

La douleur et la mort: L'«idolâtrie de la vie» entre Sénèque et la postmodernité (pandémique)*

par *Ermanno Malaspina***

Abstract

Drawing on the ethical reflections of Olivier Rey, who sees in the way in which the Covid-19 pandemic was handled the expression of the “idolatry of life” characterising postmodern societies, which have abdicated transcendence, this article aims to study the foundations of this contemporary condition in classical philosophy and particularly in Seneca’s work.

We recognise that the “idolatry of life” in its present form presupposes the predominant position of the state and consequently citizens’ delegation to it of all responsibility in matters of health, education, etc. However, the polarisation on life in its materiality corresponds exactly to the Stoic portrayal of the *stultus*, who considers the materiality of existence the only true good. As an antidote to this tendency, we know how Seneca disseminates through his works a kind of sepcular cult, if not “idolatry” of pain, death and suicide, with the last of these being considered as the highest form of freedom. Seneca’s management of suffering presupposes the impossibility of a painful sensation that is both strong and long-lasting, a human risk that, on the other hand, contemporary society is well aware of, since clinical progress has extended life expectancy, but unfortunately often at the cost of acute and chronic pain. The acceptance of death has ultimately proven to be the recipe for an authentic life both today, according to Rey, and in classical times, according to Seneca, although one still needs to acknowledge the great distance that still exists between the suicide he extolled and modern euthanasia.

Keywords: Seneca, Covid-19, Idolatry of Life, Pain, Death.

* Je remercie Valéry Laurand et Paola Cifarelli pour leur révision linguistique et Francesca Romana Berno et Emidio Spinelli pour leurs renseignements bibliographiques. Ce dernier, Carlos Lévy, Valéry Laurand et mon élève Veronica Revello ont lu une version presque définitive en apportant des corrections et des ajouts si bien que ce texte doit beaucoup à leur aide et à une vivace discussion amicale *per litteras electronicas* (à laquelle a ensuite donné sa contribution encore Mireille Armisen-Marchetti). Plus récemment une autre élève, Micol Jalla, s’est passionnée au sujet en suivant mes cours et elle a ouvert un dialogue existentiel très intense qui m’a beaucoup aidé à connaître les réactions à la fois affectives et rationnelles d’une sorte de “lectrice idéale” de ces pages. Je reste cependant le seul responsable des opinions ici présentées, tout comme des fautes et des incohérences résiduelles.

** Société Internationale des Amis de Cicéron (Paris); committeer@tulliana.eu.

Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec inpediat quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere.

Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 26, 10)

Il faudrait accepter de laisser certains maux sans remède. Et donc, au lieu de se livrer à la surenchère thérapeutique, cultiver à nouveau, collectivement, un certain art de souffrir et de mourir.

Rey (2020, p. 56)

Chacun sait à quel point la pandémie a affecté notre vie, dans tous les domaines, et les réflexions philosophiques concernant ce sujet se multiplient cycliquement, au fur et à mesure que le taux de mortalité et la saturation des REA deviennent problématiques¹. En revanche, presque dans les mêmes mois, un mouvement d'opinion international, issu du monde anglo-saxon, prétend nous expliquer que la civilisation classique est la source de tous les crimes de l'Occident (puisqu'elle n'a apparemment produit que des crimes, un peu partout) et que l'unique service qu'un antiquisant peut encore offrir à la communauté est celui de "décoloniser" ses auteurs révéérés².

Par conséquent, tandis que la pandémie ronge les espaces de la vie biologique, nous, les êtres humains, rongeons les espaces de sens de notre

¹ Pour ne citer que quelques exemples, cf. De Gaetano, Maiello (2020), Graziano (2020), Morin (2020) et Napolitano, Chiurco (2020): ces textes, pourtant, montrent la faiblesse de la société contemporaine concernant la pandémie et les dégâts qu'elle provoque du point de vue politico-économique du consumérisme, des inégalités sociales et de l'exploitation de la Nature. Je n'ai aucune intention de critiquer cette démarche, j'en ai simplement une autre. Toujours dans un domaine éloigné de mon champ d'intérêt, on pourra citer les études anthropologiques sur la gestion des phénomènes pandémiques dans l'antiquité, avec référence obligatoire à des auteurs comme Thucydide et Lucrèce (jusqu'à Boccace et Manzoni): cf. Li Causi (2020).

² Je renvoie au tristement célèbre M. Padilla-Peralta de Princeton (<https://www.nytimes.com/2021/02/02/magazine/classics-greece-rome-whiteness.html>), qui n'est en réalité qu'*unus e multis*. L'aveuglement idéologique rend les partisans de la décolonisation insensibles au bon sens, soutenu en France, entre autres, par le "Le Figaro" le 21 mars 2021 (<https://www.ilfoglio.it/il-foglio-internazionale/2021/04/05/news/cancellare-l-antichita-dalla-nostra-cultura-significa-rinnegare-l-umanesimo-2133001/amp/>) et en Italie par Canfora, Rebenich (2021), d'autant plus si ce bon sens est diffusé dans des langues autres que l'anglais, des langues que l'on devrait savoir lire.

civilisation: confiné comme tout le monde, j'ai essayé de réagir et ne pouvant pas collaborer, en tant qu'antiquisant, à résoudre la crise sanitaire, dans les pages qui suivent je donnerai ma petite contribution au niveau de l'éthique comparée, pour montrer que les auteurs classiques – et Sénèque en particulier – donnent des réponses et comblent des vides de sens même concernant un phénomène (postmoderne) comme la Covid-19.

1. L'«idolâtrie de la vie», une thèse qu'il faut bien expliquer

La clef pour lier Sénèque à la pandémie m'a été donnée par un *instant book* du philosophe français Olivier Rey (2020)³, dont la pensée a le mérite de ne pas se reléguer dans les bornes de la pandémie même, mais de l'utiliser comme un catalyseur pour mieux comprendre les problèmes de fond de la société moderne, ou mieux, postmoderne: moi aussi, à ma petite échelle, je pense que les réflexions présentées ici ont une portée qui dépasse les limites chronologiques de cette crise.

En sortant, pour une fois, de la litanie, prônée par les médias, des «héros» – ceux «en blouse blanche» qui luttent dans les salles des hôpitaux, mais même nous particuliers, censés gagner la bataille «en restant à la maison/*staying home*», – Rey a bien raison, à mon avis, de voir en tout cela une manifestation explicite d'une «polarisation sur la vie dans sa matérialité» (Rey, 2020, p. 34), qu'il appelle «idolâtrie de la vie» et qui est devenue la nouvelle religion pour un monde qui a décidé de se débarrasser de toute forme de sacré, de transcendance et de spirituel⁴. Rey traite avec clarté les raisons de ce changement radical, sauf qu'il n'explique pas dans quelle mesure l'attitude actuelle devrait être qualifiée précisément d'idolâtrie⁵. Or, ce terme n'est pas neutre, comme certains de ses nombreux

³ Rey (2020). Laignel-Lavastine (2020) a également publié une réflexion intéressante sur le sujet, avec des points de contact significatifs avec Rey. Cependant, je préfère me référer systématiquement à ce dernier, pas seulement pour une simple priorité chronologique.

⁴ Rey évoque la «sortie de la religion» de Marcel Gauchet («à comprendre non comme effacement du religieux, mais comme fin de l'institution et de la structuration des sociétés et des esprits par la religion»: Rey, 2020, p. 32; j'ajouterais aussi Oniga, 2009). J'ai trouvé particulièrement profond le renvoi, à ce propos, au personnage littéraire du Bardamu du *Voyage au bout de la nuit* de Céline et à son «Il n'y a que la vie qui compte», comme antécédent méconnu de l'éthique contemporaine, même quand elle se cache derrière les manifestes «humanistes» (Rey, 2020, pp. 51-3), qui aboutissent au but de «sauver des vies quoi qu'il en coûte» du message du Président Macron du 12 mars 2020 (<https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/03/12/adresse-aux-francais>) et Rey (2020, pp. 29-31).

⁵ Je remercie C. Lévy, qui m'a fait réfléchir sur cet aspect, qui n'est pas seulement lexicologique: les considérations qui suivent lui doivent beaucoup.

synonymes en français (“admiration”, “adoration”, “amour”, “culte”⁶, “dévotion”, “respect”, “révérence”, “vénération” etc.), mais a une connotation péjorative qui le rapproche plutôt de termes comme “fétichisme” ou “superstition” et c’est bien pour cela, peut-on aisément le supposer, que Rey l’a choisi⁷.

Cette connotation péjorative a une cause historique évidente, que Rey passe sous silence: c’est la référence originaire au polythéisme, car le mot indiquait chez Saint Paul⁸ le «culte des idoles» païennes (*au pluriel*). La condition moderne retombe donc, d’un côté, dans ce qui a précédé le monothéisme judéo-chrétien et que les monothéismes, dans tous leurs systèmes, ont condamné. Pourtant, elle est en même temps un oxymoron, en tant que manifestation idolâtrique – et par conséquent analogue au polythéisme païen – mais déclinée pour la première fois *au singulier*, monocorde et, pour ainsi dire, “monothéiste”, puisqu’elle n’a que la vie comme alpha et oméga de l’éthique. Cet oxymoron s’explique aisément, à son tour, étant donné que l’«idolâtrie de la vie» est un détournement et une inversion du culte monothéiste qui l’avait précédé dans la civilisation occidentale – et par cela je rejoins le fil du discours de Rey⁹.

Je suis bien conscient qu’avec ces critiques Rey – et moi en le suivant – sortons du *mainstream* et du “politiquement correct”, mais je voudrais dissiper d’emblée tout malentendu, en précisant que je trouve ridicule toute hypothèse “négationniste” concernant la pandémie, et que je ne suis même pas intéressé par les théories de conspiration à ce sujet.

⁶ C’est le mot choisi par Laignel-Lavastine (2020) d’après son titre, mais avec un ajout explicatif («culte de la vie par-dessus tout»).

⁷ Il serait donc légitime d’utiliser une formule alternative à celle d’«idolâtrie» pour qualifier le comportement actuel à l’égard de la vie, sans en modifier le contenu ou l’évaluation; cependant, pour simplicité, dans le reste de l’article je garderai le choix lexical de Rey.

⁸ Εἰδωλολάτρης *Cor.*, 5, 11; εἰδωλολατρία *Cor.*, 5, 10; 10, 14; *Gal.*, 5, 20 etc.; le concept est pourtant déjà présent dans l’Ancien Testament et les évangiles, cf. Scarpat (1995), Sandelin (1996) et Barbu (2012).

⁹ Je note une forte ressemblance entre ce que C. Lévy m’écrit *per litteras* («Dans toutes les religions monothéistes, la vie a un caractère sacré. Le sacré traditionnel a disparu dans nos sociétés, la vie s’est substituée à lui. Ce qui n’était qu’un aspect s’est auto-proclamé l’essentiel») et la pensée de Rey (2020): «La sortie de la religion, en effet, n’a pas aboli le religieux, elle a laissé derrière elle une grande quantité de religiosité errante en quête de points de fixation. La “vie” s’est proposée comme l’un de ces points» (p. 35); «Nous avons évoqué la forme d’idolâtrie qui s’est développée par report, sur la “vie nue” (c’est-à-dire réduite au simple fait d’être en vie), des enjeux attachés à la vie dont il est question dans les écritures. [...] Cette idolâtrie ne s’est pas seulement greffée sur l’ancien tronc, elle est aussi résolue à le faire crever» (p. 39). L’explication de Rey concernant la “vie nue” s’impose pour éviter tout malentendu avec les formules semblables de Walter Benjamin («bloßes Leben», évoqué en revanche par Laignel-Lavastine, 2020, p. 11) et de Giorgio Agamben («nuda vita»); sur cette question je renvoie à Salzani (2015).

2. L'«idolâtrie de la vie» a-t-elle des précédents avant l'âge (post)moderne?

Après ces avertissements nécessaires pour esquiver tout malentendu, revenons à notre sujet: la reconstruction historique de Rey, sommaire par nécessité, ne commence qu'au ^{xvii} siècle et il en résulte que le principe qu'«il n'y a que la vie qui compte» se serait imposé progressivement en tant que conséquence de la modernité: à première vue, il ne pourrait avoir aucune source dans les périodes antécédentes, moins encore dans l'antiquité classique.

Il n'en va pas exactement ainsi: la délégation à la protection étatique d'une partie des composantes de la vie collective avait été déjà envisagée – et parfois mise en œuvre – dans le monde gréco-romain¹⁰ et, même si la comparaison ne peut être poussée à l'extrême, les accusations que Rey a trouvées dans les *Cahiers de doléance* de la France en disette avant la Révolution et qui anticipent les critiques actuelles contre les gouvernements, «incapables d'arrêter la pandémie», correspondent à la réaction que l'attention de Rome envers *panem et circenses* provoquait dans le petit peuple au I^{er} siècle ap. J.-C.¹¹

Il y a pourtant deux facteurs de l'«idolâtrie de la vie» qui ne se conçoivent que dans une société (post)moderne: nous avons déjà vu que sa nature oxymorique *au singulier* constitue une innovation qui présuppose le déclin et l'avilissement du monothéisme judéo-chrétien; deuxièmement, je rappelle ici que les aspects les plus liés au progrès scientifique et à l'État-providence, comme l'éducation des enfants adjugée complètement à l'école, l'entretien des personnes âgées fourni par la sécurité sociale et surtout le soin des malades transféré aux hôpitaux (parfois privés), avec des frais insoutenables pour les particuliers¹², seraient incompréhensibles

¹⁰ V. Laurand et E. Spinelli me rappellent à ce propos, entre autres, l'éducation des jeunes gérée par la *polis* grecque, à la fois dans la version historique spartiate que dans les visions plus ou moins utopiques de la *République* de Platon, du livre viii de la *Politique* et du dernier livre de l'*Éthique à Nicomaque* (1180a25 ss.) d'Aristote; encore, Musonius Rufus (19, pp. 108-9 Hense) arrive même au point de soutenir que l'État (δημοσίη) devrait participer à la redistribution des biens nécessaires, au détriment de ceux qui gaspillent en biens de luxe.

¹¹ Petr., *Sat.*, 44, 1-3: *illa Ganymedes: «Narratis quod nec ad caelum nec ad terram pertinet, cum interim nemo curat quid annona mordet. Non mehercules hodie buccam panis invenire potui. Et quomodo siccitas perseverat. Iam annum esur<it>io fuit. Aediles male eveniat, qui cum pistoribus colludunt "serva me, servabo te". Itaque populus minutus laborat; nam isti maiores maxillae semper Saturnalia agunt».*

¹² Ma réflexion éthique n'aborde pas les polémiques sur l'inefficacité de la Santé publique ou sur les inégalités des modèles sociaux ultra-libéristes. Je ne dis pas que le sujet ne vaille pas la peine d'une discussion, mais que l'«idolâtrie de la vie» se place en amont des avantages et des inconvénients du modèle libéral ou de l'État-providence: il me semble

à l'époque de Sénèque. Et Rey a de bonnes raisons pour montrer comment la déresponsabilisation croissante des particuliers, qui délègue à n'importe quelle instance juridique ou administrative la résolution de tout problème, provoque aujourd'hui un court-circuit, car cette foi aveugle dans la prétention de toute-puissance de l'État est démentie par les faits. Et par les virus en particulier (Rey, 2020, pp. 8-14)¹³.

3. Un rayon de soleil? Interlude épicurien

J'avoue que ces rapprochements peuvent sembler choquants et qu'un cadre si pessimiste ne semble pas correspondre à la vérité: les dizaines de médecins et d'infirmiers qui ont donné leur vie pour sauver leurs prochains semblent démentir la thèse selon laquelle le principe qui régit l'«idolâtrie de la vie» actuelle est que «quand on ne peut plus donner sa vie, il ne reste plus qu'à la conserver» (Rey, 2020, p. 56).

Il y a en ce sens aussi la possibilité d'une évaluation positive de cette idolâtrie¹⁴: c'est ce que vient de faire l'historien de la philosophie Emidio Spinelli, en ayant recours à une conception bénigne de l'émotion la plus commune durant l'épidémie de Covid-19, la peur. En suivant Hans Jonas, Spinelli évoque une peur non égoïste, mais dans le sens positif d'«appréhension», «responsabilité» et «soin» envers son prochain, quand sa vie est menacée, exactement ce qui se passe chaque jour dans les salles d'hôpital.

Spinelli va plus loin encore, proposant aux lecteurs des soins prophylactiques pour l'homme moderne, une «terapia esistenziale» enracinée dans la philosophie hellénistique, en ayant recours à l'éthique d'Épicure. L'appel à ce philosophe n'est pas accidentel, car son école est la seule qui ne souscrit pas à la condamnation de l'«idolâtrie de la vie» dans les termes dont je parlerai dans le chapitre suivant à propos de Prodicos, de Salluste et surtout de Sénèque: en ce sens, la «polarisation sur la vie dans sa matérialité» acquiert un mérite et une valeur éthique adjointe si elle est déclinée (selon, d'ailleurs, la véritable pensée d'Épicure) non pas de la manière hédoniste et boulimique typique de la civilisation de

cependant que tous les deux aient montré leurs difficultés à gérer la pandémie, en Europe comme ailleurs.

¹³ «Plus le pouvoir central porte secours aux citoyens, plus ceux-ci sont enclins à lui reprocher les maux dont ils souffrent» (Rey, 2020, p. 8). Le texte de Pétrone cité *supra* n. 11 démontre que le mécanisme mental de délégation>attente>déception>reproche était déjà actif sous l'empire romain, même si la déresponsabilisation des citoyens/sujets était à un niveau bien inférieur.

¹⁴ Pour rester au lexique de Rey; je soupçonne pourtant que les paladins d'une évaluation plus bienveillante n'accepteraient pas ce terme, tout en prônant une exégèse identique sur le fond, bien qu'inversée dans le sens: cf. n. suiv.

consommation, mais par une réduction rationnelle aux biens naturels et nécessaires¹⁵ (ce qui, comme Spinelli l'ajoute ailleurs, serait en parfaite harmonie avec les meilleures instances écologistes: Spinelli, 2020b; cf. aussi Napolitano, Chiurco, 2020).

Le sujet de cet entracte mériterait un article à part entière, mais mes compétences concernant Épicure et Jonas ne me permettent pas de le prolonger plus avant: je l'ai évoqué dans l'esprit cicéronien de la *disputatio in utramque partem*, juste pour montrer la possibilité d'une exégèse de l'«idolâtrie de la vie» radicalement différente de celle que Rey propose et que je partage.

4. L'«idolâtrie de la vie» des *stulti* selon les Stoïciens

Nous arrivons enfin à Sénèque: si l'identification des précédents de l'«idolâtrie de la vie» contemporaine nous a donné un résultat ambivalent et nuancé (ch. 2), on ne peut pas dire que l'état de fait qui en dérive dans la population est une innovation des temps modernes.

En effet, la «polarisation sur la vie dans sa matérialité» nous reporte à un type idéal d'humanité que l'éthique ancienne a presque toujours utilisé comme cible de son moralisme, du choix d'Héraclès de Prodicos de Céos (Xen., *Mem.*, II, I, 21-34 = frg. 2 D.-K.)¹⁶ à la *popular morality* (Morgan, 2007) des préfaces des monographies de Salluste aux principes stoïciens de notre Sénèque. Selon les dogmes très détaillés de cette école, la *diastrophé*, la «perversion», consiste précisément à ne pas donner une valeur réelle à la vertu, un bien intangible, et à confondre avec les biens réels, à atteindre, les *adiaphora* sensibles, qui aboutissent précisément pour la masse des *stulti* à la satisfaction de «la vie dans sa matérialité»¹⁷.

¹⁵ La pandémie serait «una minaccia che non ha a che fare con un presunto (e sempre multiformemente vario) concetto del “vivere bene”, ma che deve piuttosto fare i conti con la *salvaguardia medica del semplice, basico, essenziale “vivere”*» (Spinelli, 2020a, p. 181; l'italique est de moi). Et encore: «Ciò che vale e conta non è il più o meno articolato *eu zên* (il vivere bene), ma il semplice, facilmente raggiungibile *zên* (vivere). Facendo i conti con il presente, anche nei suoi aspetti più dolorosi o rischiosi, e insieme recuperando la forza delle esperienze passate in vista di una qualche progettualità rivolta al futuro, si può delineare il quadro di una nuova scelta antropologica, affidata a un tipo di essere umano, che non insegue il crescente castello della soddisfazione di bisogni non naturali né necessari, ma percorre in modo convinto la via dello scarto e della rinuncia al superfluo, sullo sfondo della soddisfazione di bisogni, questi sì naturali e dettati da mera, reale, non indotta necessità» (Spinelli, 2020a, pp. 182-3; sur le *eu zen* cf. Vegetti, 1987, p. 275 et Spinelli, 2019, pp. 290-1).

¹⁶ Je suis conscient du fait que Prodicos insistait sur l'opposition entre la vertu et le vice, l'honneur et le plaisir, dans la vie, plutôt que sur l'idolâtrie de cette dernière; cependant, les similitudes sont indéniables.

¹⁷ Sur les mécanismes d'évaluation erronée dans les philosophies hellénistiques on

La perversion moderne de l'ordre axiologique stoïcien transforme la vie de moyen à but suprême et de support à valeur unique: elle est d'autant plus remarquable que le stoïcisme est notoirement lui aussi moniste et matérialiste, car il postule pour point de départ l'*oikeiosis*, l'impulsion innée à se conserver en vie, qui est commune à l'homme et à l'animal. Cependant, un modèle persuasif de l'*oikeiosis* la décrit comme une série de cercles concentriques qui vont en s'élargissant¹⁸: le sujet rationnel prend progressivement conscience du véritable ordre de la nature, au sommet duquel il n'y a plus «la vie dans sa matérialité» du cercle initial, mais l'identité parfaite de la Nature et de la Raison, qui nie précisément la «polarisation sur la vie dans sa matérialité» et qui, en portant le sage à une dynamique transformatrice, refuse toute passion et renonce aisément même à la vie, si continuer à vivre impliquait manquer aux principes de la Vertu, de la Nature et de la Raison¹⁹.

Si l'on suit mon interprétation, force est de reconnaître l'ironie tragique de l'«idolâtrie de la vie» contemporaine, car l'attitude qui alors était marquée comme propre aux gens qui avaient renoncé à leur humanité véritable et qui avaient régressé à l'état bestial (ou bien qui n'en étaient jamais sortis)²⁰, est devenue aujourd'hui non pas seulement une solution éthiquement acceptable, mais *la* solution la plus généreuse, altruiste et humaine, *quoi qu'il en coûte*, dans l'accomplissement des pires prophéties de *La rebelión de las masas*²¹.

ne peut pas ignorer Grilli (1963); la publication la plus récente est Malaspina, Wildberger (2020), avec bibliographie complète pp. 171-6.

¹⁸ Cf. Hiérocès chez Stobée, 4, 671, 7-673, 11 (= LS 57G = BS 22.20) et aussi Aulu-Gelle, 12, 5, 7 (= SVF, 3, 181).

¹⁹ Sur le lien entre l'*oikeiosis* et la maîtrise de la douleur chez Sénèque (surtout *Epist.* 121) cf. Courtil (2015, pp. 416-26); sur l'*oikeiosis* en général cf. Striker (1983), Vegetti (1987, pp. 225-30), Engberg-Pedersen (1986), Lévy (1997, pp. 159-66), Radice (2000), Bees (2004), Laurand (2005, pp. 9-58), Kühn (2011). Ce sont V. Laurand et C. Lévy qui m'ont convaincu à l'intégrer dans mon discours.

²⁰ En me bornant toujours à Sénèque, je renvoie à Edwards (2014, p. 341: «It is precisely in accepting the time-bound nature of human life, the inevitability of death that, for Seneca, we can come closest to the transcendence of both death and time»), Setaioli (2014) et Wildberger (2014).

²¹ Ortega y Gasset (1930): «Este hombre-masa es [...] dócil a todas las disciplinas llamadas "internacionales". Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meras *idola fori*; carece de un "dentro", de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. [...] Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones» (*Prólogo para Franceses*, III); «la voz novísima grita: "Vivir es no encontrar limitación alguna, por lo tanto, abandonarse tranquilamente a sí mismo. Prácticamente nada es imposible, nada es peligroso y, en principio, nadie es superior a nadie"» (VII. *Vida noble y vida vulgar, o esfuerzo e inercia*); «el hombre que analizamos se habitúa a no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de él. Está satisfecho tal y como es. Igualmen-

5. Sénèque et nous: culte de la douleur, de la mort et du suicide

Contre la «polarisation sur la vie dans sa matérialité», typique des *stulti*, Sénèque propose au *sapiens* et au *proficiens* trois antidotes, connus de tous, qui consistent

- dans l'évaluation positive de la douleur, pas un *malum*, mais un indifférent non préférable (*incommodum*) qui devrait être recherché comme seul moyen de tester la vertu²²;
- dans la centralité de la réflexion sur la mort, en tant que juste perspective pour une vie authentique;
- enfin, dans l'éloge du suicide, considéré comme la principale façon de revendiquer sa liberté dans les conditions les plus défavorables²³.

Je ne pense pas que quelqu'un l'ait fait jusqu'à présent, mais on peut parler dans les écrits de Sénèque d'un culte non seulement de la mort, mais aussi de la douleur et du suicide. En fait, pour rester dans le lexique de Rey il faudrait plutôt évoquer, dans ce contexte aussi, le mot «idolâtrie», mais les connotations négatives que nous avons vues *supra* (ch. 2) m'empêchent d'utiliser ce terme de manière simpliste²⁴.

te, sin necesidad de ser vano, como lo más natural del mundo, tenderá a afirmar y dar por bueno cuanto en sí halla: opiniones, apetitos, preferencias o gustos» (*ibid.*). La pandémie a démontré que cette révolte des masses est un géant aux pieds d'argile: «L'idée lumiéresque selon laquelle les hommes, par la raison, la science, le progrès de leur esprit, allaient enfin sortir de leur état de minorité, cesser de marcher à l'aveugle et prendre le contrôle de leur destin, est complètement démentie par les faits. Avec la "globalisation", l'humanité entière se trouve prise dans un gigantesque *processus* qui, quoique résultant d'activités humaines, domine les hommes et leur impose sa logique» (Rey, 2020, p. 29). L'évocation de la science requiert ici le nième démenti: il ne s'agit pas d'embrasser une position déconstructionniste, à la Feyerabend, ni même, à un niveau plus bas, une allure négationniste ou complotiste, car le progrès scientifique qui, par la globalisation, a permis à un virus de bondir en très peu de temps de Wuhan au monde entier est le même progrès qui permet de sortir de la pandémie, grâce aux thérapies intensives et aux vaccins; c'est donc à la science que nous devons notre survie et notre santé, mais, encore une fois, la vie garantie par la science est réduite à la dimension biologique et idolâtrique dont nous parlons ici (je remercie E. Spinelli d'avoir discuté avec moi sur ce sujet *per litteras*, bien que sa perspective soit différente).

²² C'est notamment la thèse du *De providentia*: cf. Courtil (2015, pp. 394-9), avec bibliographie; en ce sens, Sénèque dépasse même les dogmes de son école: «Cette idée selon laquelle les épreuves sont indispensables au sage pour manifester sa vertu ne semble effectivement pas avoir appartenu à l'orthodoxie stoïcienne» (p. 396).

²³ La position de Sénèque face au suicide n'est pourtant pas monolithique: cf. *Ep.*, 104, 3 et la bibliographie collectée dans Malaspina (2021b, n. 34 et 35).

²⁴ Au «culte de la douleur» correspond aujourd'hui son contraire, l'algophobie: «L'algophobie moderne a dépossédé la douleur de tout sens positif» (Courtil, 2015, p. 12).

On pourrait aussi objecter que les recettes sénéquiennes étaient d'ordre individuel, alors que la Covid-19 est une menace d'ordre social et collectif; or, c'est précisément la nature du confinement imposé par la pandémie qui fait que cette menace collective est vécue individuellement, comme le savent tous ceux, bien trop nombreux, qui ont dû affronter l'agonie, la mort et le deuil au cours de ces mois dans une solitude souvent totale. Malgré, donc, la différence indéniable des contextes, la réflexion de Sénèque demeure donc pertinente.

Au-delà de la définition que je propose, ces trois aspects de l'éthique sénéquienne sont si bien connus en eux-mêmes qu'il est inutile pour moi de m'y attarder²⁵. En revanche, il me semble profitable de conclure mon article en recherchant leurs relations avec l'«idolâtrie de la vie» et leurs retombées éventuelles sur l'éthique contemporaine, étant donné que, comme le dit la phrase de Rey que j'ai citée en exergue de l'article, c'est juste «un certain art de souffrir et de mourir» qui devra nous défendre des conséquences néfastes de l'«idolâtrie de la vie».

Commençons par l'art de souffrir: le *dolor* chez Sénèque se réfère à la fois à la *propatheia* naturelle, que les sens transmettent à la partie directrice de l'âme lors d'une sensation – physique ou psychologique – négative, et à la véritable passion, qui chez les *stulti* est produite par l'évaluation erronée de ladite sensation en tant que mal à éviter et dont il serait légitime de se plaindre²⁶. Le sage connaît la gêne de la *propatheia*, mais il est insensible à la phase suivante, la passion, en ayant évalué correctement

²⁵ Juste pour donner les repères bibliographiques indispensables, cf. les textes de référence concernant la théorie stoïcienne des émotions, Prost (2004), Reydam-Schils (2005) et Graver (2007), et celle du suicide, *SVF*, III, 757-68, Seidler (1983, pp. 430-4), van Hooff (1990) et Evenepoel (2004, pp. 226-30). Sur la douleur chez Sénèque je me réfère à Malaspina (2015) et surtout à l'étude systématique de Courtil (2015), accompagnée de quelques articles ponctuels, entre lesquels je ne mentionne que Courtil (2018). Sur la mort et le suicide chez Sénèque Tadic-Gilloteaux (1963), Seidler (1983, pp. 434-8), Evenepoel (2004, e.g. p. 242): «Seneca's conspicuous interest in death and suicide is explained, on the one hand, from his health problems (and psychological constitution) and, on the other hand, from the perilous political situation in which he lived», Ker (2009), Edwards (2014) et Courtil (2015, pp. 472-85).

²⁶ Selon Malaspina (2015, p. 46), Sénèque préférait «*dolor* come resa dell'iperonimico λύπη per una delle quattro passioni fondamentali dello Stoicismo, consistente già per Zenone nella “fresca opinione della presenza di un male”» (*SVF*, I, 100, n. 212 = Gal., *Hipp. et Plat. plac.*, IV, 7). Même conclusion dans l'examen beaucoup plus minutieux de Courtil (2015, pp. 350-487), qui cependant se fonde sur une tripartition “sensation”-“émotion”-“passion” que je ne retrouve pas dans les textes (je renvoie à mon compte-rendu en Malaspina, 2021a). La terminologie grecque et aussi l'arrangement de Cicéron sont plus analytiques et nuancés et je suis d'accord avec Courtil (2015, p. 361) que la prééminence de *dolor* dérive «d'une volonté de rééquilibrage, de la part de Sénèque, de la pensée philosophique vers la dimension physique de la douleur».

la sensation douloureuse non comme un mal, mais comme un indifférent non préférable²⁷.

Sénèque savait bien que le mythe de l'«insensibilité à la douleur» pouvait sembler au moins douteux pour tous ses contemporains et il espérait s'en sortir précisément par cette reconnaissance que le sage stoïcien ressent aussi la *propatheia*, ce qui lui permet de se distancier des épicuriens ou des cyniques²⁸.

Ce raisonnement, bien connu des savants, ne nous porterait pas vers notre but, alors qu'il y a un autre expédient intéressant, issu de la tradition philosophique antérieure, mais souvent méconnu, que Sénèque évoque pour rendre encore moins irréaliste l'image du sage. Selon lui, la douleur se présenterait toujours sous une des deux formes spéculaires: si elle est intense, elle dure peu; si elle est chronique, alors elle est légère²⁹; de cette façon, le sage aurait toujours un moyen de vaincre la *propatheia*, en résistant soit à l'attaque aiguë, dont il connaît la courte durée, soit à des stimuli prolongés, mais de faible intensité. Cependant, cette recette n'avait pas plus convaincu Cicéron, qui notait la difficulté de réduire à des dimensions mesurables les concepts de "durée" et d'"intensité" et qui voyait comment les douleurs de la goutte, entre autres, étaient en même temps chroniques et aiguës (*Tusc.*, II, 44-5; *Fin.*, II, 94).

La recette du «culte de la douleur» à travers les exercices spirituels de Sénèque peut donc s'avérer être l'«art de souffrir» dont Rey affirme que nous avons besoin dans l'âge de l'«idolâtrie de la vie», pourvu, à mon avis, qu'on se délivre de la fascination que la figure du sage «apathique» peut engendrer, même dans sa version sensible aux *propatheiai*. Aux critiques de Cicéron il faut en fait ajouter qu'aujourd'hui l'existence de douleurs à la fois aiguës et permanentes est incontestable, en tant que fruit non souhaité des progrès de la médecine: par rapport aux enjeux quotidiens de la clinique actuelle, surtout oncologique, qui exige des soins palliatifs très étendus plutôt que de l'acharnement thérapeutique, le sage stoïcien risque d'être un tigre de papier.

En revanche, Sénèque s'impose aisément en tant que source de l'«art de mourir», d'autant plus nécessaire dans notre époque, dominée par l'attachement à la vie, même la moins digne d'être vécue, et par la peur de la

²⁷ Riche et clair à ce propos est Courtil (2015, pp. 382-406).

²⁸ La distinction était déjà chez Chrysippe (*SVF*, III, 574); chez Sénèque cf. *Epist.*, 9, 3-4; 66, 18-20 (qui cite Épicure, fr. 601 Usener); 85, 29 (je renvoie encore une fois à Courtil, 2015, pp. 382-9).

²⁹ Cf. *Prov.*, 6, 6; *Epist.*, 24, 2; 24, 14; 30, 14; 78, 7; 78, 17; 94, 7, *optimam doloris esse naturam, quod non potest nec qui extenditur magnus esse nec qui est magnus extendi*. Ce principe est épicurien à l'origine: *Kyriai doxai*, 4 = Diog. Laert., X, 133; 140 = *Epist. Men.*, 447 Usener = 204 Arrighetti.

mort, une éventualité qui est exorcisée, rejetée et niée autant que possible, hier par les *stulti*, comme aujourd'hui par la plupart³⁰.

De surcroît, un avantage précieux de la thérapie de Sénèque est son caractère absolument non confessionnel. Bien sûr, une foi réfléchie et rationnelle révélée en une vie après la mort devrait être un antidote naturel³¹ – et peut-être le meilleur antidote – à toute dérive idolâtre de la vie, et elle s'est toujours avérée être une excellente thérapie contre la peur de la douleur et de la mort. Elle reste toutefois liée aux croyances personnelles du sujet, tandis que les mots de Sénèque aident aussi bien ceux qui ont une perspective de l'Au-delà que ceux qui ne l'ont pas.

Enfin, l'usage d'un lexique belliqueux par les médias, l'évocation de "mobilisations", "campagnes" et "batailles" contre le virus, les bulletins quotidiens des contaminations et des morts etc. contribuent à un climat de guerre totale, dans laquelle les décédés, ne jouissant plus de la matérialité de la vie, ne sont que des vaincus, ce qui renverse encore une fois la valeur stoïcienne de la mort, aujourd'hui non plus conclusion naturelle de la vie, mais statistique d'un échec thérapeutique³².

Nous aboutissons enfin au suicide, à propos duquel la position favorable de Sénèque semble constituer un antidote naturel à l'«idolâtrie de la vie», en coïncidant de surcroît avec l'acquisition récente (pas par tout le monde) de la validité morale des pratiques d'euthanasie. Cependant, l'euthanasie ne nie pas les présupposés de l'«idolâtrie de la vie», en reconfirmant précisément l'attitude à déléguer le souci de soi à l'État, que

³⁰ Cf. les réflexions pénétrantes de Rey (2020, pp. 36-40) concernant «le désir de ne rien avoir à faire avec les défunts» des temps modernes, qu'on peut approcher à l'"algorithme" dont nous venons de parler (*supra* n. 24). Pour Sénèque une petite anthologie des premières *Lettres à Lucilius* suffira: *Nulli potest secunda vita contingere qui de producenda nimis cogitat, qui inter magna bona multos consules numerat* (4, 4); *hoc cotidie meditare, ut possis aequo animo vitam relinquere, quam multi sic conplectuntur et tenent quomodo qui aqua torrente rapiuntur spinas et aspera. Plerique inter mortis metum et vitae tormenta miseri fluctuantur et uiuere nolunt, mori nesciunt* (4, 5); *Hanc ergo sanam ac salubrem formam vitae tenete, ut corpori tantum indulgeatis quantum bonae valetudini satis est: durius tractandum est ne animo male pareat* (8, 5); *Fateor insitam esse nobis corporis nostri caritatem; fateor nos huius gerere tutelam. Non nego indulgendum illi, serviendum nego: multis enim seruiet qui corpori seruit, qui pro illo nimium timet, qui ad illud omnia refert. Sic gerere nos debemus: non tamquam propter corpus vivere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore. Huius nos nimius amor timoribus inquietat, sollicitudinibus onerat, contumeliis obicit; honestum ei vile est cui corpus nimis carum est. Agatur eius diligentissime cura, ita tamen ut, cum exigit ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum in ignes sit* (14, 1-2).

³¹ À vrai dire, il semble que parfois le principe selon lequel il n'y a que la vie qui compte ait affecté aussi les croyants, même aux niveaux les plus élevés de la hiérarchie (catholique): je renvoie au blog <https://www.diakonos.be/settimo-ciolo/coronavirus-deux-pas-teurs-de-leglise-deux-styles-comparaison-de-leurs-declarations/>.

³² Je remercie V. Revello pour avoir partagé cette réflexion avec moi.

nous avons vu plus haut (ch. 2) comme étant la composante la plus nettement postmoderne de l'idolâtrie contemporaine: c'est Rey lui-même qui l'explique dans une page de grande lucidité³³; par conséquent, la position de Sénèque se range encore à un autre niveau³⁴.

En conclusion, l'actualité du soin des âmes et des exercices spirituels de Sénèque confirme, de manière quasi-pédagogique, le contraste axiologique et la spécularité de la condition actuelle par rapport à l'éthique ancienne et stoïcienne en particulier.

³³ «Nous nous trouvons toujours plus dépendants du “système de santé”, comme le drogué dépend de sa drogue [...]. Notre dépendance est telle qu'il se trouve des personnes qui, effrayées à l'idée qu'une décrépitude médicalement prolongée les assujettisse totalement au système hospitalier, ne voient pas d'autre solution pour conjurer le danger que de se tourner encore vers ce système et réclamer de lui qu'il mette fin à leurs jours. Ils appellent cela mourir dans la dignité» (Rey, 2020, p. 46). Cette réflexion requiert pourtant à mon avis un approfondissement, issu de deux confrontations distinctes *per litteras* avec V. Laurand et E. Spinelli: à mon avis, le rapport entre euthanasie et «idolâtrie de la vie» tourne autour de la conception légale de la vie comme bien disponible ou indisponible (cf. respectivement Fornero, 2020 et Leotta, 2019): les traditions pythagorico-platonicienne (que l'on songe seulement à Cic., *Somn.*, 15: *nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest*) et judéo-chrétienne, en faisant de la vie un «don de Dieu», prônaient naturellement sa nature indisponible, alors que les tenants de l'autonomisation de l'homme rangent même la vie parmi les biens à disposition. En théorie, dans cette dernière conception, qui convient parfaitement à l'«idolâtrie de la vie», la personne ne devrait avoir aucun recours à la permission/intervention de l'État pour se suicider, alors que, dans l'autre, tout au contraire, l'État a le droit et le devoir de surveiller que les biens indisponibles ne soient soustraits et annulés. Or, je crois que la phase présente de l'«idolâtrie de la vie», durant laquelle les partisans de l'euthanasie réclament l'intervention active de l'État, sert à apposer un sceau officiel, tranquillisant et banalisant, sur une pratique jugée encore comme un crime par plusieurs. Une fois que l'euthanasie sera devenue un «droit de l'Homme» par soumission à la nouvelle morale proposée par la toute-puissance de l'État-providence, elle sera probablement reconduite à la sphère privée. L'avortement, dont la bataille pour la libéralisation a commencé bien avant celle pour l'euthanasie, donne à mon avis un exemple récent de comment cette progression puisse se dérouler (je suis conscient que les deux sujets sont distincts: mon but ici n'est pas de mettre en question le statut du fœtus, mais d'analyser l'évolution de la mentalité commune). Au début, donc, l'intervention publique devait servir à préserver la femme du risque d'une opération clandestine et l'officialité de l'établissement sanitaire contribuait à la convaincre d'être en train de subir une opération moralement correcte et non pas de commettre un meurtre. L'avortement devenu un «droit reproductif», l'usage de produits médicamenteux comme la pilule RU 486 reportera probablement cette pratique du tout dans la sphère privée, comme elle l'était avant la libéralisation.

³⁴ Je retourne sur Sénèque et le suicide dans un prochain article (Malaspina, 2021b); cf. aussi Braunstein (2018, pp. 279-375).

Bibliographie

- BARBU D. (2012), *Idole, idolâtre, idolâtrie*, in C. Bonnet, A. Declercq, I. Slobod-
zianek (éds.), *Les représentations des dieux des autres*, Salvatore Sciascia, Cal-
tanissetta, pp. 31-49.
- BEES R. (2004), *Die Oikeiosislehre der Stoa, 1, Rekonstruktion ihres Inhalts*, Kö-
nigshausen und Neumann, Würzburg.
- BRAUNSTEIN J.-F. (2018), *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*,
Grasset, Paris.
- CANFORA L., REBENICH S. (2021), *I classici "decolonizzati"*, in "Quaderni di Storia",
47, 93, pp. 5-11.
- COURTIL J.-C. (2015), *Sapientia contemptrix doloris. Le corps souffrant dans l'œuvre
philosophique de Sénèque*, Latomus, Bruxelles.
- ID. (2018), *Le fonctionnement de la douleur chez Sénèque: entre physiologie médi-
cale et éthique stoïcienne*, in B. Petey-Girard, P. Séverac (éds.), *Représenta-
tions de la souffrance*, Garnier, Paris, pp. 151-64.
- DAMSCHEN G., HEIL A., WAIDA M. (eds.) (2014), *Brill's Companion to Seneca. Phi-
losopher and Dramatist*, Brill, Leiden-Boston.
- DE GAETANO R., MAIELLO A. (a cura di) (2020), *Virale. Il presente al tempo dell'e-
pidemia*, Luigi Pellegrini, Cosenza.
- EDWARDS C. (2014), *Ethics V: Death and Time*, in Damschen, Heil, Waida (2014),
pp. 323-41.
- ENGBERG-PEDERSEN T. (1986), *Discovering the good: oikeiosis and kathekonta in
Stoic ethics*, in M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in
Hellenistic Ethics*, CUP, Cambridge, pp. 145-83.
- EVENEPOEL W. (2004), *The Philosopher Seneca on Suicide*, in "Ancient Society",
34, pp. 217-43.
- FORNERO G. (2020), *Indisponibilità e disponibilità della vita: una difesa filosofico
giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria*, UTET, Torino.
- GRAVER M. (2007), *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press, Chicago.
- GRAZIANO M. (a cura di) (2020), *Filosofi in ciabatte. Divagazioni filosofiche ai tem-
pi del Coronavirus*, Corisco, Roma-Messina.
- GRILLI A. (1963), *Diastrophe*, in "ACME", 16, pp. 87-101 [= ID., *Stoicismo, epicurei-
smo e letteratura*, Paideia, Brescia, pp. 375-404].
- KER K. (2009), *The Deaths of Seneca*, OUP, New York-Oxford.
- KÜHN W. (2011), *L'attachement à soi et aux autres*, in M.-O. Goulet-Cazé (éds.),
Études sur la théorie stoïcienne de l'action, Vrin, Paris, pp. 237-366.
- LAIGNEL-LAVASTINE A. (2020), *La déraison sanitaire. Le Covid-19 et le culte de la vie
par-dessus tout*, Le bord de l'eau, Lormont.
- LAURAND V. (2005), *La politique stoïcienne*, PUF, Paris.
- LEOTTA C. (2019), *Perché la vita è un diritto indisponibile*, in "Cristianità", 99, pp.
61-71 (<https://alleanzacattolica.org/perche-la-vita-e-un-diritto-indisponibile/>).
- LÉVY C. (1997), *Les philosophies hellénistiques*, Librairie Générale Française, Pa-
ris.
- LI CAUSI P. (2020), *Il virus, i classici, il corpo, le bussole*, in "ClassicoContempora-
neo", 6, pp. 1-9.

- MALASPINA E. (2015), *Dolor in Seneca: dai presupposti teoretici alle pratiche consolatorie ed alle passioni in scena*, in "Antiquorum Philosophia", 9, pp. 41-53.
- ID. (2021a), *Compte rendu* de Courtil (2015), in "Gnomon", sous presse.
- ID. (2021b), *Il dolore cronico acuto, la morte, il suicidio e l'ossessione della tortura in Seneca: una falla nella resistenza del sapiens?*, in "GIF", 73, sous presse.
- MALASPINA E., WILDBERGER J. (eds.) (2020), *Axiological Confusion and Its Causes*, in "ΠΗΓΗ/Fons", 5, pp. 1-176 (<https://e-revistas.uc3m.es/index.php/FONS/index>).
- MORGAN T. (2007), *Popular Morality in the Early Roman Empire*, CUP, Cambridge.
- MORIN E. (2002), *Pour une politique de civilisation*, Arléa, Paris.
- ID. (2020), *Changeons de voie – Les leçons du coronavirus*, Denoël, Paris.
- NAPOLITANO L., CHIURCO C. (a cura di) (2020), *Senza corona. A più voci sulla pandemia*, QuiEdit, Verona.
- NUSSBAUM M. (2010), *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- ONIGA R. (2009), *Contro la post-religione. Per un nuovo umanesimo cristiano*, Fede & Cultura, Verona.
- ORTEGA Y GASSET J. (1930), *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid.
- PROST F. (2004), *Les théories hellénistiques de la douleur*, Peeters, Louvain-Paris.
- RADICE R. (2000), *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano.
- REY O. (2020), *L'idolâtrie de la vie*, Gallimard, Paris.
- REYDAMS-SCHILS G. (2005), *The Roman Stoics: Self, Responsibility, and Affection*, University of Chicago Press, Chicago.
- SALZANI C. (2015), *From Benjamin's bloßes Leben to Agamben's Nuda Vita: A Genealogy*, in B. Moran, C. Salzani (eds.), *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, Bloomsbury, London, pp. 109-23.
- SANDELIN K.-G. (1996), *The Jesus-tradition and idolatry*, in "New Testament Studies", 42, pp. 412-33.
- SCARPAT G. (1995), *L'idolatria nell'antichità classica e nel libro della Sapienza*, in "Paideia", 50, pp. 307-53.
- SEIDLER M. J. (1983), *Kant and the Stoics on Suicide*, in "Journal of the History of Ideas", 44, pp. 429-53.
- SETAIOLI A. (2014), *Ethics 1: Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and Lebensform*, in Damschen, Heil, Waida (2014), pp. 239-51.
- SNOW C. P. (1964), *The Two Cultures and a Second Look. An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution*, CUP, Cambridge.
- SPINELLI E. (2019), *Physiologia medicans: The Epicurean Road to Happiness*, in L. Castagnoli, P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories. Theories and practices*, OUP, Oxford, pp. 278-91.
- ID. (2020a), *Nuovi sguardi sull'esistenza: paura, responsabilità e rinuncia*, in Graziano (2020), pp. 179-83.
- ID. (2020b), *Gestire la paura. Nuovi valori nel tempo del Coronavirus*, in De Gaetano, Maiello (2020) (<https://www.fatamorganaweb.it/gestire-la-paura-nuovi-valori-nel-tempo-del-coronavirus/>).

- STRIKER G. (1983), *The Role of oikeiosis in Stoic Ethics*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 1, pp. 145-67.
- TADIC-GILLOTEAUX N. (1963), *Sénèque face au suicide*, in “AC”, 32, pp. 541-51.
- VAN HOOFF A. J. L. (1990), *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, Routledge, New York.
- VEGETTI M. (1987), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.
- WILDBERGER J. (2014), *Ethics V: Death and Time*, in Damschen, Heil, Waida (2014), pp. 301-22.