

La vieillesse comme pôle attractif de l'existence : sur la représentation positive du vieil âge à l'époque du stoïcisme impérial

DAVID BERTET *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Dans cet article, nous nous efforcerons de comprendre un phénomène mis en lumière par Michel Foucault dans les tomes 2 et 3 de son *Histoire de la sexualité* : celui de la tendance à la valorisation du «vieil âge» au cours de la période du Haut Empire romain, tendance illustrée notamment par la représentation stoïcienne, et plus particulièrement sénèqueenne, de la vieillesse. Cette représentation positive agit chez Sénèque à la fois comme point focal et pôle d'attraction d'une existence placée toute entière sous l'égide des pratiques d'auto-édification de soi, pour celui qui s'efforce de convertir le matériau brut de sa propre vie en œuvre d'art. Au-delà de la lecture foucauldienne du phénomène, nous montrerons que la représentation du vieil âge dans le stoïcisme tardif signale un effort intellectuel et éthique censé activer un autre cours du temps à rebours de la temporalité habituelle de la déliquescence, vécue comme une douloureuse et inexorable dissolution de l'être.

ABSTRACT: This article is an attempt to understand a phenomenon highlighted by French philosopher Michel Foucault in his *History of Sexuality*, vols. 2 and 3, namely, that of the positive appreciation of 'old age' in the late period of the Roman Empire, particularly in Seneca's Stoicism. The positive value in the latter's representation and imagery of old age serves as a focal point of individuals' existences in their entirety and as a magnetic pole in the lives of individuals who strive to make works of art out of the raw material of their existences—something we call 'self-building' practices, following Foucault. Moving beyond his work, we will further show that late Stoicism's

Dialogue 58 (2019), 225–250.

© Canadian Philosophical Association/Association canadienne de philosophie 2019

doi:10.1017/S0012217319000234

representation of old age is marked by an intellectual and ethical effort to activate another—indeed, opposed—direction for the passage of time, usually experienced as a painful dereliction of self.

Introduction : la vieillesse dans la perspective du souci de soi

Dans la continuité de son entreprise d'archéologie du savoir et d'étude des dispositifs de pouvoir et de domination du sujet humain tels qu'ils se sont développés entre les XVI^e et XIX^e siècles, Michel Foucault amorce au tournant des années 1980 un virage en ce qui concerne le cadre interprétatif et l'objet même de ses recherches¹. Ce virage le conduit à scruter les discours philosophiques, éthiques, proto-médicaux, diététiques et même divinatoires de l'Antiquité, entre le siècle de Platon et celui des premiers penseurs chrétiens, afin d'y déceler les indices de pratiques d'un autre genre, soit celles mises en œuvre par le sujet en vue de sa propre édification *qua* sujet et qui répondent à la préoccupation de l'*epimeleia heautou* (ἐπιμέλεια εαυτού) : le souci de soi. À l'intérieur de ce nouveau cadre historico-théorique, Foucault note un infléchissement qui s'opère à partir de l'époque hellénistique (env. 300 av. J.-C.) et se manifeste de manière plus significative encore dans la période du Haut-Empire². N'adhérant pas à l'explication selon laquelle la disparition des cités-états grecques, emportées par la vague des conquêtes d'Alexandre de Macédoine, aurait entraîné un repli sur soi, à l'époque hellénistique, de l'individu désormais perdu dans un monde surdimensionné³, Foucault note que l'Antiquité hellénistique et romaine se caractérise par (1) l'expansion et la diversification des pratiques de soi, (2) le réajustement de la finalité de ces pratiques autour du sujet lui-même, ce que Foucault nomme l'«auto-finalisation» du souci de soi. La valorisation de la vieillesse, que l'on observe notamment, à l'époque romaine, dans les écrits des philosophes stoïciens, donne la mesure de ce changement de paradigme⁴. Il demeure cependant un point obscur en vue de l'élucidation duquel le cadre interprétatif foucauldien aura à être dépassé.

¹ Voir Frédéric Gros, «Situation de cours, section 3 : Les enjeux philosophiques du cours», dans M. Foucault, *Herméneutique du sujet*, (2013a, p. 507) : «[...] pendant longtemps, Foucault ne conçoit le sujet que comme le produit passif des techniques de domination. C'est seulement en 1980 qu'il conçoit l'autonomie relative, l'irréductibilité en tout cas des techniques du soi». Les références à *Herméneutique du sujet* sont ci-après notées *HS*.

² Le Haut Empire couvre la période du stoïcisme romain de Musonius Rufus à Marc Aurèle, jusqu'à l'apparition des penseurs chrétiens (Tertullien, Clément d'Alexandrie). Pour des dates précises, voir *HS*, p. 97.

³ Voir *HS*, p. 14 et note explicative numéro 47, p. 25.

⁴ Voir par exemple *Histoire de la Sexualité. Tome III : Le souci de soi* (Foucault, 1994 [1984], chap. 2, p. 63–71).

Intuitivement, nous pouvons comprendre que la vieillesse, en ce qu'elle est associée au détachement du sujet vis-à-vis de ses désirs corporels qu'il aurait appris à réfréner, puisse idéalement représenter le point de culmination des pratiques auto-disciplinantes et auto-formatrices du soi. Néanmoins, l'exigence formulée par l'éthique stoïcienne de presser le cours du temps (non seulement *tandis que*, mais bien) *parce que* le temps presse et que la fin est proche, cette injonction, que l'on retrouve aussi bien chez Sénèque⁵ que chez Marc Aurèle, de «se hâter vers la vieillesse» (*ad senectutem properare*⁶) mérite une plus ample analyse. Nous pouvons concéder que l'anticipation par le sujet de sa disparition prochaine puisse accroître le sentiment d'urgence devant la tâche à accomplir, qui est celle du perfectionnement moral et de l'esthétisation de soi-même. Mais «se hâter» est autre chose. «Se hâter» connote l'idée d'accélération du temps vécu, sous-tendue par un effort, un mouvement de la volonté orientée vers un but. Or — et nous suivons ici Foucault —, sachant que ce but, entendu comme l'objectif ultime des pratiques de soi, n'est autre que la vieillesse, nous en venons à formuler le paradoxe implicite de l'éthique stoïcienne : une accélération volontaire du cours de l'existence vers son point d'achèvement est prescrite comme solution à l'épreuve douloureuse d'un temps qui passe déjà trop vite. À quelle nécessité⁷ cette visée stoïcienne d'accélération du temps vécu répond-elle? Dans les pages qui suivent, nous

⁵ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, XXXII. Ci-après, les références à cet écrit de Sénèque sont notées *LL*, ou *LL(EL)* lorsque les extraits sont accompagnés du texte original latin que nous avons comparé avec la traduction française. Voir en bibliographie Sénèque (1965) et Sénèque (1914) pour les références aux éditions utilisées.

⁶ L'expression relevée par Foucault est «*ad se properare*». Étant donné que le vieil âge représente le parachèvement du processus d'édification du sujet, ainsi que nous le verrons plus en détail par la suite, nous nous permettons cette modification afin de mettre en évidence le point obscur dont il est question. «[...] Sénèque dispose de tout un vocabulaire pour désigner les formes différentes que doivent prendre le souci de soi et *la hâte vers laquelle on cherche à se rejoindre soi-même (ad se properare)*. Marc Aurèle, lui aussi, éprouve une même hâte à s'occuper de lui-même [...]» (Foucault, 1994 [1984], chap. 2, p. 65, avec citation de Marc Aurèle, *Pensées*, III, 14. Nous soulignons). Ci-après, les *Pensées* de Marc Aurèle seront notées *P*, et *P(M)* lorsque les extraits sont accompagnés du texte original latin que nous avons comparé avec la traduction française. Voir en bibliographie Marc Aurèle (1803 et 1933) pour les références aux éditions utilisées.

⁷ Excluons d'emblée les réponses simplistes, car non conformes à la doctrine stoïcienne, qui justifieraient cette injonction en faisant appel à de possibles influences cynique ou platonicienne (la visée d'une délivrance de l'âme vis-à-vis de la prison corporelle, par exemple). Évitions également le contre-sens de prêter aux stoïciens une quelconque fascination pour le suicide. Au sujet de la condamnation morale de la «passion du suicide» par Sénèque, voir *LL*, XXIV.

nous efforçons de comprendre le phénomène de la valorisation du vieil âge mis en lumière par Michel Foucault, en particulier tel qu'il se laisse constater dans la représentation sénèque de la vieillesse, cette dernière agissant (1) comme pôle attractif d'une existence marquée par l'entreprise continue d'activation des pratiques d'auto-édification de soi et (2) comme point focal informant le cours de ladite existence en son entièreté. Toutefois, pour mener à terme cette entreprise, il nous faudra ultimement remarquer que c'est en regard d'un certain effort — exprimé clairement dans les écrits de Sénèque et de Marc Aurèle — que cette valorisation de la vieillesse acquiert son véritable sens : un effort pour activer un *autre cours* du temps, à rebours de la temporalité de la déliquescence⁸.

⁸ Nous invitons le lecteur à consulter le livre incontournable de Pierre Hadot, *La citadelle intérieure : Introduction aux «Pensées» de Marc Aurèle* (voir Hadot, 1997 [1992], principalement les chapitres VI, VII et VIII). À l'occasion de notre relecture de *La citadelle intérieure*, postérieure à la rédaction du présent article, nous avons pu constater un certain nombre de points de compatibilité entre l'interprétation par Hadot de la discipline stoïcienne et celle que nous livrons ici. Parmi ces points de contact, notons les suivants. (1) L'insistance sur l'effort de centration de l'attention sur l'instant présent dans le cadre d'une pratique générale visant à délimiter le noyau identitaire ou «vrai moi» (voir Hadot, 1997 [1992], p. 219 à 223; voir *supra* nos considérations sur la *voluntas*, à comparer avec l'étude chez Hadot de la partie directrice de l'âme ou *hégemonikon*, *ibid.*, p. 181). (2) Le sentiment d'urgence de vivre (noté par Hadot, p. 223), au sujet duquel nous notions ci-dessus à quel point il semble paradoxal de s'efforcer de «hâter» le cours de l'existence *en vue de* conjurer l'angoissant ressentir du temps qui passe. (3) Surtout, l'idée générale d'une «transformation» de notre rapport au temps qu'implique, comme l'un de ses effets les plus significatifs, la *praxis* stoïcienne. «Cette délimitation du présent [...] se ramèn[e] d'ailleurs à une même attitude fondamentale qui consiste [...] à transformer notre manière de voir les choses et notre rapport au temps» (*ibid.*, p. 220–221; nous soulignons). En lien avec ce dernier point, annonçons que, selon notre interprétation, une telle transformation, plus qu'une simple — quoique majeure — incidence de la discipline (principalement dans sa variante marc-aurélienne), doit s'entendre comme l'une de ses visées cardinales. En d'autres termes, ce serait proprement *en vue de* transformer de notre rapport au temps qu'il y aurait pratique et discipline de soi. Conformément à notre cadre interprétatif, lequel — nous le rappelons — est redevable à Foucault plus qu'à Hadot, nous nous contenterons d'effleurer certains thèmes qui, chez le second, ont reçu une attention soutenue et, sans nul doute, méritée, parmi lesquels la valorisation du présent comme condition d'exercice de la *liberté* du sujet. En contrepartie, nous nous aventurerons à certaines innovations conceptuelles, envisageant par exemple la liberté chez Sénèque et Marc Aurèle principalement comme un consentir à la dissolution de l'être. Finalement, et sous le signe de la temporalité progressive ou prospective qui sera ci-après développée, nous

La représentation positive de la vieillesse dans le stoïcisme impérial et sa coexistence avec l'imagerie réaliste

Afin d'identifier la brèche conceptuelle ouverte par l'interprétation foucauldienne au sujet de la nouvelle valeur accordée à la vieillesse dans le courant du stoïcisme impérial, il nous est nécessaire d'effectuer un bref retour sur le contenu de la leçon donnée par Foucault au Collège de France le 20 janvier 1982 (*HS*, p. 79-102 et p. 103 à 120). La représentation positive de la vieillesse résulte de ce que le philosophe qualifie comme étant la «culture de soi», c'est-à-dire l'infléchissement des pratiques d'auto-édification du sujet dans le triple sens de l'expansion, de la diversification et de l'organisation, sous la forme d'un ensemble cohérent, des techniques de soi⁹. Par ailleurs, au sein de ce nouveau paradigme, le soin à apporter à soi-même, nous dit Foucault, tend à n'être plus concentré sur le moment critique du *καρπός* platonicien, soit celui de la sortie de l'individu masculin du stade de l'adolescent (*νέος*) et de son entrée dans la phase active de la vie adulte (*ἀνήρ*) pendant laquelle il doit assumer les responsabilités politiques qui lui incombent (voir Figure 1). Le souci de soi devient en effet l'objet d'une préoccupation éthique constante, coextensive à la totalité de la vie du sujet. «Désormais, le souci de soi est un impératif qui n'est pas lié simplement à la crise pédagogique de ce moment entre l'adolescence et l'âge adulte. Le souci de soi, c'est une obligation permanente qui doit durer toute la vie» (*HS*, p. 84-85). Finalement, le vieil âge en vient à apparaître comme le terme visé d'une existence accomplie, ordonnée, disciplinée, esthétisée même, par les pratiques mises en œuvre afin d'honorer l'exigence éthique du souci de soi. S'opère une sorte de glissement vers l'avant de l'apex de l'existence, c'est-à-dire du moment où sont récoltés les fruits du travail de formation de soi : l'accent n'est plus mis sur l'âge adulte où l'individu doit mettre au profit de sa communauté les enseignements intégrés depuis la fin de son adolescence, comme c'était le cas dans la période de la Grèce classique, mais sur la *senectus*, stade tout juste précédant la sortie de scène et au cours duquel les résultats du travail sur soi n'ont plus d'autre bénéficiaire que le sujet lui-même (voir Figure 2).

jetterons une lumière nouvelle sur le thème de la valorisation stoïcienne du présent, en tant que nous la concevons comme intimement tributaire d'une expérience *autre* du temps, sous tendue par un rapport dudit présent *attiré vers*, ou happé par, le futur.

⁹ *HS*, p. 83. Pour la définition de ce que sont les «techniques de soi», voir note explicative n. 17 (*HS*, p. 57) en commentaire de la conférence de 1980 : «Dans le Résumé du cours au Collège de France 1980-1981, les “techniques de soi” sont définies comme les “procédures [...] qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins [...]”». Voir *L'origine de l'herméneutique de soi : Conférences prononcées à Dartmouth College* (Foucault, 2013b), ci-après noté *OHS*.



X Moment de pratique des techniques répondant au souci de soi.

Classification empruntée à Platon, les *Lois*, II, 658 cd.

Figure 1. Périodisation des âges de la vie dans la perspective du souci de soi à l'époque de la Grèce classique (IV^e siècle av. JC)



— « Moment » de pratique des techniques répondant au souci de soi.

Classification empruntée à Horace, *Ars Poeta*, 158-169

Figure 2. Périodisation des âges de la vie¹⁰ conformément au nouveau paradigme du souci de soi à l'époque hellénistique et romaine (III^e siècle av. J C; II^e siècle ap. JC)

Toutefois, contrairement à ce qu'affirme Foucault, c'est moins à la lente émergence d'une nouvelle représentation de la vieillesse que l'on assiste à l'époque hellénistique et romaine, laquelle viendrait supplanter les vues traditionnelles¹¹ sur le vieillissement, qu'à un processus complexe de dédoublement d'une même représentation dont chacune des deux versions diffère de l'autre essentiellement en ce qui a trait à la polarité ou à la valeur qui lui est assignée. Examinons à ce sujet la XXVI^e lettre de Sénèque à Lucilius, qui propose, dans les deux premiers paragraphes, une structure en miroir.

¹⁰ Voir C.G. Harcum, «The Ages of Man: A Study Suggested by Horace, *Ars Poetica*, Lines 153–178» (1914, p. 114–118).

¹¹ Par «vues traditionnelles», nous entendons les représentations populaires de la période classique, souvent transposées dans le discours philosophique, et qui associent le processus de vieillissement à un déclin des forces physiques suite à un apex situé dans la période de maturité. Le déclin est parfois associé à l'accroissement de la force morale (le vieillard affaibli comme figure de sagesse chez Platon ou Homère) ou à un déclin parallèle de l'intellect et de la moralité (la décrépitude physique rejoignant ici la perversion morale ou la démence). L'expression systématisée et la plus éloquente des représentations populaires de l'époque classique se trouve chez Aristote. Voir notamment *Rhétorique*, II, chap. 13, 1389b–1390b.

Je vous disais dernièrement encore que la vieillesse était devant moi; je crains bien aujourd'hui de l'avoir dépassée. Ce n'est plus au nombre de mes années, à un corps usé comme le mien, que convient le nom de vieillesse; il désigne l'affaiblissement de l'être, et non sa *dissolution*. Rangez-moi, je vous prie, parmi les *décépits* et les *agonisants*. // Et pourtant, // je m'en félicite auprès de vous, les injures du temps ne se font pas sentir en moi à l'âme comme au corps; je n'ai de *vieilli[s]* que les vices et leurs organes. Mon âme est pleine de *vigueur*, et *ravie* de n'avoir presque plus rien de commun avec le corps; elle se sent en partie délivrée de son fardeau; elle *triomphe*, elle me donne un démenti sur ma vieillesse; c'est pour elle la fleur de l'âge. Il faut bien l'en croire : laissons-la jouir de son bonheur.

Mais c'est un grand malheur, direz-vous, de se sentir décliner, *dépérir*, *dissoudre* pour mieux dire; car nous ne sommes pas terrassés, anéantis d'un seul coup; minés insensiblement, nous voyons nos forces décroître chaque jour. Eh! Lucilius, quelle mort plus heureuse, que d'être conduit pas à pas vers le terme par une *dissolution* naturelle? Non que je regarde comme un mal un coup de foudre, une mort soudaine; mais elle est douce, cette voie qui nous mène lentement hors de la vie¹².

Modo dicebam tibi in conspectu esse me senectutis: iam vereor ne senectutem post me reliquerim. Aliud iam his annis, certe huic corpori, vocabulum convenit, quoniam quidem senectus lassae aetatis, non *fractae* nomen est: inter *decrepitos* me numera et extrema *tangentis*.-----
----- Gratias // tamen // mihi apud te ago: non sentio in animo aetatis iniuriam, cum sentiam in corpore. Tantum vitia et vitiorum ministeria *senuerunt*: *viget* animus et *gaudet* non multum sibi esse cum corpore; magnam partem oneris sui posuit. *Exsultat* et mihi facit controversiam de senectute: hunc ait esse florem suum. Credamus illi: bono suo utatur.

Incommodum summum est 'inquis' *minui* et *deperire* et, ut proprie dicam, *liquescere*. Non enim subito impulsus ac prostrati sumus: carpinur, singuli dies aliquid subtrahunt viribus. -----
----- Ecquis exitus est melior quam in finem suum naturā solvente *dilabi*? non quia aliquid mali ictus est et e vitā repentinus excessus, sed quia lenis haec est via, subduci.

Dans le premier paragraphe, la césure («tamen») place face-à-face deux points de vue sur un même phénomène de vieillissement : la tonalité nostalgique dans l'évocation initiale de la condition de l'être-vieux se renverse, comme d'ailleurs dans le paragraphe suivant en vertu du même procédé de

¹² *LL(EL)*, XXVI (nous soulignons). Nous utilisons les signes // de manière à mettre en évidence l'adverbe d'opposition «pourtant» ou «tamen», à valeur de césure entre deux sections qui, selon notre analyse, se situent en miroir l'une de l'autre. Section 1 : de «Je vous disais dernièrement» à «parmi les décrépits et les agonisants» (de «Modo dicebam tibi» à «inter decrepitos [...] et extrema tangentis»). Section 2 : de «je m'en félicite auprès de vous» à «nos forces décroître chaque jour» (de «Gratias [...] mihi apud te ago» à «singuli dies aliquid subtrahunt viribus»).

balancement, en une évaluation positive, presque enthousiaste. D'un côté donc, l'on trouve l'insistance sur l'usure du corps, l'affaiblissement et la décrépitude de l'être tout entier, la souffrance, la passivité du sujet relégué au rang d'objet; de l'autre, sont évoquées l'activité¹³ du sujet, son invincibilité, son insensibilité (*non siento*), sa vigueur (*vigere*) et, finalement, la (ré-)jouissance (*gaudere*). Le nom *fractio*, dans le premier paragraphe, soit l'action de briser que subit le vieil homme, ou le verbe *liquescere*, dans le second, appellent, comme en écho dans la deuxième moitié du deuxième paragraphe, le verbe *dilabi* (infinitif présent), signifiant s'écouler ou se disperser. Il s'agit bel et bien du même phénomène de dissolution¹⁴ de l'être soumis au passage du temps, mais évalué de deux manières inverses.

On pourrait sans doute interpréter le motif évoqué de la dissociation de l'âme et du corps, de la première se renforçant au déclin du second, comme une trace de platonisme¹⁵. Et pourtant, nulle part Sénèque n'envisage-t-il sérieusement une possible libération de l'âme vis-à-vis du corps. Il est bien davantage question d'un certain point de vue depuis lequel *quelque chose*, en l'être même du sujet, indistinctement corporel et spirituel, se renforce en parallèle et à l'occasion du déclin du corps, à l'égard duquel il appartient au penseur de se rendre indifférent¹⁶. Certes, la représentation sénéquienne de la vieillesse a comme caractéristique majeure d'être idéale, au sens où elle signifie précisément le point visé d'une existence humaine accomplie, formée, transformée par la constance des pratiques de soi; elle est un stade d'existence que l'on pourrait qualifier de supérieur auquel est associé le privilège d'un plaisir durable, d'une jouissance qui ne s'enracine dans la satisfaction d'aucun désir. Le plaisir du sage ne dérive que du fait d'éprouver la coïncidence avec son propre noyau identitaire, son *de tuo* («ce qui t'appartient en propre»), ainsi que du détachement vis-à-vis de ce qui, surimposé à soi, n'était cependant pas soi-même.

¹³ Nous supposons également que le balancement, de part et d'autre de la césure du premier paragraphe, entre l'emploi du verbe *frangor* (briser) à la voie passive du parfait («*fractae est*») et celui des verbes *vigere*, *gaudere*, *exultare* à la voie active du présent, est lui-même indicatif de la structure en miroir dont il est question ici, et du passage de la passivité à l'activité du sujet en regard de l'œuvre du temps.

¹⁴ «Dissolution» est la traduction commune, dans l'édition citée, de termes latins aux nuances distinctes : *frangor* (1^{er} paragraphe), *liquescere* et *dilabor* (2^e paragraphe).

¹⁵ En ce qui concerne une possible récupération par Sénèque d'éléments platoniciens, voir Gourinat (2014).

¹⁶ Au sujet de l'échelle des valeurs stoïciennes et du corps faisant partie de la catégorie des indifférents (*ἀδιάφορα*), voir Reydams-Schils (2003). Voir également *LL*, XXIII : «Quant à ce corps fragile, bien que rien ne puisse s'opérer sans lui, regarde-le comme nécessaire, mais n'en fais point grand cas».

Jette au loin, foule aux pieds toute pompe
 du dehors, tout ce que te promettent les
 hommes, aspire au vrai bien et sois heu-
 reux de *ton propre fonds*. Or *ce fonds*
 quel est-il? Toi-même et la meilleure
 partie de toi¹⁷.

[D]issice et conculca ista quae extrinse-
 cus splendent, quae tibi promittuntur ab
 alio vel ex alio; ad verum bonum specta
 et de tuo gaude. Quid est autem hoc “*de*
tuo”? te ipso et tui optima parte.

La tonalité principale des lettres adressées par Sénèque à Lucilius est celle de l'apaisement, qui résulte du consentement à la dissolution envisagée sur le mode d'un procédé organique de desquamation. «Lucundissima est aetas devexa jam [...]. Quam dulce est cupiditates fatigasse ac reliquisse!»¹⁸ Il s'agit d'une vieillesse certes idéale en tant que figuration, chez Sénèque notamment, de la tranquillité du sujet au crépuscule de sa vie, mais en aucun cas d'une vieillesse idéalisée, déréalisée. Dans la description de cet état, aucun détail de l'entière disparition prochaine de l'être n'est escamoté. Poétisée, la conscience stoïcienne de la mort s'avère pourtant dépourvue de perspective consolatrice : aucune échappée de l'âme hors de la périssable prison du corps. On retrouve chez Marc Aurèle le même réalisme poétique de la matière périssable : «Tout ce qui est matériel s'évanouit bien vite dans la substance du Tout [...]; tout souvenir est bien vite enseveli dans le temps» (*P*, VII, 10). Nous ne sommes pas si loin, dans le contenu, de l'étiologie médicale du corpus hippocratique, détaillant avec précision le processus naturel de dessèchement et de refroidissement du corps¹⁹.

Et pourtant, dans le stoïcisme impérial, c'est bien de la réalité du vieillissement que sourd la positivité même, positivité dont témoigne l'attribution à cette réalité des caractéristiques propres à la santé, comme si l'existence, jusqu'au point imminent de la dissolution de l'être, n'avait servi que de prélude à la guérison laquelle, sitôt atteinte, se prolonge immanquablement en dispersion et en disparition. Préfiguration de la dissolution à laquelle le sage consent, la vieillesse devient le pôle attractif de l'existence, le *ce en vue de quoi* les moments de la vie du sujet doivent être orientés, le *ce vers quoi* doit tendre la *voluntas*, forme supérieure de désir guidé par la raison²⁰, terme qu'à la suite de Foucault nous pourrions également définir comme la force d'activation et d'intériorisation des préceptes éthiques afin de provoquer une modification en

¹⁷ *LL(EL)*, XXIII. Nous soulignons.

¹⁸ *LL(EL)*, XII : «Le grand charme de la vie est à son déclin [...]. Qu'il est doux d'avoir lassé les passions, de les avoir *laissées en route!*»

¹⁹ Voir S. Byl, «La vieillesse dans le *Corpus* hippocratique» (1983).

²⁰ Voir la définition que Cicéron donne de la *voluntas* dans les *Tusculanae disputationes* (4, 6, 12) : «Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat: quae autem adversus rationem incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur».

profondeur de l'être même du sujet²¹. La perspective foucauldienne nous invite à considérer que Sénèque aurait pensé la (sa) vieillesse à la manière d'une cime existentielle qui justifierait l'ensemble du cours déjà révolu de sa vie, comme un point focal à partir duquel le sujet interprète les fluctuations de son existence jusqu'alors non plus comme variations sans orientation, mais comme mouvement progressif²² (voir Figure 3).

Telle est ce que nous appelons plus haut la «brèche ouverte» par l'interprétation foucauldienne du souci de soi dans l'Antiquité gréco-latine, soit l'enjeu des répercussions philosophiques de la valorisation stoïcienne de la vieillesse. Autour de ce nouveau point focal s'opère une sorte d'anamorphose de l'existence de telle sorte que ladite vieillesse totalise et attire vers elle les moments antérieurs, pour que ceux-ci non seulement s'y rassemblent par la mémoire²³, mais surtout y culminent et s'y parachèvent.

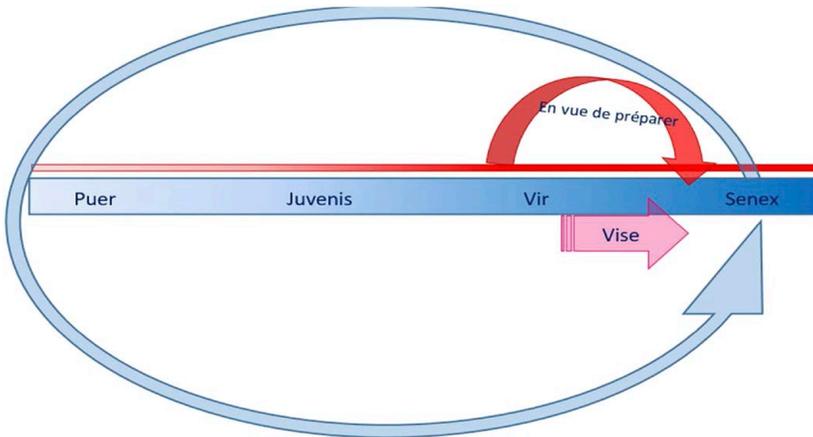


Figure 3. Anamorphose de l'existence autour du point focal de la vieillesse

Une telle perspective progressive sur l'existence ne saurait se former que chez un sujet capable de produire un effort soutenu de volonté, seul à même d'en distordre le cours tel qu'il est habituellement vécu, c'est-à-dire dominé

²¹ Voir *OHS*, p. 48 : «Le discours de Sénèque a pour objectif, non pas d'ajouter à certains principes théoriques une force de coercition venant d'ailleurs, mais de les transformer en une force victorieuse».

²² Voir *HS*, p. 127 : «“Hâtons-nous d'être vieux”, disait [Sénèque] en somme, la vieillesse étant ce *point de polarisation* qui permet de tendre la vie en une seule unité» (nous soulignons).

²³ Le travail de la mémoire, ritualisé sous la forme de l'examen de conscience précédant le sommeil, est décrit par Foucault comme participant de l'effort de recollection des moments passés autour du point focal de la vieillesse. Voir par exemple *HS*, p. 157.

par la tendance inévitable à la décomposition de l'être. Or, si l'on peut parler d'effort, c'est qu'il y a mouvement; et si mouvement il y a, c'est qu'une dynamique temporelle est nécessairement à l'œuvre dans le phénomène moral indiqué. Les propos de Chrysippe rapportés par Stobée sont clairs à ce sujet : «Chrysippe dit que le temps est cette dimension du mouvement selon laquelle on parle de la mesure de la *vitesse* et de la *lenteur*; ou encore, la dimension qui accompagne le mouvement du monde»²⁴. L'effort requis pour envisager le cours de l'existence non plus comme un processus de déliquescence, mais bien comme un processus orienté vers l'avènement de l'être du sujet doit *de quelque manière* se phénoménaliser selon l'*ordre du temps*²⁵; il doit se manifester dans un type particulier de vécu du temps au point de vue de la vitesse, distinct — en fait, comme nous le verrons, inverse — du vécu du temps comme déliquescence. Par ailleurs, s'il est bel et bien justifié de parler de *labor* (effort)²⁶, c'est que la perspective depuis laquelle l'existence est envisagée comme une progression se conquiert de haute lutte contre cette autre perspective qui procède, quant à elle, du sentir de cette même existence comme un déclin et un affaiblissement de l'être jusqu'à sa décomposition. En d'autres termes, l'effort moral requis pour s'opposer au temps vécu comme flux et déliquescence serait ce qui fait naître une autre temporalité, que nous appelons progressive en ce sens qu'elle reflue en direction de la vieillesse comme vers son point de culmination. Dans son commentaire sur l'œuvre de Foucault, Edward McGushin (2007) formule une déduction similaire à la nôtre au travers de l'idée selon laquelle la pratique stoïcienne procéderait d'un «ajustement du flux du temps» comme résultante des pratiques de transformation de soi :

Le temps est essentiel dans cette pratique : *il est à la fois ce qui passe, et la signification existentielle du vieil âge. Il est le flux matériel de la vie d'un individu et la promesse d'un «moment» idéal, qui sera atteint et perpétué.* Le défi est de *réajuster le flux du temps* de telle sorte qu'il corresponde à cet idéal que l'on souhaite atteindre; non pas un moment dans le futur, mais une manière d'exister maintenue à travers les pratiques de transformation du sujet²⁷.

²⁴ Stobée, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 5–23, à partir de la traduction par Long et Sedley (1997, p. 106, nous soulignons).

²⁵ L'expression «ordre du temps» est ici employée de manière volontairement inadéquate : comme nous le verrons, la direction du temps vécu est en réalité relative au type de vécu. Incidemment, elle est réversible.

²⁶ Voir la métaphore du travail manuel de la matière résistant à sa formation par l'architecte pour désigner l'entreprise éthique stoïcienne : *LL(EP)*, LII.

²⁷ E. McGushin, *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life* (2007, p. 137, nous traduisons et soulignons).

Déliquescence et progressivité du temps : la double direction de la temporalité dans le stoïcisme impérial

Parmi les commentateurs de Sénèque, nous recensons deux types opposés d'interprétations au sujet de la thématique du temps *qui passe* : celle d'un «Sénèque [qui serait] fasciné par le thème de la destruction du monde»²⁸; celle, plus prudente quant à la doctrine stoïcienne, selon laquelle «[l]a fuite du temps ne tourmente *pas* le sage; elle l'invite, au contraire, à mettre à profit chaque instant»²⁹. Cette deuxième interprétation a le défaut de rendre difficilement raison de l'abondance des descriptions portant sur le vécu de la déliquescence, lesquelles parsèment les écrits de Sénèque et de Marc Aurèle. Pourquoi Sénèque, par exemple, insiste-t-il *ferè ad nauseam* sur cette angoisse de dissolution qu'il est supposé avoir déjà dépassée? Si la visée éducative des *Epistulae* était la motivation principale de ces répétitives descriptions du temps vécu sur le mode de la déliquescence, celles que l'on retrouve chez le solipsiste Marc Aurèle demeureraient incompréhensibles.

Le temps est comme un fleuve et un courant violent formé de toutes choses. Aussitôt, en effet, qu'une chose est en vue, elle est entraînée; une autre est-elle apportée, celle-là aussi va être emportée³⁰.

Fluvius quidem eorum, quae fiunt, et rapidus torrens est aevum; simul atque quidquam comparuit, etiam abreptum est, et aliud abripitur et illud inferetur.

N'est-ce pas que l'acte d'écrire ouvre une voie performative par laquelle le sujet s'assure d'une certaine maîtrise sur ce dont Sénèque lui-même écrit qu'elle ne porte jamais... que sur le temps lui-même? «Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est»³¹. Cette maîtrise visée du temps équivaut,

²⁸ C. Lévy, «Sénèque et la circularité du temps» (2003, p. 499). Nous ne nous prononcerons pas sur la légitimité ou l'imprudence dans l'emploi du terme de «fascination», mais émettons certains doutes. L'argument de Lévy est basé sur la distinction entre deux conceptions du temps. La première est le temps linéaire qui équivaut au flux de déliquescence. Lévy la nomme «fonction corruptrice» du temps. Elle trouve d'ailleurs son correspondant chez Goldschmidt sous les appellations de «mouvement destructeur» (Goldschmidt, 1953, p. 196) du temps ou de «temps asservissant» (*ibid.*, p. 208). L'autre conception est le temps cyclique : d'après Lévy, ce dernier représente pour Sénèque une porte de sortie en dehors du mouvement de dissolution. Nous ne nous accordons pas avec cette vue pour des motifs exposés ultérieurement.

²⁹ J. Moreau, «Sénèque et le prix du temps» (1969, p. 121).

³⁰ *P(M)*, IV, 43.

³¹ «Toutes choses nous sont étrangères, le temps seul est à nous» (cité dans Moreau, 1969, p. 119). Moreau souligne ici l'étrange récupération par Sénèque de la célèbre distinction d'Épictète entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, et classant, paradoxalement, ce qui nous échappe sans cesse, soit le temps, dans la première des deux catégories.

à terme, à un certain pouvoir que le sujet s'efforce d'acquérir sur lui-même. Or, puisque le temps est la «dimension de tout mouvement», incluant celle de son propre devenir, maîtriser le temps revient, pour le sujet, à dominer le cours même de son existence. On aurait tort d'entendre l'injonction sénèqueenne enjoignant de se rendre «maître du temps» dans le sens «cartésianisant» de destruction d'une illusion. Victor Goldschmidt³² prête à la dimension du temps vécu comme déliquescence un caractère trompeur du fait qu'il l'assimile aux erreurs de jugement du *vulgus*, interprétation qui nous semble contredire les écrits de Sénèque. Argumentant que, pour les stoïciens, seul est *réel* le présent, Goldschmidt confond en effet la croyance fallacieuse en la durée et la permanence des choses avec la dimension temporelle du passage, qui, elle, est sentie et *réellement* vécue. Contrairement à ce qu'affirme Goldschmidt, l'exigence éthique posée par Sénèque et Marc Aurèle porte sur un assentiment accordé à la *réalité* du passage du temps, ou du temps *comme passage*, et en aucun cas sur la destruction de ce temps prétendument illusoire³³. Comme l'écrit Marc Aurèle, «face à cette occurrence [de l'écoulement de la substance et du temps], il faut alors s'exhorter soi-même à attendre la dissolution naturelle et à ne pas s'irriter de son retard, mais trouver apaisement [...] [dans la pensée selon laquelle] il est en mon pouvoir de ne rien faire à l'encontre de mon Dieu et de mon Génie [...]» (*P*, V, 10). L'erreur commise par Goldschmidt est, à vrai dire, majeure : si «vulgarité» il y a, elle réside davantage dans le refus obstiné de consentir à une déliquescence qui est de l'ordre de l'inéluctable, ou bien dans ce désir irrationnel de se croire affranchi du flux du temps, alors que tout autour de soi porte témoignage de ce que le temps nous traverse³⁴. Et cette erreur est aussi celle commise par le commentateur, qui prête au stoïcien un soi-disant rêve de permanence motivé par un désir de détruire... le mouvement temporel et naturel de destruction³⁵.

Il semble que la modalité du sentir associée au mouvement temporel de la déliquescence, mouvement de caractère universel en ce qu'il anime autant le cosmos³⁶

³² V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (1953).

³³ Voir Goldschmidt (1953, §105, p. 205) : «C'est à détruire cette illusion [qui dérive de notre désir d'éternité], qu'est destiné le paradoxe du bonheur instantané».

³⁴ Dans son analyse de la structure littéraire de la 12^e *Lettre à Lucilius*, Devallet (2003) montre que celle-ci se clôt par un assentiment final au temps qui passe.

³⁵ Notons qu'il ne s'agit pas de l'unique erreur de Goldschmidt, en dépit des autres mérites de son étude.

³⁶ Voir *LL*, LXXI, cité dans Lévy (2003, p. 499) : «[...] ces astres que tu vois rouler sur nos têtes, ces éléments qui nous soutiennent et nous portent et qui paraissent si solides, se mineront, finiront. Il n'est rien qui ait sa vieillesse. Avec des délais inégaux, la Nature dirige tout vers un même point». Observons que le terme de «vieillesse» est ici employé, non dans le sens de point de culmination de l'existence, mais comme synonyme de la tendance irrépressible à l'affaiblissement de l'être. Nous nous situons donc bien, dans cet extrait, du point de vue du temps envisagé comme déliquescence.

qu'il parcourt les fibres les plus intimes de l'être, consiste en une impression de lourdeur par accumulation, dans le passé, des moments vécus glissant dans cette trajectoire. Citant la première lettre à Lucilius dans laquelle Sénèque évoque «la mort humaine» comme «la somme des instants passés», Carlos Lévy a raison³⁷ d'écrire que «le passé est décrit comme une masse compacte faite de tous les instants qui sont tombés *in idem profundum*» (2003, p. 496). À la métaphore sénéquienne du déluge charriant les instants vécus vers leur lieu d'engouffrement³⁸ fait écho l'image marc-aurélienne de l'élément terrestre ensevelissant le monde.

Il convient cependant de tracer une ligne de partage entre la saine déliquescence à laquelle le sage consent et son envers maladif, propre à celui qui s'y refuse et rêve de s'en extraire. Cette dernière attitude est celle du *stultus* — l'idiot, le dément et l'inerte —, figure à laquelle Foucault consacre d'intéressants développements dans sa leçon du 27 janvier 1982 (*HS*, p. 126 à 129). Le *stultus* est celui qui se laisse dissoudre sans accorder au mouvement inéluctable du temps son assentiment, qui y oppose l'inertie de son vouloir et qui, pour cela, «est dispersé dans le temps». C'est par contraste avec le personnage du *stultus* qu'il faut entendre l'entreprise marc-aurélienne de (con)centration de l'attention du sujet sur le présent, instant par excellence de l'expérience de la non-durée. Goldschmidt souligne, cette fois avec raison, que Marc Aurèle pousse à l'extrême la méthode, héritée de Zénon, d'analyse et de réduction des représentations. Le philosophe s'évertue à débusquer, au sein de sa propre conscience du temps, toute trace de croyance persistante en la réalité de *l'apparence de la durée* (Goldschmidt, 1953, p. 197). Les cibles privilégiées de la méthode demeurent pourtant le futur et le passé, auxquels l'homme prisonnier de l'idée de permanence s'obstine à prêter une quelconque consistance.

<p>On ne saurait perdre, en effet, ni le passé, ni l'avenir, car comment ôter à quelqu'un ce qu'il n'a pas³⁹?</p>	<p>[N]eque enim quod praeteriit aut quod futurum est ut quis amittat, fieri potest: quomodo enim eo, quo caret, quis eum privabit?</p>
--	--

À un premier niveau de réduction, le présent apparaît bel et bien, mais par défaut, comme le seul temps que l'on ne puisse jamais posséder.

³⁷ L'interprétation de Lévy prête elle aussi flanc à la critique. Il présente, par exemple, le temps cyclique chez Sénèque comme un exutoire au temps vécu, envisagé de manière unidirectionnelle (dans le sens de la dissolution). Lévy effectue par ailleurs une lecture hégélianisante du progrès moral pensé à contre-courant de la cyclicité du temps cosmique (voir Lévy, 2003, p. 497 et suivantes).

³⁸ Voir Sénèque, *Questions naturelles*, III, 27, également cité chez Lévy (2003, p. 497).

³⁹ *P(M)*, II, 14.

C'est du seul présent, en effet, que l'on [N]am praesens solum est, quo privari peut être privé, puisque c'est le seul poterit, si quidem id tantum habet et, présent qu'on a et qu'on ne peut perdre quod quis non habet, id non amittat. ce qu'on n'a point⁴⁰.

L'idée marc-aurélienne de possession du présent, produit restant de la réduction mathématique du temps, semble toutefois entrer en contradiction avec ces autres passages des *Pensées* où le philosophe cherche à détruire l'apparence de substantialité jusqu'à nier au présent le moindre semblant de durée. C'est ce que note Goldschmidt, sans en tirer toutefois les conclusions qui s'imposent : «Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit que la densité temporelle dont les choses et les événements offrent l'apparence est d'une minceur extrême; le présent vécu se ramène à un instant mathématique, divisible à l'infini»⁴¹. Comment résoudre le paradoxe⁴² qui consiste à ne posséder que ce qui, ultimement, se dilue dans la plus radicale impermanence? Ce paradoxe lui-même n'est qu'apparent : il se dissipe à mesure que l'on comprend l'idée de possession non sur le mode de la captation ou de la rétention, mais comme *pouvoir* d'accorder son assentiment. Ce que nous possédons, c'est le pouvoir de reconnaître l'absolue réalité du temps *tel qu'il se vit*, comme déliquescence de l'être, et tel que le sujet en fait la plus radicale expérience dans l'ultime inconsistance de l'«instant» présent. Et si l'on ne peut être «privé que du présent», c'est que celui-ci est l'unique fenêtre du passage du temps à laquelle nous pouvons manquer, par ignorance ou déni, de consentir.

De ce point de vue, la dynamique temporelle telle qu'envisagée dans le stoïcisme impérial ne peut nous apparaître que comme une béance :

<p>Jette les yeux sur le très prompt oubli dans lequel tombent toutes choses, sur le gouffre du temps qui, des deux côtés, s'ouvre à l'infini [...]⁴³.</p>	<p>Respiciens celeritatem oblivionis, qua omnia sepeliuntur, quam vasta sit infinitas temporis in utramque partem, quam vanum [...].</p>
---	--

Vis-à-vis cette béance, notre plus grand défi reste de la vouloir *telle que nous la sentons*, c'est-à-dire comme une inexorable tendance à la dissolution à laquelle il est vain, ou «vulgaire», de s'opposer. Dans cet assentiment au contraire réside l'expression de notre plus grande — et de notre seule — liberté⁴⁴.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Goldschmidt (1953, §99-100, p. 195–196), citant Marc Aurèle, *P*, VIII, 36.

⁴² Le paradoxe en question est similaire à celui relevé par Moreau chez Sénèque : «Comment prétendre que le temps seul nous appartient, alors qu'il nous échappe perpétuellement et que (Sénèque en fait aussitôt la remarque) rien n'est aussi fugitif et glissant (*rei... fugacis ac lubricae*), impossible à retenir?» (Moreau, 1969, p. 119).

⁴³ *P(M)*, IV, 3.

⁴⁴ Nous renvoyons à l'extrait cité *supra* de *P*, V, 10, avec mention de la notion de pouvoir.

La réflexion de Foucault sur la figure du *stultus* nous permet d'aller encore plus loin. Bien que, dans ses écrits, l'idée d'une temporalité progressive ne soit pas thématifiée comme telle⁴⁵, nous voyons être évoquée la possibilité d'un vécu *autre* du temps, non seulement antithétique à celui propre au *stultus*, mais aussi inverse par rapport à la direction de la déliquescence consentie par le sage. Se distingue nettement, dans les termes de Foucault, une intervention proprement active du sujet, non pas *contre* le flux du temps (Goldschmidt, 1953; Lévy, 2003), mais *à rebours* de celui-ci. Encore une fois, si l'activité de concentration admet un quelconque opposé, c'est dans l'attitude du *stultus* qu'il faut la situer, non dans celle du sage qui adhère au mouvement déliquescence du temps. «Le *stultus* c'est celui qui ne se souvient de rien, qui laisse sa vie s'écouler, qui n'essaie pas de la ramener à une unité [...], et qui ne dirige pas son attention, son vouloir, vers un but précis et bien fixé» (*HS*, p. 126). Si la direction qu'imprime le vouloir correspond bien à un *mouvement* de concentration, celui-ci doit avoir, ainsi que nous l'avons supposé précédemment, son correspondant au niveau du vécu temporel, soit une expérience du temps différente, car engagée dans une direction inverse de celle de la dispersion de l'être. La vieillesse se situe donc bien à la croisée de deux temporalités inverses, contemporaines et juxtaposées l'une à l'autre. Elle désigne *aussi bien* la tendance par laquelle l'être glisse vers la mort et s'accumulent sans ordonnement les moments passés *que* l'aspiration ascendante du sujet vers son propre achèvement.

À notre connaissance, Sénèque est celui qui, parmi les stoïciens, donne dans ses écrits le plus d'indices de ce que serait une temporalité progressive. Notons également que c'est cette idée de bidirectionnalité du temps stoïcien qui fait, selon nous, défaut à bon nombre d'interprétations. Sénèque, s'adressant à Lucilius dans la 26^e lettre et l'encourageant à apaiser son angoisse du temps, n'est-il pas aussi celui qui, précisément parce qu'il a consenti à sa propre dissolution, témoigne de ce que le temps peut être vécu de manière double? Des accents douloureux pointent parfois dans ses propos à l'évocation de la fragmentation de l'être sous l'épreuve du temps⁴⁶, laquelle fait en sorte que le

⁴⁵ À notre connaissance, il existe cependant une mention claire chez Foucault de l'idée de réversion du temps. Dans la leçon du 20 janvier 1982, il écrit à propos des pratiques de transformation de soi thématifiées et codifiées par les stoïciens et les épicuriens : «[...] cette activité de prendre soin de son âme, on doit la pratiquer en tout moment de sa vie, quand on est jeune et quand on est vieux [...], du côté de la vieillesse, philosopher, c'est rajeunir. C'est-à-dire, c'est *retourner le temps*, ou en tout cas s'arracher au temps, et ceci grâce à une activité de mémorisation qui est, dans le cas des épicuriens, la remémoration des moments passés» (*HS*, p. 85, nous soulignons).

⁴⁶ Voir par exemple *LL(EL)*, IV : «Adhuc sed, quod est grauius, puerilitas remanet; et hoc quidem peior est, quod auctoritatem habemus senum, uitia puerorum, nec puerorum tantum sed infantum» (nous soulignons).

consentement n'est jamais prononcé une fois pour toutes, mais doit toujours être réaffirmé par la tension maintenue de la volonté; jamais pourtant la duplicité du temps ne fournit à Sénèque de prétexte pour le moindre ressentiment ni la moindre accusation d'irréalité contre le temps, ainsi que le croyait Goldschmidt⁴⁷. L'idée de temporalité progressive s'accorde par ailleurs avec l'interprétation foucauldienne de la sagesse dans la perspective du souci de soi, ainsi qu'avec l'idée d'une nouvelle valeur accordée à la vieillesse dans le stoïcisme impérial, comme *ce vers quoi* est orienté le cours de l'existence. Mais que savons-nous du vécu de la temporalité progressive? Il faut d'emblée le distinguer de ce qu'il est au sein du temps eschatologique chrétien, centré sur l'attente du salut. Établir une telle similarité équivaldrait à restaurer la croyance en la substantialité de l'être à travers l'espérance d'une manifestation à venir, espérance qui, en passant, réintroduirait la crainte dont épicuriens et stoïciens tentent de se délivrer.

Je n'ai jamais compté sur le plus long [N]on enim ad eum diem me aptavi
terme qu'une avide espérance pouvait quem ultimum mihi spes avida promi-
me promettre; j'ai regardé au contraire serat, sed nullum non tamquam ultimum
chaque jour comme le dernier de ma aspexi.
vie⁴⁸.

Un vécu temporel progressif, ou prospectif⁴⁹ — i.e. dans le cours duquel la structuration de l'être se situe toujours au-devant du sujet —, n'équivaut pas à une attente. Bien au contraire, l'un des effets de la temporalité progressive consiste en une impression de réduction de la durée qui sépare le sujet de ce qui est attendu, durée tout aussi illusoire d'ailleurs que celle qui maintient le présent prétendument à distance de ce qui n'est plus. Citant Épictète, Goldschmidt a ici raison d'écrire qu'«il n'y a, pour le sage, aucune “nécessité d'attendre”» (1953, p. 213). Nous sommes également en accord avec Goldschmidt lorsqu'il affirme que le «privilege [du temps] de nous tenir en haleine, de nous faire attendre, apparaît comme une illusion dont l'abandon de notre liberté fait la seule force [...]» (*ibid.*, p. 217), à la condition toutefois d'apporter une rectification : de lui-même, le temps, en tant que dimension dynamique du passage se vivant en deux directions inverses, ne nous *promet* rien. Les promesses ne sont que les projections, sur la trame falsifiée et spatialisée du temps, de notre croyance en la durée et en la substantialité des choses et des êtres. L'idée de temporalité progressive révèle par ailleurs une malléabilité insoupçonnée du temps, que

⁴⁷ Voir Goldschmidt (1953, §101, p. 199), citant Marc Aurèle, *P*, VII, 29 : «La décision de “délimiter l'instant présent” parvient à *s'opposer* efficacement au flux qui emporte tout, à *le stabiliser* [...]» (nous soulignons).

⁴⁸ *LL(EL)*, XCIII.

⁴⁹ Du latin *prospectivus*, «qui permet de voir loin, d'offrir une perspective», et plus tard «qui est tourné vers le futur».

l'on se représente habituellement telle une ligne rigide et inflexible : elle applique au segment qui séparerait le «moment» présent d'un «moment» futur et tel que l'observerait un improbable sujet extratemporel, ce que l'on peut figurer graphiquement comme une courbure occasionnant, au niveau du temps vécu, une impression de réduction de la durée et partant, d'accélération (voir Figure 4).

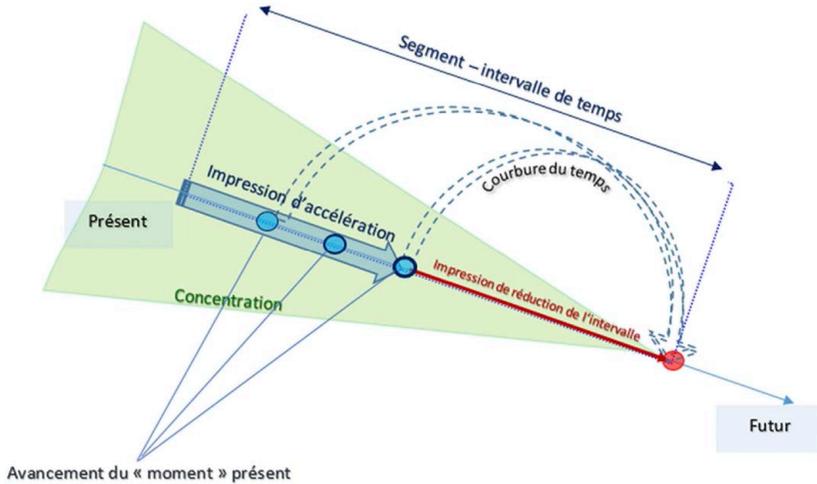


Figure 4. Description phénoménologique du temps vécu progressif

Foucault a montré que, dans le cadre des pratiques du souci de soi, la sagesse du sujet se mesure à sa capacité de s'incorporer les préceptes⁵⁰, entre autres par les techniques de recollection nocturne des souvenirs, jusqu'à ce qu'ils deviennent pour lui une seconde nature. L'emploi de l'impératif dans les *Lettres* de Sénèque traduit encore l'extériorité des principes vis-à-vis du sujet, à l'incorporation desquels l'auteur enjoint son interlocuteur. On peut, à bon droit, supposer qu'à l'extériorité de l'impératif présent répondrait le mode indicatif de la description phénoménologique chez celui pour qui les principes éthiques seraient devenus naturels. Le «[h]âte-toi donc, cher Lucilius, et songe combien tu redoublerais de vitesse, si tu avais l'ennemi à dos [...]» (*LL*, XXXII) se convertirait en : «il se hâte et *redouble de vitesse*, comme s'il avait l'ennemi à dos...». La hâte n'est donc pas seulement l'objet d'une injonction : elle est la caractéristique du vécu temporel progressif du sujet stoïcien, telle que ce vécu se déploie

⁵⁰ Cette capacité s'avère rare, d'après ce qu'écrivait Sénèque dans sa 23^e lettre à Lucilius : «Peu de gens, soit au dehors soit au dedans d'eux-mêmes, s'ordonnent selon les plans de la raison». Foucault l'a également noté : voir *HS*, p. 109 : «[...] de fait, une pareille prescription (s'occuper de soi-même) ne peut être mise en œuvre que par un nombre évidemment très limité d'individus».

en parallèle de la temporalité de la déliquescence. Ce que vit le sujet au sein de la temporalité prospective, c'est le rapprochement du présent et du futur, occasionnant l'impression de rétrécissement de l'illusoire distance qui les sépare. Toutefois, une autre considération sur le vécu du temps progressif reste encore à préciser; elle complexifie la description phénoménologique que nous avons amorcée. La courbure du temps dérivant de la tension de la volonté n'est elle-même qu'un versant du ressenti, auquel il convient d'ajouter que le rétrécissement du temps de l'attente entre en tension avec l'allongement de son amplitude ou de son «étendue».

Vous me demandez quelle est la vie la plus étendue? C'est celle qui s'élève jusqu'à la sagesse; l'homme qui en est là, a atteint, non pas le but le plus éloigné, mais le but principal⁵¹.
Quaeris quod sit *amplissimum* vitae spatium? *usque ad sapientiam vivere*; qui ad illam pervenit attingit non longissimum finem, sed maximum.

La notion stoïcienne d'étendue est, d'une part, explicitement distincte de la durée illusoire :

Je vous en conjure, mon cher Lucilius, faisons en sorte que, semblable aux diamants les plus précieux, notre vie soit d'une grande valeur sous un petit volume : mesurons son étendue par nos actions, et non par sa durée⁵².
Obsecro te, Lucili, hoc agamus ut quemadmodum pretiosa rerum sic vita nostra non multum pateat sed multum *pendeat*; *actu illam metiamur*, non tempore.

Mais il y a plus : l'étendue en question a à voir avec la valeur acquise par la vie ainsi étirée du sujet moral, ce qui nous conduit à poser la question du référent permettant de mesurer la valeur de ladite vie. Celui-ci devrait vraisemblablement se situer sur un autre plan que celui du temps vécu. Dans ce qui précède, nous avons procédé à une division quelque peu artificielle du vouloir stoïcien à des fins de compréhension, comme s'il y avait, d'un côté, le vouloir du consentement à la temporalité de la déliquescence et, de l'autre, le vouloir instaurant la temporalité progressive ou prospective. Il s'agit cependant d'un unique vouloir qui, dans une même tension, accepte le devenir-dissolution (engouffrement-fragmentation) de ce qui de soi tend vers la non-existence et actualise un vécu parallèle selon une autre modalité du temps, dérivant quant à elle de la dynamique de structuration-concentration du sujet. Les deux temporalités inverses peuvent être envisagées comme se superposant. Pourtant, elles interagissent : elles jouent l'une avec l'autre. L'impression générale résultant de ce jeu est celle d'un équilibre prévenant la résurgence de l'angoisse dont l'objet est le temps vécu comme déliquescence.

⁵¹ *LL(EL)*, XCIII (nous soulignons).

⁵² *Ibid.*

Oh! quand verras-tu l'*heureux temps où tu sentiras que le temps ne t'importe plus*, où tranquille et sans trouble, insoucieux du lendemain, tu auras à satiété joui de tout ton être⁵³!

O quando *illud* videbis *tempus quo scies tempus ad te non pertinere*, quo tranquillus placidusque eris et crastini neglegens et in summa tui satietate!

Dans son interaction avec la temporalité déliquescente, la dynamique progressive génère ainsi une impression médiane de stabilité⁵⁴, voire d'arrachement au temps, quand bien même le sujet, comme toute chose, ne cesserait jamais d'être traversé par le temps.

L'interaction entre les temporalités vécues : transposition au niveau phénoménal du jeu cosmique

Pour résoudre le problème du référent permettant de mesurer la valeur du temps vécu, il nous faut envisager un troisième plan temporel que, jusqu'à présent, nous n'avions pas mentionné : celui du destin, plus exactement celui de la temporalité propre du cosmos. La doctrine du retour éternel, commune aux philosophes du Portique selon ce qu'écrivait Stobée au V^e siècle⁵⁵, semble avoir connu à l'époque du stoïcisme impérial une inflexion qui, si nous en mesurons bien les conséquences, nous permettrait d'affiner l'hypothèse explicative du phénomène de valorisation de la vieillesse dans l'antiquité tardive. Globalement, la doctrine stoïcienne de l'éternel retour se divise en deux assomptions, soit (1) celle d'une éternité du monde et (2) celle d'une conflagration de ce même monde, dans et par le feu, à la fin d'une *περίοδος χρόνου* («période de temps») du cosmos. Ordonnancement et destruction sont ainsi les deux «temps forts» d'un jeu, les deux pulsations d'une vie de l'univers envisagée de manière dynamique et rythmée par l'alternance successive, dans une régularité implacable, de la naissance et de la mort du même monde, périodiquement restauré à l'identique⁵⁶. Goldschmidt mentionne à ce sujet que «[l]es événements cosmiques se déroulent dans le temps» et que «ce rythme périodique [...] va de chaque naissance du monde jusqu'à son embrasement final» (1953, §31, p. 73). Or, on assiste, chez Marc Aurèle notamment, à la minimisation du motif, par ailleurs non exclusivement stoïcien, de la «Grande Année» (*Aetas*), soit de l'intervalle de temps situé entre une conflagration de l'univers

⁵³ *LL(EL)*, XXXII (nous soulignons).

⁵⁴ Notons que nous prenons des distances par rapport à Goldschmidt, pour qui la stabilisation du temps serait le but poursuivi par le stoïcien. Voir note 47 de cet article.

⁵⁵ Voir Stobée, *Eclogae*, I, 20, cité par Gourinat (2002, p. 213). Ce passage montre que la doctrine de l'éternel retour a fait l'objet de débats pendant plusieurs générations chez les stoïciens.

⁵⁶ Le terme grec est *παλιγγενεσία*, «naissance à nouveau», employé chez les pythagoriciens et par Héraclite.

(ἐκπύρωσις) et la prochaine⁵⁷. Une lecture attentive des *Pensées* nous invite à formuler l'hypothèse selon laquelle l'espace temporel entre la naissance et la destruction, tel que supposé dans les versions antérieures de la doctrine de l'éternel retour, se rétrécit, voire s'annule, jusqu'à ce que destruction et restauration finissent par presque s'équivaloir : «Et tu t'ouvriras un immense champ libre, si tu embrasses par la pensée le monde tout entier, si tu réfléchis à l'éternelle durée, si tu médites sur la rapide transformation de chaque chose prise en particulier, *combien est court le temps qui sépare la naissance de la dissolution*, l'infini qui précéda la naissance comme aussi l'infini qui suivra la dissolution»⁵⁸. À terme, destruction et (ré)génération n'apparaissent plus que comme des termes presque interchangeables, en fonction du point de vue que le sujet porte sur l'univers qui l'englobe.

Tu as subsisté comme partie du Tout. Tu disparaîtras dans ce qui t'a produit, *ou plut ôt*, tu seras repris, par transformation, dans sa raison génératrice⁵⁹. Substitisti ut pars; evanesces in eum, qui te generavit, *seu potius* recipieris in ejus rationem seminalem per mutationem.

Envisager la rythmique cosmique sur le mode de l'alternance entre les deux temps forts, ce qui suppose que ceux-ci soient de quelque manière espacés, n'est peut-être qu'une marque supplémentaire de la limitation de l'intellect humain, incapable d'«atteindre la plénitude d'une vision cosmique englobant toutes choses» (Goldschmidt, 1953, §31, p. 73). Les deux pulsations du temps cosmique tendraient ultimement à coïncider dans l'intuition marc-aurélienne d'une même puissance, indistinctement destructrice et génératrice, quand bien même il nous serait impossible de les envisager autrement que sur le mode de l'alternance : «La substance est, en effet, comme un fleuve, en perpétuel écoulement; les forces sont soumises à de continuelles transformations, et les causes formelles à des milliers de modifications. Presque rien n'est stable, et voici, tout près, le gouffre infini du passé et de l'avenir, où tout s'évanouit»⁶⁰. La duplicité du temps universel a par ailleurs été saisie par Jean-Baptiste Gourinat : «[A]ussi, l'âme du monde, à force de se nourrir de la matière du monde, finit par l'absorber tout entière en elle. Elle confirme que *le principe divin a un*

⁵⁷ Voir Gourinat (2002, p. 221).

⁵⁸ *P*, IX, 32 (nous soulignons). Voir également *P*, XI, 1.

⁵⁹ *P(M)*, IV, 14 (nous soulignons). Il faut noter l'emploi de *seu potius*, «ou plutôt», indicatif du changement de point de vue. À la lumière de cet extrait et d'autres, nous concevons très difficilement comment Goldschmidt a pu affirmer que le temps cosmique stoïcien était «dépourvu de son pouvoir de maturation» (Goldschmidt, 1953, p. 217).

⁶⁰ *P*, V, 23. Voir également *P*, IV, 21 où Marc Aurèle s'objecte à la croyance en la survivance des âmes et mentionne de nouveau cette «raison *génératrice* du Tout».

aspect dévorateur et consumant, consubstantiel à son aspect créateur et ordonnateur [...]»⁶¹.

Significativement, la métaphore fluviale⁶², employée par Marc Aurèle et Sénèque pour évoquer la dynamique destructrice de l'incommensurable temps universel aussi bien que l'impression de déliquescence éprouvée par le sujet, sert de point de croisement entre les plans cosmique et phénoménologique. Nous adhérons à l'idée formulée par Goldschmidt d'une continuité du réel entre ces deux plans, en vertu de l'inclusion du second dans le premier : «La même nécessité pénètre et régit toutes les parties de l'univers et donc, aussi, les événements de notre vie. Entre la vie du grand Tout et la vie humaine, il y a un rapport, non seulement d'homogénéité, mais d'englobement, en sorte que le physicien qui comprend et accepte la légalité cosmique, discernera, comme a fortiori, les normes de la vie morale et les accomplira» (voir Goldschmidt, 1953, §29, p. 68). Soulignons cependant que la proposition apparaît quelque peu surprenante venant de ce commentateur, en ce sens qu'il envisage l'éthique stoïcienne comme une entreprise d'immobilisation du temps, en opposition frontale non seulement avec le mouvement de déliquescence, lequel correspond à l'une des deux modalités du temps vécu telles que nous les avons mises en lumière, mais aussi, et de façon peut-être plus problématique, avec le temps cosmique lui-même, compris comme une sorte de dynamique de répétition à vide du même, répétition dont le flux délirant serait en quelque sorte l'image transposée sur le plan de la temporalité humaine. Nous voyons mal comment une quelconque homogénéité du réel pourrait être envisagée dans ces conditions, ni ce en quoi pourrait consister le prétendu point de passage entre les niveaux humain et universel. À l'inverse de Goldschmidt, l'interprétation que nous proposons s'accorde avec la conception stoïcienne selon laquelle l'art de vivre vise la conformation du vécu du sujet humain à un ordre du monde qui le dépasse radicalement et qui l'englobe. Nous sommes en effet d'avis que l'harmonisation du vécu temporel du sujet avec la dynamique du temps cosmique, qui est elle-même indistinctement destructrice et reconfiguratrice (régénératrice), nous offre la clé d'interprétation ultime du phénomène de valorisation de la vieillesse comme point culminant de l'existence.

Michel Foucault voyait en la morale stoïcienne une antithèse de type immanentiste à la morale platonicienne, basée sur l'exigence de l'accord du sujet avec un ordre universel, immuable, préexistant et qui le transcende. Il contrastait ainsi l'*οἰκείωσις* (appropriation à soi) stoïcienne avec

⁶¹ Gourinat (2002, p. 219, nous soulignons). Le terme de «création» semble cependant inadéquat étant donné que, dans la cosmologie stoïcienne, l'univers ne produit ni ne régénère qu'à partir de ce qui a été détruit, sans ajout quelconque de matière.

⁶² Voir *P(M)*, IV, 43 (citée ci-dessus à la note 30). Notons que dans cet extrait, Marc Aurèle insiste encore sur la quasi-simultanéité de la destruction et de la génération au plan cosmique.

l'ὁμοίωσις platonicienne⁶³. Pourtant, les écrits de Marc Aurèle, pour ne citer qu'eux, foisonnent de prescriptions éthiques qui encouragent le sujet à retrouver la place qu'il occupe dans l'ordre du cosmos, aussi insignifiante soit-elle, ce qui semble aller à l'encontre de l'interprétation foucauldienne. Aussi aurions-nous tort de minimiser cet aspect de mise en correspondance de l'individu avec la totalité universelle dans laquelle il s'inscrit, ce que l'étude de Goldschmidt a tout de même la vertu de mettre en évidence au travers de la notion de «passage» entre temps cosmique et temps vécu. Nous observons à vrai dire, pour le sujet de notre discussion, un constant va-et-vient dans les propos stoïciens entre le niveau du temps cosmique et celui du temps vécu. Comme l'indique Goldschmidt,

Il serait très insuffisant de ramener ce “passage” [du temps cosmique au temps vécu] à un artifice, ou même à un procédé pédagogique [...]. L'univers est un “tout organique” (Ζῶον) dont les parties sont “unifiées”. Ainsi, de la tendance primitive [du stoïcisme, qui incluait la connaissance de la physique,] à la conduite raisonnable, il n'y a aucune “discontinuité”; c'est par un déploiement, un “accomplissement” (*effectio*), que celle-ci sort de celle-là⁶⁴.

Sur la base de la figure de l'homéose⁶⁵, à laquelle pourtant s'oppose Foucault pour caractériser l'éthique stoïcienne, nous pouvons envisager que le vécu d'une double temporalité par le sujet humain puisse équivaloir à un sentiment de participation à la rythmique ou au jeu de l'univers : le sujet éprouve, alternativement ou simultanément, le temps comme déliquescence (disparition, dissipation, dispersion) *et* comme ordonnancement (structuration, restauration, concentration). Tandis que le premier type de vécu temporel renverrait à la puissance du cosmos envisagée sous son jour destructeur, la temporalité progressive équivaldrait quant à elle à la phénoménalisation de cette même puissance, appréhendée cette fois en tant que force organisatrice.

Conclusion. L'*amor fati* : le pourquoi de l'activation du temps progressif et de la polarisation positive de la vieillesse

Au terme des considérations qui précèdent, nous voyons se dessiner deux versions de l'*amor fati* stoïcien, la seconde ouvrant un champ de réflexion plus

⁶³ Voir à ce sujet l'article de J.-F. Depew, «Foucault Among the Stoics: Oikeiosis and Counter-Conduct» (2016).

⁶⁴ Goldschmidt (1953, §25, p. 59). Voir également *ibid.*, §29, p. 68.

⁶⁵ Il n'empêche qu'une différence majeure demeure entre les versions platonicienne et stoïcienne de l'homéose : la première postule un ordre fixe et un mouvement régulier auquel se conformer, la seconde une cadence rythmique échappant ultimement à toute tentative de conformation. Le sujet de la morale stoïcienne est ultimement renvoyé à lui-même pour la gestion, au niveau des affaires humaines, de sa connaissance parcellaire du jeu de l'univers.

vaste en ce qu'elle nous amène à admettre la coexistence de différentes conceptions du temps en interaction les unes avec les autres et nous pose le défi d'en penser les articulations. À un premier niveau, l'*amor fati* consiste dans le consentement à la perte de soi, à la disparition du vivant, à la fuite de ce qui a été, soit à une certaine direction du temps phénoménal, lui-même émanation, sur le plan du vécu humain, d'une puissance cosmique de destruction imaginée comme un embrasement périodique de l'univers. Le philosophe consent ici à la vieillesse comme à une irrépressible tendance de l'être au mouvement de disparition. Une version plus complexe de l'*amor fati* se profile une fois que l'on a saisi que le temps cosmique n'est pas seulement à envisager comme un néant vorace, mais aussi comme une puissance régénératrice de cela qu'elle détruit constamment. Métaphoriquement, l'*amor fati* stoïcien serait la performance thérapeutique ultime par lequel le sujet infirme⁶⁶, c'est-à-dire celui qui ne vit le temps, sans doute parce qu'il le redoute, qu'en le subissant sous sa modalité de déliquescence, se convertit en un être sain, qui accepte de bonne grâce sa dissolution *et* procède à l'activation d'une temporalité active, progressive, miroir cette fois du temps cosmique envisagé dans sa puissance génératrice. C'est en regard de la temporalité progressive que l'on peut comprendre ce fascinant élément de la théorie du dernier Foucault, qui est le phénomène de valorisation de la vieillesse, en tant que pôle attractif de l'existence et point de culmination du processus d'esthétisation de soi. L'assignation d'une polarité positive à la représentation antique de la vieillesse est ultimement ce qui permet au sujet humain de procéder à l'inversion du cours du temps vécu comme déliquescence moyennant l'application constante de principes éthiques exigeants.

⁶⁶ Le terme "homéose" doit être entendu ici à double sens : l'univers est lui-même affecté par l'infirmité de celui qui ne vit le temps qu'à contrecœur et partiellement, soit sous son unique dimension de dissolution. Voir *P*, V, 8 : «L'univers, en effet, se trouverait mutilé, si tu retranchais quoi que ce soit à la connexion et à la consistance de ses parties, tout comme de ses causes».

Références bibliographiques

Byl, Simon

- 1983 «La vieillesse dans le *Corpus* hippocratique», dans F. Lasserre et P. Mudry, dir., *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Genève, Droz, p. 85–95.

Depew, James F.

- 2016 «Foucault Among the Stoics: Oikeiosis and Counter-Conduct», *Foucault Studies*, vol. 21, p. 22–51.

Devallet, Georges

- 2003 «Sénèque et la vieillesse : *realia* et *animalia* devant la fuite du temps (Lettres à Lucilius, I 12)», dans B. Bakhouche, dir., *L'Ancienneté chez les Anciens. Tome 2*, Montpellier, Publications Montpellier 3, p. 512–517.

- Foucault, Michel
1994 *Histoire de la sexualité. Tome III : Le souci de soi* [1984], Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel
2013a *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981–1982 [HS]*, Paris, Seuil/Gallimard.
- Foucault, Michel
2013b «Subjectivité et vérité», dans *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College en 1980 [OHS]*, Paris, Vrin.
- Goldschmidt, Victor
1953 *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin.
- Gourinat, Jean-Baptiste
2002 «Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 192, n° 2, Paris, Presses Universitaires de France, p. 213–227.
- Gourinat, Jean-Baptiste
2014 *Le Stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France. Disponible en ligne à l'adresse suivante : <https://www.cairn.info/le-stoicisme--9782130632870-page-84.htm#pa21>.
- Hadot, Pierre
1997 *Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle : la citadelle intérieure* [1992], Paris, Fayard.
- Harcum, Cornelia G.
1914 «The Ages of Man: A Study Suggested by Horace, *Ars Poetica*, Lines 153–178», *The Classical Weekly*, vol. 7, n° 15.
- Lévy, Carlos
2003 «Sénèque et la circularité du temps», dans B. Bakhouché, dir., *L'Ancienneté chez les Anciens. Tome 2*, Montpellier, Publications Montpellier 3, p. 492–509.
- Long, Anthony et David Sedley
1997 *Les philosophes hellénistiques. Tome II : Les Stoïciens*, Paris, Flammarion.
- Marc Aurèle (Marcus Aurelius Antoninus)
1933 *Pensées pour moi-même [P]*, trad. M. Meunier, Paris, Garnier.
- Marc Aurèle (Marcus Aurelius Antoninus)
1802 *Commentariorum, quos ipse sibi scripsit [P(M)]*, trad. J. M. Schultz, Slesvici, Sumtibus J.G. Roehss.
- McGushin, Edward F.
2007 *Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston, Northwestern University Press.
- Moreau, Joseph
1969 «Sénèque et le prix du temps», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, quatrième série, n° 1, p. 119–124.

Reydams-Schils, Gretchen

- 2003 «La vieillesse et les rapports humains dans le stoïcisme romain», dans B. Bakhouché, dir., *L'Ancienneté chez les Anciens. Tome 2*, Montpellier, Publications Montpellier 3, p. 481–489.

Sénèque (Lucius Annaeus Seneca)

- 1914 *Lettres à Lucilius [LL]*, dans *Œuvres Complètes*, trad. J. Baillard, Paris, Hachette.

Sénèque (Lucius Annaeus Seneca)

- 1965 *Ad Lucilium epistulae morales [LL(EL)]*. Vol. 1, L. D. Reynolds, dir., Oxford, Oxford University Press.

VanHoutte, Maurice

- 1954 «V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* [compte rendu]», *Revue Philosophique de Louvain*, tome 52, n° 35, p. 471–474.