

Jordi PIÀ COMELLA, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial. Des Lettres à Lucillius de Sénèque aux Pensées de Marc Aurèle*

Sandrine Alexandre

---



**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/310>

DOI : 10.4000/philosant.310

ISSN : 2648-2789

**Éditeur**

Éditions Vrin

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 novembre 2017

Pagination : 217-220

ISBN : 978-2-7574-1807-9

ISSN : 1634-4561

**Référence électronique**

Sandrine Alexandre, « Jordi PIÀ COMELLA, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial. Des Lettres à Lucillius de Sénèque aux Pensées de Marc Aurèle* », *Philosophie antique* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 08 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/310> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.310>

---



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International  
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

*pragmata* are significant mainly in the sense of *matters connected to humans* that may give rise to *pathe*, and thus derail one from the path he prescribes to achieve freedom from them. In short, there is no reason to think that here, or anywhere, Pyrrho refers to *pragmata* as neutral physical objects, natural phenomena such as mountains, stars, and so on, with no real connection to human beings, as in the “dogmatic” approach to philosophy, which he explicitly and sharply criticizes. [...] » (p. 192). La note qui suit revient sur la conclusion annoncée au premier chapitre : « Pyrrho’s use of *pragmata* is exactly equivalent to the Buddha’s use of *dharmas* ; in both thinkers the reference is primarily to ethically or emotionally conflicting “things”, i.e., “matters”. » Cependant, le terme *dharmas*, qui a une très longue histoire dans les sources indiennes (védiques, brahmaniques, bouddhiques), ne renvoie pas uniquement (ni immédiatement) à la sphère éthique. Le bouddhisme le plus ancien y voit, au pluriel, les derniers principes, ou éléments ultimes de la réalité. De même, les rapprochements entre les trois caractéristiques qui leurs sont attribuées – entre indifférenciation (*adiaphora*) et inconsistance, « non-soi » (*anātman*) ; entre instabilité, déséquilibre (*astathmeta*) et souffrance (*duhkha*) ; entre indétermination (*anepikrita*) et impermanence (*anitya*) – obligent à des « glissements » sémantiques importants. Alors qu’il est toujours possible, nous semble-t-il, de penser que Pyrrhon aurait pu « traduire » et adopter, pour sa propre philosophie, un schéma (triadique, exprimé par des termes négatifs, etc.) étranger.

Surgit ici une autre difficulté, qui découle des présupposés théoriques de l’ouvrage : il ne s’agit pas véritablement de « traduction », dans ces rapprochements, comme il n’y a pas de véritable comparatisme ; Beckwith parle de coïncidences parfaites, d’« équivalents exacts », de « calques » — ainsi pour le terme *astathmeta*, directement forgé sur *duhkha* (p. 30). Même lorsque son discours porte sur l’héritage du scepticisme de Pyrrhon, à une distance temporelle bien plus grande que celle qui sépare le Buddha de ce dernier, il trouve chez Hume le premier véritable pyrrhonien, et non pas un interprète de son scepticisme (et du bouddhisme originnaire qu’il sous-tend). Cette distance entre source et témoins n’est-elle pourtant pas l’objet (et l’intérêt) de tout exercice de « lecture », et ne participe-t-elle pas de la richesse de toute (ré)écriture de l’histoire ? Le passé lointain, avec ses zones d’ombre, n’appelle-t-il pas l’historien, comme le philologue, à cet exercice à la loupe et au télescope, dans sa quête infinie d’une « bonne distance » ?

Silvia D’INTINO  
CNRS - ANHIMA

Jordi PIÀ COMELLA, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial. Des Lettres à Lucilius de Sénèque aux Pensées de Marc Aurèle*, Turnhout, Brepols Publishers, 2014, 564 p., ISBN: 978-2-503-55435-8.

Contrairement à ce que pourraient laisser croire certains usages du stoïcisme à des fins exclusivement thérapeutiques ou encore l’abondance des travaux récents sur l’éthique et la politique stoïciennes, la piété (*eusebeia / pietas*) est aussi indéniablement un élément central de la pensée stoïcienne. Comprise comme l’adéquation de la volonté humaine avec la volonté divine, elle semble sinon en conflit du moins sans grand rapport avec la religion traditionnelle et ses rites. Une « piété de la raison », pour reprendre le titre de l’ouvrage, semble au premier abord en contradiction radicale avec des pratiques divinatoires ou des prières de sollicitation qui concourent à la superstition. L’ouvrage de J. Pià Comella tend en revanche à nous montrer que les choses – en l’occurrence la rationalité stoïcienne – sont loin d’être aussi simples (grief adressé à M. Daraki), et que la diversité réelle des perspectives adoptées par les stoïciens sur la piété a trop souvent été négligée (grief adressé à D. Babut), notamment l’originalité et l’importance

du stoïcisme romain (grief adressé à D. Babut et K. Algra). Sans doute faute d'avoir pris en compte la spécificité du contexte romain en général et impérial en particulier. C'est donc à la réévaluation d'une thématique apparemment sans histoires que se livre J. Pià Comella pour nous faire sentir, à travers l'examen minutieux de la manière dont chacun des stoïciens problématise le rapport de la philosophie (en l'occurrence la théologie rationnelle des stoïciens, et plus généralement les dogmes éthiques) avec la religion (naturelle ou traditionnelle et rituelle), la tension qui caractérise le traitement proposé par les différents stoïciens d'un côté et, de l'autre, l'importance et la spécificité du traitement romain. Enfin, et ce serait un autre aspect à retenir de l'ouvrage, l'A. se propose de relire les références religieuses et spirituelles par-delà les études consacrées à l'ascèse morale – notamment les travaux de P. Hadot et de M. Foucault – afin d'en dégager, dans certains cas, la dimension proprement religieuse, en insistant également sur le rôle de certaines formes littéraires – l'hymne, l'allégorie ou une certaine rhétorique – dans l'expression stoïcienne du divin.

L'ouvrage se compose de six chapitres, consacrés respectivement au stoïcisme hellénistique (de Zénon à Posidonius en passant par l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe), aux *Lettres à Lucilius* de Sénèque, à l'*Abrégé* de Cornutus, aux *Satires* de Perse, aux *Entretiens* d'Épictète et, enfin, aux *Pensées* de Marc Aurèle. C'est chaque fois une manière particulière de formuler la question de la piété, de problématiser le rapport entre la rationalité stoïcienne et la religion traditionnelle qui est mise au jour ou, pour le dire en des termes romains, entre la théologie rationnelle d'un côté et, de l'autre, des formes naturelles ou civiles de théologie. L'A. insiste sur la cohérence de la critique radicale que mène Zénon dans la *République* avec les principes théologiques et éthiques du système stoïcien, en précisant néanmoins que la dénonciation des images anthropomorphes et des rites ne contredit pas une forme de socialité civique fondée sur de telles pratiques puisque le renoncement aux rites ne concerne que la cité des sages. À l'inverse, la tentative de légitimation des pratiques divinatoires traditionnelles opérée par Posidonius conduit à une réévaluation et à une modification du sens de cette pratique afin qu'elle demeure cohérente avec la doctrine stoïcienne du destin aussi bien qu'avec l'indifférence qu'ils attribuent aux événements – une acception de la divination que l'on retrouvera chez Épictète. Le projet moral au cœur des *Lettres à Lucilius* conduit Sénèque à aborder la religion dans cette perspective bien particulière et, par suite, à subordonner la pratique religieuse proprement dite à ce projet, et les rites à la théologie rationnelle en précisant que, contrairement aux *Questions Naturelles*, les *Lettres* négligent la dimension cosmique de la piété au profit d'un rapport du sujet avec sa propre âme. Réciproquement, la piété toute intellectuelle qui se fait jour ne se coupe pas du contexte romain dans lequel elle s'inscrit et des valeurs sociales et morales qui se jouent dans la religion romaine. Enfin, Sénèque accorde une place centrale au progressant et c'est lui qui, grâce à ses efforts, est appelé à « vivre comme un dieu » et à conquérir ici et maintenant une forme d'immortalité. L'étude des mythes que propose Cornutus tranche radicalement avec la critique ou l'indifférence des autres stoïciens à cet égard. Contre A. A. Long et D. Dawson, JPC défend l'idée que l'*Abrégé* propose une véritable entreprise allégorique, bien que différente en effet de celle du pseudo-Héraclite. L'A. s'attache alors à montrer en quoi l'interprétation des mythes telle qu'elle est menée par Cornutus – qui ne s'intéresse pas à l'histoire mais à telle image ou à tel épisode précis – n'est pourtant pas contraire à la rationalité du Portique, mais tente plutôt d'articuler la théologie stoïcienne et la religion traditionnelle, « la raison et l'opinion commune » (p. 264). Il n'en demeure pas moins que la pratique allégorique, dans la mesure où « elle s'accompagne de concessions ponctuelles à la théologie traditionnelle (...) ne

semble pas résoudre le problème du débordement des pratiques orientales à l'époque néronienne » (p. 263) et plus généralement de la superstition. C'est en quelque sorte son successeur et admirateur – le poète latin Perse, auteur des *Satires* et d'un projet littéraire explicitement au service d'un progrès moral d'obédience stoïcienne – qui répond à une telle question en prenant position explicitement contre les superstitions au profit d'une rationalisation de la religion. Mais JPC insiste aussi sur la complexité de la position du poète : si la critique de la religion traditionnelle est radicale, elle se fait « au nom du *mos maiorum* » et la piété intérieure de Perse s'exprime, au moins en partie, dans les termes de la religion romaine. Comme celle d'un Sénèque ou d'un Perse, la piété revendiquée par Épictète se caractérise par sa dimension intellectuelle, par opposition à une piété rituelle, mais aussi et surtout par sa dimension universaliste, indépendamment d'une attention explicite au *mos maiorum*, d'autant plus que la religion à laquelle il fait référence n'est pas tant la religion romaine qu'une forme panhellénique de religion. C'est sans doute la dimension cosmique de sa piété qui distingue Épictète de ses prédécesseurs romains et le rattache au cosmopolitisme des stoïciens grecs, et des cyniques qui jouent un rôle très important pour lui. La position de Marc Aurèle est pour sa part caractérisée par une tension entre la piété rationnelle, dont l'A. souligne par ailleurs la dimension cosmique, dont témoigne la majeure partie des *Pensées* d'une part et, d'autre part, le goût pour le surnaturel qui se manifeste dans la correspondance, le soin pris au culte impérial et une forme plus traditionnelle de piété, associée au *mos maiorum*, qui apparaît au premier livre des *Pensées*. Réciproquement, c'est un fort sentiment religieux, indépendamment des pratiques religieuses, qui se fait jour dans les *Pensées* et qui conduit l'empereur-philosophe à se poser en imitateur et en continuateur de l'œuvre divine, plutôt qu'en serviteur comme c'est, selon lui, le cas d'Épictète.

À travers cette analyse aussi minutieuse qu'informée – et passionnante –, c'est d'abord une *tension* qui se fait jour entre deux tendances – rejet ou légitimation – à l'égard de la religion traditionnelle, ses mythes et ses pratiques. Même si l'analyse interne montre que les choses sont nuancées et complexes, il est néanmoins possible de distinguer une tendance à la critique radicale ou une indifférence à l'égard des pratiques traditionnelles (Zénon, Perse, Épictète, les *Pensées*) et une tendance à la justification ou à la légitimation de pratiques traditionnelles (Posidonius, Cornutus, Marc Aurèle dans sa correspondance). Et l'A. se propose de rattacher cette tension – entre critique et légitimation ou justification de la religion traditionnelle – à l'ambiguïté inhérente au système stoïcien en matière de théologie. Les stoïciens considèrent en effet qu'il existe une perception naïve et naturelle du divin que la théologie rationnelle aurait pour charge d'expliquer, ce qui implique dans une certaine mesure aussi son dépassement dans une sorte de rationalisation. Concrètement cependant, que l'on ait affaire à une propension critique ou justificatrice, la confrontation entre les dogmes du Portique et les pratiques et attentes traditionnelles donne lieu à des effets en retour qui conduisent aussi bien à l'adaptation ou à la modification du sens accordé à une pratique traditionnelle (la divination est considérée comme une manière de savoir ce que le sort nous assigne et donc de collaborer à notre destin) qu'à l'assouplissement de tel ou tel dogme, dans le sens des attentes du public (la notion de Providence chez Épictète se formule dans les termes convenus auxquels son auditoire est habitué).

L'élément central de la démonstration menée par JPC réside cependant dans la spécificité qu'il accorde au stoïcisme romain et dans la forme particulière de piété qui s'y fait jour. Les stoïciens romains vivent et pensent en effet dans un contexte particulier qui se caractérise pour JPC par deux aspects essentiels : la spécificité de la religion romaine associée au *mos maiorum* et l'émergence, avec Néron, d'un culte impérial impliquant la

divinisation d'un homme eu égard à sa fonction politique ; par ailleurs la place croissante accordée à l'individu qui se traduit d'ailleurs, chez les stoïciens, par une attention toute particulière au progressant. Trois aspects d'une version impériale de la piété stoïcienne peuvent être retenus. Hormis les penseurs non romains – notamment Épictète –, le *mos maiorum* compte et joue un rôle non négligeable dans la manière dont les stoïciens romains problématisent la piété. Dans un contexte de culte impérial, certains aspects de la piété stoïcienne ne sont pas sans assumer un rôle critique d'un point de vue politique – un aspect qui nous a semblé particulièrement original dans la réflexion menée par JPC. La divinisation de l'homme appelé à « vivre comme les dieux » ici et maintenant concerne le sage, des figures morales traditionnelles (Cornutus) ou le progressant (Sénèque) mais pas le Prince – hormis peut-être chez Marc Aurèle où le culte de son *daimon/genius* s'accompagne d'une réflexion sur la qualité et la vertu du Prince. De même, l'A. souligne l'importance d'une forme de *libertas* inhérente à la piété chez Cornutus aussi bien que chez Perse. Enfin, il faudrait souligner non seulement l'importance mais surtout le sens de la référence au *daimôn* chez les penseurs romains, à la charnière entre une réflexion sur le progrès moral et la divinisation.

Enfin, s'il ne nie pas du tout le rôle stratégique que peut jouer la religion, chez Sénèque ou chez Marc Aurèle où elle fonctionne comme une sorte de « raccourci » dans l'ascèse morale, l'A. montre aussi qu'on ne saurait subordonner systématiquement la référence à la religion à la question morale. Et c'est une autre thèse forte défendue dans l'ouvrage. Qu'il s'agisse de Cléanthe, de Cornutus, d'Épictète ou de Marc Aurèle, il existerait, selon JPC, une dimension proprement religieuse – jusqu'alors négligée dans les études sur le stoïcisme – qui implique que l'on s'intéresse cette fois au genre des œuvres, au style et à la rhétorique mis en œuvre. Et l'A. d'ajouter que c'est là pour les stoïciens une manière d'exprimer quelque chose du divin que ne permet pas le seul discours rationnel.

L'ouvrage de JPC s'avère donc une étude précieuse pour sa richesse et sa précision qui constitue un apport majeur pour les études stoïciennes contemporaines. Le seul regret que l'on pourrait avoir serait l'absence de contextualisation ou de situation de l'enquête dans notre propre actualité. Mais, comme JPC le dit à propos de Cornutus, ce silence a peut-être déjà en lui-même une valeur critique.

Sandrine Alexandre  
Université Paris Nanterre, IRePh

José KANY-TURPIN (trad.), Cicéron, *Fins des biens et des maux*, Paris, Flammarion, 2016 (G. F., 1568), 340 p., ISBN 978-2-0813-8263-3.

José Kany-Turpin est depuis longtemps une des meilleures spécialistes françaises du latin philosophique classique ; sa traduction du *De Rerum Natura* de Lucrèce, en 1993, fit date ; ses récentes traductions de textes philosophiques de Sénèque (2005) et Cicéron (le *De Divinatione* en 2004, les *Académiques* en 2010) ont souligné sa parfaite maîtrise de ce corpus et de ses problématiques propres. S'attaquant au *De Finibus* du même Cicéron, elle relève un défi majeur. On possédait déjà en français la belle traduction intégrale de Jules Marthas pour Les Belles Lettres, en 1928, complète mais quelque peu datée. On comptait également la tentative de Chantal Labre, dans les années 1990, insatisfaisante en de nombreux aspects. J. Kany-Turpin, forte de son expérience de la langue philosophique de Cicéron, a repris le dossier avec énergie et talent, et le résultat est exemplaire, à la hauteur du regain d'intérêt actuel pour ce texte (intérêt dont témoigne la parution toute récente du volume édité par Julia Annas et Gábor Betegh, *Cicero's De finibus : Philosophical Approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016).

La contextualisation du texte, établie par une introduction dense et remarquable