentionné par Sénèque.

Nulli praeclusa uirtus est; omnibus patet, omnes admittit, omnes inuitat et ingenuos et libertinos et seruos et reges et exules; non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est. (III, 18, 2)

La vertu n'est fermée à personne; elle est ouverte à tous et les laisse tous entrer, elle invite tout le monde, hommes libres, affranchis, esclaves, rois et exilés; elle ne choisit aucune maison, aucune fortune, elle se contente de l'homme nu.

Cette ouverture conduit à une possible universalisation de la bienfaisance à travers l'inclusion et la participation de tous les hommes³. Ce trait est en harmonie avec la conception cosmopolite du stoïcisme. Rappelons par ailleurs que l'humanité constitue une marque caractéristique de la bienfaisance.

Afin que chaque homme soit réellement en mesure de participer à cette activité vertueuse, Sénèque doit nécessairement procéder à une resémantisation des notions mêmes de *beneficium* et de *gratia*. Il s'agit de déplacer leur cœur : depuis une prépondérance de la dimension objective vers une primauté de la dimension subjective. À travers une telle

¹ Cf. les réflexions de J.-J. Goux au chapitre 5 de la première partie.

² Godbout 2007, p. 140.

³ Il est à noter que les recommandations de Sénèque visant à « ne pas donner à tous » (la question de l'*electio* et en particulier la place de l'ingrat vis-à-vis de celle-ci) et à « ne pas recevoir de tous » entrent en tension avec cette entreprise d'universalisation. Elles peuvent néanmoins être interprétées comme répondant à des intérêts supposés dans le chef du bienfaiteur ou du bénéficiaire (notamment à travers la mise en place d'une éthique méritocratique). Pour une première réflexion sur l'universalisation, cf. Sampino 2008, pp. 292-293 et 300, Lentano 2009a, pp. 23-24, Accardi 2011, pp. 157, 177, 206 et 295-96 et Picone 2013, pp. 98 et 133. Par ailleurs, l'universalisation de la pratique bienfaisante est en lien étroit avec une tension vers l'égalité et l'estompement des différences sociales, cf. Bellincioni 1984, pp. 129 et 134

Conclusion

entreprise, Sénèque libère chaque acteur de sa *fortuna* et le rend dès lors capable et susceptible tant de donner que de rendre⁴. Cette resémantisation se réalise notamment au moyen d'une dématérialisation des contenus tant du *beneficium* que de la *gratia*. Nous avons observé comment de part et d'autre bienfaiteur et bénéficiaire ne sont pas limités, en raison de leur dénuement, pour trouver matière à donner et à témoigner de leur reconnaissance. L'universalisation de la pratique, rendue possible à travers une libération de la *fortuna* grâce à l'importance du rôle joué par la volonté et à la dématérialisation, s'étend aux différents temps oblatifs.

Une vertu sociale en tension

Cependant, cette dimension autotélique ne rend compte que de façon imparfaite du projet de Sénèque à travers son traité sur la bienfaisance. Notre premier chapitre s'est attaché à démontrer à quel point la bienfaisance participe à la création et au maintien des liens sociaux. Il y a manifestement une tension importante entre la justification de la pratique de la bienfaisance comme autotélique et l'objectif de socialisation qui lui est associée⁵. Autrement dit, la tension se situe au niveau de la définition du rapport *fin / moyens*⁶ : la bienfaisance constitue-t-elle une *fin* en soi (comme le semble l'indiquer son appartenance à la *virtus* qui doit être pratiquée pour elle-même) ou s'agit-il d'un *moyen* en vue de l'établissement et de la préservation du social ? E. Albertini avait déjà perçu une telle tension à l'œuvre dans le *De beneficiis* : « En réalité, malgré ses affirmations répétées, et ses professions de foi stoïcienne, Sénèque n'a pas réussi à prendre nettement parti entre les deux conceptions du bienfait, acte purement désintéressé qu'on doit accomplir parce qu'il est le bien en soi, ou bien acte utile à l'individu, à la société, à l'espèce, liant les hommes par un commerce de services. »⁷ Cette tension entre les

⁴ *Ep.* 36, 5 : *In mores fortuna non ius habet*, « En morale, la *fortuna* n'a pas de droit. » Cf. également *Ep.* 98, 2 : *Valentior enim omni fortuna animus est*, « l'intention est en effet plus forte que toute *fortuna*. » L'opposition entre *animus* et *fortuna* est éclatante. Sur la libération de la *fortuna*, cf. Bellincioni 1984, pp. 123-124 et Li Causi 2009a, pp. 241-242.

⁵ Cette tension est à peine effleurée en une phrase par Picone 2013, p. 53 mais rien n'est explicite (et la référence à P. Li Causi ne permet pas d'en savoir bien davantage).

⁶ Pour une réflexion intéressante sur le rapport *fin / moyens* en lien avec la thématique du don, cf. Godbout 2007, pp. 50-54.

⁷ Albertini 1923, p. 96. Cf. également Bellincioni 1984, p. 112 : « L'azione buona isolata è un bene che non è diffusivo di sé, un bene sterile che non perviene alla dimensione sociale. È in ciò implicito per Seneca un grave problema, inerente alla tensione fra il carattere della *virtus*, che è intrinsecamente individuale in quanto fondata sulla

Conclusion

dimensions vertueuse et sociale de la bienfaisance constitue l'une des difficultés essentielles du traité. L'analogie avec le jeu de balle, souvent employée par Sénèque, permet de l'illustrer. Alors que les joueurs lancent et reçoivent la balle de part et d'autre, convient-il de tenir compte de la perfection intrinsèque de chaque temps du jeu ou davantage du mouvement de la balle et de la dynamique qui prend place entre les participants ? L'essentiel se situe-t-il dans le fait que le joueur a lancé et reçu la balle ou dans la mesure où de telles actions permettraient l'existence et la poursuite du jeu lui-même (où l'intérêt réside dans l'interaction avec autrui) ? Cette image nous paraît rendre compte de façon éclairante de l'opposition à l'œuvre entre les notions de *fin* et de *moyens*.

Une triade à la fois libre et obligatoire

Cette tension entre les dimensions vertueuse et sociale est notamment illustrée à travers la question du rapport des temps oblatifs au couple liberté - obligation. Au cours de notre étude, nous nous sommes attaché à situer chaque temps du don sous ce rapport bipolaire. Lors du chapitre consacré à la circularité dans la bienfaisance, tant le paradigme maussien de la triple obligation que la réponse d'A. Testart à celui-ci sous la forme d'une triple liberté ont été évoqués. Il est incontestable que cette tension entre l'obligation et la liberté parcourt l'ensemble de l'*Essai sur le don* de M. Mauss⁸ et constitue encore aujourd'hui l'objet de nombreuses réflexions, notamment chez A. Caillé⁹. Pour notre part, il convient d'observer la place occupée par celle-ci dans les écrits de Sénèque. Le pôle *liberté* est incontestablement représenté par l'appartenance de la bienfaisance à la *virtus*¹⁰. Comme nous l'avons relevé, il ne peut pas y avoir d'action vertueuse sans liberté d'y procéder (cet impératif de liberté conditionne l'existence d'une volonté pleine et entière). Ce trait est

conoscenza e sulla libertà morale, e la necessità di gettare le basi di una *virtus* sociale, in cui la prima sfoci come nel suo naturale adempimento. » Il est remarquable de noter que M. Bellincioni recourt elle-même à l'idée de *tension* pour caractériser l'opposition et considère d'ailleurs que l'objectif du *De beneficiis* est de la dépasser. Pour une approche permettant de résoudre une telle tension, cf. les réflexions de J.T. Godbout au point 1.2. du chapitre 4 de la première partie.

⁸ Godbout 2007, p. 139.

⁹ Notamment Caillé 1989.

¹⁰ En outre, la liberté assure la part de risque, essentielle à l'exercice de la bienfaisance dans la mesure où celle-ci permet d'établir ou d'entretenir la *fides*.

Conclusion

illustré par la défense de Sénèque d'une triple liberté : liberté de *donner*¹¹, liberté de *recevoir*¹² et liberté de *rendre*¹³. Celle-ci contient également, en négatif, la liberté du refus et ce, respectivement à chaque temps du don¹⁴. Cependant, à cette triple liberté, s'oppose une triple obligation : obligation de *donner*¹⁵, obligation de *recevoir*¹⁶, obligation de *rendre*¹⁷. Ces obligations sont nécessaires pour que le cycle oblatif s'enclenche et se poursuive. En effet, il faut qu'il y ait un don initial (*opening gift*) pour que la relation de don soit lancée. De même qu'il est nécessaire qu'il y ait réception et retour (augmenté) pour qu'elle continue. Bien que, comme Sénèque le reconnaît lui-même, les erreurs en matière de bienfaisance se situent à des temps distincts et aient également des degrés de gravité différents, elles enrayent semblablement la mécanique oblatif : sans don initial, pas de cycle oblatif; sans gratitude, il y a le risque d'une rupture du cycle engagé et d'arrêt pur et simple de la bienfaisance dans le chef du bienfaiteur. Si la liberté est essentielle pour préserver la vertu des actions, l'obligation n'est pas moins importante car elle permet d'initier et de continuer la relation de don (elle assure en réalité la dimension sociale, notamment à travers une exigence de réciprocité). Si, d'un côté, la liberté des acteurs est défendue (et sans doute même recherchée par ceux-ci), la

¹¹ II, 18, 8; III, 18, 1; III, 19, 1. Cf. la partie sur le *donner* et également la liberté dans l'*electio*. À propos de cette liberté de *donner*, J.T. Godbout observe : « Ce n'est évidemment pas une liberté absolue, puisque le don est inséré dans le lien social », cf. Godbout 2006, p. 92.

¹² II, 18, 8; II, 19, 2.

¹³ I, 1, 3 ; III, 10, 1 (liberté du temps du retour ; même s'il faut que celui intervienne au gré du bienfaiteur, cf. VII, 19, 2).

¹⁴ III, 19, 1; III, 20, 2; III, 22, 2 (pour le *donner*); II, 18, 7 (pour le *recevoir*); V, 11, 3 (pour le *rendre*). Le temps du *devoir* n'est pas explicitement repris. Pour celui-ci, il convient de notamment que l'exigence de liberté est présente notamment à travers le choix de la personne à qui on doit (II, 18, 7) et est dès lors, pour cet aspect, lié à la question de la liberté du *recevoir*. La liberté du *devoir* est également liée, sous un autre aspect, à celle du *rendre* dans la mesure où le bénéficiaire doit être libre de pouvoir rendre à son bienfaiteur (cf. comportement du bienfaiteur qui ne doit pas s'opposer au retour du bénéficiaire, cf. II, 17, 6 ; II, 35, 5). Nous avons cependant observé que le retour ne doit pas être trop rapide sous peine de passer pour de l'ingratitude. Cette juste mesure est également abordée dans le cadre de cette conclusion. Sur la liberté de ne pas rendre, cf. *supra*.

¹⁵ 1, 1, 13; II, 18, 5 (donner à la suite d'un cycle initial); IV, 11, 1; IV, 12, 5; IV, 15, 3. Sur la tension entre l'obligation de *donner* en tant qu'*officium* et la liberté de *donner* en tant que *beneficium*, cf. la remarque de M.T. Griffin au point 1. du chapitre 5 de la seconde partie.

¹⁶ II, 18, 2-3; IV, 40, 2.

¹⁷ II, 18, 5; II, 35, 1. Les modalités de la nécessité d'un retour (sous forme de volonté active de rendre, de recherche d'occasions...) sont discutées au chapitre consacré au *rendre*.

Conclusion

bienfaisance n'en demeure pas moins une vertu sociale dont l'objectif est d'établir des liens entre ceux-ci¹⁸.

Une valeur intrinsèque / extrinsèque

Outre cette tension essentielle, et en quelque sorte irréductible, de la pensée de Sénèque, d'autres caractéristiques de celle-ci méritent d'être relevées. Nous souhaitons revenir sur la question des *accessiones* faisant suite à la pratique tant du *beneficium* que de la *gratia*. Ceux-ci sont au cœur d'une autre tension de l'éthique oblatrice du philosophe stoïcien. Le premier pôle de la tension est à nouveau représenté par la valeur intrinsèque de la bienfaisance tandis que le second est précisément constitué par ces *accessiones*. Pour le *donner*, ces derniers sont, comme nous l'avons observé : la bonne conscience, la *fama* et « ce qui peut être fourni en échange » (II, 33, 3). En ce qui concerne le *rendre*, nous retrouvons également la bonne conscience. De plus, tant le *donner* que le *rendre* sont marqués par la joie. Ces deux derniers traits (bonne conscience et joie) sont inséparables de la pratique elle-même et en découlent automatiquement dans la mesure où ils ne dépendent pas du partenaire du don. Par ailleurs, de façon plus générale, tout avantage qui découle de la bienfaisance doit être considéré comme un « effet non voulu »¹⁹ dans le chef du bienfaiteur du seul fait que celle-ci doit être pratiquée pour elle-même.

Une question d'équilibre

Cette dernière considération est en lien étroit avec la question de l'intérêt. Nous avons essayé de rendre compte au mieux de l'exercice délicat auquel Sénèque se consacre en tentant de défendre tant les intérêts du donateur que du donataire. Au cœur de cet exercice se situe la notion de juste milieu²⁰. À plusieurs reprises, nous avons observé combien une *aurea mediocritas* doit présider aux actions tant du bienfaiteur

¹⁸ Pour la dimension « liante » de la bienfaisance, cf. parmi tant d'autres l'*exemplum* de Socrate et d'Archélaos ou encore II, 18, 5.

¹⁹ Pour une présentation des effets non voulus en lien avec la question du don, cf. Godbout 2007, pp. 47-48.

²⁰ Pour une rapide présentation de l'ambivalence du don qui conduit à une recommandation d'un juste milieu dans la pratique oblatrice, cf. Dzimira 2006, pp. 6-11.

Conclusion

que du bénéficiaire²¹. Il s'agit de veiller constamment à une forme d'équilibre entre différents facteurs. Plusieurs considérations du philosophe rendent compte de ce souci : définition de l'importance de la *materia beneficii* (ni trop, ni trop peu)²², temps du *rendre* (ni trop vite, ni trop tard), intérêt des parties...²³ Nous avons également observé combien Sénèque est tiraillé entre des intérêts opposés²⁴. L'exposé du livre IV sur la nécessité de pratiquer la bienfaisance pour elle-même contraste avec la défense de chacun des points de vue (bienfaiteur et bénéficiaire). Ce contraste rend compte, au niveau individuel, de la tension entre valeur intrinsèque et pratique intéressée. C'est comme si Sénèque présentait d'une part les raisons théoriques (au sens de « conformes à l'éthique stoïcienne ») de la pratique de la bienfaisance et, d'autre part, tentait de rassurer tant le bienfaiteur que le bénéficiaire des intérêts plus pragmatiques de celle-ci; la défense de chacun de ces intérêts pouvant induire des tensions dans l'éthique oblatrice du philosophe. L'une de ces tensions²⁵ s'observe notamment sur la question de la nécessité d'un retour : alors que, pour séduire le bienfaiteur, une *res* est prescrite comme retour en II, 35, Sénèque veille aux intérêts du bénéficiaire en défendant l'idée qu'une « volonté aussi encline et désireuse de rendre »²⁶ peut remplacer la *res*²⁷. Le double positionnement de Sénèque se justifie cependant par l'absolue nécessité d'un comportement adapté de la part des deux acteurs : nous avons relevé

²¹ Sur un effleurement de la nécessité d'un juste milieu, cf. Picone 2013, pp. 82-83. Pour des précédents chez Aristote et Cicéron, cf. Li Causi 2012, p. 17.

²² Sur la juste mesure du don, cf. notamment les conclusions de morale de Mauss 2007, pp. 225-226.

²³ Cf. également la position très équilibrée du sage à propos d'une *iniuria post beneficium* telle que formulée en *Ep.* 81 et résumée par Griffin 2013a, pp. 160-161.

²⁴ Cf. point 1.9. du chapitre 4 de la première partie.

²⁵ La question du temps du retour présente également pareille opposition.

²⁶ VII, 15, 4.

²⁷ Sur cette tension et sur le rôle social joué par le paradoxe *qui libenter beneficium accipit, reddidit* (II, 30-35) dans celle-ci, cf. Inwood 1995, pp. 258-263. De façon assez surprenante, ses considérations peuvent être rapprochées de la distinction de J.T. Godbout entre ce qui circule et le sens de ce qui circule, cf. point 1.2. du chapitre 4 de la première partie. Deux extraits sont cependant essentiels pour la discussion de ce paradoxe : d'une part, l'analogie du jeu de balle à laquelle Sénèque coupe court en admettant une lacune au niveau objectif (tout en validant une perfection au niveau subjectif – ce qui constitue l'essentiel à ce moment de la discussion); d'autre part, la conclusion en II, 35, 1 où un retour matériel est présenté comme nécessaire. Par ailleurs, si Inwood 1995, p. 265 parvient à la « resolution of the tension between the paradoxes of Stoic ethics and the practical realities of giving morally based advice to real and imperfect people functioning in a real and imperfect society », notre exposé relève néanmoins la persistance de tensions (résolues et irrésolues) à bien d'autres niveaux.

Conclusion

combien chaque temps oblatif est nécessaire pour la poursuite de la dynamique du don. Sur le chemin du progrès moral, une motivation davantage pragmatique peut, dans un second temps, céder à une justification plus vertueuse. Cette prise en considération de l'avancement du lecteur au fil du traité peut être mise en évidence à travers le rapprochement d'extraits situés aux extrémités du traité²⁸. D'une part, la métaphore agricole permet avantageusement de rendre compte du chemin parcouru.

Sed nomina facturi diligenter in patrimonium et uitam debitoris inquirimus, semina in solum effetum et sterile non spargimus: beneficia sine ullo dilectu magis proicimus quam damus. (I, 1, 2)

Or, sur le point d'octroyer des créances, nous investiguons scrupuleusement le patrimoine et la vie du débiteur, nous ne répandons pas de semences dans un sol épuisé et stérile : les *beneficia*, nous [les] jetons sans aucune discrimination plus que nous ne [les] donnons.

tamquam bonus agricola cura cultuque sterilitatem soli uincam (VII, 32)
comme l'habile agriculteur, par mes soins et mon travail, je vaincrai la stérilité du sol

Alors qu'aux premières lignes du traité, les semailles devaient être réalisées avec discrimination en évitant le sol fatigué, la recommandation est différente à la fin du *De beneficiis*. La persévérance est mise en évidence. Des extrémités du traité, il est possible de rassembler d'autres passages qui se renforcent les uns les autres : le *magnus animus* sert alors de fil rouge²⁹.

Hoc est magni animi et boni proprium est, non fructum beneficiorum sequi, sed ipsa et post malos quoque bonum quaerere. [...] nunc est uirtus dare beneficia non utique reditura, quorum a uiro egregio statim fructus perceptus est. (I, 1, 12)

Ceci est le propre d'une âme grande et bonne, ne pas poursuivre l'avantage des *beneficia* mais les [poursuivre] eux-mêmes et, même après [avoir fait l'expérience] d'hommes mauvais, en chercher un bon. [...] en réalité, la vertu est de donner des *beneficia* qui de

²⁸ Sur la symétrie du traité et sur la présence de thématiques identiques aux extrémités de celui-ci, cf. notre introduction.

²⁹ Sur la *magnanimitas* et ses liens avec la *uirtus* et le *beneficium*, cf. Marino 2003, p. 94 et notamment n. 36.

Conclusion

toute façon ne seront pas rendus, dont le profit a été immédiatement perçu par l'homme de valeur.

Non est magni animi beneficium dare et perdere; hoc est magni animi, perdere et dare. (VII, 32)

La grandeur d'âme ne consiste pas à donner un *beneficium* et à le perdre; ce qui est l'essence de la grandeur d'âme, c'est perdre et donner³⁰.

Contrairement aux deux premiers extraits, les deux suivants s'accordent l'un avec l'autre. Les *ultima uerba* du traité apparaissent comme en chrysalide aux premiers paragraphes du livre I. L'horizon à suivre semble entraperçu en filigrane et de façon programmatique dès le début du *De beneficiis*. Par ailleurs, cette disposition à la bienfaisance rend compte d'une conviction profonde : celle de la nécessité absolue de la bienfaisance et d'une pratique éclairée de celle-ci dans la société romaine. Par-delà ses condamnations répétées de la présence des vices³¹, Sénèque ne rend pas moins compte d'une tendance générale à l'optimisme³². Plus largement, il vaudrait la peine de mener une étude sur la présence du champ lexical d'*amor* en lien avec la thématique oblativ³³ et d'observer les rapports entre ces deux pôles. Dans un second temps, il serait sans doute possible de mettre l'analyse en perspective grâce aux travaux menés sur les liens entre le stoïcisme et le christianisme naissant³⁴.

Le rapprochement de ces deux couples d'extraits issus des extrémités du traité permet également de rendre compte de la pertinence d'une prise en considération de l'intégralité du *De beneficiis*. Si des doutes ont parfois été

³⁰ Pareil comportement est réglé sur celui des ancêtres, cf. III, 6, 2 : *Nostris maiores [...]* *beneficia magno animo dabant, magno perdebant*, « nos ancêtres [...] donnaient et perdaient leurs *beneficia* avec grandeur d'âme. »

³¹ Sur cet aspect dans le traité, cf. Ducci 2009, pp. 171-172; Picone 2013, pp. 146-149 et 153-154. Et cf. certains extraits parmi d'autres : I, 9, 2 – 10, 4; III, 15, 3; V, 17, 3; VII, 26, 4-VII, 27.

³² VII, 31, 5 : *ad bonas spes pertinax animus est*, « l'optimisme de l'âme est coriace ».

³³ Cf. par exemple II, 11, 5 : *Si gratos uis habere, quos obligas, non tantum des oportet beneficia, sed ames*, « Si on veut que soient reconnaissants ceux qu'on oblige, il ne faut pas seulement [leur] donner des *beneficia*, mais aussi [les] aimer. » Cf. également VI, 42, 1 et, de façon plus générale, *Eph.* 9, 6 et 95, 52 et *Ira* I, 5, 3 et III, 5, 6. Cf. également Bellincioni 1984, pp. 115 et 129-130 (qui cite notamment II, 18, 3).

³⁴ Cf. notamment Pétré 1948, Martina 2001, Sorabji 2004, pp. 95-107, Engberg-Pedersen 2000 et 2008, Griffin 2013a, pp. 165-167. Il est sans doute possible de mettre Sénèque en parallèle avec Jésus quant à l'universalisation du don, cf. Tarot 1993, p. 109 : « À la question qui doit donner, à qui, et quoi, Jésus répond : qui ? tout le monde ; à qui ? à tous ; et quoi ? tout. » Sur ce rapprochement, cf. Hénaff 2002, pp. 349-350.

Conclusion

formulés quant à l'unité des sept livres qui composent le traité, notre travail se fondant sur l'entièreté de l'œuvre et sur ses nombreuses articulations a permis, au travers d'une approche thématique et transversale, de rendre compte du nécessaire examen de l'ensemble du *De beneficiis* afin de jeter un regard complet sur la pensée oblatrice de Sénèque. Celle-ci évolue inmanquablement au fil des livres et négliger une partie de ceux-ci reviendrait à n'avoir qu'une vision fragmentaire de son éthique en matière de don. Notre étude corrobore donc la thèse de l'unicité de cette œuvre de Sénèque.

Une pratique fragile et risquée

Exercice délicat, écrivions-nous, à propos de la question de l'intérêt. Cette délicatesse s'explique avant tout par la fragilité de la matière traitée. Comme nous l'avons constaté, le *beneficium* est au cœur d'une pratique profondément vulnérable et qui risque à tout moment de basculer. À chaque étape et de façon intrinsèque, la bienfaisance comporte la possibilité de son envers : au lieu de générer de la cohésion, elle peut être à l'origine de désagrégation. Sa fragilité la rend susceptible de devenir contre-productive. En outre, cette vulnérabilité participe à la notion même de *beneficium* dans la mesure où, comme nous l'avons observé, le risque s'inscrit au cœur de la dynamique oblatrice³⁵. L'opposition à l'adoption de lois contre la gratitude en a suffisamment rendu compte. Cette part de risque semble être ancrée au cœur de l'homme et de toute expérience sociale avec autrui – rejoignant ainsi la double caractérisation du contexte de la bienfaisance établie au premier chapitre (humanité et altérité). Par ailleurs, cette fragilité renforcée par la gravité du sujet justifie la rédaction et la longueur du traité lui-même. Cette observation nous permet de mentionner un aspect qui n'a été qu'effleuré au cours de notre analyse : il s'agit de la responsabilité des acteurs vis-à-vis de leurs actions. Si cette notion a été particulièrement évoquée lors de l'examen du temps

³⁵ Godbout 2007, p. 275 : « Dans la confiance, il y a le risque ; il y a la présence de la liberté, de l'incertitude [...] Faire confiance, c'est appliquer une hypothèse optimiste à une personne sans certitude. » Ces considérations du chercheur canadien lient à merveille différents points de notre conclusion. Cf. par ailleurs Godbout 2010a, p. 431 : « Le don est un phénomène qui crée de l'indécidabilité, de l'indétermination comme condition de son existence. Le comportement propre émergent du don est l'indécidabilité. »

Conclusion

du *rendre*³⁶, elle pourrait certainement être illustrée par d'autres étapes oblatives.

Enfin, il vaut sans doute la peine de rappeler brièvement l'importance du rôle joué par le temps du *devoir* dans l'éthique oblatrice de Sénèque³⁷. Nous avons observé comment le philosophe met en place une réelle entreprise de mélioration de ce moment du don, à contre-courant du mépris de l'état de dette exprimé par ses contemporains. Bien que ce temps n'occupe sans doute pas une place aussi importante que le *donner*, le *recevoir* et le *rendre*, il apparaît néanmoins comme l'une des pièces centrales de sa morale en matière de *beneficia*. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce temps dans la dernière partie de notre conclusion.

*Seneca saepe noster*³⁸

Il est possible d'étendre des observations à nos propres sociétés³⁹

À l'instar de l'un de nos plus illustres prédécesseurs dans l'étude du phénomène oblatif, nous souhaiterions, à la fin de cette étude, formuler quelques brèves et modestes « conclusions de morale ». Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction de notre travail, nous sommes particulièrement sensible à la question de l'intérêt contemporain de l'étude de l'Antiquité. Dans ce cadre, il n'est pas surprenant que nous nous interroguions sur ce que la réflexion de Sénèque sur les *beneficia* nous enseigne aujourd'hui.

S'interroger sur la bienfaisance dans l'Antiquité nous a intéressé essentiellement dans la mesure où cette interrogation équivalait, notamment pour Sénèque, à examiner la problématique de la cohésion sociale. Cette question, aujourd'hui, se pose avec acuité et doit sans doute être envisagée essentiellement sous l'angle de la dissolution des liens sociaux. Dans une société qui a érigé comme absolu la valeur de la liberté individuelle, la création et le maintien des liens entre êtres

³⁶ La définition des causes de l'ingratitude a permis de mettre en lumière l'origine parfois extrinsèque de celle-ci (imputable aux modalités mêmes du *donner*), cf. point 2.2. du chapitre 4 de la première partie.

³⁷ L'importance et la resémantisation du *devoir* sont soulignées à deux reprises par Inwood 1995, p. 263 mais l'idée n'est pas approfondie.

³⁸ Tert., *Anim.* 20, 1.

³⁹ Phrase d'introduction aux « conclusions de morale » de Mauss 2007, p. 219.

Conclusion

humains sont devenus des objets de préoccupation. Le rôle central assigné au marché pour réguler nos échanges de biens conduit à la génération de liens d'un genre très particulier : « l'échange d'équivalent est sans mémoire et sans promesse [...], sans fidélité et sans engagement. [...] Ce dispositif crée du *lien asocial*. »⁴⁰ Défenseurs d'une libre économie, nous sommes aujourd'hui, à bien des égards, au cœur d'une froide économie de la solitude.

L'économie de marché et les échanges commerciaux, d'une part, et les rapports de don, d'autre part, constituent tous deux des modalités de circulation de biens et de services. Ils se distinguent cependant singulièrement l'un de l'autre sur un point essentiel : ils ne poursuivent pas une même finalité. Alors que le premier s'intéresse au bien, le second se concentre avant tout sur le lien. L'échange marchand permet à l'individu de choisir ses liens sociaux en lui permettant de limiter certaines interactions au strict niveau matériel, sans aucun engagement social. Les biens sont échangés (souvent contre un équivalent monétaire) et les comptes sont immédiatement soldés⁴¹. La question de la confiance en autrui est, quant à elle, entièrement évacuée tant chaque transaction est entourée de clauses et de garanties. La seule confiance dont nous parlent les médias se trouve sur les marchés où il s'agit de rassurer les investisseurs.

La confiance, c'est précisément cette *fides* qui est au cœur de la réflexion de Sénèque. À travers son établissement et son maintien, le philosophe visait la préservation de la *societas* et de la cohésion sociale. Il s'agit donc d'une confiance interpersonnelle et non d'une confiance en des abstractions telles que le marché, la croissance ou encore des valeurs boursières. Ces quelques observations démontrent, si nécessaire, l'actualité déconcertante de cette réflexion pour notre monde contemporain. Concrètement, l'un des apports fondamentaux de Sénèque nous semble résider dans la place particulière qu'il réserve au temps du *devoir*. Comme nous l'avons souligné lors de l'examen de cette étape du cycle oblatif, tant qu'il y a de la dette, il y a du lien⁴². C'est cette équation qui est au centre de l'entreprise de mélioration de la dette

⁴⁰ Goux 2000, pp. 295-296.

⁴¹ La relation oblatif se place, quant à elle, dans un rapport distinct au temps : nous ne sommes plus dans la fugacité de l'instantané (si présent dans notre société moderne). La relation de don s'inscrit dans la durée. En ce sens, le modèle du don interroge notre rapport au temps.

⁴² Sur la dette comme « forme prototypique du lien social » en Inde et en Extrême-Orient, cf. Testart 2006, p. 12 renvoie aux travaux de C. Malamoud.

Conclusion

défendue par le philosophe stoïcien. Réhabiliter l'état d'endetté équivaut à promouvoir le lien social. Il s'agit de revoir notre conception négative de la dette en la concevant avant tout comme l'expression positive d'un lien à autrui⁴³. C'est ainsi que nous pourrions favoriser le concept même de communauté dans son sens étymologique, c'est-à-dire : fondé sur la base de l'adjectif *com-munis*, ce terme indique une participation aux *munera* ou aux *munia*, par conséquent *communitas* désigne un groupe de personnes liées par un réseau de dettes et de services⁴⁴. Parallèlement à cette conception positive de la dette, il s'agit d'accepter la dimension risquée de toute relation humaine : il n'y a pas de rapports sociaux sans prise de risque⁴⁵. Avec celle-ci se joue la confiance en autrui. À ce propos, J.T. Godbout indique que, dans le modèle du don, l'incertitude est « volontaire et positive »⁴⁶. La valorisation tant de la dette que de l'incertitude nous permet d'évoquer un dernier trait marquant de la bienfaisance : la joie. Cette joie et ce plaisir distinguent également le don et les échanges marchands.

À l'instar de ce qui prévaut en matière de bienfaisance, il convient sans doute de trouver un juste milieu entre nos différents modes de circulation des biens⁴⁷. Il s'agit de favoriser un équilibre entre deux types de relation complémentaires afin de ne plus être esclave d'une liberté érigée en absolu⁴⁸ et d'assurer de joyeuses relations à autrui.

⁴³ Par ailleurs, sur la possibilité d'être libre et en dette, cf. les réflexions de J.T. Godbout reprises dans le chapitre 3 de la première partie. Ce dernier note d'ailleurs que liberté et dette sont étroitement liés : « étant libre, le don engendre la dette », cf. Godbout 2006, p. 93.

⁴⁴ Junghanß (à venir) se fondant sur Benveniste 1966, p. 322.

⁴⁵ Godbout 2007, p. 365 : « Donner [...], c'est prendre et assumer le risque de la relation. »

⁴⁶ Godbout 2007, p. 361.

⁴⁷ Les deux autres modes de circulation des biens (étatique et marchand) ont comme base commune le contrat. À la différence de ceux-ci, le don octroie une place fondamentale au lien par rapport au bien, cf. Godbout 2006, pp. 91-92. Sur ces deux modes de circulation en lien avec l'idée de dette : « L'*homo aconomicus*, qui ne doit rien à personne, n'est pas possible. Pas plus que l'*Homo aequalis*. Le lien social se nourrit d'asymétrie », cf. Godbout 2006, p. 102. Cf. également Hénaff 2002, p. 454 : « le lien contractuel n'est pas le lien social et ne doit pas l'être ». À propos de l'équilibre entre les modes de circulation des biens, ce dernier observe à la p. 518 : « Il serait insupportable que tout bien échangé soit compris comme une demande de reconnaissance, il serait invivable qu'aucun ne le soit ».

⁴⁸ Celle-ci est finalement contre-productive si elle ne fait pas l'objet d'un libre choix. Godbout 2007, p. 35 : « la liberté moderne est essentiellement l'absence de dette », or celle-ci est au cœur du lien social généré par le don.

Bibliographie

Cette bibliographie est à l'image de notre étude interdisciplinaire où les références aux travaux philologiques cohabitent harmonieusement avec celles d'autres savoirs.

Abréviations

<i>AFLD</i>	<i>Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i> , herausgegeben von HAASE (W.). Berlin, New York : De Gruyter
<i>BollClass</i>	<i>Bollettino dei classici</i>
<i>CPb</i>	<i>Classical philology</i>
<i>CQ</i>	<i>Classical quarterly</i>
<i>DHA</i>	<i>Dialogues d'histoire ancienne</i>
<i>HSph</i>	<i>Harvard studies in classical philology</i>
<i>JRS</i>	<i>The Journal of Roman studies</i>
<i>OSAPh</i>	<i>Oxford studies in ancient philosophy</i>
<i>REA</i>	<i>Revue des études anciennes</i>
<i>REL</i>	<i>Revue des études latines</i>
<i>RhM</i>	<i>Rheinisches Museum für Philologie</i>
<i>SDHI</i>	<i>Studia et documenta historiae et iuris</i>
<i>StudUrb(B)</i>	<i>Studi urbinati. Serie B, Scienze umane e sociali</i>

Abel 1967

ABEL (K.), *Bauformen in Senecas Dialogen*. Heidelberg : Winter, 1967.

Abel 1987

ABEL (K.), *Senecas lex vitae*. Marburg, Lahn : Marburger Gelehrten Gesellschaft, 1987 [= Abel 1995, pp. 42-73].

Abel 1991

ABEL (K.), *Die « beweisende » Struktur des senecanischen Dialogs* in Grimal 1991, pp. 49-81 [= Abel 1995, pp. 166-187].

Abel 1995

ABEL (K.), *Die Sinnfrage des Lebens. Philosophisches Denken im Vor- und Umfeld des frühen Christentums*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1995.

Accardi 2011

ACCARDI (A.), *Rappresentazioni del dono nella cultura romana. Teoria e prassi del beneficium: dal De officiis di Cicerone al De beneficiis di Seneca*. Thèse de doctorat non publiée défendue à l'Università di Siena en avril 2011.

Bibliographie

Aknin, Hamlin & Dunn 2012

AKNIN (L.B.), HAMLIN (J.K.), DUNN (E.W.), *Giving Leads to Happiness in Young Children* in *PLoS ONE* 7(6) (2012).

Aknin *et al.* 2013

AKNIN (L.B.) *et al.*, *Prosocial spending and well-being: Cross-cultural evidence for a psychological universal* in *Journal of Personality and Social Psychology* 104/4 (2013), pp. 635-652.

Albertini 1923

ALBERTINI (E.), *La composition dans les ouvrages de Sénèque*. Paris : Boccard, 1923.

Alexander 1934

ALEXANDER (W.H.), *Notes on the De beneficiis of Seneca* in *CQ* 28/1 (1934), pp. 54-55.

Alexander 1937

ALEXANDER (W.H.), *Further notes on the text of Seneca's De beneficiis* in *CQ* 31/1 (1937), pp. 55-60.

Alexander 1950

ALEXANDER (W.H.), *Lucius Annaeus Seneca De beneficiis libri VII, The text emended and explained*. Berkeley : University of California Press, 1950.

Algra, Barnes, Mansfeld & Schofield 1999

The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, edited by ALGRA (K.), BARNES (J.), MANSFELD (J.), SCHOFIELD (M.). Cambridge, New York : Cambridge University Press, 1999.

Alvar Ezquerro & González Castro 2005

Actas del XI congreso español de estudios clásicos. Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003. I, editado por ALVAR EZQUERRA (A.), GONZÁLEZ CASTRO (J.F.). Madrid : Ed. Clásicas, 2005.

André 1989

ANDRÉ (J.-M.), *Sénèque : 'De breuitate uitae', 'De sapientis', 'De tranquillitate animae', 'De otio'* in *ANRW* II 36.3 (1989), pp. 1724-1778.

Anspach 2002

ANSPACH (M.R.), *À charge de revanche*. Paris : Seuil, 2002.

Armisen-Marchetti 1989

ARMISEN-MARCHETTI (M.), *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. Paris : Les Belles Lettres, 1989.

Bibliographie

Armisen-Marchetti 1991

ARMISEN-MARCHETTI (M.), *La métaphore et l'abstraction dans la prose de Sénèque* in Grimal 1991, pp. 99-139.

Armisen-Marchetti 1995

ARMISEN-MARCHETTI (M.), *Sénèque et l'appropriation du temps* in *Latomus* 54/3 (1995), pp. 545-567.

Armisen-Marchetti 2004

ARMISEN-MARCHETTI (M.), *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque* in *Paideia* 59 (2004), pp. 7-23.

Armisen-Marchetti 2005

ARMISEN-MARCHETTI (M.), *Vas fragile memoria : l'idée de mémoire chez Sénèque* in Alvar Ezquerro & González Castro 2005, pp. 277-286.

Averna 2009

AVERNA (D.), *Fortuna nel de beneficiis di Seneca* in Picone, Beltrami & Ricottilli 2009, pp. 9-24.

Axelson 1933

AXELSON (B.), *Senecastudien. Kritische Bemerkungen zu Senecas Naturales Quaestiones*. Lund : Gleerup, 1933.

Axelson 1939

AXELSON (B.), *Neue Senecastudien. Textkritische Beiträge zu Senecas Epistulae morales*. Lund : Gleerup, 1939.

Azoulay 2012

AZOULAY (V.), *Du paradigme du don à une anthropologie pragmatique de la valeur* in Payen & Scheid-Tissinier 2012, pp. 17-42.

Barchiesi & Scheidel 2010

The Oxford Handbook of Roman Studies, edited by BARCHIESI (A.), SCHEIDEL (W.). Oxford : Oxford University Press, 2010.

Bardiaux & Degand (à venir)

BARDIAUX (A.), DEGAND (M.), *Dialoguer avec l'Antiquité. Pour une théorie de la traduction des textes antiques*.

Barnes & Mignucci 1988

Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum, edited by BARNES (J.), MIGNUCCI (M.). Naples : Bibliopolis, 1988.

Bibliographie

Basore 1935

LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Moral essays T. III De Beneficiis*, with an English translation by BASORE (J.W.). London : Heinemann, 1935.

Bellincioni 1984

BELLINCIONI (M.), *Potere ed Etica in Seneca. Clementia e voluntas amica*. Brescia : Paideia, 1984.

Bellincioni 1986

BELLINCIONI (M.), *Studi senecani e altri scritti*. Brescia : Paideia, 1986.

Benveniste 1966

BENVENISTE (É.), *Problèmes de linguistique générale. T. I*. Paris : Gallimard, 1966.

Benveniste 1969

BENVENISTE (É.), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. T. I Économie, parenté et société*. Paris : Éditions de Minuit, 1969.

Bettini 2009

BETTINI (M.), *Comparare i Romani. Per una antropologia del mondo antico in La stella sta compiendo il suo giro. Atti del Convegno Internazionale di Siracusa 21-23 maggio 2007*. Numero speciale di *Studi italiani di filologia classica*. Supplemento al volume VII, quarta serie (2009), fascicolo I, pp. 1-47.

Bettini 2010

BETTINI (M.), *Anthropology* in Barchiesi & Scheidel 2010, pp. 250-265.

Bettini 2012

BETTINI (M.), *Entre « émique » et « étique »*. Un exercice sur le Lar familiars in Payen & Scheid-Tissinier 2012, pp. 173-198.

Betzler 2008

Kant's Ethics of Virtue, edited by BETZLER (M.). Berlin : De Gruyter, 2008.

Blank & Atherton 2003

BLANK (D.), ATHERTON (C.), *The stoic contribution to traditional grammar* in Inwood 2003, pp. 310-327.

Bobzien 1997

BOBZIEN (S.), *Stoic conceptions of freedom and their relation to ethics* in Sorabji 1997, pp. 71-89.

Bobzien 1998

BOBZIEN (S.), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford : Clarendon Press, 1998.

Bibliographie

Bodson 1967

BODSON (A.), *La morale sociale des derniers stoïciens. Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle*. Paris : Les Belles Lettres, 1967.

Bortolussi et al. 2009

Traduire, transposer, transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine, édité par BORTOLUSSI (B.) et al. Paris : Picard, 2009.

Boulègue & Lévy 2007

Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance, édité par BOULÈGUE (L.), LÉVY (C.). Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 2007.

Bourdieu 1972

BOURDIEU (P.), *Esquisse d'une théorie de la Pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève : Librairie Droz, 1972.

Bourdieu 1980

BOURDIEU (P.), *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

Bourdieu 1994

BOURDIEU (P.), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil, 1994.

Bourgery 1922

BOURGERY (A.), *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*. Paris : Les Belles Lettres, 1922.

Brennan 2000

BRENNAN (T.), *Reservation in Stoic Ethics* in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82 (2000), pp. 149-177.

Brennan 2003

BRENNAN (T.), *Stoic Moral Psychology* in Inwood 2003, pp. 257-294.

Bronowski (à venir)

BRONOWSKI (A.), *The difference between the good and being good, a mere subtilitas? On the Stoic distinction between a body and an incorporeal according to Seneca*. Communication présentée lors de la conférence *Seneca Philosophus* à l'American University of Paris le 16 mai 2011.

Brunet 2002

BRUNET (C.), *Étude sémantique de beneficium, iniuria et d'autres noms désignant des actes de bienfaisance et de malfaisance en latin*. Thèse de doctorat non publiée défendue à l'Université de Franche-Comté le 18 décembre 2002.

Bibliographie

Brunschwig 1988

BRUNSCHWIG (J.), *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne* in Barnes & Mignucci 1988, pp. 19-127.

Brunschwig 2003

BRUNSCHWIG (J.), *Stoic Metaphysics* in Inwood 2003, pp. 206-232.

Brunschwig 2005

BRUNSCHWIG (J.), *Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la « réserve » au « renversement »* in Romeyer Dherbey & Gourinat 2005, pp. 357-380.

Busch 1961

BUSCH (G.), *Fortunae resistere in der Moral des Philosophen Seneca in Antike und Abendland* 10 (1961), pp. 131-154.

Caillé 1989

CAILLÉ (A.), *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du M.A.U.S.S.* Paris : La Découverte, 1989.

Caillé 1993

CAILLÉ (A.), *Le don de paroles. Ce que parler ne veut pas dire* in *Ce que donner veut dire, La Revue du MAUSS semestrielle* 1 (1993), pp. 194-218 [= Caillé 2005, pp. 285-308 et Chaniel 2008a, pp. 185-194].

Caillé 1994

CAILLÉ (A.), *Tout le monde gagne. Comment un état d'endettement mutuel positif est-il possible ?* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 4 (1994), pp. 220-226.

Caillé 1997

CAILLÉ (A.), *Du don comme réponse à l'énigme du don* in *L'homme. Revue française d'anthropologie* 142 (avril-juin 1997), pp. 93-98.

Caillé 2000

CAILLÉ (A.), *Anthropologie du don : le tiers paradigme*. Paris : Desclée De Brouwer, 2000.

Caillé 2004

CAILLÉ (A.), *Marcel Mauss et le paradigme du don* in *Sociologie et sociétés* 36/2 (2004), pp. 141-176.

Caillé 2005

CAILLÉ (A.), *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, nouvelle édition augmentée. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S., 2005 [1994].

Bibliographie

Caillé, Godbout & Hénaff 2004

CAILLÉ (A.), GODBOUT (J.T.), HÉNAFF (M.), *Correspondance* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 23 (2004), pp. 242-288.

Calabrese 2009

CALABRESE (E.), *Il dono e la relazione padre-figlio nella Fedra di Seneca* in Picone, Beltrami & Ricottilli 2009, pp. 25-45.

Castagna & Riboldi 2008

Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò Vol. II, a cura di CASTAGNA (L.), RIBOLDI (C.). Milano : Vita e Pensiero, 2008.

Chanial 2008a

La société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée, sous la direction de CHANIAL (P.). Paris : La Découverte, 2008.

Chanial 2008b

CHANIAL (P.), *Ce que le don donne à voir* in Chanial 2008a, pp. 9-42.

Chanial 2008c

CHANIAL (P.), *Esquisse d'une grammaire des relations humaines en clé de don* in Chanial 2008a, pp. 557-571.

Chanial 2010a

CHANIAL (P.), « *L'instant fugitif où la société prend.* ». *Le don, le tout, la partie* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 36 (2010), pp. 521-538.

Chanial 2010b

CHANIAL (P.), *Bourdieu, un « héritier » paradoxal* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 36 (2010), pp. 483-492.

Chappuis Sandoz 2004

CHAPPUIS SANDOZ (L.), *Terres d'abondance : paysages et images poétiques de la fertilité et du don dans la littérature latine*. Bruxelles : Latomus, 2004.

Chaumartin 1971

CHAUMARTIN (F.-R.), *À propos des cinq premiers chapitres du livre III du De beneficiis. Une doctrine stoïcienne de la bienfaisance et l'épicurisme* in *AFLD* 1 (1971), pp. 97-116.

Chaumartin 1975

CHAUMARTIN (F.-R.), *À propos du chapitre 33 du livre IV du De beneficiis. Essai de mise au point sur la notion stoïcienne de *kathekon*, en liaison avec le problème des sources* in *AFLD* 5 (1975), pp. 65-86.

Bibliographie

Chaumartin 1984

CHAUMARTIN (F.-R.), *Autour de Sénèque (attitudes morales et action politique)* in REL 62 (1984), pp. 26-34.

Chaumartin 1985

CHAUMARTIN (F.-R.), *Le De Beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*. Paris : Les Belles Lettres, 1985.

Chaumartin 1989a

CHAUMARTIN (F.-R.), *Les désillusions de Sénèque devant l'évolution de la politique néronienne et l'aspiration à la retraite : le « De uita beata » et le « De Beneficiis »* in ANRW II 36.3 (1989), pp. 1686-1723.

Chaumartin 1989b

CHAUMARTIN (F.-R.), *Le problème des sources dans le De Beneficiis de Sénèque : nouveaux éléments de mise au point* in REL 67 (1989), pp. 37-45.

Chevallier & Poignault 1991

Présence de Sénèque, édité par CHEVALLIER (R.), POIGNAULT (R.). Paris : Touzot, 1991.

Cooper & Procopé 1995

Seneca. Moral and political essays, edited and translated by COOPER (J.M.), PROCOPÉ (J.F.). Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

Dalle Vedove 2009

DALLE VEDOVE (E.), *Aspetti della presenza del dedicatario nel de beneficiis di Seneca e raffronto con le prefazioni di Seneca Padre* in Picone, Beltrami & Ricottilli 2009, pp. 97-120.

De Callatay 2011

DE CALLATAY (D.), *Le pouvoir de la gratuité. L'échange, le don, la grâce*. Paris : L'Harmattan, 2011.

De Caro 2009

DE CARO (A.), *Voluntas luceat. Riconoscimento e riconoscenza nel beneficium* in Picone, Beltrami & Ricottilli 2009, pp. 121-158.

De Vivo & Lo Cascio 2003

Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone. Atti del Convegno internazionale Capri 25-27 marzo 1999, a cura di DE VIVO (A.), LO CASCIO (E.). Bari : Edipuglia, 2003.

Bibliographie

Degand 2010

DEGAND (M.), *Des Rites d'interaction aux Relations en public. Essai sur la notion de rite chez E. Goffman*. Travail de fin d'études déposé en juin 2010 à l'Université catholique de Louvain.

Degand 2011

DEGAND (M.), *L'Antiquité à l'épreuve des sciences sociales. Les liturgies athéniennes* in *L'Antiquité Classique* 80 (2011), pp. 95-106.

Degand 2013

DEGAND (M.), *The salutatio, a social ritual within the Roman house. Approach to the public/private distinction in the domus in the light of E. Goffman's ritual notion*. Communication lors du colloque *Public and Private in the Roman House and Society*, Université d'Helsinki (Finlande), 18-20 avril 2013.

Degand & Mahieu 2013

DEGAND (M.), MAHIEU (V.), *Le corpus en sciences de l'Antiquité. Regards croisés d'un philologue et d'un historien*. Communication lors de la journée d'étude *Le corpus. Son contour, ses limites et sa cohérence* organisée par l'association Janua, Université de Poitiers (France), le 4 avril 2013.

Deniaux 2007

DENIAUX (É.), *Clientèle et éthique à Rome à l'époque républicaine* in Lécivain 2007a, pp. 161-172.

Derrida 1991

DERRIDA (J.), *Donner le temps*. Paris : Galilée, 1991.

Derrida 1992a

DERRIDA (J.), *Donner la mort* in *L'éthique du don*. Paris : Éditions Métailié, 1992.

Derrida 1992b

DERRIDA (J.), *Du "sans prix", ou le "juste prix" de la transaction* in *Comment penser l'argent ?*. Paris : Le Monde Éditions, 1992.

Di Garbo 2008

DI GARBO (F.), *La relazione pater/filius come paradigma di autorità. Alcune considerazioni su un sistema di rappresentazione e sulle sue implicazioni funzionali* in Picone 2008, pp. 259-279.

Diouron 2009

DIOURON (N.), *Sénèque et Publilius Syrus* in Bortolussi et al. 2009, pp. 167-178.

Dixon 1993

DIXON (S.), *The meaning of gift and debt in the Roman elite* in *Échos du monde classique* 37, n.s. 12 (1993), pp. 451-464.

Bibliographie

Donini 1982

DONINI (P.), *Le scuole, l'anima, l'impero : la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino : Rosenberg & Sellier, 1982.

Douglas 1999a

DOUGLAS (M.), *Il n'y a pas de don gratuit* in Douglas 1999b, pp. 163-178.

Douglas 1999b

DOUGLAS (M.), *Comment pensent les institutions*, suivi de *Il n'y a pas de don gratuit* et *La Connaissance de soi*. Paris : La Découverte, 1999.

Douglas 2006

DOUGLAS (M.), *Notre paradigme du don* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 27 (2006), pp. 88-90.

Du Roy 2010

DU ROY (O.), *La règle d'or et le don* in *La Revue du MAUSS permanente*, 4 février 2010. Consulté sur www.journaldumauss.net/spip.php?article632 le 25 septembre 2013.

Ducci 2009

DUCCI (E.), *La rivalutazione del tempo nel de beneficiis. Analisi tematica dei libri I-II* in Picone, Beltrami & Ricottilli 2009, pp. 159-172.

Ducos 1991

DUCOS (M.), *Sénèque et le monde du droit* in Chevallier & Poignault 1991, pp. 109-126.

Ducos 2008

DUCOS (M.), *La culture juridique dans le "De beneficiis" de Sénèque* in Querzoli 2008, pp. 17-29.

Dunn, Aknin & Norton 2008

DUNN (E.W.), AKNIN (L.B.), NORTON (M.I.), *Spending money on others promotes happiness* in *Science* 319 (2008), pp. 1687-1688.

Dzimira 2006

DZIMIRA (S.), *Une vision du paradigme du don. Don, juste milieu et prudence*. Consulté sur www.revuedumauss.com/fr/media/Paradigmedudon.pdf le 16 août 2013.

Eisenberg 1997

EISENBERG (M.A.), *The world of contract and the world of gift* in *California Law Review* 85 (1997), pp. 821-866.

Bibliographie

Engberg-Pedersen 2000

ENGBERG-PEDERSEN (T.), *Paul and the Stoics*. Edinburgh : Clark, 2000.

Engberg-Pedersen 2008

ENGBERG-PEDERSEN (T.), *Gift-giving and Friendship: Seneca and Paul in Romans 1-8 on the Logic of God's Χάρις and its human response* in *Harvard Theological Review* 101 (2008), pp. 15-44.

Everson 1994

Language, edited by EVERSON (S.). Cambridge, New York : Cambridge University Press, 1994.

Falafil 2006

FALAFIL, *Quel paradigme du don ? En clé d'intérêt ou en clé de don ? Réponse à Frédéric Lordon* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 27 (2006), pp. 127-137. Falafil est un pseudonyme ponctuel qui rassemble A. Caillé, P. Chanial et F. Robertson.

Fear 2007

FEAR (T.), *Of aristocrats and courtesans: Seneca, De Beneficiis 1.14* in *Hermes* 135/4 (2007), pp. 460-468.

Feuvrier-Prévotat 1985

FEUVRIER-PRÉVOTAT (C.), *Donner et recevoir ; remarques sur les pratiques d'échanges dans le De officiis de Cicéron* in *DHA* 11 (1985), pp. 257-290.

Fitch 2008

Seneca, edited by FITCH (J.G.). Oxford : Oxford University Press, 2008.

Frede 2003

FREDE (D.), *Stoic Determinism* in Inwood 2003, pp. 179-205.

Frede 1994

FREDE (M.), *The stoic notion of a lekton* in Everson 1994, pp. 109-128.

Frede 2005

FREDE (M.), *La théologie stoïcienne* in Romeyer Dherbey & Gourinat 2005, pp. 213-232.

Freyburger 1986

FREYBURGER (G.), *Fides : étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*. Paris : Les Belles Lettres, 1986.

Fuhrer 2010

FUHRER (T.), *Wollen oder Nicht-Wollen. Zum Willenskonzept bei Seneca* in Müller & Hofmeister Pich 2010, pp. 69-94.

Bibliographie

Garnsey & Saller 2001

GARNSEY (P.), SALLER (R.), *L'Empire romain. Économie, société, culture*, avec une contribution de GOODMAN (M.), traduit de l'anglais par REGNOT (F.). Paris : La Découverte / Poche, 2001 [1987].

Gasparini 1999

Il dono. Tra etica e scienze sociali, a cura di GASPARINI (G.). Rome : Edizioni Lavoro, 1999.

Gertz 1876

Annaei Senecae libri De Beneficiis et De Clementia, ad codicem Nazarianum recensuit GERTZ (M.C.). Berolini : apud Weidmannos, 1876.

Giliberti 1996

GILIBERTI (G.), *Studi sulla massima « Caesar omnia habet », Seneca De beneficiis*, 7, 6, 3. Turin : Ed. Giappichelli, 1996.

Godbout 1994

GODBOUT (J.T.), *L'état d'endettement mutuel* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 4 (1994), pp. 205-219.

Godbout 2000a

GODBOUT (J.T.), *Le don, la dette et l'identité*. Homo donator vs homo œconomicus. Paris : La Découverte, 2000.

Godbout 2000b

GODBOUT (J.T.), *L'esprit du don*, en collaboration avec CAILLÉ (A.). Paris : La Découverte, 2000 [1992].

Godbout 2003

GODBOUT (J.T.), *La logique du don*, texte d'une conférence prononcée le 18 octobre 2003, dans le cadre d'un colloque *Philia Par-delà l'interventionnisme et le laisser-faire, une inspiration pour la société* organisé par *L'Agora*. Consulté sur [agora.qc.ca/Documents/Don--La logique du don par Jacques T Godbout](http://agora.qc.ca/Documents/Don--La%20logique%20du%20don%20par%20Jacques%20T%20Godbout) le 27 juin 2011.

Godbout 2004a

GODBOUT (J.T.), *De la continuité du don* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 23 (2004), pp. 224-241.

Godbout 2004b

GODBOUT (J.T.), *L'actualité de l'« Essai sur le don »* in *Sociologie et sociétés* 36/2 (2004), pp. 177-188.

Bibliographie

Godbout 2006

GODBOUT (J.T.), *Le don au-delà de la dette* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 27 (2006), pp. 91-104.

Godbout 2007

GODBOUT (J.T.), *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*. Paris : Seuil, 2007.

Godbout 2010a

GODBOUT (J.T.), *Don, gratuité, justice* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 35 (2010), pp. 423-433.

Godbout & Charbonneau 1993

GODBOUT (J.T.), CHARBONNEAU (J.), *La dette positive dans le lien familial* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 1 (1993), pp. 235-256.

Godelier 1996

GODELIER (M.), *L'énigme du don*. Paris : Fayard, 1996.

Godelier 2002

GODELIER (M.), *Some things you give, some things you sell, but some things you must keep for yourselves: what Mauss did not say about sacred objects* in Wyschogrod, Goux & Boynton 2002, pp. 19-37.

Goffman 1973a

GOFFMAN (E.), *La mise en scène de la vie quotidienne. I. La présentation de soi*, traduit de l'anglais par ACCARDO (A.). Paris : Éditions de Minuit, 1973.

Goffman 1973b

GOFFMAN (E.), *La mise en scène de la vie quotidienne. II. Les relations en public*, traduit de l'anglais par KIHM (A.). Paris : Éditions de Minuit, 1973.

Goffman 1974

GOFFMAN (E.), *Les rites d'interaction*, traduit de l'anglais par KIHM (A.). Paris : Éditions de Minuit, 1974.

Goffman 1991

GOFFMAN (E.), *Les cadres de l'expérience*, traduit de l'anglais par JOSEPH (I.) *et al.*. Paris : Éditions de Minuit, 1991.

Gouldner 1973

GOULDNER (A.), *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology today*. London : Lane, 1973.

Gourinat 1996

GOURINAT (J.-B.), *Les Stoïciens et l'âme*. Paris : PUF, 1996.

Bibliographie

Goux 1996

GOUX (J.-J.), *Don et altérité chez Sénèque* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 8 (1996), pp. 114-131 [= Goux 2000, pp. 273-292].

Goux 2000

GOUX (J.-J.), *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*. Paris : Blusson, 2000.

Goux 2002

GOUX (J.-J.), *Seneca against Derrida: Gift and Alterity* in Wyschogrod, Goux & Boynton 2002, pp. 148-160.

Graver 2007

GRAVER (M.R.), *Stoicism and emotion*. Chicago : Chicago University Press, 2007.

Grewing 1998

Toto notus in orbe. *Perspektiven der Martial-Interpretation*, herausgegeben von GREWING (F.). Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1998.

Griffe 1994

GRIFFE (M.), *Don et contre-don dans le De Beneficiis de Sénèque* in *Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature* 14 (1994), pp. 233-247.

Griffin 1976

GRIFFIN (M.T.), *Seneca. A philosopher in politics*. Oxford : Clarendon Press, 1976.

Griffin 2000

GRIFFIN (M.T.), *Seneca and Pliny* in Rowe & Schofield 2000, pp. 532-558.

Griffin 2003a

GRIFFIN (M.T.), *Seneca as a Sociologist: De Beneficiis* in De Vivo & Lo Cascio 2003, pp. 89-122.

Griffin 2003b

GRIFFIN (M.T.), *De beneficiis and Roman society* in *JRS* 93 (2003), pp. 92-113.

Griffin 2007

GRIFFIN (M.T.), *Seneca's pedagogic strategy: Letters and De Beneficiis* in Sorabji & Sharples 2007, pp. 89-113.

Griffin 2013a

GRIFFIN (M.T.), *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*. Oxford : Oxford University Press, 2013.

Bibliographie

Griffin 2013b

GRIFFIN (M.T.), *Latin Philosophy and Roman Law* in Harte & Lane 2013, pp. 96-116.

Griffin & Inwood 2011

Seneca. On benefits, translated by GRIFFIN (M.T.), INWOOD (B.). Chicago, London : The University of Chicago Press, 2011.

Grimal 1967

GRIMAL (P.), *Le discours de Sénèque à Néron dans les Annales de Tacite* in *Giornale italiano di Filologia* 20 (1967), pp. 131-138.

Grimal 1968

GRIMAL (P.), *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque* in *REA* 70/1-2 (1968), pp. 92-109.

Grimal 1978

GRIMAL (P.), *Sénèque ou la conscience de l'empire*. Paris : Les Belles Lettres, 1978.

Grimal 1989

GRIMAL (P.), *Sénèque et le stoïcisme romain* in *ANRW* II 36.3 (1989), pp. 1962-1992.

Grimal 1991

Sénèque et la prose latine, sous la direction de GRIMAL (P.). Genève : Fondation Hardt, 1991.

Guillemin 1953

GUILLEMIN (A.-M.), *Sénèque directeur d'âmes. II. Son activité pratique* in *REL* 31 (1953), pp. 215-234.

Haase 1852

L. Annaei Senecae opera quae supersunt, II., recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit HAASE (F.). Lipsiae : Teubner, 1852.

Hadot 2002

HADOT (P.), *Exercices spirituels et philosophie antique*, préface de DAVIDSON (A.I.). Paris : Albin Michel, 2002 [1981].

Haesler 1993

HAESLER (A.), *La preuve par le don. Approches philosophiques et approches sociologiques* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 1 (1993), pp. 174-193.

Bibliographie

- Haltenhoff, Heil & Mutschler 2005
Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft, herausgegeben von HALTENHOFF (A.), HEIL (A.) & MUTSCHLER (F.-H.). München : Saur, 2005.
- Hankinson 1999
HANKINSON (R.J.), *Determinism and indeterminism* in Algra, Barnes, Mansfeld & Schofield 1999, pp. 514-541.
- Harte & Lane 2013
Politeia in Greek and Roman Philosophy, edited by HARTE (V.), LANE (M.). Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- Hellegouarc'h 1972
HELLEGOUARC'H (J.), *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris : Les Belles Lettres, 1972 [1963].
- Hénaff 2002
HÉNAFF (M.), *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris : Seuil, 2002.
- Hénaff 2012
HÉNAFF (M.), *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*. Paris : Seuil, 2012.
- Hernandez-Tejero 1968
HERNANDEZ-TEJERO (F.), *El pensamiento iuridico en Seneca de beneficiis* in *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid* 12 (1968), pp. 7-24.
- Hijmans 1970
HIJMANS (B.L.), *Conscientia in Seneca: three footnotes* in *Mnemosyne* 23/2 (1970), pp. 189-192.
- Hinojo & Fernández Corte 2007
« *Munus quaesitum meritis* » : homenaje a Carmen Codoñer, editado por HINOJO (G.A.), FERNÁNDEZ CORTE (J.C.). Salamanca : Universidad de Salamanca, 2007.
- Holmes 2004
HOLMES (N.), *Ferimus* in *CQ* 54/1 (2004), pp. 296-297.
- Hosius 1914
L. Annaei Senecae De Beneficiis Libri VII. De Clementia Libri II, iterum edidit HOSIUS (C.). Leipzig : Teubner, 1914.
- Hyland 2009
HYLAND (R.), *Gifts : a study in comparative law*. Oxford : Oxford University Press, 2009.

Bibliographie

Inwood 1985

INWOOD (B.), *Ethics and Human action in Early Stoicism*. Oxford : Clarendon Press, 1985.

Inwood 1995

INWOOD (B.), *Politics and paradox in Seneca's De beneficiis* in Laks & Schofield 1995, pp. 241-265 [= Inwood 2005, pp. 65-94].

Inwood 2000

INWOOD (B.), *The Will in Seneca the Younger* in *CPb* 95/1 (2000), pp. 44-60 [= Inwood 2005, pp. 132-156].

Inwood 2003

INWOOD (B.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

Inwood 2004

INWOOD (B.), *Moral Judgement in Seneca* in Zupko & Strange 2004, pp. 76-94 [= Inwood 2005, pp. 201-223].

Inwood 2005

INWOOD (B.), *Reading Seneca. Stoic philosophy at Rome*. Oxford : Clarendon Press, 2005.

Inwood 2007

Seneca, Selected Philosophical Letters, translated with an introduction and commentary by INWOOD (B.). Oxford : Oxford University Press, 2007.

Inwood & Donini 1999

INWOOD (B.), DONINI (P.), *Stoic ethics* in Algra, Barnes, Mansfeld & Schofield 1999, pp. 676-738.

Isnardi Parente 2005

ISNARDI PARENTE (M.), *La notion d'incorporel chez les Stoïciens* in Romeyer Dherbey & Gourinat 2005, pp. 175-185.

Jackson 1881

JACKSON (W.T.), *Seneca and Kant or An exposition of Stoic and rationalistic ethics with a comparison and criticism of the two systems*. Dayton : United Brethren Publishing House, 1881.

Judson 1997

JUDSON (R.L.), *Aristotle on fair exchange* in *OSAPb* 15 (1997), pp. 147-175.

Bibliographie

Junghanß (à venir)

JUNGHANß (A.), *De Beneficiis, book 4 – Seneca on altruism*. Communication présentée lors de la conférence *Seneca Philosophus* à l'American University of Paris le 17 mai 2011.

Kant 1999

KANT (E.), *Métaphysique des mœurs, I, Fondation, Introduction*, traduit par RENAUT (A.). Paris : Garnier-Flammarion, 1999 [texte original allemand de 1795].

Kleijwegt 1998

KLEIJWEGT (M.), *Extra fortunam est quidquid donatur amicis : Martial on friendship* in Grewing 1998, pp. 256-277.

Ladrière 1995

LADRIÈRE (J.), *Entre cynisme et bonne volonté* in Louvain, *Revue mensuelle de l'Université catholique de Louvain et de l'Association des anciens et des amis de l'UCL* 60 (juillet-août 1995), pp. 13-14.

Laks & Schofield 1995

Justice and generosity: studies in Hellenistic social and political philosophy: proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum, edited by LAKS (A.), SCHOFIELD (M.). Cambridge, New York : Cambridge University Press, 1995.

Lavery 1987

LAVERY (G. B.), *The adversarius in Seneca's De beneficiis* in *Mnemosyne* 40/1-2 (1987), pp. 97-106.

Lécrivain 2007a

Clientèle guerrière, clientèle foncière et clientèle électorale. Histoire et anthropologie, sous la direction de LÉCRIVAIN (V.). Dijon : Éditions universitaires de Dijon, 2007.

Lécrivain 2007b

LÉCRIVAIN (V.), *Le rapport de clientèle dans la perspective comparative* in Lécrivain 2007a, pp. 13-31.

Lefort 1951

LEFORT (Claude), *L'échange et la lutte des hommes* in *Les temps modernes* 64 (février 1951), pp. 1400-1417.

Lentano 1999

LENTANO (M.), « *An beneficium patri reddi possit* » in *Labeo* 45/3 (1999), pp. 392-411 [= Lentano 2000].

Lentano 2000

LENTANO (M.), *An beneficium patri reddi possit. Note a Seneca, De beneficiis 3, 29-38* in *Euphrosyne* 28 (2000), pp. 355-368.

Bibliographie

Lentano 2005

LENTANO (M.), *Il dono e il debito: verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana* in Haltenhoff, Heil & Mutschler 2005, pp. 125-142.

Lentano 2009a

LENTANO (M.), *La gratitudine e la memoria. Una lettura del De beneficiis* in *Bollettino di studi latini* 39/2 (2009), pp. 1-28.

Lentano 2009b

LENTANO (M.), *Come uccidere un padre (della patria): Seneca e l'ingratitude di Bruto* in Picone, Beltrami & Ricottilli 2009, pp. 185-209.

Letta 1997-1998

LETTA (C.), *Allusioni politiche e riflessioni sul principato nel De Beneficiis di Seneca* in *Limes* 9-10 (1997-1998), pp. 228-241.

Lévi-Strauss 1949

LÉVI-STRAUSS (C.), *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : PUF, 1949.

Li Causi 2008

LI CAUSI (P.), *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia* in *Annali Online di Ferrara-Lettere* 3/1 (2008), pp. 95-110.

Li Causi 2009a

LI CAUSI (P.), *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del 'dono' nel De beneficiis di Seneca* in *Quaderni del Ramo d'Oro* 2 (2009), pp. 227-252.

Li Causi 2009b

LI CAUSI (P.), *Una mediazione conflittuale per una pratica della teoria. Dinamiche e funzioni dell'interlocutore immaginario in alcuni loci del de beneficiis di Seneca* in Picone, Beltrami & Ricottilli 2009, pp. 211-231.

Li Causi 2012

LI CAUSI (P.), *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*. Palermo : Palumbo, 2012.

Li Causi (à venir)

LI CAUSI (P.), *Ebuzio Liberale, un dedicatario (quasi) senza dedica nel De beneficiis di Seneca* in *Pratiques latines de la dédicace : permanences et mutations, de l'Antiquité à la Renaissance*, sous la direction de JULHE (J.C.). Université de Paris-Sorbonne, 12-14 décembre 2011.

Lo Moro 1976

LO MORO (F.), *Seneca ed Epicuro. Memoria e religione nel De beneficiis* in *StudUrb(B)* 50 (1976), pp. 257-280.

Bibliographie

Lordon 2006a

LORDON (F.), *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*. Paris : La Découverte, 2006.

Lordon 2006b

LORDON (F.), *Anti-humanisme théorique, humanisme et religion. Le don tel qu'il est, et non tel que l'on voudrait qu'il fût* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 27 (2006), pp. 105-126.

Lotito 2001

LOTITO (G.), *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*. Bologna : Pàtron, 2001.

Malinowski 1922

MALINOWSKI (B.), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, traduit de l'anglais et présenté par DEVYVER (A.), DEVYVER (S.), préface de FRAZER (J.G.), introduction de PANOFF (M.). Paris : Gallimard, 1989 [texte original anglais de 1922].

Manning 1986

MANNING (G.B.), *Actio ingrati. Seneca, De Benef. 3, 16-17, a contribution to contemporary debate?* in *SDHI* 52 (1986), pp. 61-72.

Mantello 1979

MANTELLO (A.), *Beneficium servile, debitum naturale*. Sen., De ben. 3,18,1 ss., D.35,1,40,3 (Iav. 2 ex post. Lab.). Milano : Giuffrè, 1979.

Mantello 1980

MANTELLO (A.), *Seneca : dalla ragione alla volontà* in *Labeo* 26 (1980), pp. 181-190.

Marchese 2008

MARCHESE (R.R.), *Diseguaglianza, potere, giochi di ruolo. Processi di formalizzazione del 'beneficium' fra 'pro Marcello' e 'de beneficiis'* in *Picone* 2008, pp. 129-153.

Marchese 2009

MARCHESE (R.R.), *Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiati* in *Picone, Beltrami & Ricottilli* 2009, pp. 245- 271.

Marino 2003

MARINO (R.), *Fra diritto e morale: il concetto metagiuridico di beneficium nel trattato senecano* in *Rocca* 2003, pp. 79-118.

Marion 1997

MARION (J.-L.), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : PUF, 1997.

Bibliographie

Martina 2001

MARTINA (A.P.), *Seneca e i Cristiani : atti del Convegno internazionale*. Milano : Vita e Pensiero, 2001.

Mauss 1921

MAUSS (M.), *L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)* in *Journal de psychologie normale et pathologique* 18/5 (1921), pp. 425-434.

Mauss 2007

MAUSS (M.), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, préface de WEBER (F.). Paris : PUF, 2007. Le texte de M. Mauss a été originalement publié sous forme d'article dans *L'Année Sociologique*, seconde série, 1 (1923-1924), pp. 30-186.

Mayer 2008

MAYER (R.G.), *Roman historical exempla* in Fitch 2008, pp. 299-315.

Mazzoli 1974

MAZZOLI (G.), *Restauri testuali nel De beneficiis di Seneca* in *BollClass* 22 (1974), pp. 53-98.

Mazzoli 1977

MAZZOLI (G.), *Altri restauri testuali al De beneficiis e al De clementia di Seneca* in *BollClass* 25 (1977), pp. 70-88.

Mazzoli 2000

MAZZOLI (G.), *Le « voci » dei dialoghi di Seneca* in Parroni 2000, pp. 249-260.

Mazzoli 2007

MAZZOLI (G.), *Simplex ratio e admonitio : teoria e relativismo morale nel De beneficiis di Seneca* in Hinojo & Fernández Corte 2007, pp. 585-594.

Mazzoli 2008

MAZZOLI (G.), *Liberalitas e riflessività (Sen. ben. V 7-11)* in Castagna & Riboldi 2008, pp. 1089-1103.

Menghi 2008

Seneca. Sui beneficii, a cura di MENGHI (M.). Roma, Bari : Laterza, 2008.

Mercier (à venir)

MERCIER (S.), *Seneca on the efficacy of prayer*. Communication présentée lors de la conférence *Seneca Philosophus* à l'American University of Paris le 17 mai 2011.

Michel 1962

MICHEL (J.-H.), *Gratuité en droit romain*. Bruxelles : Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1962.

Bibliographie

Molenaar 1969

MOLENAAR (E.), *Seneca's use of the term conscientia in Mnemosyne* 22/2 (1969), pp. 170-180.

Moll *et al.* 2006

MOLL (J.) *et al.*, *Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation in Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 103 (2006), pp. 15623-15628.

Montalban 2008

MONTALBAN (M.), *Frédéric Lordon, L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste, Editions La Découverte, 2006* in *Revue de la régulation* [En ligne] 3/4 (2^e semestre/automne 2008), mis en ligne le 15 novembre 2008. Consulté sur regulation.revues.org/4873 le 14 novembre 2012.

Montiglio 2008

MONTIGLIO (S.), *Meminisse iuvabit: Seneca on controlling memory in RhM*, n.s. 151 (2008), pp. 168-180.

Motto 1993

MOTTO (A.L.), *Seneca on friendship in Atene e Roma* 37/2-3 (1993), pp. 91-98 [= Motto 2001, pp. 7-16].

Motto 1994

MOTTO (A.L.), *Seneca gives thanks to Nero in Studi italiani di Filologia classica* 12 (1994), pp. 110-117 [= Motto 2001, pp. 111-118].

Motto 1996

MOTTO (A.L.), *Seneca on pleasure in Helmantica* 47 (Enero-Augusto 1996), pp. 85-103 [= Motto 2001, pp. 17-31].

Motto 2001

MOTTO (A.L.), *Further essays on Seneca*. Francfort : Peter Lang, 2001.

Moussy 1966

MOUSSY (C.), *Gratia et sa famille*. Paris : PUF, 1966.

Muller 2006

MULLER (R.), *Les stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*. Paris : Vrin, 2006.

Müller & Hofmeister Pich 2010

Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike, herausgegeben von MÜLLER (J.), HOFMEISTER PICH (R.). Berlin, New York : De Gruyter, 2010.

Bibliographie

Nizet & Rigaux 2005

NIZET (J.), RIGAUX (N.), *La sociologie de Erving Goffman*. Paris : La Découverte, 2005.

Paré-Rey 2012

PARÉ-REY (P.), *Flores et acumina. Les sententiae dans les tragédies de Sénèque*. Lyon : De Boccard, 2012.

Parroni 2000

Seneca e il suo tempo. Atti del convegno internazionale di Roma-Cassino. 11-14 novembre 1998, a cura di PARRONI (P.). Roma : Salerno Editrice, 2000.

Payen & Scheid-Tissinier 2012

Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches, édité par PAYEN (P.), SCHEID-TISSINIER (E.). Turnhout : Brepols, 2012.

Pereira-Menaut 2004

PEREIRA-MENAUT (G.), *Che cos'è un munus ?* in *Athenaeum* 1 (2004), pp. 163-215.

Pétre 1948

PÉTRÉ (H.), *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*. Louvain : Spicilegium sacrum Lovaniense, 1948.

Picone 2008

Clementia Caesaris. Modelli etici, parentesi e retorica dell'esilio, a cura di PICONE (G.). Palermo : Palumbo, 2008.

Picone 2013

Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I, a cura di PICONE (G.). Palermo : Palumbo, 2013.

Picone, Beltrami & Ricottilli 2009

Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca, a cura di PICONE (G.), BELTRAMI (L.), RICOTTILLI (L.). Palermo : Palumbo, 2009.

Piret, Nizet & Bourgeois 1996

PIRET (A.), NIZET (J.), BOURGEOIS (E.), *L'analyse structurale : une méthode d'analyse de contenu pour les sciences humaines*. Bruxelles : De Boeck, 1996.

Préchac 1926-1928a/b (a : premier volume; b : second volume)

SÉNÈQUE, *Des bienfaits. 2 t.*, texte établi et traduit par PRÉCHAC (F.). Paris : Les Belles Lettres, 1926-1928.

Bibliographie

Préchat & Noblot 1945 – 1947 – 1958 – 1962 – 1964
SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, texte établi par PRÉCHAT (F.) et traduit par NOBLOT (H.). Paris : Les Belles Lettres.

Querzoli 2008
Cultura letteraria e diritto nei primi due secoli del principato : una giornata di studi, lunedì 28 ottobre 2005, a cura di QUERZOLI (S.), introduzione di CALBOLI (G.). [s. l.] : [s. n.], 2008.

Raccanelli 2008
RACCANELLI (R.), *L'amicitia nelle commedie di Plauto : Un'indagine antropologica*. Bari : Edipuglia, 1998.

Raccanelli 2010
RACCANELLI (R.), *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*. Palermo : Palumbo, 2010.

Reydams-Schils 2005
REYDAMS-SCHILS (G.), *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago : The University of Chicago Press, 2005.

Reydams-Schils 2007
REYDAMS-SCHILS (G.), *Plaisir et mémoire chez Sénèque* in Boulègue & Lévy 2007, pp. 95-101.

Richard & Richard 1934
Sénèque. Traités philosophiques. 3: La bienfaisance (les bienfaits), texte établi, traduit et annoté par RICHARD (F.), RICHARD (P.). Paris : Garnier, 1934.

Ricottilli 2009
RICOTTILLI (L.), *Aspetti della rappresentazione gestuale nel de beneficiis* in Picone, Beltrami & Ricottilli 2009, pp. 399-429.

Rocca 2003
Latina Didaxis XVIII. Atti del congresso 11-12 aprile 2003 Ricerca e didattica del latino, a cura di ROCCA (S.). Genova : Compagnia dei Librai, 2003.

Roller 2001
ROLLER (M.), *Constructing Autocracy. Aristocrats and Emperors in Julio-Claudian Rome*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2001.

Romeyer Dherbey & Gourinat 2005
Les Stoïciens, études sous la direction de ROMEYER DHERBEY (G.), réunies et éditées par GOURINAT (J.-B.). Paris : Vrin, 2005.

Bibliographie

Rowe & Schofield 2000

The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought, edited by ROWE (C.), SCHOFIELD (M.). Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

Rubin 2006

RUBIN (G.), *Pourquoi on en veut aux gens qui nous font du bien. La haine de la dette*. Paris : Éditions Payot & Rivages, 2006.

Rüpke 2007.

RÜPKE (J.), *Religion of the Romans*, translated and edited by GORDON (R.). Cambridge : Polity, 2007.

Sahlins 1972

SAHLINS (M.), *Stone age economics*. Chicago : Aldine-Atherton, 1972.

Saller 1982

SALLER (A.), *Personal Patronage under Early Empire*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982.

Saller 1989

SALLER (A.), *Patronage and Friendship in Early imperial Rome: drawing the distinction* in Wallace-Hadrill 1989, pp. 49-62.

Salles 2005

SALLES (R.), *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Aldershot, Hants, England, Burlington, VT : Ashgate Pub., 2005.

Sampino 2008

SAMPINO (F.), *Beneficium, società e potere: una lettura del de beneficiis di Seneca* in Picone 2008, pp. 281-300.

Sanchez 2004

SANCHEZ (P.), *Les prêtres de Sénèque aux Bretons et la révolte de Boudicca : calomnie ou cas exemplaire de romanisation forcée?* in *Museum Helveticum* 61 (2004), pp. 32-63.

Sandbach 1975

SANDBACH (F.H.), *The Stoics*. London : Chatto and Windus, 1975.

Satlow 2013

The gift in Antiquity, edited by SATLOW (M.L.). Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2013.

Scheid 2003

SCHEID (J.), *Religion, institutions et société de la Rome antique*. Paris : Collège de France/Fayard, 2003.

Bibliographie

Scheid-Tissinier 2012

SCHEID-TISSINIER (É.), *Introduction* in Payen & Scheid-Tissinier 2012, pp. 7-14.

Schnapp, Schmitt & Andreau 1978

SCHNAPP (A.), SCHMITT (P.), ANDREAU (J.), *Paul Veyne et l'évergétisme* in *Annales* 33/2 (1978), pp. 307-325.

Schofield 2003

SCHOFIELD (M.), *Stoic Ethics* in Inwood 2003, pp. 233-256.

Scolari 2011

SCOLARI (L.), *Beneficio e vendetta: due dinamiche relazionali nel de beneficiis e nelle tragedie di Seneca* in *Dionysus ex machina* 2 (2011), pp. 258-292.

Sequeri 1999

SEQUERI (P.), *Dono verticale e orizzontale : fra teologia, filosofia e antropologia* in Gasparini 1999, pp. 107-155.

Shackleton Bailey 1970

SHACKLETON BAILEY (D.R.), *Emendations on Seneca* in *CQ* 20/2 (1970), pp. 350-363.

Silber 2004

SILBER (I.F.), *Entre Marcel Mauss et Paul Veyne. Pour une sociologie historique comparée du don* in *Sociologie et sociétés* 36/2 (2004), pp. 189-205.

Silber 2009

SILBER (I.F.), *Bourdieu's gift to Gift theory. An Unacknowledged trajectory* in *Sociological Theory* 27/2 (2009), pp. 173-190.

Simmel 1999

SIMMEL (G.), *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, traduit de l'allemand par DEROCHE-GURCEL (L.) et MULLER (S.). Paris : PUF, 1991 [texte original allemand de 1908].

Smith 1999

SMITH (A.), *Théorie des sentiments moraux*, texte traduit, introduit et annoté par BIZIOU (M.) *et al.* Paris : PUF, 1999 [texte original anglais de 1759].

Sonntag 1913

SONNTAG (M.), *L. Annaei Senecae de Beneficiis libri explanantur*. Lipsiae : R. Noske, 1913.

Sorabji 1997

Aristotle and after, edited by SORABJI (R.). London : University of London, 1997.

Bibliographie

Sorabji 2004

SORABJI (R.), *Stoicism. Traditions and Transformations*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

Sorabji & Sharples 2007

Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD. Vol. I, edited by SORABJI (R.), SHARPLES (R.W.). London : Institute of classical studies, 2007.

Spinoza 2010

Spinoza. Éthique, présenté et traduit par PAUTRAT (B.). Paris : Seuil, 2010 [texte original latin de 1677].

Stark & Falk 1998

STARK (O.), FALK (I.), *Transfers, empathy formation, and reverse transfers in The American economic review* 88/2 (1998), pp. 271-276.

Tankersley, Stowe & Huettel 2007

TANKERSLEY (D.), STOWE (C. J.), HUETTEL (S.A.), *Altruism is associated with an increased neural response to agency in Nature Neuroscience* 10 (2007), pp. 150–151.

Tarot 1993

TAROT (C.), *Repères pour une histoire de la naissance de la grâce in La Revue du MAUSS semestrielle* 1 (1993), pp. 91-114.

Temple & Chabal 1995

TEMPLE (D.), CHABAL (M.), *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*. Paris : L'Harmattan, 1995.

Testart 2006

TESTART (A.), *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*. Paris : Éditions Errance, 2006 [1993].

Testart 2007a

TESTART (A.), *Clientèle, clientélisme, évergétisme et liturgies in L'écrivain* 2007a, pp. 219-239.

Testart 2007b

TESTART (A.), *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*. Paris : Syllepse, 2007.

Verboven 2002

VERBOVEN (K.), *The Economy of Friends. Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic*. Bruxelles : Latomus, 2002.

Bibliographie

- Veyne 1976
VEYNE (P.), *L'inventaire des différences. Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris : Seuil, 1976.
- Veyne 1993
Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius. Sénèque, édition établie par VEYNE (P.). Paris : R. Laffont, 1993.
- Veyne 1995
VEYNE (P.), *Le pain et le cirque : sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris : Seuil, 1995 [1976].
- Vidal 1991
VIDAL (D.), *Les trois Grâces ou l'allégorie du don* in *Gradhiva* 9 (1991), pp. 30-47.
- Vidal 1993
VIDAL (D.), *Les gestes du don. À propos des « Trois Grâces »* in *La Revue du MAUSS semestrielle* 1 (1993), pp. 60-77.
- Voelke 1973
VOELKE (A.J.), *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : PUF, 1973.
- Vogt 2008
VOGT (K.M.), *Duties to Others. Demands and Limits* in Betzler 2008, pp. 219-243.
- Wallace Hadrill 1989
WALLACE HADRILL (A.), *Patronage in Ancient Society*. London : Routledge, 1989.
- Watt 1994
WATT (W.S.), *Notes on Seneca De beneficiis, De clementia, and Dialogi* in *HSPb* 96 (1994), pp. 225-240.
- Weiner 1992
WEINER (A.), *Inalienable Possession: The Paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley : University of California Press, 1992.
- Wyschogrod, Goux & Boynton 2002
The enigma of gift and sacrifice, edited by WYSCHOGROD (E.), GOUX (J.-J.), BOYNTON (E.). New York : Fordham University Press, 2002.
- Zupko & Strange 2004
Stoicism: traditions and transformations, edited by ZUPKO (J.), STRANGE (S.K.). Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2004.

Bibliographie

Les ouvrages suivants n'ont pas pu être consultés et, dès lors, pris en considération lors de la rédaction de la présente thèse.

BENCIVENGA (C.), *Il problema del dono nel mondo latino* in *Bolletino di Studi latini* 42/1 (Gennaio-Giugno 2012), pp. 122-133.

CAPPELLETTO (F.), *Prestito e dono: l'ambiguità delle categorie* in *Dipartimento di Psicologia e Antropologia culturale Verona* 1 (2001), pp. 109-120.

LI CAUSI (P.), *Donare (e fare parlare di sé) la ristrutturazione della fama nel De beneficiis di Seneca* in *De fama: études sur la construction de la réputation et de la postérité*, édité par HUMMEL (P.). Paris : Philologicum, 2012.

RACCANELLI (R.), *Pragmatica del beneficium in Seneca in Latinum est, et legitur. Prospettive, metodi, problemi dello studio dei testi latini*, a cura di PERRELLI (R.), MASTANDREA (P.). Amsterdam : Hakkert, 2012.

* * *

Table des matières

Introduction.....	9
Première partie Les temps du don.....	35
Préambule Une éthique au service du social.....	37
<i>Beneficium dare socialis res est, aliquem conciliat, aliquem obligat</i>	37
<i>Beneficium commune uinculum est et inter se duos adligat!</i>	43
Chapitre 1 <i>Dare</i> ou le temps du <i>donner</i>	51
1. À la recherche du <i>beneficium</i>	51
1.1. <i>Materia</i>	53
1.2. <i>Actio bifrons</i>	56
1.2.1. <i>Beneuola actio</i>	57
1.2.2. <i>Benefica actio</i>	63
2. Par-delà la <i>fortuna</i> , la liberté de donner.....	68
3. Intérêt dans le don.....	75
3.1. De la valeur intrinsèque... ..	75
3.2. ... aux avantages de surcroît.....	79
3.3. De la publicité du <i>beneficium</i>	83
3.4. <i>Prodesse</i>	88
3.5. <i>Utilitas</i>	95
3.6. Perte.....	103
3.7. Comment donner ?.....	111
3.7.1. De la <i>ratio</i> et du <i>iudicium</i>	111
3.7.2. <i>Electio</i>	115
Chapitre 2 <i>Accipere</i> ou le temps du <i>recevoir</i>	127
À la lumière du refus.....	132

Table des matières

Chapitre 3 <i>Debere</i> ou le temps du <i>devoir</i>	137
Chapitre 4 <i>Reddere / recipere</i> ou le temps du <i>rendre</i>	149
1. <i>De gratia</i>	150
1.1. À la recherche de la <i>gratia</i>	152
1.2. À propos d'un paradoxe stoïcien.....	159
1.3. De la <i>materia gratiae</i>	165
1.4. Une double libération de la <i>fortuna</i>	167
1.5. <i>Memoria gratum facit</i>	169
1.6. <i>Plus soluendum est</i>	172
1.7. <i>Gratum esse per se expetendum honestumque</i>	173
1.8. <i>perfecti <officii> accessio</i>	176
1.9. Des intérêts divergents.....	184
La demande en retour	185
2. <i>De ingrato animo</i>	194
2.1. Causes intrinsèques.....	195
2.2. Causes extrinsèques	198
2.3. Une main de fer dans un gant de velours ?.....	199
2.4. <i>Quanto magis permanere in dandis beneficiis decet!</i>	204
Chapitre 5 Des temps du don à leur circularité.....	207
1. Donner, recevoir, devoir et rendre.....	207
2. D'une stricte distinction à une joyeuse confusion	211
3. <i>Honestissima contentio</i>	221
Seconde partie Autour du <i>beneficium</i>	227
Chapitre 1 <i>Beneficium petere - rogare</i> . La demande initiale, un temps oblatif à approfondir ?	229
Chapitre 2 Public du traité et relations concernées	237

Table des matières

Chapitre 3 Joie et plaisir.....	251
Chapitre 4 De l'économique et du juridique.....	263
1. De l'économique.....	263
1.1. L'un contre l'autre.....	263
1.2. L'un avec l'autre	275
1.3. Place du lexique économique	279
2. Du juridique.....	282
2.1. L' <i>actio ingrati</i> ou la question de l'exigibilité.....	282
2.2. Place du lexique juridique	299
Chapitre 5 Approche lexicale et basculements.....	303
1. <i>De beneficiis, De officiis</i> : même combat ?.....	303
2. À la lumière d' <i>iniuria</i>	307
3. Ces moments où le fragile <i>beneficium</i> bascule.....	309
Chapitre 6 Du respect des faces à la mise en scène de la bienfaisance. Les règles de l'interaction en situation oblativ.....	313
[Excursus] Des paroles du don.....	323
Chapitre 7 Les dieux, une référence discrète	327
<i>Secundum rerum naturam vivere et deorum exemplum sequi</i>	328
Chapitre 8 Une métaphysique en filigrane	335
Chapitre 9 Une interdisciplinarité manquée. F. Lordon et le <i>De beneficiis</i> de Sénèque	345
F. Lordon, lecteur de Sénèque ?.....	346
Des problèmes méthodologiques aux contresens philosophiques	348
Conclusion	355
Bibliographie.....	369

