



**HAL**  
open science

## La colère et la peur dans le *De clementia* de Sénèque

Guillaume Flamerie de Lachapelle

► **To cite this version:**

Guillaume Flamerie de Lachapelle. La colère et la peur dans le *De clementia* de Sénèque. *Emerita*, 2017, 85(1) (1), pp.73-93. 10.3989/emerita.2017.04.1540 . halshs-01698522

**HAL Id: halshs-01698522**

**<https://shs.hal.science/halshs-01698522v1>**

Submitted on 25 Jan 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## La colère et la peur dans le *De clementia* de Sénèque\*

Guillaume Flamerie de Lachapelle

Université Bordeaux Montaigne

gflameriedel@u-bordeaux-montaigne.fr

ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-9719-2592>

### Anger and Fear in Seneca's *De clementia*

Si l'*ira* du *princeps* et le *metus* qu'elle vise à inspirer au *populus* sont généralement réprouvés dans le *De clementia*, quelques passages semblent admettre la validité d'une colère maîtrisée et d'un *timor temperatus*, ce qui paraît contraire à la doctrine stoïcienne. Il faut sans doute y voir la conséquence de trois caractéristiques du traité: l'importance qu'y prend le *modus*; la personnalité du destinataire (Néron), qui a sans doute le rôle le plus important; le dévoilement progressif de la théorie de la *clementia*.

*Mots-clefs*: Sénèque; Néron; *clementia*; *ira*; *metus*; passions; métriopathie.

Although the anger of the *princeps* and the *metus* which it is supposed to inspire in the *populus* are generally blamed in the *De clementia*, it seems sometimes that a regulated anger and a *timor temperatus* are well-considered, which appears to be contrary to Stoic doctrine. This fact might be due to three features of the book: the importance of *modus*; Nero's personality – whom the *De clementia* was directed to (this is probably the most important factor); the progressive clarification of the theory of *clementia*.

*Key words*: Seneca; Nero; *clementia*; *ira*; *metus*; passions; metriopathy.

*Citation / Cómo citar este artículo*: Flamerie de Lachapelle, Guillaume 2017: «La colère et la peur dans le *De clementia* de Sénèque», *Emerita* 85 (1), pp. 73-93.

---

\* Sauf indication contraire de notre part, les textes cités sont ceux de la «Collection des Universités de France»; les traductions sont empruntées à la même collection, moyennant quelques retouches. Nous souhaitons remercier ici les experts anonymes de la revue *Emerita* pour la pertinence de leurs remarques, qui ont contribué à rendre le présent article moins imparfait.

La question des passions dans le *De clementia* a jusqu'à présent donné lieu à une série d'études partielles, dont la plupart ont concerné la *misericordia*<sup>1</sup>, envisagée de près par Sénèque dans le deuxième livre du traité (II 5-6). La compassion suscite en effet deux attitudes apparemment contradictoires de la part du Cordouan: une appréciation plutôt positive, dans le livre I, où Néron, dans le discours qui lui est prêté, clame qu'il a pardonné même quand il n'a pas trouvé de raison précise d'exercer sa *misericordia* (I 1.4); une condamnation radicale, à la fin du livre II (II 5.4-5; II 6.4), la *misericordia* y étant clairement dénoncée comme une passion incompatible avec la *clementia*, bonne pour les *mulierculae* et les vieilles femmes (II 5.1). Cette dernière présentation rejoint la position philosophique adoptée par Sénèque dans plusieurs de ses écrits antérieurs (notamment le *De ira*) à l'égard des passions. Celles-ci, en vertu d'une stricte application du principe stoïcien d'*apatheia*, doivent être radicalement et immédiatement rejetées par le sujet, qui commettrait une erreur fatale en les laissant s'insinuer: elles prendraient en effet rapidement tout pouvoir sur lui.

Afin de rendre compte de cette discordance d'un livre à l'autre du *De clementia*, les savants ont apporté deux types d'explication: pour les uns, il y a bien une coexistence de deux conceptions antagonistes, coexistence qui procède soit d'une forme de désinvolture de la part de Sénèque<sup>2</sup>, soit plutôt de la nature différente des deux livres (principalement exhortatif pour le premier, plus théorique pour le second)<sup>3</sup>; pour les autres, il faut au contraire prêter attention au fait que c'est Néron qui, dans le livre I, revendique sa *misericordia* dans la *sermocinatio* initiale et qui, au début du livre II, clame sa réticence à punir deux brigands (II 1.2: *Vellem litteras nescirem*): la distinction entre *misericordia* et *clementia* à la fin du livre II est, elle, le fait de Sénèque, soucieux de différencier les deux notions à l'intention de son élève,

<sup>1</sup> Ten Veldhuys 1935; Rieks 1967, pp. 121-125; D'Agostino 1973, pp. 115-123; Dingel 1989 et Schögl 2002, pp. 101-113.

<sup>2</sup> Voir par ex. Giancotti 1955, pp. 50-51, selon qui le traité est écrit pour ainsi dire au fil de la plume, Sénèque n'ayant pas pleinement conscience de la façon dont il se conformera à son dessein général: «Quello del *De clementia* ci sembra bene un testo scritto di primo getto, sulla scorta d'un piano sommario e non scevro di mutevolezza». Dans une perspective différente, Griffin 1976, pp. 154-160, a aussi mis en évidence les difficultés de Sénèque à lier sa présentation de la *clementia* au cadre théorique du Portique.

<sup>3</sup> Par ex. Faider 1928, pp. 64-65, qui suggère que ce livre II démarque largement un traité stoïcien Περὶ φιλανθρωπίας; aussi Mortureux 1973, p. 81.

prometteur mais emporté par des sentiments généreux plutôt que guidé par la raison. Il n’y aurait donc aucune concession par rapport à la conception stoïcienne antérieure<sup>4</sup>. Il apparaît en tout cas que, pour mieux faire ressortir le contraste entre *clementia* et *misericordia* dans le livre II, Sénèque a accentué le rejet de la compassion existant jusqu’alors dans la tradition stoïcienne<sup>5</sup>.

Contrairement à la *misericordia*, l’*ira* et le *metus* n’ont guère été étudiés dans ce traité sous l’angle particulier de la conception des passions dans le système stoïcien<sup>6</sup>, alors même que ces deux affects aussi semblent être présentés d’une façon variable dans le cours du traité. En effet, ils ne paraissent pas être l’objet d’un rejet aussi constant, aussi radical et aussi massif qu’on pourrait l’attendre chez Sénèque. Certes, l’impression qui ressort du *De clementia* est qu’il convient de condamner la colère du prince et la peur comme méthode de gouvernement; néanmoins, une lecture plus attentive fait ressortir certaines nuances qui nous intéresseront dans les pages qui suivent.

Après avoir rappelé comment l’objet même du traité aboutit au rejet de la colère et de la peur, nous mettrons en lumière la tension existant entre cette condamnation générale et certains passages qui ne s’inscrivent pas dans une lecture si contrastée. Dans un troisième temps, nous nous efforcerons d’expliquer ces écarts ponctuels, en montrant qu’ils procèdent moins d’une modification de la doctrine stoïcienne que de l’adoption d’un point de vue particulier.

\* \* \*

---

<sup>4</sup> Voir surtout Dingel 1989 et Armisen-Marchetti 2006, pp. 97-100.

<sup>5</sup> Flamerie de Lachapelle 2006.

<sup>6</sup> Rappelons que si la *misericordia* relève de l’*aegritudo* (représentation d’un mal présent), l’*ira* est une forme de la *libido* (représentation d’un bien à venir), le *metus* étant le troisième grand type de passions défini par les stoïciens: la représentation d’un mal à venir. Nous laissons ici de côté la quatrième classe de passions, c’est-à-dire la *uoluptas*, qui suscite moins de difficultés, et se trouve dans le traité présentée sous un jour plus banal: la *uoluptas* est si trompeuse que bien des philosophes, comme les Épicuriens (I 3.2), en font le but de toute existence humaine; en réalité, c’est un égarement douloureux, synonyme de dépravation: le tyran parvient au comble de la *uoluptas* au milieu des tourments qu’il inflige à ses malheureux sujets (I 26.3): elle est tout à fait contraire à la saine *uoluptas* du sage (I 1.1, où *uoluptas* est employé dans son sens le plus commun – cf. Malaspina 2009, pp. 138-140, n. 4), à l’honnête *laetitia* des peuples célébrant leur bon prince (I 1.2) ou aux plaisirs communs que seul le tyran interdit à ses sujets (I 26.2).

## I. UN REJET APPAREMMENT CONSTANT ET COMPLET

1. *L'ira*

La colère est sans doute l'un des travers les plus constamment dénoncés par Sénèque au cours de ses écrits. Au moment où il compose le premier livre du *De clementia*, il a déjà consacré, quelque quinze ans plus tôt, un traité à la question: le *De ira*. Il y stigmatisait les conséquences funestes de cette colère à la fois pour ceux qui en sont les victimes et pour ceux qui s'y abandonnent, en excluant qu'elle pût jamais avoir des conséquences heureuses pour l'homme courroucé. Il y attaquait vivement les tenants d'une approche métriopathique: ceux-ci estimaient que l'*ira* pouvait, si elle était modérée, avoir des effets favorables.

À première vue, le *De clementia* se situe dans l'exacte continuité du *De ira*<sup>7</sup>.

Les chapitres I 5.5 et I 11, en effet, illustrent très clairement le péril et le déshonneur qui s'attachent à la recherche obstinée de l'*ultio*, laquelle est au fond le moteur de l'*ira*, classiquement définie par le Portique comme une *libido ulciscendi* (Cic., *Tusc.* IV 70)<sup>8</sup>. Cette menace touche principalement les jeunes gens (I 11.1) et les princes. Le jeune *princeps* Néron paraît donc doublement exposé à ce danger.

Celui-ci est d'autant plus grand que l'*ira* a l'apparence séduisante de la force, notamment en I 1.3, où il apparaît bien que faire étalage de son pouvoir au moyen de la terreur qu'on inspire (*per terrores*) est une gloire funeste (*dira ... gloria*)<sup>9</sup>. Sénèque s'attache à dissiper auprès de Néron cette illusion de la

<sup>7</sup> Sur la continuité entre le *De ira* et le *De clementia*, voir notamment Bellincioni 1984, pp. 44-51, puis 104-109; Mazzoli 2003; Dowling 2006, pp. 199-201, puis 203-205; Braund 2009, pp. 70-73; 2012, p. 84.

<sup>8</sup> Pour une bonne analyse des motifs qui ont poussé les stoïciens, notamment Sénèque, à définir la colère comme une forme du désir (*ἐπιθυμία*), sans référence au chagrin, voir notamment Vogt 2006, pp. 60-71, avec les références aux textes théoriques anciens fondamentaux.

<sup>9</sup> *Clem.* I 1.3: *In hac tanta facultate rerum non ira me ad iniqua supplicia compulit, non iuuenilis impetus, non temeritas hominum et contumacia, quae saepe tranquillissimis quoque pectoribus patientiam extorsit, non ipsa ostentandae per terrores potentiae dira, sed frequens magnis imperiis gloria* («Moi qui possède un si grand pouvoir, la colère ne m'a pas poussé à des supplices injustes, ni l'impétuosité des jeunes gens, ni la hardiesse et l'entêtement des hommes, qui souvent ont arraché leur patience même aux cœurs les plus paisibles, ni la gloire funeste consistant à faire étalage de son pouvoir en répandant la terreur, qui est malheureusement si courante dans les grandes souverainetés»). – *Terror* est le terme latin le plus fort

*gloria*. Car la puissance réelle se marque par la *clementia*: la comparaison avec les animaux, dont seuls les plus nobles, comme le lion ou l'éléphant (I 5.4-6), font preuve de mansuétude, est à cet égard particulièrement éclairante, mais d'une façon générale, Sénèque oppose la vaine colère à la force noble et supérieure qui se dégage de la *clementia*, apanage des dieux (I 7.2). L'opposition entre Auguste et Védius Pollion (I 17.3-18) reflète bien un tel contraste et les questions rhétoriques de I 17.3, et I 18.2, par leur côté hyperbolique, renforcent ce sentiment<sup>10</sup>.

Il y a plus. *L'ira* ne se contente pas d'avilir la majesté royale; elle est aussi une source de danger pour le monarque, puisqu'elle suscite en retour des conspirations (I 8.7) dont Auguste, visé par plusieurs complots, est un excellent exemple (I 11.1).

De surcroît, *l'ira* entre dans un système plus large de condamnation des passions relevant comme elle de la *libido*. Dans le *De clementia*, les autres manifestations de la *libido* sont en effet elles aussi dépeintes comme aboutissant fatalement à leur exacerbation, puisque par définition la *libido* se nourrit elle-même sans jamais être rassasiée. L'individu qui aurait pour seul but l'accomplissement de ses désirs (*cupiditates*)<sup>11</sup> consumera son existence entière dans une quête à laquelle il ne peut y avoir de terme:

*Clem.* I 1.7. Facit quidem auidos nimia felicitas, nec tam temperatae cupiditates sunt umquam ut in eo quod contingit desinant.

---

pour exprimer la crainte (cf. Thomas 1999, pp. 229-232); il correspond à un état dans lequel plus aucun espoir n'est permis (Thomas 2012, pp. 145-146); c'est pourquoi on ne peut guère concevoir qu'il ait des applications favorables, à l'inverse de *metus* et de son quasi-synonyme *timor*, sur lesquels nous reviendrons, et qui recouvrent un champ d'application bien plus vaste et plus varié (Thomas 1999, pp. 218-225).

<sup>10</sup> *Clem.* I 17.3: *Nulla regi gloria est ex saeva animaduersione – quis enim dubitat posse? – at contra maxima, si uim suam continet, si multos irae alienae eripuit, neminem suae inpendit* («Le roi ne tire aucune gloire d'une répression cruelle – qui pourrait en effet en douter? – mais au contraire, il en tire une très grande, s'il la réfrène, s'il arrache beaucoup de gens à la colère d'autrui sans exposer personne à la sienne»); I 18.2: *Quis non Vedium Pollionem peius oderat quam serui sui, quod murenas sanguine humano saginabat et eos qui se aliquid offenderant in uiuarium, quid aliud quam serpentium, abici iubebat?* («Qui ne haïssait Védius Pollion plus que ses propres esclaves, car il régalaït ses murènes de sang humain et il faisait jeter dans le vivier – c'est bien le mot – de serpents ceux qui l'avaient mécontenté de quelque façon»).

<sup>11</sup> La *cupiditas* est très proche de la *libido*; Cic., *Tusc.* III 24 la définit par ex. comme la convoitise excessive pour ce qu'on s'imagine constituer un bien, un avantage.

Une trop grande prospérité nourrit, il est vrai, l'avidité et les désirs ne sont jamais assez modérés pour trouver leur terme dans le bonheur qui arrive.

Il est illusoire de croire maîtriser ses désirs: ils ne seront jamais assez tempérés (*nec tam temperatae*) pour prendre fin d'eux-mêmes, ce qui semble condamner toute approche métriopathique. Aussi l'âme du bon souverain doit-elle demeurer intouchée par quelque désir que ce soit (I 11.2: *non cupiditate aliqua [...] corruptum*). Les passions constituent un danger omniprésent et insidieux, par la façon même dont elles sont dépeintes. Elles sont en effet régulièrement personnalisées, en particulier l'*ira* à la fin du livre (I 25.2; I 26.4)<sup>12</sup>, ce qui démontre leur puissance et tend finalement à les élever au rang d'adversaires personnels du sujet. Elles s'identifient totalement à l'action du mauvais souverain.

## 2. *Le metus*

La peur et l'angoisse accablent très souvent les populations, naturellement enclines à la panique, mais redoutant avant tout la colère d'un dirigeant injuste (I 8.5; I 18; I 26.2). Du reste, le tyran lui-même y est aussi sujet (I 13.2; I 19.5-6), quand il comprend que sa politique de terreur, fondée sur l'*ira*, est un échec. Sénèque cite le vers bien connu d'Accius, *oderint dum metuant* en contre-modèle de la pratique du bon souverain (I 12.4)<sup>13</sup>.

Pas plus que la cruauté impulsive et violente, la dureté concertée, qui vise consciemment à instaurer une politique de terreur en jouant sur le *metus* du peuple, ne peut donc fonctionner.

L'erreur des tyrans vient de ce qu'ils croient pouvoir s'assurer un pouvoir durable au moyen de la peur, alors que celle-ci provoquera, en réalité, leur perte: le peuple (I 12.4-5) ou bien même les propres satellites du despote (I 13.1), exercés par lui à la cruauté mise en œuvre pour terroriser la population, finiront par se rebeller contre son injuste domination. Le *metus* échoue avec le prince comme avec la population en général: la multiplication des châtements anéantit tout sentiment de crainte (I 23.1), de sorte qu'un constat paradoxal finit par s'imposer: c'est la *nota* d'un prince indulgent, non celle d'un prince toujours furieux, qu'on redoute le plus (I 22.1).

<sup>12</sup> Aussi *misericordia* dans le livre II (en II 5.1, le mot *misericordia* est ainsi le sujet du verbe *spectat*).

<sup>13</sup> Ce vers était déjà cité dans *Ir.* I 20.4.

La description de la façon dont circule le *metus* dans la société est à cet égard frappante. Alors que les despotes s'imaginent qu'il émane d'eux et frappe le peuple, il s'agit en vérité d'un courant qui, une fois enclenché, circule indéfiniment entre le peuple et son roi; il finit par croître constamment, jusqu'à un paroxysme de méfiance mutuelle et jusqu'à la ruine complète des liens sociaux habituels (I 13.2). En I 19.5-6 une formule multiplie les polypotes et les chiasmes pour retranscrire aussi bien que possible la nette corrélation existant entre la *securitas* du peuple et celle du prince:

*Clem.* I 19.5. Errat enim si quis existimat tutum esse ibi regem ubi nihil a rege tutum est; securitas securitate mutua pasciscenda est.

Car c'est une erreur d'estimer que le roi est protégé, là où rien n'est protégé contre le roi; c'est par un pacte de sécurité mutuelle que la sécurité doit être garantie<sup>14</sup>.

Ainsi, le prince est exempt de crainte à condition que son peuple le soit; inversement, l'*ira* du prince nourrit le *metus* et la colère du peuple qui, en retour, font prospérer les craintes du souverain ayant toujours à redouter quelque explosion de rage populaire.

Il existe donc un rejet ferme des passions que sont le *metus* et surtout l'*ira*, selon un schéma qui rappelle le *De ira* et qui s'inscrit, plus généralement, dans une dénonciation systématique du danger que représentent les émotions. Néanmoins, certains passages semblent procéder d'une conception divergente.

## II. UNE ACCEPTIBILITÉ PARTIELLE?

1. I 12.3: cum quaeremus quomodo hostibus irascendum sit... *Existe-t-il un modus irae pour le prince?*

Il semble, en premier lieu, que la condamnation de l'*ira* soit moins stricte et moins rigoureuse qu'on aurait pu s'y attendre. Sénèque, mentionnant l'*exemplum* honni de Sylla se livrant à un massacre qui terrifie les sénateurs (I 12.2: *exterrito senatu*), s'exprime ainsi d'une façon apparemment choquante pour un stoïcien:

---

<sup>14</sup> Sur ce passage, voir notamment Lana 2001, pp. 45-46, qui souligne la complète unité de destin liant le peuple à son souverain.



*Clem.* I 12.3. Sed mox de Sulla, cum quaeremus quomodo hostibus irascendum sit, utique in hostile nomen ciues et ex eodem corpore abrupti transierit.

Mais nous allons bientôt parler de Sulla, lorsque nous chercherons comment on doit s'irriter contre des ennemis, en particulier dans le cas où des citoyens ont pris le nom d'ennemis par leur rupture avec un même corps.

La proposition *cum quaeremus quomodo hostibus irascendum sit* est problématique, d'une part parce que le développement ici annoncé par Sénèque à propos de Sylla est absent, semble-t-il, dans la suite du traité, d'autre part parce qu'une telle considération semble aller à l'encontre des principes philosophiques essentiels du Portique en matière d'*apatheia*<sup>15</sup>. L'adverbe *quomodo* introduit de fait une idée plus nuancée que le pur rejet auquel on pourrait s'attendre.

Pour surmonter la première de ces deux difficultés, on a avancé que l'exposé annoncé ici par Sénèque était repris dans une partie du traité qui avait disparu<sup>16</sup>, ou que l'auteur n'avait finalement pas écrite, mais cette hypothèse soulève elle-même des complications<sup>17</sup>. En outre, le second obstacle n'est pas levé pour autant. Aussi a-t-on parfois suppléé les mots suivants, qui donnent au passage un sens inverse de celui qui était conservé par le *Nazarianus*, le manuscrit dont dépendent tous les autres qui nous été transmis:

*Clem.* I 12.3. Sed mox de Sulla, cum quaeremus quomodo hostibus <ignoscendum potius quam> irascendum sit, utique in hostile nomen ciues et ex eodem corpore abrupti transierit.

Mais nous allons bientôt parler de Sulla, lorsque nous chercherons comment on doit pardonner à ses ennemis plutôt que de s'irriter contre eux, en particulier dans le cas où des citoyens ont pris le nom d'ennemis par leur rupture avec un même corps.

<sup>15</sup> En outre, dans le *De ira*, Sénèque s'était tout particulièrement attaché à dénoncer les ravages de l'*ira* pendant les guerres civiles, notamment celle de Sylla: voir par ex. Jal 1963, pp. 422-423.

<sup>16</sup> C'est l'hypothèse que privilégie notamment, à la suite de Juste Lipse, Ch. Favez, dans Faider et Favez 1950, p. 87.

<sup>17</sup> L'adverbe *mox* rend peu probable l'idée que le sujet aurait été abordé de nouveau à la fin du livre II ou dans le livre III. C'est dans les chapitres proches, que nous avons conservés, que la question aurait dû revenir.

Cette addition, proposée par Giancarlo Mazzoli en 1977<sup>18</sup>, a été adoptée notamment par Fr.-R. Chaumartin dans son édition pour la «Collection des Universités de France» (2005)<sup>19</sup>. Le savant italien partait de l'idée que ce *mox* renvoyait à la fin du premier livre (à partir de I 20), où Sénèque recommande au bon roi d'agir avec modération et douceur. La *felicitas Sullana*, corrompue et méprisable, aurait été opposée à la vraie *felicitas* (*felicitas illa*, en I 26.5) dans un passage qui aurait été perdu (juste avant I 26.5). En cela, I 12.3 annoncerait le plan de la fin du livre I: *mox* (à la fin du livre), le traitement à réserver aux *ciues* qui se comportent comme des *hostes*; *interim* (chap. 13-19), la comparaison entre le roi et le tyran<sup>20</sup>.

L'hypothèse de la lacune en I 26.5, à l'origine de cette correction, est envisageable<sup>21</sup>, mais elle n'implique pas pour autant automatiquement la modification du texte: Mazzoli admettait en effet qu'on pouvait se dispenser d'introduire les mots *ignoscendum potius quam irascendum* à condition de comprendre *quomodo* comme signifiant «con quale criterio (di misura)». Cette hypothèse, plus économique, nous semble aussi plus convaincante, mais elle suppose implicitement qu'il est des cas où l'on doit s'irriter. Sénèque précise du reste ces circonstances avec l'antithèse *in hostile nomen / ciues*: ce sont celles où des *ciues* passent du côté des *hostes*, en se séparant du corps de l'État, peut-être à l'occasion d'une guerre civile<sup>22</sup>. La métaphore organique, qui fait de la société un corps à la tête duquel se trouve le prince, traditionnelle sous le Principat<sup>23</sup>, est présente dans ce passage (*ex eodem corpore*), mais encore à plusieurs autres moments du *De clementia* (en particulier I 3.5-I 5.1): cela implique certes que le prince doit protéger ses sujets

<sup>18</sup> Mazzoli 1977, p. 263, n. 28.

<sup>19</sup> Cf. Chaumartin 2005, surtout p. 88, n. 14.

<sup>20</sup> Cf. la suite du passage: *interim hoc quod dicebam clementia efficit, ut magnum inter regem tyrannumque discrimen sit* («Pour le moment, ainsi que je le disais, la clémence a ce résultat qu'il y a une grande différence entre un roi et un tyran»).

<sup>21</sup> Braund 2009, p. 380, juge de son côté l'hypothèse de la lacune plausible, mais émet aussi l'idée que *felicitas* pourrait à soi seul évoquer le nom de Sylla, le lecteur faisant de lui-même l'opposition entre la *felicitas illa* qui règne sous le bon roi et la *felicitas* de Sylla.

<sup>22</sup> Il nous semble plausible, comme Giancotti 1955, p. 602 et Bellincioni 1984, p. 72, que le terme *hostis* renvoie aux guerres civiles (*contra* Malaspina 2009, p. 213, n. 10, à la suite de Mazzoli 1977, pp. 260-261), mais, au fond, cela ne change pas fondamentalement les données du problème.

<sup>23</sup> La plupart des références sont dans Béranger 1953, pp. 223-237.

et l'unité de l'empire<sup>24</sup>, mais aussi que les éléments irrécupérables doivent, quoi qu'il en coûte au prince, être séparés du corps sain de l'État, de la même façon que l'amputation d'un membre malade est parfois nécessaire<sup>25</sup>. On peut imaginer que, dans la situation où des *ciues* se sont eux-mêmes placés en dehors du *corpus*, la douceur n'est plus de mise, et que la fermeté a sa place. C'est donc là que le prince doit sévir. Quoi qu'il en soit, même s'il s'agit visiblement d'un cas extrême, l'usage du verbe *irascendum* demeure problématique, car en toute logique, on se serait plutôt attendu à un verbe comme *puniendum*.

## 2. La colère et la peur, acceptables pour les gens du peuple?

Le traité présente une autre difficulté, qui est sa relative tolérance à l'égard de l'*ira*, voire de l'*odium* du peuple. L'*odium* apparaît ainsi comme une réaction légitime de la cité face aux agissements d'un être aussi condamnable moralement que Védius Pollion, qui fait des esclaves la pâture de ses murènes domestiques, dans un passage que nous avons déjà évoqué<sup>26</sup>. Cela est peut-être à rapprocher d'une vision sociale plus large dans le traité, qui semble admettre, dans une certaine mesure, l'utilité de l'*ira* pour les humbles. Il nous semble en effet qu'il existe par exemple un glissement dans la façon dont l'idée selon laquelle la colère apporte un soulagement à celui qui l'assouvit est présentée entre le *De ira* et le *De clementia*:

*Ir.* II 32.1. At enim ira habet aliquam uoluptatem et dulce est dolorem reddere. Minime: non enim ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita iniurias iniuriis. Illic uinci turpe est, hic uincere. Inhumanum uerbum est et quidem pro iusto receptum ultio.

<sup>24</sup> Par ex. I 4.2: *haec unitas et hic maximi imperii contextus*. Voir sur ce point par ex. Blänsdorf 1983, p. 135.

<sup>25</sup> *Clem.* I 5.1: *si quando misso sanguine opus est, sustinenda est manus* («dans l'éventualité d'une saignée, il faut retenir sa main»); I 14.3: *Tarde sibi pater membra sua abscidat, etiam cum absciderit reponi cupiat et in absciscendo gemat cunctatus multum diuque* («Un père doit tarder à se couper des membres, et même quand il les aura coupés, il doit désirer qu'on les les lui remette, les couper doit le faire gémir et avoir d'abord suscité de nombreuses et longues hésitations»).

<sup>26</sup> *Clem.* I 18.2: *Quis non peius oderat...*, *loc. cit.* [n. 10]; I 18.3: *infamia atque odium saeculis traditur*.

Mais la colère a quelque charme: il est doux de rendre le mal pour le mal. – Nullement; car s’il est honorable, en matière de bienfaits, de payer les services par d’autres services, en revanche, des torts par d’autres torts, non. Dans le premier cas, c’est une honte d’avoir le dessous; dans le second, d’avoir le dessus. C’est un mot inhumain, et qui pourtant est tenu pour juste, que celui de vengeance.

*Clem.* I 21.1. Vltio duas praestare res solet: aut solacium adfert ei qui accepit iniuriam aut in relicum securitatem. Principis maior est fortuna quam ut solacio egeat...

La vengeance procure d’ordinaire deux avantages: à celui qui a subi un tort elle apporte ou bien une consolation ou bien la sécurité pour l’avenir. La fortune du souverain est trop haute pour qu’il ait besoin de consolation...

Dans le *De ira*, l’hypothèse avancée par l’interlocuteur fictif que suscite Sénèque est réfutée immédiatement avec force, et de façon universelle: c’est une honte pour tout homme de chercher à se venger. Voilà qui correspond bien au rejet constant des passions dans un traité dont la conformité avec l’orthodoxie stoïcienne a été soulignée à plusieurs reprises<sup>27</sup>. Dans le *De clementia*, le rejet est étroitement corrélé au statut de celui qui serait tenté de chercher une vengeance: la colère est indigne d’un *princeps*, moins au nom d’une éventuelle déchéance morale que de l’idée, flatteuse en un sens, selon laquelle le prince jouit d’une situation trop haute pour avoir besoin de se venger.

On est même amené à s’interroger sur la valeur des épithètes *saeua* et *inexorabilis*, employées un peu plus tôt dans le traité:

*Clem.* I 5.6. Non decet regem saeua nec inexorabilis ira; non multum enim supra cum eminet cui se irascendo exaequat.

Au roi ne sied pas une colère féroce et impitoyable (car il ne s’élève guère au-dessus de celui auquel il s’égale en puissance en s’irritant).

Si ces épithètes sont explicatives, le passage reste compatible avec une perception stoïcienne orthodoxe: toute colère est, par définition, *saeua* et

<sup>27</sup> Voir encore récemment Vogt 2006, notamment pp. 59-60.

*inexorabilis*, et le *bonus princeps* doit impérativement s'en abstenir<sup>28</sup>. Mais il est permis cependant de se demander si ces épithètes ne sont pas plutôt déterminatives, et de se poser la question suivante: Sénèque ne défend-il pas seulement à son bouillant élève, emporté et lunatique, de céder à une colère définitive, en lui laissant implicitement le loisir de s'emporter brièvement? En utilisant une litote euphémistique (*non multum*), Sénèque n'exclut pas que le roi demeure au-dessus de celui contre lequel il s'irrite. La réponse à cette question n'est pas claire, même s'il est certain que, pour le Cordouan, le roi doit tenir son rang en s'abstenant de toute rage dégradante avant tout pour lui-même. Il est moins exigeant à l'égard du peuple, puisqu'il se montre, à l'endroit de ce dernier, sensible aux conditions matérielles dans lesquelles il évolue:

*Clem.* I 7.4. Humili loco positis exercere manum, litigare, in rixam procurrere ac morem irae suae gerere liberius est; leues inter paria ictus sunt.

Les gens d'humble condition ont plus de liberté pour user de violence, entrer en querelle, s'engager dans une lutte, obéir à leur colère: entre parties égales, les coups sont légers<sup>29</sup>.

Sénèque semble enfin adopter une position plutôt éloignée de l'apathie au sujet des *odia*, qui relèvent de l'*ira*, et surtout du *timor*. Ce dernier est parfois nécessaire pour s'assurer un pouvoir suffisamment stable, à condition que ce *timor* reste confiné dans des proportions raisonnables, et ne gonfle pas au point d'inciter les sujets du prince à des actions désespérées:

*Clem.* I 12.4. ... ignarus quanta rabies oriatur, ubi supra modum odia creuerunt. Temperatus enim timor cohibet animos, assiduus uero et acer et extrema ad-mouens in audaciam iacentis excitat et omnia experiri suadet.

... ignorant quelle puissante rage apparaît, lorsque les haines ont grandi au-delà de la mesure. Modérée, la crainte retient, en effet, les cœurs; mais continue, vive, inspirant des mesures désespérées, elle pousse à l'audace ceux qui sont abattus et leur conseille de tout tenter.

<sup>28</sup> En ce sens par ex. Casamento 2008, pp. 164-165.

<sup>29</sup> Sur ce point, voir notamment Leach 1989, pp. 223-224.

Y aurait-il donc un *modus* à l'*odium*? Le *timor* pourrait-il être *moderatus* et inspirer une saine *cautio* dans le cœur des citoyens? Sénèque pense sans doute ici à la crainte que ressentent les criminels, la dissuasion demeurant indispensable pour les détourner de la récidive<sup>30</sup>. Néanmoins, cette opposition entre *temperatus* et *assiduus timor* paraît contredire la position orthodoxe défendue par le philosophe, qui refuse d'adopter le *modus* pour maîtriser les *adfectus*, en particulier dans le *De ira* et dans la *Lettre à Lucilius* 85<sup>31</sup>. Remarquons du reste que Sénèque parle ici de *timor*, et non de *cautio*, qui relèverait d'une appréhension moins violente, proche de la prudence. De fait, plusieurs commentateurs ont observé que Sénèque s'éloignait dans ce passage de la vue la plus traditionnelle du Portique<sup>32</sup>. E. Malaspina a voulu nuancer cet écart en suggérant que *supra modum* doit se comprendre dans un sens général, peu philosophique: «trop» ou bien «au plus haut point», ce qui écarte toute influence marquée du Peripatos<sup>33</sup>. Il reste que, même en admettant cette interprétation qui paraît de fait très plausible, ce passage s'écarte de la tradition stoïcienne.

En définitive, Sénèque semble avoir en plusieurs endroits prôné une sorte d'usage raisonné des passions: bien dosée, la peur peut insuffler le courage; pratiquée dans une mesure adéquate, la colère a son utilité dans l'exercice du pouvoir. Comment comprendre ces passages?

<sup>30</sup> En ce sens par ex. déjà Calvin 1532, p. 216: «Nam et boni principes necesse habent metu continere facinorosos homines, ut appetitus noxii sub iuris regula limitentur». De la même façon, en I 8.5, Sénèque semble aussi préconiser de susciter une très grande crainte dans le peuple, à l'aide de châtiments rares mais frappants, comme le font les dieux d'en haut: *Vt fulmina paucorum periculo cadunt, omnium metus, sic animaduersiones magnarum potestatum terrent latius quam nocent* («À l'instar de la foudre qui tombe en n'exposant que peu de gens au danger, mais qui frappe tout le monde de peur, les punitions mises en œuvre par les grands pouvoirs répandent la peur dans une mesure bien supérieure au mal qu'ils font»).

<sup>31</sup> Cf. notamment *Ir.* I 7.1-2; 10.4; *Ep.* 85.4-5 et 10; aussi Harris 2001, pp. 380-381; Ramondetti 2006, pp. 111-112 et n. 67.

<sup>32</sup> Par ex. Braund 2009, p. 303: «This is not the orthodox Stoic view». Chaumartin 2005, p. 88, n. 14, ne voit à l'inverse aucun manquement ici à la doctrine stoïcienne traditionnelle, mais il est obligé pour cela d'opérer une distinction entre ce qui est prôné au peuple et ce qui est prôné au prince, alors même que le stoïcisme ignore, pour la pratique de la vertu, ce type de différenciations sociales (cf. par ex. Sen., *Ben.* III 18.2-4; aussi *Ep.* 74.28-29; cf. *infra* [pp. 88-89]).

<sup>33</sup> Malaspina 2009, pp. 214-215, n. 17. Pour l'idée que les écarts par rapport à la doctrine stoïcienne dans le livre I relèvent en fait simplement d'une moindre attention de Sénèque à la rigueur des termes, voir aussi déjà Giaccotti 1954, p. 605.

## III. ESSAI D'EXPLICATION

1. *L'importance du modus*

Une première piste d'explication consiste à rappeler la tendance de Sénèque attestée par ailleurs, et notamment dans les *Consolations*, à souligner l'importance du *modus* dans la thérapeutique des passions. Il ne s'agit pas ici de mettre en avant l'influence qu'aurait exercée sur Sénèque, particulièrement dans le *De clementia*, le platonisme, le médio-stoïcisme<sup>34</sup> ou l'aristotélisme<sup>35</sup>, privilégiant une conception métriopathique à une approche relevant de l'*apatheia*. Sénèque se revendique en effet clairement du stoïcisme dès le livre I<sup>36</sup>.

Il ne nous semble pas non plus que ce *modus* soit du même ordre que celui qui revient à plusieurs reprises dans les trois *Consolations* de Sénèque, et qui est destiné à rejeter le chagrin, qu'on y voie un phénomène prouvant une hésitation doctrinale de Sénèque<sup>37</sup>, ou bien au contraire une application du *modus* tout à fait conforme à l'*apatheia* par ailleurs défendue, ainsi que le pense P. Ramondetti<sup>38</sup>: nulle part dans les passages que nous avons relevés,

---

<sup>34</sup> Cette piste a été explorée par ex. par Korfmacher 1946 à propos de la *misericordia*, qui ajoute que Sénèque était moins tenté de dissimuler cette influence dans un traité s'adressant à un jeune homme peu au fait de ces arguties philosophiques. Voir encore par exemple Markowski 1936, p. 115 et Rieks 1967, p. 123, n. 108.

<sup>35</sup> En ce sens Fuhrmann 1963, notamment pp. 512-514 (en suggérant aussi une influence intermédiaire du médio-stoïcisme) et, de façon plus localisée, Adam 1970, p. 33, n. 51. Pour une remise en cause du fond stoïcien du traité, voir encore Vallette 1930, p. 693 et, de façon plus nuancée, Adam 1970, pp. 66-67, à propos de l'opposition entre *clementia* et *misericordia*.

<sup>36</sup> En particulier avec le *nos* de I 3.2, qui renvoie de façon transparente au stoïcisme, par opposition à l'épicurisme.

<sup>37</sup> Par ex. Spanneut 1994, p. 4686: «Il est cependant des cas où Sénèque semble pratiquement conciliant jusqu'à la métriopathie. Il s'agit en particulier des traités consolatoires». Mais le *De clementia* s'inscrit dans une tonalité plus nettement stoïcienne, comme nous venons de l'indiquer.

<sup>38</sup> Cf. Ramondetti 2006, en particulier les pp. 109-121. Dans cette intéressante étude, l'auteur ne cite jamais le *De clementia*. Selon la savante italienne, pour Sénèque, le *modus* a sa place non quand il s'agit de modérer un *adfectus* déjà complètement formé, mais lorsqu'il s'agit de faire appel à la juste mesure pour aider à rejeter l'*adfectus* en train de se former; en cela, le *modus* est compatible avec l'*apatheia* stoïcienne (p. 110: «Si tratta di una moderazione che s'inserisce entre il processo di formazione dell'*adfectus* mentre esso è in corso, e dunque nulla ha a che fare con la moderazione dell'*adfectus* già compiutamente formatosi,

Sénèque ne recommande de faire usage du *modus* pour se détacher finalement de l'*ira* ou du *metus*. Au contraire, les deux sont occasionnellement présentés comme des sentiments qui accompagnent durablement le peuple (*timor temperatus*) et ceux qui doivent châtier des comportements inqualifiables.

Il reste qu'au long du traité, le *modus* a une place centrale et se trouve paré d'avantages tout particuliers. *Modum tenere debemus*, note par exemple Sénèque dès le début de son ouvrage (I 2.3), quand il s'agit de fixer le châtement. C'est le *modus* encore qui permet de distinguer le *uir seuerus* du *uir crudelis* au livre II: le premier est celui qui parvient à garder un *modus* au moment de sévir, le second est celui qui en est incapable (II 4.3). Pour distinguer les deux personnages, la notion d'*ira* passe pour ainsi dire au second plan. La *clementia* sera encore définie comme la *moderatio aliquid ex merita ac debita poena remittens* (II 3.2). Dans un traité consacré avant tout à la fixation des peines, où le *modus* a une fonction centrale, Sénèque a-t-il pu être entraîné à exprimer occasionnellement des considérations similaires même à propos d'une passion comme l'*ira*? Le philosophe userait alors du verbe *irasci* d'une façon banale, sans contenu philosophique fort<sup>39</sup>, comme une sorte de variante à *castigare* ou à *mulctare*, de la même façon par exemple que lorsque Auguste est mécontent de ses hésitations et de sa première intention de sévir contre Cinna, il s'irrite contre lui-même (I 9.5)<sup>40</sup>: l'irritation est dépeinte comme un mouvement sain et naturel, prélude à une prise de conscience. Mais cette idée d'un glissement conceptuel du *modus* dans la fixation de la peine (*modus poenae*) au *modus* dans le processus émotionnel précédant la fixation de la peine (I 12.3: *quomodo irascendum sit*), à supposer qu'elle soit recevable, ne peut expliquer à elle seule selon nous toutes les prises de position apparemment étonnantes que nous avons relevées plus haut.

---

prospettata e sostenuta dai filosofi di altre scuole»). Dans le cas d'un deuil par exemple, la *moderatio* invite à manifester du chagrin – agir autrement serait une impiété – mais à rejeter l'*opinio*, impliquant la formation d'un *adfectus*, selon laquelle il est bon de s'abandonner complètement aux larmes (pp. 116-117). Toutefois, il paraît difficile d'appliquer ce schéma à notre situation; Sénèque semble bien ici faire allusion, en particulier en I 12.3-4, à un *adfectus* déjà bien formé.

<sup>39</sup> Ainsi qu'il le faisait par exemple pour *uoluptas* en I 1.1: cf. *supra* [n. 6].

<sup>40</sup> [...] *maiore multo uoce sibi quam Cinnae irascebatur* («[...] il s'irritait d'une voix bien plus forte contre lui-même que contre Cinna»).



## 2. *La personnalité du destinataire*

Il importe ainsi de considérer également la personnalité du destinataire: Néron. Les commentateurs ont depuis longtemps insisté sur l'importance de prendre en compte la relation Sénèque-Néron pour expliquer certaines inflexions théoriques du traité<sup>41</sup>, importance sur laquelle E. Malaspina est à son tour revenu dans plusieurs travaux récents<sup>42</sup>.

C'est peut-être pour mieux flatter Néron en effet que le philosophe lui présente l'*ira* et le *timor* comme tolérables chez les gens de peu (I 7.4; I 12.4 et, implicitement, I 21.1): seul le prince a tout à la fois la possibilité et l'obligation morale de se placer au-dessus de ces basses passions. Il y a là un réel écart avec l'idée stoïcienne que tout un chacun, indépendamment de sa condition sociale, est capable de surmonter ses passions<sup>43</sup>, mais Sénèque a sans doute ici en tête des considérations avant tout pratiques: son traité s'adresse à un individu en particulier, et il s'autorise donc quelques simplifications pour ce qui concerne la masse des sujets, soit parce que ces derniers sont secondaires à ses yeux, soit parce qu'il peut ainsi plus aisément mettre en valeur la *clementia* comme vertu d'un seul être: le *princeps* tout-puissant. Il est particulièrement frappant, notamment, que le *timor* de I 12.4, ne soit nullement *temperatus* par les sujets concernés au moment de rejeter l'*opinio* (erronée) donnant naissance à la peur; le *timor* est plutôt *temperatus* par celui qui le provoque, c'est-à-dire l'empereur, apparemment libre de faire varier chez ses sujets, ici réduits à peu de chose, le degré de peur qu'ils éprouvent. À lui de veiller à ce qu'elle demeure simplement modérée.

En procédant ainsi, Sénèque confère en outre à l'ensemble de son discours une tonalité, sinon machiavélique<sup>44</sup>, du moins stratégique, qui renforce sans doute son poids auprès de Néron: évacuer entièrement la possibilité de jouer sur le *timor* inspiré au peuple aurait peut-être donné à l'ensemble du traité un

---

<sup>41</sup> Notamment Faider 1928, pp. 55-57 («Sénèque, plus préoccupé de séduire que de convaincre...»); Grimal 1978, pp. 129-130 et Leach 1989. Notons aussi que c'est par cette prise en compte du destinataire que certains commentateurs ont cherché à expliquer, dans les *Consolations*, des passages proches d'une position métriopathique: par ex. Spanneut 1994, p. 4687: «Il s'adresse à des destinataires individuels, auxquels il adopte son langage»; aussi Abel 1967, pp. 89-91.

<sup>42</sup> Par ex. Malaspina 2009, pp. 60-63.

<sup>43</sup> Cf. *supra* [n. 32].

<sup>44</sup> Le rapprochement a été fait par Blänsdorf 1983, pp. 135-136.

tour quelque peu candide qui l'aurait déconsidéré auprès de son destinataire. La concession que fait Sénèque joue potentiellement un rôle dans l'entreprise de persuasion du jeune homme qui est ici à l'œuvre. À cet égard, on rappellera que, même dans le *De ira*, Sénèque admettait qu'il pouvait être utile de feindre la colère pour susciter la peur chez ceux qui n'écourent pas raison<sup>45</sup>: c'est bien dans ce type de relation qu'on semble se situer ici entre Néron et son peuple, de sorte que la «rupture» avec le *De ira* est moins forte qu'on aurait pu le penser de prime abord.

### 3. *Un dévoilement progressif?*

Enfin, l'on peut se demander si, comme certains savants en ont émis l'hypothèse pour la *misericordia*<sup>46</sup>, Sénèque n'a pas eu le dessein de dévoiler progressivement sa vision très restrictive des usages de l'*ira*, qui aurait pu ne pas être évidente au départ pour ses lecteurs ou ses auditeurs. Nous pensons ici à l'*ira* à l'égard des *hostes*, qui est l'objet de I 12.3. L'idée qu'il convient de ne pas éprouver une *ira* infinie (*quomodo*) à l'égard des *hostes*, esquissée à cet endroit, est peut-être un premier jalon, prudemment posé, à l'idée qu'il faudra même généralement faire preuve de clémence pour des *hostes*, thème exposé plus nettement à la fin du livre I et dans le livre II. Dans la fin du livre I, Sénèque insiste sur la nécessité pour le bon prince de punir très légèrement les citoyens coupables; dans le livre II, il écrira en effet qu'on peut pardonner à des hommes qui ont combattu *pro fide, pro foedere, pro libertate* (II 7.2), autant de termes qui renvoient plutôt à une situation de guerre et donc à des *hostes* qu'à de simples *inimici*<sup>47</sup>.

En I 12.3, à travers la formule *quomodo irascendum sit*, le Cordouan suggère donc provisoirement et implicitement que l'*ira* est légitime, conformément à toute une tradition autour des guerres civiles<sup>48</sup>, mais l'adverbe *quomodo* annonce une limite d'application, qui se double d'une nouvelle restriction introduite immédiatement après par *utique* («en tout cas», «à tout

<sup>45</sup> Sen., *Ir.* II 14.1: *Aliquando incutiendus est iis metus apud quos ratio non proficit* («Parfois, il faut insuffler la peur à ceux chez qui la raison est impuissante»).

<sup>46</sup> Cf. *supra* [n. 4].

<sup>47</sup> Nous prolongeons une réflexion ébauchée par Bellincioni 1984, pp. 71-72.

<sup>48</sup> La guerre contre Marc-Antoine, par exemple, a été menée au nom de l'*ultio* (cf. par ex. Harris 2001, pp. 214-215, qui note cependant que la vision rétrospective de ces événements a quelque peu évolué).

le moins»). Tout se passe comme si, dans un premier temps, Sénèque entendait admettre la possibilité d'une *ira* dans le cas exceptionnel où des *ciues* deviendraient des *hostes*; mais la discussion est renvoyée à plus tard. Or aussi bien lorsqu'il condamnera implicitement Sylla (I 26.5) que lorsqu'il examinera précisément le cas des *hostes* (II 7.2), Sénèque donne le sentiment qu'en fin de compte, l'*ira* ne peut être admise *nullo modo*. En I 26.5, la *felicitas* scandaleuse de Sylla est blâmée; en II 7.2, en précisant les circonstances qui doivent amener à modérer la *poena*, c'est l'idée de gradation de la peine qui est désormais mise en avant, la notion d'*ira* disparaissant presque entièrement. La suite du traité suggère donc qu'il n'est que très peu de cas où il faut s'irriter, même contre des *hostes*<sup>49</sup>. Sénèque précise progressivement le champ d'application de la *clementia* et dénie peu à peu toute légitimité à l'*ira*, comme il avait exclu la *misericordia* de façon progressive. Son tour de force aura été de suggérer à travers une formule très vague la possibilité d'une *ira* du prince, qui sera finalement niée quand la question portera vraiment sur les *hostes*. Là encore donc, l'écart avec le *De ira* paraît moindre qu'annoncé si l'on prend en compte la démarche adoptée par le Cordouan.

#### IV. CONCLUSION

Concluons. Dans le *De clementia*, l'*ira* et le *metus* sont généralement présentés sous des traits peu flatteurs, comme les deux faces inséparables d'un pouvoir tyrannique où l'*ira* du tyran entretient le *metus* du peuple, qui finit par éclater en *odium* et par susciter à son tour le *terror* du souverain. Toutefois, *ira* et *metus* apparaissent sporadiquement sous un jour moins sombre, notamment en I 12.3-4: il existerait un *modus* pour l'usage de la colère, et le *timor temperatus* serait gage de prudence. Il nous semble qu'une telle présentation, apparemment quelque peu éloignée de l'orthodoxie stoïcienne, procède de trois facteurs différents dans leur nature, mais complémentaires dans leur effet. En premier lieu vient l'importance considérable prêtée au *modus* dans le traité, où l'opposition entre *ira* et *clementia* est parfois supplantée par une opposition entre *immoderatio* et *moderatio* dans la fixation de la *poena*. Par une sorte de glissement conceptuel, Sénèque en serait ain-

<sup>49</sup> De la même façon, quand il dépeint Auguste s'irritant (*irasci*, cf. *supra* [n. 40]) contre soi-même, peut-être Sénèque a-t-il en tête que le *princeps* n'est pas encore parvenu à l'état de *sapientia* auquel il accèdera une fois qu'il aura pris la ferme décision de pardonner à Cinna.

si venu, à une ou deux reprises, à parler de *moderatio* dans le processus émotionnel à l'œuvre au moment de fixer la *poena*: l'*ira*. Néanmoins, les deux autres facteurs ont sans doute un poids plus grand. Il convient ainsi de s'arrêter sur la personnalité de Néron, le destinataire du traité: c'est lui que Sénèque entend persuader avant tout, ce qui entraîne une attention moindre aux passions qui concerne les autres, en particulier la masse du peuple, qui n'est concernée qu'accessoirement par la *clementia*, et que Sénèque traite donc avec désinvolture, voire avec une certaine condescendance pour mieux faire briller son élève. À ce dernier est concédée occasionnellement l'utilité de tenir le peuple dans un *timor temperatus*. En troisième lieu, il est possible d'appréhender le traité dans sa progression: l'*ira* contre les *ciues* passés à l'état d'*hostes* n'est pas, dans un premier temps, tout à fait rejetée, mais au moment où il précisera les critères de mise en œuvre de la *clementia* dans le livre II, Sénèque développera uniquement les cas où les *hostes* méritent de bénéficier de la clémence du prince.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abel, K. 1967: *Bauformen in Senecas Dialogen. Fünf Strukturanalysen: dial. 6, 11, 12, 1 und 2*, Heidelberg.
- Adam, T. 1970: *Clementia principis. Der Einfluß hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Prinzipats durch Seneca*, Stuttgart.
- Armisen-Marchetti, M. 2006: «Les ambiguïtés du personnage de Néron dans le *De clementia* de Sénèque», *VL* 174, pp. 92-103.
- Bellincioni, M. 1984: *Potere ed etica in Seneca. Clementia e uoluntas amica*, Brescia.
- Béranger, J. 1953: *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Bâle.
- Blänsdorf, J. 1983: «Seneca über Macht und Menschlichkeit», dans Olshausen, E. (éd.), *Humanismus und Politik*, Stuttgart, pp. 103-151.
- Braund, S. 2009: *Seneca, De clementia. Edited with Text, Translation and Commentary*, Oxford.
- Braund, S. 2012: «The anger of tyrants and the forgiveness of kings», dans Griswold, Ch. L. et Konstan, D. (éds.), *Ancient Forgiveness. Classical, Judaic and Christian*, Cambridge, pp. 79-96.
- Calvin, J. 1532: *Calvin's Commentary on Seneca's De clementia*, edd. F. L. Lewis & A. M. Hugo, Leyde, 1969.

- Casamento, C. 2008: «Il *de clementia* e la retorica della persuasione», dans Picone, G. (éd.), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palerme, pp. 163-193.
- Chaumartin, F.-R. 2005: *Sénèque. De la clémence*, Paris.
- D'Agostino, F. 1973: *Epieikeia, il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milan.
- Dingel, J. 1989: «*Misericordia Neronis. Zur Einheit von Senecas De Clementia*», *RhM* 132, pp. 166-175.
- Dowling, M. B. 2006: *Clemency and Cruelty in the Roman World*, Ann Arbor.
- Faider, P. 1928: *Sénèque. De la clémence, texte revu, précédé d'une introduction par Paul Faider. Première partie. Introduction et texte*, Gand-Paris.
- Faider, P. et Favez, Ch. 1950: *Sénèque. De la clémence*, Bruges.
- Flamerie de Lachapelle, G. 2005: «Le peuple dans le *De clementia*», *IL* 57 (3), pp. 15-22.
- Flamerie de Lachapelle, G. 2006: «Trois traits négatifs de la *misericordia* dans le second livre du *De clementia* de Sénèque», *LEC* 74, pp. 309-318.
- Fuhrmann, M. 1963: «Die Alleinherrschaft und das Problem der Gerechtigkeit», *Gymnasium* 70, pp. 481-514.
- Giancotti, F. 1954: «Il posto della biografia nella problematica seneciana. IV. *Il De clementia*», *RAL* 9, pp. 587-609.
- Giancotti, F. 1955: «Il posto della biografia nella problematica seneciana. IV.5. Struttura del *De clementia*», *RAL* 10, pp. 36-61.
- Griffin, M. T. [1976] (1992): *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford.
- Grimal, P. 1978: *Sénèque, ou la conscience de l'empire*, Paris.
- Harris, W. H. 2001: *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge [MA].
- Jal, P. 1963: *La Guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, Paris.
- Korfmacher, W. C. 1946: «*Stoic apatheia* and Seneca's *De clementia*», *TAPhA* 77, pp. 44-52.
- Lana, I. 2001: «Qualche riflessione sulla *securitas* secondo Seneca», dans Fedeli, P. (éd.), *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte Sant'Angelo (27-30 settembre 1999)*, Bari, pp. 34-51.
- Leach, E. W. 1989: «The implied reader and the political argument in Seneca's *Apocolocyntosis* and *De clementia*», *Arethusa* 22, 197-230.
- Malaspina, E. 2009: «Seneca. La clemenza» dans De Biasi, L., Ferrero, A. M., Malaspina, E. et Vottero, D. (éds.), *La clemenza. Apocolocyntosis. Epigrammi. Frammenti*, Turin, pp. 1-299.
- Markowski, H. 1936: «*De quattuor uirtutibus Augusti in clupeo aureo ei dato inscriptis*», *Eos* 37, pp. 109-128.
- Mazzoli, G. 1977: «*Felicitas sillana e clementia principis*», *Athenaeum* 55, pp. 257-279.

- Mazzoli, G. 2003: «Seneca *De ira* e *De clementia*: la politica negli specchi della morale», dans De Vivo, A. et Lo Cascio, E. (éds.), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio et di Nerone. Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999)*, Bari, pp. 123-138.
- Mortureux, B. 1973: *Recherches sur le De clementia de Sénèque. Vocabulaire et composition*, Bruxelles.
- Ramondetti, P. 2006: «*Adfectus* e 'moderazione' nei Dialoghi di Seneca. Spunti di riflessione, tra *apatheia* et *metriopatheia*», dans Gasti, F. (éd.), *Il latino dei filosofi a Roma antica*, Côme, pp. 93-126.
- Rieks, R. 1967: *Homo, humanus, humanitas. Zur Humanität in der lateinischen Literatur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*, Munich.
- Schöggel, J. 2002: *Misericordia. Bedeutung und Umfeld dieses Wortes und der Wortfamilie in der antiken lateinischen Literatur*, Graz-Vienne.
- Spanneut, M. 1994: «*Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. I<sup>re</sup> partie: l'*apatheia* ancienne», *ANRW* II.36.7, pp. 4641-4717.
- Ten Veldhuys, G. J. 1935: *De misericordiae et clementiae apud Senecam philosophum usu atque ratione*, Groningue.
- Thomas, J.-F. 1999: «Le vocabulaire de la crainte en latin: problèmes de synonymie nominale», *REL* 77, pp. 216-233.
- Thomas, J.-F. 2012: «De *terror* à *uereri*: enquête lexicale sur les formes de peur et de crainte en latin», *RPh* 86, pp. 143-163.
- Vallette, P. 1930: «Le *De clementia* de Sénèque est-il mutilé ou inachevé ?», dans *Mélanges P. Thomas*, Bruges, pp. 687-700.
- Vogt, K. 2006: «Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De ira*», dans Volk, K. et Williams, G. D. (éds.): *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leyde, pp. 57-74.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 28/10/2015

Fecha de aceptación: 08/12/2015

Fecha de recepción de la versión definitiva: 08/02/2016