

**Le néo-stoïcisme :
lecture du *De Constantia* de Juste Lipse
et du *Traité de la constance et consolation ès calamitez
publiques* de Guillaume Du Vair**

Marie Bolloré

Master de Littérature française « de la Renaissance aux Lumières »



Pour citer cet article : BOLLORE MARIE, « Le néo-stoïcisme : lecture du *De Constantia* de Juste Lipse et du *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques* de Guillaume Du Vair », Lurens [en ligne], août 2011, www.lurens.ens.fr/travaux/litterature-du-xviieme-siecle/article/le-neo-stoicisme

Juste Lipse (1547-1606) est un grand érudit et philologue flamand. Il a été professeur d'éloquence, d'histoire et de littérature latine aux Universités de Léna, Leyde et Louvain. Sa position religieuse est ambiguë. Catholique de naissance, il devient luthérien en 1570 puis se reconvertit au catholicisme en 1591. Il publie le *De Constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis* (Anvers, Leyde, Plantin) en 1584. L'ouvrage exhorte le lecteur à affronter les maux publics à l'aide de la philosophie stoïcienne. En guise d'introduction à son édition critique des *Opera* de Sénèque, paraissent deux traités stoïciens : la *Manuductio ad stoicam philosophiam* et la *Physiologia Stoicorum* en 1604. Nous n'entrerons pas outre mesure dans les détails de son œuvre beaucoup plus vaste qui englobe des traités politico-religieux¹, un ouvrage d'archéologie romaine², un traité d'art épistolaire³, une riche correspondance, etc.

Le *De Constantia* est un succès d'édition, dix-huit éditions en dix ans auxquelles s'ajoutent des traductions, dont une traduction en français dès 1592. Autre preuve de son succès le traité est paraphrasé en vers par Jean-Baptiste Chassignet⁴. Le titre du traité fait immédiatement penser au *De Constantia sapientis* de Sénèque mais en réalité l'œuvre se situe dans la tradition des traités consolatoires de Cicéron, Sénèque, Plutarque et Boèce. Comme le dit Alain Michel, « il ne s'agit pas d'une réflexion sur l'*homologia* et de l'accord avec soi-même, mais d'une consolation devant les malheurs du temps »⁵. Ce déplacement se retrouve aussi chez Guillaume Du Vair dans le *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques* (Paris, L'Angelier, Patisson) publié en 1594. Guillaume Du Vair (1556-1621) est un parlementaire chrétien qui s'intéresse à la philosophie et à l'éloquence. Il est l'auteur de deux traités philosophiques, la *Philosophie morale des stoïques* (1585) et le *De la sainte philosophie* (1600) mais aussi d'un ouvrage de piété⁶ et d'un traité d'art oratoire⁷. Il traduit également le *Manuel* d'Épictète en 1591, tout en menant en parallèle une carrière de magistrat au Parlement de Provence⁸.

1 Les *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589) et le *De una religione adversus dialogistam liber* (1590).

2 Le *De amphitheatro liber : in quo forma ipsa loci expressa, et ratio spectandi, cum aeneis figuris* (1584) ainsi qu'un guide les *Admiranda sive de Magnitudine Romana* (1598).

3 L'*Epistolica institutio* (1591) qui est aussi une réflexion sur l'éducation.

4 Dans *Le Mespris de la vie et consolation contre la mort* (1594).

5 « Cicéron chez Juste Lipse : le stoïcisme, l'élégance et le sens de la douleur », in *Juste Lipse en son temps*, (études réunies par C. MOUCHEL) Paris, Champion, 1996, p.30.

6 Les *Méditations sur les psaumes* (1585).

7 *De l'Eloquence françoise et des raisons pourquoy elle est demeurée si basse* (1590).

8 Président du Parlement de Provence, il devient garde des Sceaux en 1616.

Ces deux hommes vont tenter une conciliation entre le christianisme qui fait dépendre l'homme de la grâce divine et une philosophie païenne qui divinise les capacités de l'homme, le stoïcisme. L'objet de cette étude sera d'éclaircir et de montrer le travail de deux néostoïciens pour faire naître une philosophie de « l'automne de la Renaissance »¹. Nous nous intéresserons d'abord à la possibilité d'une synthèse entre philosophie antélapsaire et religion chrétienne. Pour cela, nous étudierons le transfert de vocabulaire et de concept stoïciens chez Lipse et Du Vair. Puis, nous nous attacherons à la démarche novatrice et systématique de Lipse dans le *De Constantia*. Et enfin, nous esquisserons les singularités de Du Vair et les influences lipsiennes dans le *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*.

I. Le néostoïcisme : christianisme stoïcisé ou stoïcisme christianisé ?

I.1. Contexte

S'intéresser aux philosophies païennes pour un chrétien au XVI^e siècle n'est pas sans ambiguïté² car le soupçon d'hérésie n'est jamais loin. La philosophie de la Renaissance est d'abord dominée par l'aristotélisme puis par le néoplatonisme de Marsile Ficin et Pic de la Mirandole. Le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme feront néanmoins leur chemin dans la tête des penseurs mais mettront du temps à s'installer vraiment. Le premier intérêt pour le stoïcisme se trouve chez Pétrarque³, Alberti⁴ ou encore chez Valla qui le critique vivement⁵. Cependant les sources utilisées sont tardives car les textes connus sont essentiellement latins, il s'agit de ceux de Sénèque et de Cicéron. Sénèque connaît une grande fortune tant pour sa philosophie que pour son théâtre. Mais on pense à l'époque qu'il y avait deux hommes qui s'appelaient Sénèque, le dramaturge et le philosophe. C'est pourquoi, les œuvres sont dissociées et les éléments de doctrine stoïcienne dans ses pièces n'ont pas particulièrement arrêté l'attention des philosophes. Bien que ne n'étant pas lui-même stoïcien, Cicéron dans les *Tusculanes* offre des développements sur les stoïciens grecs dont il ne reste que des fragments. Il constitue ainsi la source directe de la majeure partie de la connaissance qu'avaient les latins de la philosophie stoïcienne. La Renaissance, comme le Moyen-âge, retient principalement du stoïcisme la force morale et l'analyse des passions. Il est utile, pour cerner l'importance du stoïcisme, de rappeler que les

1 L'expression est d'André STEGMANN et Jean LAFOND dans *L'automne de la Renaissance* (Paris, Vrin, 1981) pour qualifier la période spécifique de la fin de la Renaissance qui est plus qu'une période de transition pré-classicisme.

2 Erasme par exemple considère la philosophie comme une dangereuse curiosité à laquelle il oppose la *philosophia Christi*. Or, il lit la Bible à travers une grille de lecture néoplatonicienne, celle d'ORIGÈNE.

3 Dans le *Secretum* (1351) et le *De remediis utriusque fortunae* (1355-65) qui établit un lien entre *Fortuna* et *Virtus* en termes stoïciens.

4 Dans le *De tranquillitate animi* (1442).

5 Au profit de la *voluptas* épicurienne dans le *De Voluptate* (1432).

Pères de l'Église avaient utilisé le stoïcisme au sein de leur dogme, en ce qui concerne certaines attitudes à avoir, telles que le détachement des biens, ce qui dépend de nous ou pas, les règles de vie, la méditation, la conversion du regard, soit toute la riche tradition des exercices spirituels¹. La religion chrétienne et la philosophie stoïcienne ont donc un certain socle commun mais elles possèdent des points de vue irréconciliables sur la liberté humaine, le salut et la divinité. D'où l'enjeu et la difficulté même de vouloir créer un stoïcisme christianisé.

A la différence des démarches du premier humanisme de Pétrarque ou d'Alberti, Juste Lipse s'intéresse au stoïcisme dans l'ensemble de son système, comme *organon* et non comme simple doctrine morale. Dans ses traités stoïciens, il démontre la logique de la doctrine et l'imbrication de chacune de ses parties : logique, éthique et physique. Lipse souligne dans le livre III de la *Manuductio*, une continuité entre le Portique et les Pères de l'Église. Il rappelle que Clément d'Alexandrie fut l'élève du stoïcien Pantène qui se convertit au christianisme². Puis il cite saint Jérôme louant les dogmes des stoïciens qui concordaient avec ceux de l'Église. La nature profondément spirituelle du stoïcisme la rend apte à s'unir à la théologie chrétienne. Il s'agit dès lors de constituer un stoïcisme chrétien qui n'est pas simplement une perspective chrétienne sur une philosophie païenne mais une philosophie complète et cohérente. C'est le parti pris de Jacqueline Lagrée qui enrichit la classification établie par Julien Eymard d'Angers³ en proposant une nouvelle périodisation du néostoïcisme avec pour *terminus a quo* 1584 et *terminus ad quem* 1650⁴.

I.2. La constance et les traités consolatoires

Les sources stoïciennes de Lipse, sur le thème de la constance, sont les *Tusculanes* de Cicéron (particulièrement le livre IV), le *De Constantia sapientis* et le *De tranquillitate animi* de Sénèque. Cicéron opère le premier transfert des concepts grecs stoïciens dans le vocabulaire latin. Il traduit la *karteria* (la patience, la maîtrise de soi) par le verbe *stare* (se tenir debout, être ferme) et par conséquent, l'*eupathéïai* (les bonnes affections) par la *constantia* (la fermeté des principes). Sénèque voit dans la constance la vertu qui exprime l'impassibilité du sage. Il s'agit d'une vertu qui s'exerce dans l'épreuve, celle de la fortune et des maux privés. Lipse, quant à lui, envisage la constance comme une consolation du particulier face aux maux publics. Les maux étant une épreuve nécessaire pour l'homme, il faut accepter les événements qui nous dépassent. A sa suite, Du Vair opère le glissement de la constance à la consolation dans le titre même de son

1 Dont les brillantes analyses de Michel FOUCAULT et Pierre HADOT rendent compte.

2 *Manuductio*, I, 17.

3 Dans *Recherches sur le stoïcisme au XVI^e et XVII^e siècles*, Hildesheim, Olms, 1976.

4 Jacqueline LAGRÉE, *Le néostoïcisme*, Paris, Vrin, 2010.

ouvrage et considère la constance comme le fait de rester courageux et de prendre conscience de la consolation divine. L'homme vit alors avec l'espoir et la perspective du salut.

D'autre part, les consolations cicéroniennes et sénéquiennes des *Epistulae familiares* ou des traités adressés à Marcia, Helvia et Polybe concernent une personne particulière à qui les auteurs demandent d'être stoïque et de supporter l'absence ou la mort d'un proche. Les consolations antiques sont en effet de véritables traités de morale pratique. Leur partie personnelle ressemble à des lettres de direction et d'encouragement, leur partie générale à un livre d'enseignement moral. Elles participent donc à deux genres, l'épistolaire et le didactique. Le traité de Boèce, le *De Consolatione philosophiae* (vers 524) exhorte à se consoler des afflictions par la philosophie. La philosophie apparaît alors comme un remède contre les maux¹. Sous forme d'allégorie, la Philosophie se présente à Boèce en prison, elle chasse les muses et lui prescrit des « médicaments », des remèdes propres à lui faire retrouver le chemin de lui-même. Le protreptique de Boèce s'adresse donc à lui-même, comme le faisait Marc-Aurèle ou saint Augustin, tandis que les consolations de Lipse et de Du Vair sont destinées à tous. Lipse dédie en effet son ouvrage au Sénat d'Anvers et à l'ensemble des citoyens. Le sous-titre indique ses intentions : « *qui alloquium praecipue continent in Publicis malis* ». Il faut réussir à supporter les afflictions et les calamités publiques. De la même manière, la dédicace de Du Vair est adressée au duc de Montpensier, Henri de Bourbon et à « [s]es citoyens »². Il ne s'agit donc plus d'un destinataire privé ni d'un malheur particulier mais des malheurs publics, ceux des guerres civiles qui ont fortement ébranlé la vie des hommes et leur foi en Dieu. Paradoxalement, c'est à l'aide des concepts du stoïcisme que Lipse puis Du Vair tentent de démontrer qu'il ne faut pas perdre la foi.

I.3. Transfert des concepts principaux : Dieu, le Destin, la Providence

Pour les stoïciens, le monde est créé et pénétré par le *pneuma* divin (souffle, feu créateur). L'univers est alors perçu comme un tout parfaitement organisé par l'action de la raison divine, appelée aussi *Logos* universel. Cette raison n'est pas un pur intellect détaché du monde sensible, elle est immanente, à l'œuvre dans les moindres détails de la marche du monde. La divinité est omniprésente. En outre, l'irrationnel ou le hasard n'existent pas, ce ne sont que des illusions et des défauts de connaissance. Un paradoxe chez les stoïciens est qu'il y a un *fatum* mais pas de fatalité. Chrysippe³ explique ceci par la métaphore du « chien et du chariot », le chien est libre d'épouser la trajectoire du chariot ou bien de s'y opposer en vain. Il n'y a pas ici de

1 Ceci est un *topos* de l'Antiquité, la philosophie étant connue pour être une médecine de l'âme, notamment chez Platon et Epicure. Voir la thèse de J. PIGEAUD, *Les maladies de l'âme*, Paris, Les Belles-Lettres, 1989.

2 Guillaume DU VAIR, *Traité de la constance et consolation és calamitez publiques*, (éd. J. FLACH et F. FUNCK-BRENTANO), Paris, Librairie de la société du Recueil Sirey, 1915, p.52 : « Et pour ce, ayant entrepris par ce traité d'exhorter mes citoyens à la Constance, vous me devez, ce me semble, permettre d'inscrire vostre nom sur le frontispice de cet ouvrage, afin que ce soit une double exhortation ».

3 La métaphore est rapportée par PLUTARQUE dans *Des contradictions des Stoïciens*.

fatalisme mais une liberté d'acquiescement ou non à l'ordre du monde¹, une liberté d'assentiment. La liberté humaine possède par conséquent un espace de déplacement libre. Dans cet ordre du monde, la Providence (*pronoia*, dont l'étymologie signifie voir, comprendre à l'avance) apparaît chez Sénèque comme la bonté des actions divines. Elle permet à l'homme de « surpasser » les dieux. Il écrit à Lucilius que Dieu « ne gêne pas l'homme de bien ; il l'éprouve, il l'endurcit, il le rend digne de lui »². Plus tardivement, Boèce définit la Providence de manière très stoïcienne : « raison divine qui réside dans le principe suprême du monde, qui ordonne toutes choses »³.

Juste Lipse dans le *De Constantia* part du concept de Providence pour en dériver celui de *Fatum*. Pour lui, Dieu est responsable de l'ordonnement du monde et tout ce qui se produit dans le monde est nécessaire car Dieu est *Logos*⁴. Il postule donc avec les Stoïciens, « la rationalité et l'intelligibilité intégrales du réel »⁵. La Providence s'étend à toute chose car suivant la cosmologie stoïcienne, la providence divine est une providence cosmique qui meut le monde. Le destin est alors, de fait, soumis à la providence divine. Lipse assimile au destin, les causes, la nature et la nécessité. En accord avec Sénèque, il déclare que même les maux nous viennent de la Providence, c'est pourquoi, il faut avoir confiance en Dieu et subir avec patience les événements. Zénon enjoignait à « se conformer à la nature », Sénèque dans le *De Vita beata* écrivait « être libre, c'est suivre les dieux »⁶ c'est-à-dire sentir, comprendre le *Logos* universel, tandis que Lipse recommande de suivre Dieu mais il s'agit de celui des chrétiens⁷. Il y a donc une utilisation du vocabulaire stoïcien dans un contexte tout autre : on passe du panthéisme païen au monothéisme chrétien, d'un dieu assimilable à la nature au Dieu trinitaire et incarné. Autrement dit, il y a une confusion entre un dieu pensé comme une énergie cosmique et un dieu personnel⁸.

Du Vair utilise de manière plus discrète les concepts stoïciens, puisqu'il choisit effectivement de faire évoluer la constance païenne en vertu chrétienne nourrie des vertus

1 Théoriquement, il distingue parmi les « cause des événements » : deux types de causes, les premières dites complètes et premières, où le destin et la nécessité interviennent. Tandis que les secondes, auxiliaires et prochaines, ont leur causalité principale dans la volonté de l'homme. L'homme est donc libre d'accorder son consentement à ce qui arrive. (CICÉRON, *De Finibus*, 39-43).

2 *De Providentia*, (trad. R. WALTZ), I, 6, Paris, Les Belles-Lettres, 2006, p.12 : « *bonum uirum in deliciis non habet ; experitur, indurat, sibi illum parat* ».

3 *La Consolation de philosophie*, IV, 6, Le Livre de Poche, 2005, p.251 : « [...] *providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constitua, quae cuncta disponit* » (trad. E. VANPETEGHEIM).

4 Le récit de la *Genèse* le prouve ainsi que l'article de Jean-Joël DUHOT, « Métamorphose du logos. Du stoïcisme au Nouveau Testament », in *Les Stoïciens* (dir.G. ROMEYER DHERBEY et éd. J.-B. GOURINAT), Paris, Vrin, 2005, p.453-466.

5 Jacqueline LAGRÉE, « Juste Lipse : destins et Providence », *Le stoïcisme au XVI^e et XVII^e siècle*, T.I, Paris, Albin Michel, p.82.

6 « *Deos parere libertas est* » : SÉNÈQUE, *De Vita beata*, XV, 7 repris chez LIPSE, *De Constantia*, I, 14.

7 Il est intéressant de voir que dans la *Constance*, il utilise toujours le nom biblique alors que dans la *Physiologia* il énumère différents noms équivalents (feu éthéré, esprit intelligent, raison, âme...).

8 Dont une comparaison serrée entre l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe et le dieu transcendant de la *Genèse* pourrait fournir de sérieux arguments.

théologiques¹, par l'intermédiaire des personnages de Musée et de Linus dans les livres II et III de la *Constance et consolation ès calamitez publiques*. Ainsi, peu à peu, la constance se voit motivée par l'optique de la vie éternelle. La fermeté d'âme n'entre donc plus, comme chez Lipse fidèle au Portique, dans l'ordre nécessaire des événements mais dans une « espérance supraterrestre ». L'horizon n'est plus stoïcien mais néoplatonicien, c'est ce que nous verrons plus en détail dans la troisième partie de cette étude.

II. Lipse, la restauration du stoïcisme : « je serai le philosophe mais chrétien »²

II.1. Résumé de l'œuvre

Le manuscrit du *De Constantia* a circulé dès septembre 1583. C'est pourquoi la seconde préface de Lipse répond à des critiques qui lui ont été adressées. Ces critiques portent sur différents points : sur son manque de piété, sur la punition des méchants pour leur propre bien et sur le rôle assigné au destin et au libre-arbitre. Il rétorque d'abord, dans la lignée de Pétrarque, que les belles-lettres mènent au Salut. Et il se propose de « purger et illustrer cette doctrine (le stoïcisme) pleine d'ordures et peu nette » par rapport au « nouveau soleil » que représente la religion chrétienne. Il préfère laisser la sagesse supérieure aux théologiens et « purifier » en quelque sorte l'œuvre des païens. Lipse fait donc preuve de fidéisme religieux, tout en utilisant la « sagesse humaine » afin de montrer l'intérêt d'une concorde souhaitable entre les deux. La première préface précise de quel type de philosophie il s'agit. Non pas des « épines des débats et [...] du subtil filet de disputes »³ de la scolastique mais de la substantifique moelle, des remèdes et de l'art de vivre. Les deux autres critiques sont affaiblies par la posture modeste de Lipse qui déclare avoir plus de « piété dans le cœur qu'à la bouche » et par un renvoi aux arguments d'autorité de la *Consolation* de Boèce. En outre son livre fait office de prière, il « désire que par ce livre vous (les lecteurs) participiez à (s)a prière »⁴. Le traité est d'ailleurs suivi de « prières pour la constance épandues devant Dieu en la grieve et longue maladie de Lipsius, l'an 1579, de son âge XXXII ». Ainsi les frontières entre christianisme et paganisme peuvent-elles être infléchies.

Dans le traité, le jeune Lipsius, affecté par les troubles de la Flandre, se demande comment rester inébranlable dans sa patrie. Sans solution, il choisit de quitter le pays. Il s'arrête à Liège chez son ami Charles Langius qui représente la figure du vieux sage stoïcien : commence

1 Foi, espérance et charité.

2 Préface du *De Constantia*, éd 1592, (trad. anonyme de l'édition de Tours), Paris, Noxia, 2000, p.5.

3 LIPSE, *De Constantia*, op. cit., p.12 : « spinis argutiarum [...] subtili [...] disceptationium filo ».

4 *Ibid.*, p.14 : « [...] utinam per hunc librum in parte tibi fit ».

alors un dialogue philosophique¹. En premier lieu, Langius déconseille à Lipsius le voyage car il déplacera avec lui ses afflictions. Contrairement à l'éloge du voyage qu'on peut lire dans l'essai « De la Vanité » (III, 9) de Montaigne, Langius refuse la fuite que symbolise le voyage. L'homme doit faire face aux maux intérieurs qui l'habitent. Il faut changer d'état d'esprit, non de lieu. Nous voyons ici la filiation directe de Lipsius avec la pensée de Sénèque² qu'il nomme affectueusement « noster Seneca » dans ses traités. Langius expose donc à Lipsius les raisons qui l'aideront à vivre, à mieux vivre dans des temps si troublés. Dans ce but, il établit des distinctions conceptuelles stoïciennes et une théodicée chrétienne.

II.2. Structure du livre et arguments principaux

Nous nous proposons de relever quelques arguments importants pour broser un rapide parcours de lecture et montrer comment se développe le système de Langius.

Livre I : ch.1 : introduction : état de la guerre civile en Flandres. Fuite de Lipsius pour Vienne.

Ch.2-12 : la question de l'exil et du voyage. Distinctions entre la constance, la patience, la raison véritable et l'opinion.

- Le voyage comme fuite est une faiblesse et une gageure : « *Infirmus adolescens, inquit, quae haec mollities est ? aut quae tua mens salutem quaerentis in fuga ? Turbat & aestuat patria tua, fateor : sed quae non hodie pars Europae ?* » (« O débile jeune homme, et quelle faiblesse est-ce là ? Ou quelle est votre intention de chercher le salut en la fuite, votre pays est troublé et embrassé, je le confesse, mais où est l'endroit de l'Europe qui en soit exempt ? » (Langius à Lipsius, I, 1, p.18)).

- Le changement et la diversité du voyage sont éphémères : « *Aberratio haec aliqua a malis est, non fuga : nec soluit peregrinatio doloris hanc catenam, sed laxat* » (« C'est un détour des malheurs et non une fuite, voyager ne délie pas de la chaîne de douleur, ains la relâche » (*ibid.*, I, 3, p.24)).

Ces deux arguments sont intéressants car on en trouve un écho dans les *Essais* de Montaigne, dans le chapitre « De la Vanité » qui relate son séjour romain en 1580-1581. Montaigne comme le jeune Lipsius s'oppose aux arguments de Langius, en disant que le sage est partout chez lui³. Contrairement à Lipsius, il loue le « branle » de la vie et les découvertes que le voyage permet⁴. Lipsius partage donc en partie l'avis de Montaigne sur le voyage, sauf qu'il veut fuir pour trouver la tranquillité de l'âme. En outre, le thème de l'exil, pourtant traditionnel de la

1 Bien que le discours de chacun s'étende plutôt dans un registre monologique que dialogique.

2 *Epistulae ad Lucilium*, (éd. F. PREHAC et trad. H. NOBLOT), III, 28, Paris, Les Belles-Lettres, 2003, p.122 : « *Magis quis ueneris quam quo, interest, et ideo nulli loco addicere debemus animum* » (« L'important n'est pas de savoir où, mais dans quel esprit tu arrives ; et voilà pourquoi nous ne devons à aucun lieu assujettir notre âme »).

3 Idée que l'on trouve chez Socrate et dans le stoïcisme : le sentiment d'être « citoyen du monde ».

4 Montaigne admire notamment l'inconstance du monde et la fortune dans les ruines de Rome.

spiritualité chrétienne, est ici abordé par un prisme stoïcien. Il est intéressant de noter qu'il n'est pas du tout question de pèlerinage ou de souci chrétien dans les motivations de son exil. L'exil doit lui permettre de se retrouver lui-même et de palier l'inconstance et la douleur des guerres civiles. Néanmoins, les arguments de Langius auront raison de lui.

D'autre part, Langius met en place un appareil critique de définitions qui montre à Lipsius le chemin vers la tranquillité d'âme :

- La Constance consiste en la « *rectum & immotum animi robur non elati externis aut fortuitis* » (« juste et ferme force d'un esprit qui n'est point élevé ou abaissé de ce qui est externe ou fortuit » (I, 4, p.28)). Elle s'oppose à l'obstination, à la force de l'opinion qui n'est qu'un « ballon plein de vent ». Elle est nécessaire pour trouver l'égalité d'âme : « *Constantia enim tibi ante omnia opus : & victor aliquis pugnando euasit, nemo fugiendo* » (« or avez-vous surtout besoin de constance : car quelques-uns ont vaincu en combattant, mais jamais en fuyant » (*ibid.*, I, 3, p.26)). « *Iacibus ? Constantia te attollet. Vacillabis ? sustinebit. Ad laeum properabis vel ad laqueum ? Solabitur & reducet a limine martis.* » (« Si vous êtes renversé, la constance vous relèvera, vous serez ébranlé, elle vous assurera : vous serez prêt d'être noyé ou étranglé, elle vous consolera et ramènera de la porte de la mort » (*ibid.*, I, 6, p.33)). La constance réside donc dans la fermeté des principes et la volonté. Elle est une source inépuisable de consolation en l'homme.

- La Patience est définie comme la « *rerum quecumq. Homini aliunde accidunt aut incidunt voluntariam & sine querela perpersionem* » (« le support volontaire et sans débat, de ce qui advient à l'homme ou lui échoit d'ailleurs » (*ibid.*, I, 4, p.28)). Cette définition ressemble à l'*amor fati* nietzschéen et est traditionnelle du stoïcisme.

- La vraie raison repose sur un « jugement vrai et (une connaissance des choses humaines et divines » (*ibid.*, I, 4, p.28 : « *de rebus humanis divinisque (quatenus tamen eae ad nos spectant) verum iudicium ac sensus* »)). La droite raison est nécessaire car « *ut navis vacua & inanis circumagitur in mari omni vento : sic in nobis vaga illa mens, quam pondus & tanquam saburra non stabilivit Rationis* » (« comme le navire vide et délaissé est démené sur la mer par tout vent, ainsi l'entendement vague se jette en nous, pour ce qu'il n'est pas affermi par la charge et contrepoids de la raison » (*ibid.*, I, 5, p.32)). La comparaison utilisée du navire en pleine mer est topique, elle désigne la mort et le trouble¹. De plus, ceci suit parfaitement le stoïcisme qui appelle l'homme à se libérer des tourments par l'usage de sa propre raison. En effet, la raison est un fondement extrêmement important de la doctrine du Portique puisque c'est « une partie de l'esprit divin qui infuse en l'homme » et c'est elle qui nous permet d'être heureux. En comprenant l'ordre du monde, le sage sait ce qui dépend de lui ou pas, et retiré dans sa citadelle intérieure, il peut admirer l'œuvre de l'intelligence universelle.

Pour Langius, l'homme doit donc se libérer des maux extérieurs « qui ne sont point en nous, mais autour de nous, et qui proprement n'aident ni (n') offensent cet homme intérieur qui est

1 On la retrouve magnifiquement exprimée chez Horace et chez Pétrarque notamment.

l'esprit » (*ibid.*, I, 7, p.38)¹. L'homme est ainsi résumé par son « *animus* », le siège de sa pensée. Cet intellectualisme rapproche Lipse du stoïcisme grec et l'éloigne du christianisme, dans la mesure où le plus important pour le croyant demeure la force de sa propre foi. Dans cette optique, les passions doivent être éradiquées car elles perdent l'homme en le privant de l'usage de sa « droite raison ». Puis, Langius relève quatre passions qui entretiennent la vie humaine : la convoitise (*Cupiditas*), la joie (*Gaudium*), la crainte (*Metus*) et la douleur (*Dolor*). On retrouve ici les « bonnes affections » du Portique, les impulsions raisonnables : la joie et la crainte ainsi que les impulsions déraisonnables, la douleur et le désir (la convoitise). Langius commence dès lors son exposé en docte stoïcien.

A cet impératif, il ajoute une distinction primordiale, celle des maux publics et des maux particuliers, les premiers « touchent à plusieurs » comme les guerres et les famines tandis que les seconds blessent ou déshonorent des personnes en particulier. Le discours de Langius évolue et devient plus éclectique, lorsqu'il demande à Lipsius de tempérer et modérer les maux. Ceci en effet ressemble plus à la prudence aristotélicienne qu'au stoïcisme qui prônait l'éradication des passions. En outre, quand Lipsius se plaint des malheurs du temps, Langius lui demande de connaître et de décrire la « vraie apparence de sa douleur ». En filigrane se lit dans ses paroles le *suave mari magno* épicurien. Lipse n'est pas dans le navire agité, il devrait donc se sentir en sécurité et ne pas s'affliger pour ceux qui sont dans la tempête. La figure du sage, telle que la représente Langius, doit en définitive se libérer des dogmes pour « faire propre son miel », et suivre en cela la leçon de Sénèque qui n'hésitait pas à faire appel à d'autres doctrines, car ce qui est vrai appartient à tous.

Ch.13-22² : Distinctions fondamentales : la Providence, le Destin et la Nécessité. Explication du déterminisme cyclique. Nous ne nous développons pas ce point ici car ces distinctions feront l'objet de notre troisième sous-partie.

Livre II : ch.1-4 : lien entre les jardins et la sagesse.

Le livre s'ouvre et se clôt sur l'image du jardin. Le jardin symbolise le lieu de l'épicurisme et le lieu du refuge. Le jardin illustre d'une part, la beauté de l'éphémère dans le livre I, puis le plaisir esthétique dans le livre II. Le deuxième point de vue (celui de Lipsius) est condamné au profit d'un *otium* stoïcien et philosophique. Le jardin du sage doit être un « lieu à son usage, consacré à ses Muses comme si tout se jouait dans le rapport d'un lieu à une écriture : lieu du dialogue avec les Anciens [...] mais aussi avec les Modernes et avec lui-même, lieu de parole et d'écriture, lieu

1 « *quae non in nobis circa nos, quaeque interiorem hunc hominem, id est animum proprie non iuuant laedunt* ».

2 Chapitres traduits par J. LAGRÉE dans *Juste Lipse, la restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1996.

d'invention et de réinvention »³. Langius dit en effet à Lipsius qu'il recueille les fruits de la sagesse dans son jardin. Il lui affirme d'un ton très stoïcien :

je demeure dans moi-même muni et remparé contre toutes choses externes ; délivré de tout souci excepté d'un, c'est que je soumette à la droite raison et à Dieu mon esprit las et contraint, et à l'esprit toutes les affaires humaines. Afin que quand viendra mon jour fatal, que je le reçoive joyeux et d'un visage non étonné, et que je sorte de cette vie non comme étant chassé, mais comme envoyé.¹

Cette phrase offre une double perspective sur la mort, à la fois socratique et chrétienne. La mort heureuse de quelqu'un qui a médité et s'est astreint à une discipline intérieure, celle de « se retirer en soy » comme Montaigne le recommande. La joie d'avoir fait ce qui était juste et d'avoir vécu selon son idéal. Mais il y a également la présence de l'immortalité de l'âme après la mort. La Raison divine et le Dieu chrétien siègent donc au tribunal de nos actions et de notre dernière heure, réunissant ainsi le dieu rationnel et universel du stoïcisme au côté du Dieu chrétien. Lipse en évoquant le souci de Langius réussit par conséquent un syncrétisme concernant la divinité.

Ch.5-17 : la constance et le rôle des épreuves. Il faut faire preuve de vertu comme les héros de la Rome républicaine. Les païens doivent donc servir d'émulation pour les chrétiens. Les misères sont justifiées car elles permettent à l'homme de montrer sa vertu, ou d'être châtié quand il s'est égaré. Lipse aborde ensuite le problème de la punition invisible des méchants qui sont châtiés de manière immanente et immédiate dans l'acte par un sentiment de mauvaise conscience, puis dans l'avenir par le jugement de Dieu. Cette théodicée suit donc celle de saint Augustin².

Ch.18-26 : Lipse dresse une théologie de l'histoire. Il établit un parallèle entre les guerres antiques et modernes, puis compare les chutes de Jérusalem et Rome. Il explique par exemple la nécessité des méchants : puisque les tyrans permettent de punir les méchants et de glorifier les justes par le martyr, ils sont nécessaires à l'ordre du monde – ils sont comme les ombres indispensables à la lumière. Il y a donc un ordre du monde dont nous ne détenons pas les clés, cet ordre est rationnel et voulu par la providence divine car Dieu sait toujours tirer le bien, même du mal.

Ch.27 : conclusion : Réussite du discours de Langius. « Fuyant le mal, je rencontre le bien » conclut Lipsius. Prières pour la constance.

3 Nathalie DAUVOIS, « Juste Lipse et l'esthétique du jardin », *Juste Lipse en son temps, op. cit.*, p.215.

1 LIPSE, *De Constantia*, II, 3, *op. cit.*, p.108 : « *Munitus & clausus contra omnia externa, intra me manea : a curis omnibus securus praeter unam, ut fractum subactumque hunc animum rectae Rationi subiiciam et animo ceteras res humanas. Ut quandocumque fatalis ille & meus dies venerit, fronte composita nec maestus eum excipiam abeamque ex hac vita non ut eiectus, sed ut emissus* ».

2 Saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XIV, 27.

II.3. Mise en place d'un système philosophique : une constance stoïcienne et une consolation christianisée pour supporter les maux

Lipse restaure le système de la philosophie stoïcienne. Il définit ainsi un souverain bien et une vertu principale : l'ataraxie et la constance. La constance est associée à la saisie de la vérité, à la « perception juste de l'enchaînement nécessaire des événements, c'est-à-dire, [...] [à] la saisie de l'articulation entre Providence et destins »¹. C'est pourquoi la constance permet une consolation et la consolation permet d'atteindre une forme de paix intérieure. A cela, Lipse ajoute une théorie des passions. La théorie des affects est exposée par Langius car ce sont les passions, incarnées dans la *doxa*, qui ont poussé Lipsius à vouloir fuir son pays. On retrouve de manière traditionnelle que les passions sont à réfréner car elles empêchent le bonheur du sage et du chrétien. De plus, comme le rappelle Marin Maxim, les maux chez Lipse « doivent être saisis dans leur complexité cosmique, suivant le déterminisme qui règne dans l'univers »². Ainsi Langius explique-t-il à Lipsius d'où vient le mal, comment le comprendre et le surmonter. La théodicée s'explique alors par la définition de la Providence. Suivons pour comprendre cela le *tétrapharmakon*³ que Langius conseille à Lipsius :

- les maux viennent de Dieu ;
- ils sont nécessaires et viennent du destin ;
- ils sont utiles et profitables aux hommes ;
- ils ne sont ni fâcheux, ni nouveaux.

1/ la conception de Dieu :

Dieu « gouverne les cieux perpétuellement mouvants, les courses errantes des astres, les mutuelles forces et vicissitudes des éléments. Et tout ce qui est tant haut que bas »⁴ (Langius, I, 13, p.59). La Providence, entendue comme la volonté conduisant les événements à des fins, se trouve en Dieu car Dieu ordonne tout. Dieu fixe en effet des lois générales et des lois particulières. Lipse dans sa conception de la divinité occulte la création mais ne la nie pas pour autant. En définitive, il pose l'existence d'un dieu-raison en toute chose.

2 & 3/ la nécessité et l'utilité des maux dans l'optique des Destins et de la Providence :

Première définition du destin : « car s'il y a un dieu, il y a une providence, et s'il y a une providence il y a un ordre et décret sur tout, et si cela est il y a une ferme et assurée nécessité de tout ce qui doit advenir »⁵ (Langius, I, 17, p.73). A cet argument, Langius adjoint une réfutation de

1 Jacqueline LAGRÉE, « Juste Lipse : destins et Providence », *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, (dir. P. F. MOREAU), Paris, Albin Michel, p.102.

2 « Le stoïcisme de Juste Lipse et Guillaume Du Vair », *Juste Lipse en son temps*, op. cit., p.402.

3 Rappelant le quadruple remède d'EPICURE dans la *Lettre à Ménécée* pour libérer l'âme de la crainte de la mort.

4 LIPSE, *De Constantia*, I, 13 : « Deum [...] quae coelorum perennes orbis, quae siderum inaequales cursus, quae elementorum alternas vices, quae denique omnes superas, inferas, temperat, moderatur, gubernat ».

5 LIPSE, *De Constantia*, I, 17 : « Si enim Deus est, Providentia est : si haec, decretum et ordo rerum : si istud firma et

différentes définitions du destin, celles des mathématiciens, des stoïciens et des astrologues. Les stoïciens se trompaient en nommant la providence destin et parfois Dieu (ce qui est le cas de Sénèque). Le destin est un « décret immobile de la providence, lequel est attaché aux choses mobiles, et qui s'établit fermement tout en son ordre, lieu et temps »¹ (I, 19, p.81). Langius suit donc la définition de Pic de la Mirandole qu'il cite : « une suite et ordre des causes dépendant du conseil divin »². Grâce à ces définitions, Langius établit une hiérarchie entre la providence et le destin.

La providence est en Dieu, elle est universelle. Tandis que le destin est de Dieu, il s'étend sur les choses. Langius utilise des images intéressantes pour expliquer cette relation « d'enveloppement/développement » suivant l'expression de Jacqueline Lagrée. La Providence serait donc le soleil, l'éternité et l'intellect alors que le destin serait la lumière, le temps et la raison. L'un est source de l'autre, le fait vivre alors que le second est l'action du premier.

C'est pourquoi les maux sont utiles, ils sont comme le poison qui guérit. Ils participent de l'harmonie du monde car ils sont envoyés par une providence divine. En outre, ils nous permettent de nous dépasser, « *ut arbores ventis agitatae, altius radices agunt : sic boni in virtute magnis comprehendus, impulsus aliquoties adversitatum flabris* » (« comme les arbres agités de vents, poussent leurs racines plus avant en terre : ainsi les gens de bien empoignent davantage la vertu, quand ils sont quelquefois émus de petits vents des adversités »³). La métaphore de l'arbre qui fait croître ses racines sous les coups du vent se trouvait déjà chez Sénèque et on la lit sous la plume de Nietzsche dans *Le Gai savoir*⁴. Le rôle de l'homme est de grandir, de se fortifier et de tendre à assimiler sa nature entière à l'étincelle divine présente en lui, aux semences de savoir que Dieu lui offre. Du moins, c'est l'optique de Lipse et de Sénèque.

4/ les maux ne sont ni graves, ni fâcheux :

Les maux et plus généralement les événements sont « comme les fleuves [qui] par un cours naturel et ordinaire coulent en la mer : ainsi toutes les affaires humaines glissent, par manière de dire, à leur but par ce canal de misère »⁵. Langius rappelle donc le fonctionnement cyclique du monde : « Ô admirable et incompréhensible loi de nécessité, tout court en ce cercle

rata necessitas eventorum ».

1 LIPSE, *De Constantia*, I, 19 : « *inhaerens rebus mobilibus immobile providentiae decretum, quod singula suo ordine, loco, tempore, firmiter reddit* ».

2 LIPSE, *De Constantia*, I, 19 : « *Pedentem a divino consilio seriem ordinemque caussarum* ».

3 LIPSE, *De Constantia*, II, 8, *op. cit.*, p.125-126.

4 NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, I, 19 : « [...] demandez-vous si un arbre qui doit prendre fièrement de la hauteur peut se dispenser du mauvais temps et des tempêtes : si la défaveur et la résistance extérieures, si toutes les espèces de haine, de jalousie, d'obstination, de défiance, de dureté, d'avidité et de violence ne font partie des conditions *propices* sans lesquelles une forte croissance n'est guère possible même dans la vertu ? Le poison dont meurt la nature plus faible est pour le fort fortifiant – et il ne le qualifie pas non plus de poison ».

5 LIPSE, *De Constantia*, I, 15 : « *Atque ut flumina ad mare feruntur, per poti & prono cursu : sic res omnes humanae, per hunc (ut sic dicam) cladum canalem labuntur ad suam matam* ».

fatal de naître et de périr »¹ (Langius, I, 16, p.70). Partant d'une thèse stoïcienne, celle de la conflagration du monde, Lipse conclut avec un certain pessimisme qu'il faut céder à Dieu, et par conséquent au temps. Les empires meurent et renaissent, ce n'est pas grave. Les maux sont par ailleurs l'occasion de faire preuve de sa vertu. Ils nous endurent et sont justes, car personne n'est exempt de péché. Langius fait ici une allusion à la misère de l'homme après la Chute. En outre, ce qui est un mal peut être un bien pour quelqu'un d'autre. Les maux sont donc relatifs et leurs causes ont des raisons qui nous demeurent impénétrables. Il y a là, hormis la notion de péché, un accord général entre le stoïcisme et le christianisme. Le malheur éprouve l'homme pour le purifier aussi durement que le feu éprouve l'or. Le perfectionnement recherché n'est pas que moral, il est existentiel et spirituel. Le malheur public n'est que la version agrandie à l'échelle du monde du malheur à l'intérieur du microcosme humain. Par analogie, nous pouvons donc y faire face grâce à la droite raison.

II.4. Différences avec le Portique

Langius relève dans le chapitre 20 du premier livre, les différences entre sa philosophie et le stoïcisme : pour les stoïciens, Dieu est soumis au destin, ce qui n'est pas le cas pour Langius, pour qui la divinité est l'auteur de toutes choses. Le Dieu chrétien peut effectivement rompre le cours du destin pour produire des miracles. De plus, concernant la question des châtements et des épreuves envoyés à l'homme, les points de vue sont encore différents. L'homme chez Lipse possède une nature concupiscente qui le pousse à la faute, et les châtements qu'il subit le corrigent tout en le lavant du péché. Or, les notions de péché et de nature concupiscente sont totalement étrangères au Portique. Le stoïcisme prônait l'égalité des fautes, les considérant toutes condamnables. En aucun cas, l'appel aux châtements ou aux réprimandes n'était accepté. Le concept de punition n'est pas vraiment stoïcien. Lipse suit donc la tradition chrétienne de saint Paul et de saint Augustin concernant la nature de l'homme. Autre différence que Langius ne note pas : le stoïcisme rejette tout mystère religieux puisque tout s'explique par la connaissance de la physique². Lipse ne peut pas admettre cela, ce serait une hérésie. En définitive, il constitue un néostoïcisme, conçu comme une synthèse du stoïcisme – expurgé de ses hérésies –, avec la religion chrétienne. Étonnement, il ne dit rien sur le Christ qu'il nomme à peine, ni sur les problèmes pourtant essentiels, dès le XVI^e siècle, que sont la prédestination et la Grâce. Il accorde aux stoïciens la rationalité du réel, l'optimisme ontologique de la providence, l'inscrutabilité divine, le naturalisme rationnel et la liberté humaine inscrite dans celle de Dieu. Par analogie à la liberté divine, l'homme devient en effet libre par l'usage et la volonté de sa droite raison. Dans la *Constance*, Lipse se donne pour tâche d'apprendre à l'homme privé à se gouverner, ce qu'il

1 LIPSE, *De Constantia*, I, 16 : « *O mira & nunquam comprehensa Necessitatis lex ! abeunt omnia in hunc nascendi percundique fatalem gyrum* ».

2 Voir les *Quaestiones naturales* de Sénèque.

continuera dans les *Politiques*, où il s'agira d'apprendre au prince à se gouverner et à gouverner les autres. Face aux malheurs, il recommande donc la maîtrise de soi et l'usage de l'intellect pour affaiblir les passions et consoler l'âme.

Jacques Maurens a écrit à propos de son œuvre :

la *Constance* elle-même, l'œuvre la plus importante de Lipse, ne faisait que permettre et préparer la synthèse véritable de l'inspiration chrétienne et de la païenne ; elle exposait sans persuader ; elle séduisait plus par la logique que par l'accent. Il y manquait l'invention morale qui naît de la conviction intérieure et des expériences d'une vie. Pour imposer le néostoïcisme, il fallait un homme d'action : ce sera Du Vair.¹

Quoiqu'excessive, cette phrase ne nous paraît pas entièrement infondée, car Du Vair représente bel et bien l'homme d'Etat et l'orateur. La philosophie qu'il propose semble plus pratique que celle de Lipse et une des différences majeures est que son traité est écrit en français, donc accessible à un public non érudit. Le traité de Lipse circula beaucoup parmi les cercles érudits, celui de Du Vair parmi les bourgeois de Paris et les parlementaires. Du Vair offre dès lors un *enchiridion*² chrétien à garder sous la main, *in promptu*.

III. Du Vair, une appropriation chrétienne du stoïcisme : piété et philosophie

III.1. Résumé de l'œuvre

Du Vair a lu le traité de Lipse. Il s'en inspire parfois, tout en s'en démarquant. Le traité met en scène quatre personnages. Pendant la Ligue, Du Vair discute avec trois amis et s'interroge. Il se demande quelle forme de paix intérieure ou de consolation l'homme peut atteindre en des temps si troublés. Comment agir pendant les périodes de guerres civiles ? Du Vair se place donc comme Lipse en posture de modestie, en homme en proie à la passion. La scène se déroule à la manière du flamand, dans un jardin, celui de Du Vair en l'occurrence. Trois personnages³ se succèdent pour consoler Du Vair qui se plaint des malheurs du temps et s'interroge sur l'utilité de la philosophie. Le premier intervenant, Musée, défend une constance stoïque, le second (prénommé Orphée) une consolation où intervient la Providence, et le dernier (Linus) une consolation chrétienne qui demande à l'homme d'endurer les maux avec courage et d'attendre le salut. Le dialogue se clôt par les dernières paroles rapportées du Président de Thou⁴ sur l'immortalité de l'âme. La situation dialogique du traité permet à Du Vair de mettre en scène une sagesse incarnée qui demande la participation du lecteur. Il utilise pleinement la force du *logos*, en

1 Jacques MAURENS, *La tragédie sans tragique*, Paris, Armand Colin, 1966, p.108.

2 Au double sens de poignard et de manuel.

3 Reconnus comme étant Henri de MONANTHEUIL, Jacques HOULLIER et Nicolas le FÈVRE.

4 Avec qui Lipse a entretenu une correspondance.

tant que discours. L'édition de la *Constance et consolation ès calamitez publiques* réalisée par Flach et Funck-Brentano se base sur l'édition de 1606 des *Traictez philosophiques*¹ dans lesquels on trouve la *Constance* suivie de l'*Exhortation à la vie civile*. Pour cette raison, il nous a semblé judicieux de prendre en compte le texte de l'*Exhortation*.

III.1. Structures du livre et arguments principaux

Livre I : Tout d'abord, Du Vair s'épanche comme Lipse sur la douleur du siège de sa ville. Puis, il émet des doutes sur le rôle de la philosophie. Il déclare : « [...] j'apprends maintenant, par expérience, combien il est plus aisé de parler que de faire, et combien sont faible les argumens de philosophie à l'escole de la Fortune »². Nous voyons donc l'homme d'action confronté au Paris dévasté de 1590. Tout comme Montaigne, Du Vair se soucie beaucoup de la coïncidence du dire et du faire. En qualifiant la philosophie de « bravache » et de « vantarde », il doute d'une part de l'importance de la philosophie et de l'espoir dans la condition humaine portée aux nues par l'éducation humaniste. Musée pense différemment, il

[...] la <la philosophie> maintien[t] franche, et [s]e ren[d] asserteur de sa liberté [...] [il] maintien[t] qu'elle peut contenir et resserrer la douleur et la passion dans leurs bornes, empescher qu'elles n'occupent plus de lieu et d'autorité en nostre âme qu'elles ne doivent, et les amollir et adoucir, voire mesme, avec le temps, du tout estouffer et amortir.³

Ces propos sont entièrement stoïciens. La philosophie est ce par quoi l'homme tend à la sagesse. Elle le libère et élimine les passions qui l'entravent. Viennent alors, les personnages d'Orphée et Linus. Tous s'affligent de la famine et des malheurs, l'un d'eux raconte l'histoire « d'une pauvre femme qui, n'ayant peu trouver de pain pour donner à ses enfans, s'estoit pendue à son plancher »⁴ et le cas d'« une pauvre fille [...] tombée toute roide morte de male-fin »⁵... La *dispositio* des doutes sur l'efficacité de la philosophie est significative, encadrée par la misère du temps, la vraie philosophie nécessite une force agissante et des actions concrètes. C'est d'ailleurs, la philosophie prônée par Guillaume Du Vair dans la *Philosophie morale des stoïques*. En cela, il se fait le passeur de la tradition des hommes politiques-philosophes du Portique, Sénèque et Marc Aurèle.

Discours de Musée : Musée enjoint Du Vair à connaître la raison de son mal et à découvrir la « lumière de la nature qui reluit en tout les objets ». L'entendement, « la plus haute et souveraine puissance de l'âme » le lui permet. Il conseille de se méfier du « premier jugement », « au-dessous de l'entendement et au-dessus des sens », jugement formé à partir de l'opinion et

1 Qui serait la meilleure imprimée aux yeux de l'auteur.

2 DU VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, (éd. FLACH et FUNCK-BRENTANO), Paris, Librairie de la société du Recueil de Sirey, 1915, p.55.

3 DU VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, *op. cit.*, p.59-60.

4 DU VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, *op. cit.*, p.61.

5 *Ibid.*

des sens. En effet, nos représentations ne sont pas toujours justes, il faut les soumettre à l'entendement car dit-il : « les sens [...] sont comme une cire molle, sur laquelle s'imprime, non la vraie et intérieure nature, mais seulement la face et forme extérieure des choses ». Ce discours très imprégné de la philosophie d'Épictète montre qu'il faut toujours faire appel à l'intellect et à la connaissance de l'univers pour juger de quelque chose. Sans cela, l'homme tombe dans le gouffre des passions et l'opinion envahit en quelque sorte l'espace de l'imagination. Ceci a pour conséquence la crainte des maux à venir. L'opinion engendre donc les tourments. Musée reprend les propos de Sénèque et rappelle que les maux « ne sont tels qu'en ce que nous les pensons, ou bien que nous les craignons, et qui ne nous offensent pas tant par leur nature que par notre appréhension »¹. Puis, il prend un à un² les maux pour montrer qu'en réalité ce n'en sont pas. Il recommande alors de façon générale de ne plus craindre.

A partir de ce fait, Musée reprend la raison des plaintes de Du Vair : la ruine de Paris. Il sait que cette dernière n'est pas fixée. Le destin des villes de l'Antiquité prouvent bien qu'on ne peut prédire une ruine. Rome en est l'exemple le plus frappant, survivant à Annibal, aux guerres civiles de Sylla, Marius, Pompée et César... Par ailleurs, la loi du monde veut aussi que les choses « sous le ciel et la lune so[ie]nt périssables et que, comme elles ont eu un commencement, aussi auront-elles une fin »³. Musée défend l'incertitude de la ruine de Paris grâce à la théorie de la conflagration du monde. Cependant, la distinction des mondes infra et sublunaire est aristotélicienne. Musée fait preuve par conséquent d'un stoïcisme éclectique. Il dénonce ensuite le patriotisme de Du Vair, comme Langius vis-à-vis de Lipsius. Le patriotisme n'est qu'un « amour imaginaire » ayant ses racines dans l'opinion. « Toute terre est pays, à celui qui est sage »⁴. Ici, l'influence de Lipse est manifeste. Mais Du Vair maintient, contrairement à Lipsius, son patriotisme. Puis, Musée soutient que la raison et le discours doivent parvenir à surmonter ce qui apparaît comme un mal. Or, le mal plus important pour le vulgaire⁵, c'est sa propre mort. Cependant la mort n'est pas un vraiment un mal puisque : « nous mourrons tous les jours et chaque heure de notre vie, qui est passée, est morte pour nous. La dernière goutte qui sort de la bouteille n'est pas celle qui la vuide, mais qui achève de la vider ; et le dernier moment de notre vie n'est pas celui qui fait la mort, mais seulement qui l'achève »⁶.

Les paragraphes défendant cette idée font écho au chapitre « Que philosopher c'est apprendre à mourir » de Montaigne. Montaigne déclare en effet que l'homme est « condui[t] par la main, d'une douce pente et comme insensible, peu à peu, de degré en degré, elle <la mort> nous

1 Du VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.71.

2 Exil, pauvreté, perte des proches, faiblesse du corps, torture et crainte de la mort. La liste des maux privés est exclue de l'ouvrage de Lipse.

3 Du VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.103-104.

4 Du VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.78.

5 Au sens d'ignorant.

6 Du VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.95-96

roule dans ce misérable état, et nous y apprivoise. Si que nous ne sentons aucune secousse, quand la jeunesse meurt en nous »¹. Le discours de Musée rencontre sur bien des points celui du périgourdin. Le stoïcisme, et particulièrement Sénèque, a étudié l'angoisse de la mort en proposant pour y remédier de vivre une journée comme on vivrait sa vie entière. Chaque instant doit nous appartenir. Pour ce qui est des malheurs publics, Musée demande à Du Vair d'être patient. Ce n'est pas en s'affligeant qu'on peut changer ce qui nous semble mauvais. Avec la crainte et l'espérance, on attire le mal qu'on fuyait et on éloigne le bien recherché. Il faut donc avoir une confiance patiente. Ici, nous voyons la religiosité² du stoïcisme qui a une foi très forte en l'homme et en la rationalité du monde. La tristesse peut alors être évitée. Enfin, son discours se termine sur l'image de l'homme providentiel, Henri IV ; ceci donne lieu à un panégyrique du futur roi. Le même engagement politique se retrouve dans la *Satire Ménippée* (1594) écrite par un collectif composé de Gillot, Leroy, Passerat, Chrestien, Durant, Rapin et Pithou. Dans cette satire, la Ligue est ridiculisée et Henri IV est désigné comme le seul roi possible, comme un roi fait par la nature³.

Le livre I suit donc de près le schéma dessiné par Lipse : d'abord la description des calamités, la nécessité de resserrer la douleur, un éloge du jugement et une critique du patriotisme. La mise en scène est semblable : les personnages marchent puis s'assoient pour parler de philosophie, et c'est l'annonce du souper qui ajourne l'entretien jusqu'au lendemain. La constance est ici définie comme la fermeté d'âme indispensable pour supporter la douleur.

Livre II : Le lendemain, l'alarme est donnée et les quatre amis se réunissent dans le jardin. On peut noter l'importance du jardin comme chez Lipse. Le jardin est un *locus amoenus*. Il est le lieu topique de la retraite solitaire, des conversations et de l'amitié. En outre, il procure ici le réconfort et le délassement pour se préparer à l'action car le jardin est aussi entouré d'un *locus horrendus* comme le souligne Alexandre Tarrête⁴. L'inaction des quatre amis se veut une attente stratégique pour faire face au tumulte des rues de Paris.

Discours d'Orphée : La Providence est la source la plus grande de consolation possible pour l'homme. Elle consiste dans le « soin que Dieu a [d]u gouvernement de tout ce qu'il a créé »⁵. La tâche de l'homme est alors de parfaire son âme en contribuant à sa propre perfection tandis que celle de la nature est de fixer le devenir des choses. De la Providence « dérivent toutes les causes et tous les événements du monde, [...] <elle est> compris[e] en cette Nature, en ce destin,

1 MONTAIGNE, *Essais*, I, 20, (éd. J. CEARD, D. BJAÏ, B. BOUDOU et I. PANTIN), Paris, Le Livre de Poche, 2001, p.138.

2 Sensible dans l'*Histoire naturelle* de PLINÉ.

3 Dans la *Harangue de M. d'Aubray* due à Pierre PITHOU, un ami de DU VAIR.

4 « Du Vair, lecteur de Juste Lipse », in *Journal de la Renaissance*, vol. 6, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, p.77.

5 DU VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.127.

en cette fortune tous assemblez, relui[san]t, au travers de l'ignorance humaine »¹. Du Vair règle ici le problème des dénominations plurielles entre providence, fortune et destin. Il compare ces noms avec la vision limitée de trois voyageurs abordant chacun par une voie différente une pyramide. Celui qui utilise le mot fortune n'a qu'une image fautive de l'enchaînement des causes. Le second qui utilise le destin désigne sans le savoir la providence particulière. Enfin, celui qui se sert du concept de nature se trompe dans le nom qu'il attribue à la puissance organisatrice du monde, Dieu. Quant aux malheurs du temps, Orphée rappelle que les ruines de Jérusalem et de Rome ont été voulues par la Providence et que ce n'a été un mal que du point de vue de ceux qui y vivaient. En accord avec saint Thomas et saint Augustin, le mal décrit ici n'est qu'une privation, une éclipse du bien. Peut-être que de la même manière les guerres civiles ont été voulues par Dieu. Ainsi Dieu châtierait-il les Français pour leur bien, les maux étant une marque d'estime. A l'intérieur de ces punitions, le cas des méchants impunis est abordé. Comme Lipse le disait : « la volonté de Dieu marche lentement mais avec ordre »², Du Vair surenchérit : « la peine et la méchanceté sont sœurs jumelles qui naissent ensemble et ne s'abandonnent point ». Alexandre Tarrête commente l'image très intéressante de la main de la Providence présente chez Lipse et Du Vair : celle du pécheur tenu par le col, empêché de commettre une mauvaise action³. Il y a donc une continuité entre les deux *Constances*. Lipse et Du Vair reprennent d'ailleurs certains arguments de Plutarque dans les *Œuvres morales sur les délais de la justice divine* : notamment le délai de la justice et la punition lente des injustes. D'autre part, l'affliction est utile car elle fait connaître à l'homme « ce qu'il a de force [...] comme le fusil au caillou, tire de l'homme cette estincelle de feu divin qu'il a au cœur et fait paroître et reluire sa vertu »⁴. Cet argument est topique du stoïcisme, il dépasse celui de Lipse et de l'arbre fortifié en ses racines par le vent. On y retrouve des éléments de cosmologie stoïcienne : le feu créateur qui demeure sous forme d'étincelle dans l'hégémonique⁵ de notre âme, située elle-même dans le cœur. En outre, Orphée déclare que le châtiment purifie celui qui le reçoit. Et puisque la justice est insondable, il faut faire preuve de constance comme preuve de notre foi. Orphée suit donc la théodicée chrétienne de Lipse. Viennent alors des exemples tirés de l'histoire française pour illustrer la juste punition des méchants.

Le livre II rattache en définitive la constance à la Providence comme chez Lipse. Les maux sont utiles et l'injustice n'est qu'apparente. Néanmoins, les calamités manifestent les fautes commises par les hommes, il n'y a pas d'évocation du flux et du reflux de l'univers, mais une origine et une fin des maux. La constance apparaît alors comme la vertu du présent et est justifiée de manière chrétienne.

1 DU VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.129.

2 LIPSE, *De Constantia*, op. cit., II, 13.

3 « Du Vair, lecteur de Juste Lipse », in *Journal de la Renaissance*, op. cit., p.78.

4 DU VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.163.

5 La partie directrice de notre âme.

Livre III : Du Vair, à la suite des paroles d'Orphée, a oublié sa tristesse. Mais il soumet à ses amis les doutes qui lui sont venus. Que peut la vertu face à la violence ? Pourquoi agir si une Providence veille sur tout ? Linus tente de répondre à ses questions.

Discours de Linus : Dans les calamités publiques, il faut agir et ne pas s'en remettre au *Fatum* ou à la Providence. Les desseins de la Providence nous sont inconnus certes, mais comment savoir si l'on s'épuise en vain contre sa volonté ? On ne le peut pas, c'est pourquoi, il faut agir avec prudence. La prudence est le commencement de toutes les vertus. Selon la loi de Solon, le citoyen doit se déterminer pour la cause qui lui semble juste. Or, les quatre amis ont choisi de rester dans Paris assiégé. La faute ne leur revient pas, elle revient à ceux qui ont laissé les « Seize »¹ s'installer au pouvoir. Linus limite donc la puissance de la vertu « constance » et en appelle à la douceur et à la patience. La patience est décrite comme un art d'endurer sans se plaindre. Il y a ici un développement de la patience, brièvement esquissée chez Lipse. Le chrétien endure ce qui se passe dans la cité terrestre mais peut se consoler avec l'espoir d'une vie future dans la cité céleste. Pour illustrer cet espoir, il rapporte les dernières paroles du Président de Thou sur l'immortalité de l'âme. Dans ces paroles, la mort ne semble être qu'un passage vers l'immortalité et la résurrection des corps. Jacques de Thou mourant exhorte par conséquent à la constance et à l'espoir. Par ailleurs, le découragement est un péché majeur dans la pensée chrétienne et Linus semble penser que tout n'est pas réglé quand une cause est humainement perdue et sans espoir ; mais le devient quand l'âme renonce à son effort. Linus représente donc le chrétien formé au stoïcisme. Du Vair le remercie car il lui a donné à la fois l'espoir et la force de supporter les maux d'ici-bas. Il projette alors d'écrire des entretiens philosophiques pour aider à soulager la misère publique. La mise en abyme – de Du Vair projetant d'écrire le traité qu'on vient de lire –, soutient les tenants et les aboutissants du dialogue. Les propos des interlocuteurs se complètent, se corrigent et montrent différents degrés de sagesse, du stoïcisme au christianisme stoïcisé, destinés au *proficiens*. Le livre III peint donc une constance nourrie des vertus théologiques, perdant peu à peu sa détermination théorique qui était présente chez Lipse.

Nous rattachons l'*Exhortation à la vie civile* au livre III car elle demande aussi à l'homme d'agir avec fermeté, patience et patriotisme. En cela, elle nous semble affirmer les positions de Linus. L'*Exhortation* est une lettre adressée à un certain « Monsieur de L... » qui souhaite se retirer dans la vie monastique. On constate dans cette lettre une définition chrétienne de la fortune comme « puissance de Dieu imprévisible aux hommes ». Il y a donc un glissement, un passage entre la déesse païenne *Fortuna* et la simple infortune de l'homme. De plus, Du Vair pose de manière rhétorique la question du rôle de l'homme dans le monde :

1 Ligueurs représentant les seize quartiers de la capitale et faisant régner la terreur dans Paris.

Que voudriez-vous donc voir ? Toutes choses comme elles doivent être, les bons en autorité, les mauvais réprimés par les lois, la justice régner ? Ce sont des souhaits bien dignes de vous, dignes d'un homme de bien ; mais le monde ne se gouverne pas par souhaits. Il est bien permis de désirer les bonnes choses, mais, quelles qu'elles soient, il les faut supporter. Il y aura des vices au monde tant qu'il y aura des hommes. C'est à guérir et à soulager ces désordres-là, que la république et votre devoir vous appellent ; il ne faut pas seulement apporter vos vœux, mais vos mains et travailler à guérir votre pays de si fâcheuses playes.¹

L'homme a le devoir d'agir, il ne peut vivre entièrement retiré du monde. Ceci s'explique par la conception du monde qu'ont les stoïciens. La cosmologie est conçue comme un système politique : les hommes étant des membres d'un plus grand corps (le monde), tous agissent et reliés par le *pneuma* divin. Les hommes font donc partie du grand tout, de l'*animus mundi*, c'est-à-dire de Dieu. La prière et les vœux ne suffisent pas, l'action est nécessaire. Tel un guérisseur, l'homme doit utiliser ses mains et soigner le monde malade. Du Vair utilise comme Marc Aurèle la métaphore de la santé du monde car le monde est en quelque sorte un être vivant. Il faut alors participer à l'ordre que l'action divine tend à établir par notre intermédiaire. Accepter ce qui arrive ne se résume pas à la passivité. La liberté de l'homme consiste donc dans ses jugements (les assentiments) et dans la volonté dirigée par la droite raison. Par ailleurs, s'engager pour son pays n'est-ce pas ce qu'il y a de plus digne ? D'un point de vue païen, les affaires de la cité nous concernent directement. Et de plus, en participant à la conservation de l'état, l'homme fait preuve des vertus chrétiennes de charité et de piété. Du Vair est animé d'un espoir qui le pousse à agir pour Dieu, pour autrui et pour lui-même. De sa vision cosmique de l'univers, découle sa pensée de l'engagement (à la différence de Lipse qui appelait à un désengagement des affaires publiques). Il envisage le pire qui puisse arriver (il se livre à une *praemeditatio malorum*) et se rassure car si cela doit arriver la mort l'empêchera de voir mourir son pays. Son patriotisme est très fort, il se sent appartenir à une république, au sens latin du terme, la France, et par extension au monde. Il pense comme l'a formulé Alexandre Tarrête que « la cohésion de l'univers interdit au sage de s'abstraire de la sphère publique »². Lipse et lui ont donc des vues semblables en matière de philosophie mais diffèrent lorsqu'il est question de politique. Rappelons que Du Vair s'est engagé aux côtés du duc de Mayenne puis s'est rallié à Henri IV en 1592. Il appartient au parti des Politiques alors que Lipse se désintéresse de la vie politique.

III.3. Une progression du stoïcisme vers le christianisme.

En premier lieu, il est intéressant de voir comme l'a dit Alexandre Tarrête³ que les noms des personnages rappellent « un âge d'or de la philosophie où la contemplation n'avait pas cédé

1 Du VAIR, *Traité de la constance et consolation es calamitez publiques*, op. cit., p.248.

2 « Guillaume du Vair, lecteur de Juste Lipse », in *Journal de la Renaissance*, op. cit., p.83.

3 Dans sa thèse sur Guillaume du VAIR, *Eloquence, politique et stoïcisme à la fin des guerres de religion. Les traittez philosophiques de G. Du Vair, Edition critique et commentaire*, Thèse de doctorat soutenue à Paris IV en novembre 2000 (p.490).

encore à la philosophie de l'urgence ». Or l'urgence appelle l'action pratique. En accordant une telle importance à la liberté et à l'action humaine, Du Vair rehausse la dignité de l'homme contrairement à Lipse. L'homme grâce sa foi et son intelligence s'élève jusqu'aux cieux :

L'homme n'est pas seulement mortel, comme a dit quelqu'un, afin qu'il y eust quelque fin à sa misère, afin que les bons soient louez sans envie et les méchants blasmez sans crainte, afin que les richesses soient contemnées comme inutiles après elle, mais principalement afin que les bons soient perpétuellement heureux et les méchants perpétuellement malheureux.¹

Cet élan rappelle le *Discours sur la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole, où Dieu dit à l'homme : « Je t'ai donné ni place déterminée ni visage propre ni don particulier ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquiert et les possède par toi-même. [...] Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai mis au milieu du monde afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient ; je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que souverain cde toi-même, tu achèves ta propre forme librement »².

L'homme, le plus haut degré de la création, peut donc avoir l'assurance « d'une vie sans fin et sans borne »³ après la mort. Le discours de Jacques de Thou sur l'immortalité de l'âme n'est pas sans rappeler le *Phédon* de Platon. En effet « l'âme n'est ici qu'en pèlerinage, s'acheminant à un autre plus heureux domicile »⁴. Le néoplatonisme permet de lier le christianisme à un fond de stoïcisme⁵. Les stoïciens ne partagent pas tous le même avis sur l'immortalité de l'âme. L'hypothèse est admise dès Panétius et Sénèque⁶. D'autre part, l'homme décrit par De Thou possède la perfection de deux parties, l'intelligible et le sensible. La connaissance lui vient par illumination, ce qui correspond plus à une approche néoplatonicienne que stoïcienne. L'homme tend à la divinité, – il y a donc une modération du stoïcisme –, l'homme aspire à la divinité mais ne l'atteint pas. En adoptant une patience héroïque, celle des martyrs chrétiens, l'homme sera couronné par la béatification. La béatitude et l'immortalité de l'âme rendent l'homme conforme à l'image de Dieu. De Thou s'appuie alors sur Zoroastre :

O homme que tu es un très hardy ouvrage !
Comme ne pouvant comprendre qu'en ce bas et mortel monde, et parmi la fange et l'ordure, il se peut trouver une si puissante nature qui s'élevast jusques par dessus les cieux et, par la connoissance de tant de choses et imitation des actions divines, quasi se deifiast soy-mesme en cette vie. [...] c'est une divinité comme bannie et exilée pour un temps du ciel.⁷

1 DU VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.212.

2 PIC DE LA MIRANDOLE, *De dignitatis hominis*, (trad. BOULNOIS-TOGNON), in *Œuvre philosophique*, Paris, PUF, 1993, p.5-7.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p.217.

5 Comme le commentaire néoplatonicien de SIMPLICIUS sur le *Manuel* d'ÉPICTÈTE.

6 *Epistulae ad Lucilium*, 57, 9 et 102, 2.

7 DU VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.232.

La piété de Du Vair est extrêmement présente dans ces paroles. L'homme était parfait avant la Chute, aujourd'hui il ne garde que des traces de sa grandeur passée. Pascal résumera ce sentiment en parlant de la misère de l'homme qui ne se détache que sur un fond de grandeur et inversement. Cependant, Du Vair penche pour la perfection de l'homme et l'espoir infini alors que Lipse opte pour une patience sans espérance.

Dans la philosophie de Du Vair, il ne s'agit plus comme dans la doctrine de la *prisca theologia*, de dire que les Anciens ont eu accès à une forme de révélation¹ avant la Révélation chrétienne. Du Vair voit nettement la séparation de l'ère païenne qui a eu accès à une grande sagesse et l'ère chrétienne qui bénéficie de la venue du Christ. Il faut néanmoins utiliser les armes existantes. C'est pourquoi, il invite ses « citoyens » à utiliser le potentiel de sagesse qui existait avant l'apparition de la foi chrétienne. L'union des deux est possible mais c'est la foi qui doit diriger : il y a une précellence du christianisme. Du Vair continue donc la démarche de Guy le Fèvre de la Boderie. Ce dernier, dans une préface au *De natura deorum* de Cicéron en 1581, avait allié le stoïcisme à la foi chrétienne pour lutter contre l'épicurisme athée. Du Vair propose essentiellement une philosophie morale à la différence du système lipsien. Sa philosophie consiste en doctrines de vertus politiques, de sagesse et de bonheur individuel. La constance est placée sous le signe de la philosophie politique. Le livre III nuance cela en s'intéressant particulièrement au bonheur individuel qui englobe non seulement l'action vertueuse mais le thème des fins dernières du chrétien : la vie future de l'âme.

Jacques Flach dans son introduction² au traité de la *Constance* de Du Vair loue ce dernier en le comparant à Montaigne : « plus encore que Montaigne, Du Vair a refondu les anciens, les a assimilés, adaptés, au lieu d'alourdir ses écrits du fardeau encombrant de pesantes citations. Il s'est efforcé de "parler de son chef, comme les anciens ont parlé du leur" ». Le néostoïcisme de Du Vair offre un rempart contre les adversités, un espace du for intérieur animé par la foi et structuré par une majorité de dogmes stoïciens. A Dieu revient le salut de l'homme, ce qui ne doit pas empêcher ce dernier de travailler sur lui-même.

Lipse se situe dans une certaine continuité avec le stoïcisme tandis que Du Vair en propose une nouvelle conception, teintée de néoplatonisme et à laquelle se rattache le temps

1 Les Anciens auraient eu accès indirectement à la Révélation par Moïse et les Patriarches. On pense à PLATON, VIRGILE dans la 4^e *Bucolique*, SÉNÈQUE... Leurs œuvres sont alors considérées comme une propédeutique sapientale.

2 DU VAIR, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, op. cit., p.36.

eschatologique de la chrétienté. Il nous semble que Lipse se soucie plus du fond de la doctrine, d'où la reprise textuelle très proche des textes stoïciens, que Du Vair qui opère une déformation du stoïcisme antique. En effet, Du Vair s'approprie la doctrine, il la réactive et la propose à tous pour mieux vivre. Sa philosophie épouse dans la mesure du possible la religion catholique. Elle expulse ainsi certains traits qui caractérisaient le Portique, d'abord l'orgueil du stoïcien qui se veut égal, voire supérieur à Dieu – car il devient ce qu'il veut par ses propres forces, puis la justification du suicide. Ces deux points sont des critiques topiques adressées contre le stoïcisme, des Pères de l'Eglise à Montaigne qui dans « l'Apologie de Raymond Sebond » (II, 12) relaie les deux. En outre, Du Vair repose en termes nouveaux la question du stoïcisme et du pouvoir politique, de l'éloquence et de la philosophie. Il se fait le vulgarisateur de la pensée de Lipse, dont il adapte l'œuvre. L'œuvre du parlementaire est qualifiée par Bruno Petey-Girard de « tout harmonieux organisant le spirituel, la philosophie et le temporel – la retraite méditative et l'engagement dans le monde »¹.

La spécificité de l'œuvre de Lipse pour Maxim Marin tient dans la « conciliation de ces deux courants – le rationalisme et le fidéisme – qu'il prépara et qui allait marquer si profondément le dix-septième siècle »². Les traités de Lipse et de Du Vair établissent en effet des confrontations fondamentales, celle du public et du particulier³, celle de la philosophie et de la théologie, celle de l'individu et du salut, préparant ainsi l'élaboration de l'individualisme à l'âge classique. Le néostoïcisme devient une armure, un bouclier pour les hommes de la fin de la Renaissance car il aide à se forger une citadelle intérieure, un « patron au-dedans ». Il aide à trouver en soi-même de quoi se relever. Néanmoins en faisant l'apologie de la force d'âme et de la constance, il fut soupçonné de pélagianisme, ce que Pascal mentionne dans *l'Entretien sur Epictète avec M. de Sacy* et dans la cinquième lettre des *Provinciales*.

Bibliographie

DU VAIR, Guillaume, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, (Edité par Jacques Flach et F. Funck-Brentano), Paris, Librairie de la société du recueil Sirey, 1915.

DUHOT, Jean-Joël, « Métamorphose du logos. Du stoïcisme au Nouveau Testament », in *Les Stoïciens* (dir.G. Romeyer Dherbey et éd. J.-B. Gourinat), Paris, Vrin, 2005, p.453-466.

1 PETEY-GIRARD, *Les méditations chrétiennes d'un parlementaire : études sur les premières œuvres de piété de Guillaume du Vair*, Paris, Champion, 2003, p.402.

2 « Le stoïcisme de J.L. et G.d.V. », *op. cit.*, p.407.

3 Dont les travaux d'HABERMAS en sociologie et d'Hélène MERLIN-KAJMAN en littérature illustrent la complexité.

GOURINAT, Jean-Baptiste, « La disparition et la reconstitution du stoïcisme : éléments pour une histoire », in *Les Stoïciens* (dir. G. Romeyer Dherbey et éd. J.-B. Gourinat), Paris, Vrin, 2005, p.13-28.

LAGRÉE, Jacqueline, *Juste Lipse ou la restauration du stoïcisme, Etude et traductions de divers traités stoïciens*, De la Constance, Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens (extraits), Paris, Vrin, 1994.

— « Juste Lipse : destins et Providence », in *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, (dir. P.-F. Moreau), T. I, Paris, Albin Michel, p.77-93.

— « La vertu stoïcienne de la constance », *Ibid.*, p.94-116.

LIPSE, Juste, *De Constantia*, (trad. anonyme) [reproduction de l'édition de Tours, Jamet Mettayer, 1592], Paris, Noxia, 2000.

— Edition latine consultée, celle de 1584, en ligne sur google doc.

MAURENS, Jacques, *La tragédie sans tragique, le néostoïcisme dans l'œuvre de Pierre Corneille*, Paris, Armand Colin, 1966, p.37-132.

MOREAU, Pierre-François, « Les trois étapes du stoïcisme moderne », in *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, (dir. P.-F. Moreau), T. I, Paris, Albin Michel, p.11-28.

MOUCHEL, Christian, *Juste Lipse (1547-1606) en son temps*, Actes du colloque de Strasbourg, 1994, Paris, Champion, 1996.

PANTIN, Isabelle, « *veniet tempus...* quelques aspects de l'influence de la philosophie stoïcienne sur la cosmologie de la Renaissance », in *Journal de la Renaissance*, vol. 6, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, p.37-48.

PAPY, Jan, « le sénéquisme dans la correspondance de Juste Lipse », in *Journal de la Renaissance*, vol. 6, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, p.49-62.

PETÉY-GIRARD, *Les méditations chrétiennes d'un parlementaire : études sur les premières œuvres de piété de Guillaume du Vair*, Paris, Champion, 2003.

TARRÊTE, Alexandre, « D'un usage néostoïcien de Plutarque : le traité sur les délais de la justice divine, relu par Lipse et Du Vair », in *Moralia et œuvre morale à la Renaissance*, (dir. O. Guerrier), Paris, Champion, 2008, p.131-152.

— « Du Vair, lecteur de Juste Lipse », in *Journal de la Renaissance*, vol. 6, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, p.73-86.

— *Eloquence, politique et stoïcisme à la fin des guerres de religion. Les traictez philosophiques de G. Du Vair, Edition critique et commentaire*, Thèse de doctorat soutenue à Paris IV en novembre 2000.