IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

De la royauté chez Sénèque le philosophe et le tragédien

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/61621 since

Publisher:

Academia Verlag

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

12 October 2024

Table des matières

Présentation 7
Silvia Gastaldi et Jean-François Pradeau

Première Partie

1. Le sacrifice des rois atlantes : écriture, loi et religion (*Critias* 119c5-120c4)..... 17
Jean-Marie Bertrand

2. Il "re signore di tutto": il problema della *pambasileia* nella *Politica* di Aristotele..... 33
Silvia Gastaldi

3. Il re in Filone di Alessandria 53
Francesca Calabi

4. De la royauté chez Sénèque le philosophe et le tragédien 71
Ermanno Malaspina

5. L'umanista e il principe. Note sul rapporto tra intellettuali e potere nell'Italia del Quattrocento 85
Guido Cappelli

6. La constitution idéale de Jean Bodin et l'héritage antique..... 95
Ada Neschke-Hentschke

Seconde Partie

7. Plato and the Ailing Soul of the Tyrant 113
Giovanni Giorgini

8. Le tyran dans les *Lois*. Une lecture de *Leg*. IV 709d-712a 133
Luc Brisson

9. La tirannide nella *Politica* di Aristotele 141
Silvia Gastaldi

10. Le tyran dans le rôle du roi. À propos du chapitre 11 du livre V de la *Politique* d'Aristote..... 159
Panos Christodoulou

11. Il tiranno rinascimentale. Il volto disumano del potere 181
Guido Cappelli

12. Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo *Ierone* di Senofonte 191
Mario Vegetti

Bibliographie 205

Index locorum 219

Silvia Gastaldi et Jean-François Pradeau

Présentation

Cet ouvrage rassemble les actes des communications présentées lors de deux rencontres du *Collegium Politicum*. La première s'est déroulée en janvier 2004 aux Universités Paris X Nanterre et Paris I Panthéon-Sorbonne, sur le thème de *La royauté grecque, histoire et philosophie* ; la seconde en janvier 2005, à l'Université de Pavie, sur le thème de *La tirannide nei testi greci del IV secolo a.C. e nella loro tradizione*.

L'objectif de ces deux rencontres était l'étude des modalités selon lesquelles sont décrites et théorisées les figures du roi et celles du tyran dans la pensée politique grecque et romaine ; en outre, il s'agissait de montrer comment les analyses des auteurs anciens constituèrent une référence obligée pour toute la tradition qui s'ensuivit, jusqu'à l'époque moderne.

Les contributions rassemblées dans ce volume n'ont certes pas la prétention d'épuiser les questions que soulèvent les figures du roi et du tyran, ou encore les modalités d'exercice de leurs pouvoirs. Il s'agit plutôt d'analyser ici une série d'approches particulières, dont l'importance est majeure dans le vaste débat qui, dès le IVe siècle, porte sur les différentes formes de gouvernement et sur les différentes constitutions. Au sein de ce débat, où la voix des philosophes porte tout particulièrement, la tradition politique antérieure est réfléchie – que l'on songe par exemple à la figure du roi chez Homère, ou bien à celle du tyran de l'époque archaïque –, et les catégories conceptuelles qui, au fil du temps, vont orienter la réflexion sur la royauté et la tyrannie sont peu à peu constituées.

Nous présentons brièvement les études rassemblées dans cet ouvrage, dont la première partie porte sur la figure du roi.

Jean-Marie Bertrand (*Le sacrifice des rois atlantes : écriture, loi et religion)* analyse les modalités, décrites par Platon dans le *Critias,* du sacrifice auquel procèdent les dix rois qui se partagent le pouvoir sur l'île Atlantide. Le sacrifice d'un taureau – dont on fait couler le sang sur la stèle d'orichalque où sont gravées les lois fondamentales du royaume, avant de l'offrir en holocauste – constitue un rituel qui vise à refonder périodiquement les liens entre ces rois, auxquels il revient ensuite, dans une seconde phase de la cérémonie, de prononcer des sentences d'engagement mutuel à l'égard des infractions ou des crimes. J.-M. Bertrand se

demande si Platon, lorsqu'il décrit ce rituel, ne cherche pas à proposer, en lui donnant un tour historique, un modèle d'alliance entre les cités qui saurait prévenir une domination tyrannique semblable à celle qu'exercèrent Athènes ou encore Sparte au moment de leur hégémonie.

Silvia Gastaldi (*Il "re signore di tutto": il problema della* pambasileia *nella* Politica *di Aristotele)* examine les passages difficiles du livre III de la *Politique* où Aristote analyse la forme particulière de royauté qu'il désigne comme « monarchie absolue ». Prenant position dans un débat où se confrontent Isocrate, Xénophon et Platon, Aristote pose la question de savoir si une telle forme d'exercice du pouvoir est souhaitable ou non. La lecture du texte, dont la structure narrative complexe est ici mise en évidence, montre quelles sont les difficultés auxquelles, selon Aristote, se heurte un gouvernement entièrement affranchi des lois, comme l'est un gouvernement absolu, toujours menacé de dégénérescence. Dans ces pages de la *Politique*, il est plusieurs fois fait mention de la parenté entre ce type de souverain et le chef de famille, et cette comparaison permet d'identifier, par delà les nombreuses ambiguïtés du propos, la position d'Aristote : la *pambasileia* donne lieu à un pouvoir complètement personnel qui, en tant que tel et en toute rigueur, ne saurait être qualifié de politique. Aussi ne peut-on justifier le gouvernement du roi absolu que dans la situation extrêmement particulière où l'on se trouverait en présence d'un individu exceptionnel, caractérisé par la supériorité absolue de ses mérites, qui incarnerait une forme d'excédent anthropologique et serait dans la cité comme un « dieu parmi les hommes ». Ces caractéristiques surhumaines introduiraient toutefois une fracture irrémédiable dans la cité, laquelle reste au principe de toute la réflexion politique d'Aristote.

Francesca Calabi (*Il re in Filone di Alessandria)* souligne que, chez Philon, le titre de roi n'est pas attribué exclusivement à une personne qui détient effectivement le pouvoir, mais que le nom de *basileus* désigne toute personne qui se distingue par des qualités éthiques particulières, pour autant qu'elle maîtrise pleinement ce qui est rationnel et sage. C'est ainsi que méritent d'être qualifiés de rois des personnages comme Moïse, Adam et Abraham. Ce sont là des hommes que l'on peut désigner comme des *nomoi empsychoi,* des lois dotées d'une âme. Philon souligne en effet le lien entre royauté et loi : le rôle du roi est d'imposer la loi à la place de l'anarchie, de transformer le désordre en ordre. La royauté en tant qu'attribut de personnages humains a d'ailleurs son fondement dans la royauté divine : c'est Dieu qui est le modèle du roi, Dieu qui détient le pouvoir suprême, étendu au cosmos tout entier. Au centre du discours de Philon apparaît donc la notion d'*homoiosis theoi,* d'assimilation à la divinité. Dans ce contexte, la réflexion sur la royauté comme forme de gouvernement joue un rôle de moindre importance, quand bien même Philon ne néglige pas l'époque qui est la sienne, celle d'un empire romain gouverné tantôt par des empereurs modérés, comme Auguste et Tibère, tantôt par des empereurs tyranniques, comme Caligula.

Ermanno Malaspina (*De la royauté chez Sénèque le philosophe et le tragédien)* se prononce avant tout sur une question qui n'a cessé d'être posée sur le compte de Sénèque : est-il possible de le considérer comme un véritable penseur politique ? Bien qu'E. Malaspina reconnaisse la priorité que donne Sénèque à la réflexion éthique, conformément du reste aux principes stoïciens, il considère que le philosophe est à l'origine de catégories résolument politiques. Son analyse se concentre sur le *De clementia*, afin de montrer comment Sénèque conçoit la royauté. Pour E. Malaspina, l'élément le plus original de l'ouvrage tient à l'attribution au souverain d'une qualité particulière et spécifique : la clémence. Il s'agit d'une vertu extraordinaire, qui rassemble en elle toutes les vertus et les transcende. L'enquête souligne toutefois que, conscient du statut particulier de la clémence, pertinent pour donner un fondement à l'idéologie du principat mais qui n'a pas de véritable correspondant dans l'idéologie stoïcienne, Sénèque est conduit à recourir à l'image du sage-souverain, en le dotant de la totalité des vertus. Dans son analyse d'autres œuvres en prose, chacune considérée dans son contexte, E. Malaspina relève que Sénèque y propose cette fois une évaluation entièrement négative de la monarchie, qui la met sur le même pied que la tyrannie. Cette condamnation semble encore plus radicale dans les tragédies, où la figure du roi et celle du sage sont résolument opposées.

Les études de Guido Cappelli et d'Ada Neschke examinent la façon dont la tradition reprend et réélabore les textes des auteurs grecs et romains.

Guido Cappelli (*L'umanista e il principe)* étudie le rôle joué, à l'époque de l'humanisme italien, par la figure de l'intellectuel comme conseiller et éducateur du prince, un rassemblement de fonctions qui trouve son origine dans l'Antiquité et qui donne lieu au genre littéraire du *speculum principis*. Prenant comme principal texte de référence le traité *De principe* de Giovanni Pontano, mais tenant également compte d'autres œuvres du XVe siècle dont le contenu est semblable, G. Cappelli souligne le lien organique qui existe entre l'humaniste et la cour : c'est précisément parce qu'il est pleinement inséré dans la sphère du pouvoir, c'est-à-dire au contact même de la politique en train de se faire, que l'intellectuel se donne comme tâche d'indiquer l'ensemble des qualités – les *virtutes* – qui doivent inspirer le comportement du prince. Les préceptes de référence ainsi élaborés ont pour but de rendre l'exercice du pouvoir conforme à *l'aequitas* et exempt de toute orientation tyrannique. Dans la présentation que l'humanisme italien fait de la relation entre l'intellectuel et le prince, le modèle platonicien, qui assigne au philosophe la tâche d'éduquer et de conseiller le prince, semble ainsi pleinement rétabli. Mais il faut également y ajouter les apports de la réflexion cicéronienne. Le but poursuivi est de former le prince à la *sapientia,* sans laquelle son pouvoir, délié de toute loi, peut dégénérer en tyrannie.

Ada Neschke (*La constitution idéale de Jean Bodin et l'héritage antique)* analyse les aspects fondamentaux de la pensée politique de Bodin selon deux perspec-

tives : d'une part, son rôle dans l'élaboration de la conception de l'État moderne ; d'autre part, son rapport avec la tradition de la pensée classique. A. Neschke montre en premier lieu comment Bodin place au centre de sa théorie la notion de souveraineté, destinée à devenir la notion-pivot de l'État moderne : il s'agit d'une *potestas* absolue, affranchie des lois et s'exerçant de façon identique dans la sphère publique comme dans la sphère privée. Ainsi définie, la souveraineté ne peut être détenue que par un seul individu, ce pourquoi la monarchie est la seule forme sous laquelle elle peut s'exprimer. Bodin précise ensuite les critères de légitimité d'une telle monarchie. Il doit s'agir d'un gouvernement droit, c'est-à-dire en mesure de respecter les normes du droit : tel est le cas de la monarchie royale, où le roi doit respecter les lois naturelles et la propriété de ses sujets. A. Neschke montre que Bodin est en relation constante avec les grands noms de la pensée politique antique, et en particulier avec Platon, dont l'influence se fait sentir dans l'élaboration de la figure du prince royal d'une part, et de l'autre dans la conception de la justice, que Bodin conçoit avant tout comme une justice d'harmonisation, susceptible d'atténuer les conflits sociaux.

La seconde partie de l'ouvrage rassemble les contributions consacrées à la figure du tyran.

Giovanni Giorgini (*Plato and the Ailing Soul of the Tyrant)* examine la figure du tyran chez Platon, et plus particulièrement dans la *République*, où ce personnage représente l'antithèse du philosophe. Tout en reconnaissant que cette antinomie est fondamentale et irréductible, Platon relève néanmoins, selon G. Giorgini, qu'il existe des éléments communs aux deux figures : en premier lieu, le caractère d'exception (la supériorité par rapport au niveau commun), positive dans un cas, négative dans l'autre, mais également les pulsions érotiques qui sont à l'origine de leurs comportements, motivés par la recherche du savoir pour le philosophe et par la satisfaction des plaisirs corporels pour le tyran. Les deux personnages fournissent l'exemple de ce que G. Giorgini définit comme « l'ambivalence d'un talent naturel exceptionnel », dont Alcibiade constitue l'exemple historique. La présence de caractères communs au philosophe et au tyran n'exclut pas que Platon les distingue nettement. Si l'on passe outre les apparences trompeuses, la nature bestiale et féroce du tyran ne peut demeurer cachée : il est le loup qui dévore les citoyens, tandis que le philosophe peut être assimilé au chien de garde, dont le rôle est de protéger ceux qui lui sont confiés. Mais, selon G. Giorgini, Platon tient qu'il est toujours possible de convertir l'âme du tyran, grâce à l'action éducative efficace que conduit le philosophe au moyen de son discours : ce serait là l'explication de ses voyages à Syracuse, auprès des deux Denys.

Luc Brisson (*Le tyran dans les* Lois*)* examine le passage du livre IV des *Lois* (709d-712a) où Platon fait déclarer à l'Étranger athénien que, pour parvenir rapidement et efficacement à la réalisation d'une cité meilleure, il est souhaitable que

le législateur s'allie à un jeune tyran, doté de certaines qualités intellectuelles et morales. L. Brisson souligne que les caractères attribués dans les *Lois* à la figure du tyran et au type de pouvoir qu'il exerce s'opposent nettement à ce que Platon a écrit sur la tyrannie dans le *Politique,* où il ne la qualifie que de façon négative et la situe au dernier rang sur l'échelle qui classe les différentes constitutions. La valorisation dont le régime tyrannique fait l'objet dans les *Lois* – explique L. Brisson – trouve sa justification dans le caractère particulier du contexte : les lois écrites par le législateur, qui possède le savoir, peuvent être imposées à la communauté des citoyens, disparates quant à leur origine et à leur formation, de façon rapide et efficace au moyen, précisément, d'une autorité forte, comme celle d'un tyran, à condition qu'il offre, souligne Platon, les garanties d'un exercice du pouvoir dépourvu de violence.

Silvia Gastaldi (*La tirannide nella* Politica *di Aristotele)* s'intéresse en premier lieu au rang qu'Aristote assigne à la tyrannie dans son système de classification des constitutions : elle y apparaît soit comme une déviation de la monarchie, soit dans ses rapports avec les autres systèmes dévoyés, tels que la démocratie extrême ou l'oligarchie. Ensuite, l'analyse se concentre sur les passages du livre V où Aristote – dans le cadre de l'enquête sur la *metabole,* le changement constitutionnel – étudie les retournements de situation qui conduisent un tyran à prendre le pouvoir, en s'appuyant sur de nombreux exemples historiques, depuis l'époque archaïque jusqu'au IVe siècle. Pour finir, S. Gastaldi se tourne vers les chapitres 10 et 11, consacrés aux modalités selon lesquelles les régimes monarchiques, qu'il s'agisse de royaumes ou de tyrannies, s'effondrent ou se maintiennent : l'intérêt de ces passages réside dans la manière dont ils exposent les caractères respectifs des rois et des tyrans, ainsi que le vaste répertoire des mœurs et des comportements qui leur sont associés. Dans le chapitre 11, qui indique par quels moyens un pouvoir tyrannique peut se maintenir, Aristote établit la liste des mesures répressives traditionnelles, mais il suggère que le tyran peut également préserver son pouvoir en jouant le rôle du bon souverain, soucieux du bien-être de ses sujets. Cette démarche indique, selon S. Gastaldi, que la théorie politique d'Aristote prend acte d'une modalité d'exercice du pouvoir sans doute négative, mais qui fait partie d'une réalité contemporaine où les tyrannies (ou bien des royautés qui leur sont identiques) sont désormais largement répandues.

Panos Christodoulou (*Le tyran dans le rôle du roi. À propos du chapitre 11 du livre V de la* Politique *d'Aristote)* analyse lui aussi le chapitre dans lequel Aristote présente les moyens qui permettent à un régime tyrannique de se maintenir, et s'intéresse plus particulièrement au sens qu'il faut donner au passage le plus controversé du texte, dans lequel le philosophe suggère au tyran de jouer le rôle du bon souverain. P. Christodoulou s'arrête d'abord sur le contexte historique de l'enquête aristotélicienne sur la figure et le rôle du tyran, qui couvre une période très vaste, du VIe au IVe siècles. La parenté d'analyse la plus suggestive apparaît toutefois chez Platon, lequel, dans le portrait qu'en propose la *République,* met

l'accent sur la capacité de dissimulation du tyran, qui cache sa véritable nature sous un masque. Selon P. Christodoulou, Aristote, instruit par cet exemple, montre dans la première partie du chapitre 11 le personnage du tyran tel qu'il est, soucieux de conserver le pouvoir par les moyens les plus violents, tandis que dans la seconde partie, il l'invite, pour affermir son pouvoir, à mettre en œuvre une fiction, destinée à dissimuler la brutalité qui est la sienne. Selon Aristote, il est donc parfaitement impossible de modifier la nature du tyran.

Les contributions de Guido Cappelli et de Mario Vegetti, qui concluent l'ouvrage, portent respectivement sur la reprise de la tradition grecque et romaine dans les traités de la Renaissance, et sur la relecture du rapport entre le tyran et le sage, et particulièrement le philosophe, dans les débats du XXe siècle.

Guido Cappelli (*Il tiranno rinascimentale. Il volto disumano del potere)* analyse le rôle que joue la réflexion sur la tyrannie dans l'humanisme italien. Il montre que la tyrannie est constamment présentée comme l'antithèse du gouvernement exercé par le bon *princeps ;* et, dans les traités où il s'agit de valoriser la bonne gestion du pouvoir, elle est représentée de façon à en faire apparaître tous les caractères négatifs. La comparaison qui oppose le prince et le tyran, comme le souligne G. Cappelli, est d'ordre psychologique et moral : aux qualités de l'un, d'où résulte la *felicitas,* terme qui désigne non seulement l'équilibre de celui qui exerce le pouvoir, mais également le bon fonctionnement de la chose publique, s'oppose l'*infelicitas*, l'incertitude et la peur qui caractérisent le tyran, tourmenté par la précarité de son pouvoir. G. Cappelli montre comment cette époque fait revivre une longue tradition culturelle et textuelle qui fut portée non seulement par Platon, Aristote, Isocrate et Xénophon, mais aussi par Cicéron et Sénèque. La réflexion des humanistes, dont l'objet était de définir les caractéristiques propres à la monarchie d'une part et à la tyrannie de l'autre, jette les bases qui permettront à la science politique moderne d'élaborer le concept de souveraineté.

Mario Vegetti (*Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo* Ierone *di Senofonte)* analyse, dans la première partie de sa contribution, le texte de Xénophon qui contribua de façon significative au débat sur la tyrannie qui se déroula en Grèce au IVe siècle. Il souligne que Xénophon pose la question d'une façon originale : c'est Hiéron lui-même qui expose les difficultés et les limites que sa position de tyran implique, alors qu'il revient au sage, le poète Simonide, de montrer comment un bon usage de la tyrannie est possible. Dans la seconde partie de son étude, M. Vegetti examine la lecture que Leo Strauss fait de l'œuvre de Xénophon, une lecture parfaitement anti-historiciste qui accorde un rôle central au thème du rapport entre le tyran et le sage et, plus généralement, entre le philosophe, ou l'intellectuel, et le pouvoir, et qui soutient que la différence qui les sépare est radicale. Enfin, M. Vegetti reprend l'examen du débat qui oppose sur ce thème Strauss et Kojève, ce dernier soutenant, de manière hégélienne, un point de vue

rigoureusement opposé, fondé sur l'expérience de l'histoire, depuis Syracuse et les épisodes qui concernèrent Platon jusqu'aux grandes dictatures du XXe siècle.

Ermanno MALASPINA

De la royauté chez Sénèque le philosophe et le tragédien*

1. Sénèque et la politique

Intervenir sur Sénèque au sein du *Collegium politicum* signifie implicitement reconnaître à cet écrivain une importance en tant que théoricien de la politique (on pourrait aussi bien dire un statut de « politologue ») et non simplement en tant qu'homme politique engagé. Autrement dit, lui reconnaître la fonction historique de philosophe de la politique à côté de celle de moraliste, de précepteur d'un empereur et, surtout, d'homme de lettres et d'artiste extraordinaire.

Plusieurs bonnes raisons existent cependant qui rendent cette reconnaissance problématique. En premier lieu, il n'existe aucun ouvrage de Sénèque qui puisse être tenu pour un texte de philosophie politique : même le *De clementia*, sur lequel nous nous arrêterons quelque peu, est quelque chose de plus – et beaucoup moins – que cela ; il est très facile de le montrer, en le comparant notamment avec le *De re publica* ou le *De legibus* cicéroniens – pour ne rien dire des ouvrages de Platon et d'Aristote.

Deuxièmement, c'est l'esprit même des Romains, disait-on autrefois, qui est voué à la *praxis* et qui, dans le domaine politique, est bien plus à son aise quand il s'agit de décrire, de justifier, voire de traiter les conditions politiques concrètes telles qu'elles se présentent à un moment donné. C'est bien pour cela que c'est du côté de la *theoria* grecque que la survivance de la pensée politique classique a été la plus vivace.

Troisièmement, en ce qui concerne le cas particulier de Sénèque, sa façon d'aborder la *praxis* politique est moins claire et nette, du point de vue logique et formel, que ne l'est pour nous celle de Cicéron : son style frappant et la « mosaïque » (E. Albertini) morcelée de sa composition compliquent pour le chercheur moderne la tâche de reconstruire une pensée (politique, dans notre cas), si tant est qu'elle existe. On peut en effet se demander à juste titre si une telle pensée

---

* Pour élaborer mon texte, je me suis librement servi de deux articles qui ont paru en italien, E. Malaspina (2003) pour la section 2, et E. Malaspina (2004b) pour les sections 1 et 4. Je suis en train de travailler à une étude d'ensemble sur le thème « Sénèque et la politique ». Je remercie tous ceux qui ont participé à la discussion de mon exposé, dont j'ai beaucoup profité, ainsi que mes amis et collègues Andrea Balbo et Giovanna Garbarino.

politique cohérente existe chez un auteur qui a changé d'opinion si souvent et si profondément au cours de sa vie, à la faveur des bouleversements politiques, des espoirs et des désillusions.

Les brèves remarques qui précèdent sont bien connues depuis longtemps et constituent, pour ainsi dire, l'arrière-plan nécessaire d'une recherche sur la royauté chez Sénèque. Elles ne nous empêchent pas du tout de traiter cet écrivain en théoricien de la politique, mais nous enjoignent cependant à ne pas le faire sans quelque précaution, en privilégiant toujours une démarche historique et diachronique, du fait, en général, de la préférence latine pour la *praxis* et, en particulier, de la biographie et du style de Sénèque. Il ne s'agit donc pas de décrire un système idéalisé, voire utopique, de gouvernement, comme chez Platon, et encore moins de se laisser glisser dans le feu où l'on forge et trempe les institutions et les lois de la cité, comme chez Cicéron. Mais alors, de quoi s'agit-il avec l'idée monarchique chez Sénèque ?

Pour répondre à cette question, on peut attirer l'attention sur deux autres jugements établis, de formation plus récente que l'arrière-plan que je viens d'évoquer. Dans les publications de ces dernières années, en effet, l'interprétation de Sénèque emprunte deux voies distinctes. D'un côté, on nie ou bien on minimise l'apport idéologique des textes, en y lisant surtout des allusions sur ou contre l'empereur lui-même et certains personnages de la maison impériale – allusions politiques certes, mais dépourvues de profondeur et destinées à un usage immédiat. Pour ces chercheurs, surtout allemands (*in primis* Eckhard Lefèvre) et anglo-saxons, Sénèque se situerait toujours sur le plan de la tactique, sans stratégie politique de fond. Je ne puis m'attarder sur ce point (je renvoie à ce que j'en ai dit autrefois[1]), mais je crois qu'il est nécessaire de refuser cette interprétation, qui est d'ailleurs d'autant plus virulente qu'on s'éloigne des œuvres plus politiques et qu'on s'intéresse aux tragédies. Le discours poétique permet sans doute plus de liberté (ou de fantaisie...) aux chercheurs.

L'autre voie consiste également à nier ou à minimiser l'apport politique de Sénèque, mais cette fois (certes avec davantage de vraisemblance que précédemment) en le faisant disparaître dans l'éthique. La réflexion de Sénèque – s'agit-il ici de soutenir – reste toujours fixée sur les vices et les vertus : même quand il parle de rois et qu'il se consacre apparemment à la politique, il ne s'agit de rien d'autre que d'éthique appliquée à un domaine particulier, tout comme dans les *Naturales quaestiones* la physique aboutit à la morale. Je dois reconnaître que je suis en partie d'accord avec cette interprétation : la monarchie n'est pas appréhendée par Sénèque sous son aspect constitutionnel, mais sous son aspect éthique, afin d'étudier les effets des vices ou des vertus lorsqu'ils agissent dans le cadre d'une *magna aula* (*Phoenissae* 1-2), c'est-à-dire lorsque leur puissance est absolue. Il faut donc répondre à notre question initiale – de quoi s'agit-il, pour Sénèque, dans

[1] E. Malaspina (2004a, 292-96 ; 308-19) et (2004b, 204-07).

l'idée monarchique ? – en disant que chez lui la politique renvoie à la morale et que, de la figure du roi, il étudie surtout la dimension éthique. Pour autant, il faut faire attention à ne pas aller trop loin dans cette *reductio ad philosophiam moralem*, puisque la morale n'efface pas la spécificité des catégories politiques, pas plus qu'elle n'efface le véritable intérêt naturaliste et physique des *Naturales quaestiones*[2].

Dans cet article, j'essaierai donc de décrire le concept de royauté chez Sénèque, dans les limites que j'ai indiquées.

Ce qui a nui à la réputation de Sénèque en tant que « politologue » est surtout la comparaison avec d'autres exemples d'artistes-philosophes-politiciens antiques comme Cicéron et en partie Platon. On a cherché en lui quelque chose qui n'y était pas. Au contraire, si on le compare à ses véritables devanciers, c'est-à-dire avec les Stoïciens, on constate qu'il a dédié davantage de place aux catégories politiques de la royauté qu'eux, que cela soit dû au caractère plus pratique de l'« esprit romain » ou en raison du déroulement de son existence, toujours passée en étroit contact avec le pouvoir.

On sait que Zénon avait écrit un ouvrage sur la Πολιτεία. Les fragments conservés (*SVF* I 259-71) n'ont toutefois rien à voir avec la théorie de la politique, puisqu'ils traitent de la construction des temples dans la cité (264-67), de la monnaie (268), ou encore des rapports hommes-femmes (269-71), sur lesquels nous reviendrons sous peu. La raison en est, comme A. Dyroff l'avait déjà bien compris en 1897, que l'État idéal de Zénon est celui des sages, où il n'y a pas de place pour les fous : « *Ist jedes einzelne Staatsglied gut, so ist es auch das Ganze.* » Par conséquent, « *keinesfalls gab er* [Zénon] *sich die Mühe, eine Organisation für seinen weltumspannenden Staat zu ersinnen.* »[3], exception faite pour l'affirmation du cosmopolitisme : ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης (*SVF* I 262 = Plut. *de Alex. virt.* I 6, 329a). Sur la base de cette position, dont on peut dire que la politique s'y efface complètement dans l'éthique, l'histoire du stoïcisme peut être lue comme une marche progressive vers la reconnaissance d'une autonomie (bien sûr limitée) de la politique (ou, mieux encore, comme la reconnaissance d'une spécificité politique à l'intérieur du dis-

[2] Sur ce point, *cf.* F. R. Berno (2002).

[3] A. Dyroff (1897, 213-15) ; pareillement, M. van Straaten (1946, 205-06) : « On ne peut pas nier qu'on peut observer dans l'Ancien Portique une certaine *indifférence* en ce qui concerne l'exercice pratique de la politique [...] ; elle se manifeste également dans un manque d'intérêt spéculatif pour les questions de nature politique ». *Cf.* aussi M. E. Reesor (1951) ; J.-P. Dumont (1983) ; F. Alesse (1998) ; G. Boys-Stones (1998) ; C. Rowe (2002) et M. Schofield (2002).

cours moral), qui aboutit chez Sénèque d'une manière très particulière et imparfaite.

Le premier pas est accompli par Chrysippe[4], qui donne droit de cité dans le stoïcisme à quelques termes politiques, comme celui de νόμος et celui de βασιλεύς (*SVF* III 314[5]), mais en les privant de leur signifié courant : le νόμος se fait λόγος et φύσις, tandis que le véritable roi est seulement le sage. Les constitutions historiques ne sont ainsi que des προσθῆκαι (des « ajouts »), qui s'éloignent de la Nature à mesure que la πλεονεξία et l'ἀπιστία s'emparent des hommes ; pourtant, Chrysippe reconnaît que la cité qui suit l'ὀρθὸς λόγος de la Nature est un bien (*SVF* III 323[6]).

Deuxièmement, Chrysippe ouvre au sage les portes de l'activité politique, plus clairement que Zénon et Cléanthe (Sen. *De tranquillitate animi* 1, 10)[7] : Τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει. Ἑπόμενον δὲ τούτοις ὑπάρχειν καὶ τὸ πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστ΄ ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινούσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας (*SVF* III 611; *cf.* aussi 615-17)[8]. Cette activité politique peut se développer soit dans une monarchie, soit dans un régime républicain : encore une fois, c'est le niveau moral de ceux qui gouvernent qui fait la différence, non le type de constitution qui fonde l'exercice du pouvoir. En effet, Chrysippe accepte le βίος βασιλικός (avec l'explication καθ΄ ὅν ἢ αὐτὸς βασιλεύσει ἢ μοναρξικῶν χρημάτων εὐπορήσει) tout autant que le βίος πολιτικός (*SVF* III 686 ; *cf.* aussi 690-99).

Il y a pourtant une notice isolée de Diogène Laërce (VII 131), selon laquelle πολιτείαν δὲ ἀρίστην τὴν μικτήν ἐκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας. L'écrivain insère ces mots à la fin d'une longue section sur l'éthique stoïcienne, avant de passer au φυσικός λόγος et tout de suite après avoir exposé les doctrines sur la communauté des femmes chez les savants et sur

---

[4] *Cf.* aussi Cléanthe, *SVF* I 587.

[5] Ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τωὶ καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον ; cf. aussi *SVF* III 318 (= Cicero *de Leg.* II 11) ; 319-21.

[6] Προσθήκη γάρ ἐστι τῆς τὸ κῦρος ἁπάντων ἀνημμένης φύσεως ἡ κατὰ δήμους πολιτεία· ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μιᾷ χρῆται πολιτείᾳ καὶ νόμῳ ἑνί. Λόγος δέ ἐστι φύσεως προστακτικὸς μὲν ὧν πρακτέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον. Αἱ δὲ κατὰ τόπους αὗται πόλεις ἀπερίγραφοί τε εἰσίν ἀριθμῷ καὶ πολιτείαις χρῶνται διαφερούσαις καὶ νόμοις οὐχὶ τοῖς αὐτοῖς. […] Ἔστι δ΄ ἡ πλεονεξία καὶ ἡ πρὸς ἀλλήλους ἀπιστία, δι΄ ἃς οὐκ ἀρκεσθέντες τοῖς τῆς φύσεως θεσμοῖς τὰ δόξαντα συμφέρειν κοινῇ τοῖς ὁμογνώμοσιν ὁμίλοις ταῦτα νόμους ἐπεφήμισαν, ὥστε εἰκότως προσθῆκαι μᾶλλον αἱ κατὰ μέρος πολιτεῖαι μιᾶς τῆς κατὰ τὴν φύσιν· Προσθῆκαι μὲν γὰρ οἱ κατὰ πόλεις νόμοι τοῦ τῆς φύσεως ὀρθοῦ λόγου.

[7] *Promptus [sim positus] sequor Zenona, Cleanthen, Chrysippum, quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, et nemo non misit* (*SVF* I 271 = I 588) ; *cf.* aussi Sen. *de Otio* 3, 2.

[8] M. van Straaten (1946, 205) : « Une fois donné le fait de communautés politiques séparées, le Stoïcien ne peut s'imaginer qu'elles puissent être bien gouvernées à moins de l'être par le sage stoïcien. C'est ainsi qu'il s'avère que les Stoïciens plus anciens ont en somme approuvé, malgré leur point de vue fondamental, le fait de se consacrer aux affaires politiques. »

l'éducation en commun des enfants ainsi engendrés dans ce cadre. Ces *praecepta coniugalia*, dont Diogène rappelle la cohérence avec ceux de Platon et des Cyniques, sont explicitement issus de la Πολιτεία de Zénon et du Περὶ πολιτείας de Chrysippe[9], tandis que la notice sur la préférence octroyée à la constitution mixte n'a aucune attribution formelle. Cela n'empêcha pas H. von Arnim d'insérer le fragment à la fin de la section *De vita civili* de l'éthique de Chrysippe[10].

Je crois au contraire[11] que cette préférence pour l'εἶδος Δικαιαρχικόν[12] doit être attribuée non pas à Chrysippe, mais à Panétius : c'est Cicéron qui affirme que ce dernier partageait avec Scipion Émilien et avec Polybe l'appréciation pour la constitution de Rome[13], que Polybe lui-même définit notamment comme « mixte » d'éléments monarchiques, aristocratiques et démocratiques (VI 10), et par conséquent exemptée, aussi bien que celle de Sparte, du cycle évolutif qui caractérise les autres constitutions.

Bien que cette notice isolée soit l'une des très rares traces de la pensée politique de Panétius, et que ces traces soient encore moins fréquentes dans les fragments de son élève Posidonius, il n'y a pas de doute que le « deuxième » stoïcisme a avancé dans la réflexion sur les thématiques politiques, en s'efforçant d'interagir avec et de s'adapter à la réalité historique de la Rome républicaine. Ainsi, Posidonius et Panétius ont anticipé, au moins idéalement, la tentative du *De clementia* d'assurer une « fondation doctrinale » à la réalité historique de la Rome impériale.

De cette évolution du stoïcisme, Sénèque retient la primauté de l'éthique, signe identificatoire de l'école (ou bien *des* écoles hellénistiques), la permission (qui devient devoir) pour le sage de s'engager dans la vie politique, et le rapport très étroit entre royauté et sagesse, au sens où le sage serait le roi le meilleur[14], ou encore où les rois historiques doivent devenir des sages (ou être aidés à le devenir)[15].

---

[9] Et, en effet, ils paraissent deux fois dans le recueil de H. von Arnim : *SVF* I 269 = III 728.

[10] *SVF* III 700. Inexplicablement, le fragment est absent parmi ceux de la Πολιτεία de Zénon, *SVF* I 259-271.

[11] En suivant M. van Straaten (1946, 210).

[12] L. Bertelli (1962-63).

[13] [Lacune] *non solum ob eam causam fieri volui, quod erat aequum de re publica potissimum principem rei publicae dicere, sed etiam quod memineram persaepe te cum Panaetio disserere solitum coram Polybio, duobus Graecis vel peritissimis rerum civilium, multaque colligere ac docere, optimum longe statum civitatis esse eum, quem maiores nostri nobis reliquissent* (Cic. *de Re p.* I 34 = Panétius, frg. 119 van Straaten = 23 Alesse).

[14] *Cf. SVF* III 618 : τρίτον ὅτι κατὰ τὴν τῶν Στωϊκῶν μεγαλορρημοσύνην ὁ ἀρχικός, τουτέστιν ὁ εἰδὼς ἄρχειν, μόνος ἄρχων ἐστίν, εἰ καὶ μὴ ἔχοι τὰ ὄργανα τῆς ἀρχικῆς ἐπιστήμης (cf. aussi III 619).

[15] Selon l'ironique correction d'Aristote à la pensée de Platon, issue probablement de son Περὶ βασιλείας, dédié à son élève Alexandre (frg. 647 Rose), et transmise par Themistius *Orationes* 8 (Πενταετηρικός), 107c-d : Πλάτων μὲν οὖν, εἰ καὶ τὰ ἄλλα πάντα θεῖος καὶ αἰδοῖος, ἀλλὰ τοῦτόν γε ἀτεχνῶς ἀποκεκινδυνευμένως προήκατο λόγον, ὅτι μὴ πρότερον τὰ κακὰ λήξει τοῖς ἀνθρώποις πρὶν ἂν ἢ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσιν. ἐλήλεγκται δὲ ὁ λόγος καὶ δέδωκεν εὐθύνας τῷ χρόνῳ. ἄγασθαι δὲ ἄξιον –Ἀριστοτέλην, ὅτι μικρὸν τὰ Πλάτωνος ῥήματα μεταθεὶς τὸν λόγον πεποίηκεν ἀληθέστερον, φιλοσοφεῖν μὲν τῷ βασιλεῖ

Il s'agit là des principaux ingrédients du *De clementia*, auxquels Sénèque adjoint une volonté d'adaptation à la réalité de Rome et du principat.

2. Le *De clementia* et les sources de la conception monarchique de Sénèque

Je crois que ce que nous possédons du *De clementia* trahit la présence simultanée de trois différentes traditions et que, de surcroît, le traité dans son ensemble peut être interprété comme une ambitieuse tentative de la part de Sénèque pour fonder une nouvelle « méta-éthique » du principat, capable de rassembler ces trois composantes en une unité. L'essai ne semble pas complètement réussi, parce que, dans la partie conservée (livre I et chap. 1-7 du II), le procédé choisi par Sénèque ne lui permet pas d'atteindre les fins qu'il s'était fixées.

1) L'essai de Sénèque part de la *virtus* de la *clementia*. Celle-ci est centrale à la fois dans l'idéologie de l'impérialisme, où elle sert à justifier la supériorité de Rome et sa domination sur le monde entier[16], et dans l'idéologie du principat naissant, comme élément de propagande mais aussi comme manière de le distinguer d'avec la version négative et dégénérée de la royauté : la tyrannie[17].

2) Parallèles à cette tradition romaine, mais distincts de celle-ci, les thèmes issus des *Fürstenspiegel* hellénistiques sont solidement intégrés dans le tissu du premier livre. Ils en fixent le ton, qui semble toujours maintenir un équilibre quasi miraculeux entre parénèse et louange. Ils inspirent également la dialectique entre la définition de la mission du bon prince comme *nobilis servitus* et l'insistante illustration, à travers de multiples exemples, du principe selon lequel la *clementia* est en même temps *utilis* et *decora*[18]. C'est enfin à cette source, et en particulier dans les traités d'inspiration néo-pythagoricienne[19], que le *De clementia* puise l'allusion à l'*imitatio dei* que l'on trouve au chap. 1, 8[20].

3) Le programme de Sénèque n'atteint sa complétude et son exhaustivité qu'avec la troisième et dernière étape, la plus courageuse : l'intégration à part entière de la *clementia* dans le cadre philosophique stoïcien, à travers le rigoureux classement aux chap. 3-7 du livre II de mots-clés comme *crudelitas*, *misericordia*, *severitas*, *ignoscere* et *venia*. Tout cela a pour but d'introduire le motif de la *cle-*

οὐχ ὅπως ἀναγκαῖον εἶναι φάσκων ἀλλὰ καὶ ἐμποδών, τὸ δὲ φιλοσοφοῦσιν ἀληθινῶς ἐντυγχάνειν εὐπειθῆ καὶ εὐήκοον.

[16] *Cf.* par exemple Cic. *in Verr.* II 5, 74 ; Salluste *Bell. Iug.* 33, 4 ; Tite-Live XXVI 14, 2 ; XXXIII 12, 7 ; XXXVI 27, 6 ; XLII 38, 4 ; XLV 22, 4 ; Tacite *Ann.* I 57 ; IV 50.

[17] Sur la tradition romaine relative à la *clementia*, et en particulier sur les contributions de Cicéron et de César, *cf.* E. Malaspina (2005a).

[18] Le schéma bâti sur *utile* et *honestum* trouve un écho dans la disposition oratoire, comme le rappelait la *Rhetorica ad Herennium* 3, 3 : *Omnem orationem eorum, qui sententiam dicent, finem sibi conveniet utilitatis proponere, ut omnis eorum ad eam totius orationis ratio conferatur. Utilitas in duas partes in civili consultatione dividitur : tutam, honestam. Tuta est, quae conficit instantis aut consequentis periculi vitationem qualibet ratione. [...]. Honesta res dividitur in rectum et laudabile.*

[19] *Cf.* L. Delatte (1942) ; T. Adam (1970, 13-15).

[20] *Cf.* E. Malaspina (2005b, *ad loc.*, 285-292).

mentia du souverain à l'intérieur de la doctrine du Portique, notoirement hostile à n'importe quelle forme d'ἔλεος, considéré comme une violation d'orthodoxie[21]. Le fait que dans le livre I l'influence des *Fürstenspiegel* soit prédominante, tandis que dans le livre II c'est au contraire l'inspiration philosophique qui devient essentielle, s'explique peut-être par des raisons chronologiques et de différence d'orientation ; on peut pourtant aussi en rendre compte tout en maintenant l'hypothèse d'un plan de composition unitaire : il s'agirait d'un expédient avisé afin d'*allicere* rapidement Néron (et peut-être aussi d'autres lecteurs) par une longue digression (*clementia* romaine *et* royauté hellénistique) plus captivante et moins spéculative que les discussions abstraites du livre II (*clementia* romaine *et* philosophie grecque)[22].

Sénèque chercha donc à respecter la nature extraordinaire du souverain en lui attribuant, à lui seul (ou à lui par excellence), *une* vertu particulière. Il va sans dire que, comme le suggère I 20, 1-2, Sénèque ne nie pas pour autant que le souverain possède aussi d'autres vertus[23] ; il entend soutenir que la *clementia* les résume et les dépasse toutes. Le choix d'une seule vertu « extraordinaire » avait paru à Sénèque l'unique voie pour préserver le caractère théorique de son discours, sans le réduire à une louange de la nature divine de Néron[24], mais sans toutefois perdre non plus sa faveur.

La décision cruciale de repérer cette vertu précisément dans la *clementia* ressortit à des considérations qui ne sont pas philosophiques, mais d'opportunité pratique, de sagesse politique, voire d'utilitarisme adulatoire ; en effet, mettre en exergue la possession au plus haut degré d'une vertu moins exclusive, comme la *iustitia*, la *sapientia*, la *fortitudo*, la *temperantia* ou, pire encore, de nombreuses vertus ou de toutes les vertus en même temps, aurait pu provoquer une réaction négative chez Néron, lequel n'aurait pas aimé voir la dignité impériale et sa nature divine réintégrées dans l'éthique de l'homme en tant que tel, sans doute misérable à ses yeux (même ordonnée à l'idéal du *sapiens*). Mais Agrippine elle non plus[25] n'aurait pas approuvé que l'entreprise de fondation du principat se voit ainsi transformée en dispute *de virtutibus*, à la teneur philosophique et moralisante, où les traits du *sapiens* stoïcien se seraient inévitablement superposés à ceux du prince[26].

---

[21] Sur ce point, *cf.* M. Griffin (1992, 158-171).

[22] « *Not enough attention has been paid to the double literary character of the work: a kind of Περὶ βασιλείας (Book 1), combined with a philosophical dialogue defining and analysing the particular virtue of clementia (Book 2).* » (*ibid.*, 153).

[23] Chez les Stoïciens était en vigueur le principe de l'ἀνταακολουθία τῶν ἀρετῶν, *cf.* Sen. *Ep.* LXVI 10 et Cic. *Parad.* 3.

[24] Le « *Gottkönigtum* » en tant que tel rend impossible tout discours philosophique, qui est superflu en présence d'un dieu en terre : après P. Grimal (1971), *cf.* R. Rilinger (1996), et A. Carile (1999).

[25] *Cf.* Suétone *Nero* 52 : « *Liberalis disciplinas omnis fere puer [sc. Nero] attigit. Sed a philosophia eum mater avertit monens imperaturo contrariam esse.* »

[26] *Cf.* T. Adam, (1970, 66).

La réduction à une seule vertu « extraordinaire » et le choix de la *clementia* semblent donc au commencement presque inévitables, mais ils mettent Sénèque dans une situation contradictoire, prise entre d'un côté l'éloge d'une *virtus* exclusive du prince et de l'autre le rappel de la tradition républicaine et impériale de la *clementia principis*. Ce vice d'origine, qui reste caché dans le livre I, refait surface dans le livre II : Sénèque ne trouve pas de point d'appui dans la tradition philosophique pour sa surestimation de la *clementia*. En effet, les notions de πραότης et d'ἐπιείκεια, qui constituent les plus proches équivalents de la *clementia*, ne se trouvent jamais en position de prédominance sur les autres vertus dans les sources grecques[27] : cela entraîne un véritable *hysteron proteron* axiologique dans le *De clementia*. Sans appui dans la tradition, et dans l'impossibilité de parler de la *clementia* en ignorant les autres vertus ou en bouleversant le schéma stoïcien, Sénèque se voit vers la « fin » du livre II dans l'obligation de renoncer *de facto* à sa tentative, pour revenir à l'argumentation et au lexique traditionnels, à partir précisément du terme *sapiens*, qui, comme l'ont noté beaucoup de commentateurs, remplace *rex*, *princeps* ou le *Du-Stil*[28] du livre I. Après avoir essayé de situer la particularité du souverain dans « quelque chose en plus » par rapport aux vertus traditionnelles, Sénèque est donc contraint de délayer la *clementia* dans le *liberum arbitrium*, interprétable à la fois comme *aequitas* juridique et comme *humanitas*[29], et par conséquent de renier *de facto* la nature très particulière de la royauté : « *Clementia liberum arbitrium habet, non sub formula, sed ex aequo et bono iudicat, et absolvere illi licet et, quanti vult, taxare litem. Nihil ex his facit tamquam iusto minus fecerit, sed tamquam id quod constituit iustissimum sit. Ignoscere autem est quem iudices puniendum non punire, venia debitae poenae remissio est ; clementia hoc primum praestat, ut quos dimittit nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet : plenior est quam venia, honestior est.* » (II 7, 3).

À mon avis, cette tentative de Sénèque de fonder la royauté impériale dans le cadre de la philosophie politique et de l'histoire de Rome se révèle, dans son moment de plus grande tension intellectuelle, un échec, en raison même de son vice principiel. Les catégories d'une nouvelle « méta-éthique » du principat basée sur la *clementia* cèdent le pas à l'éthique traditionnelle du *sapiens* et, avec elle, au dogme originel des premiers stoïciens : μόνον γοῦν τὸν σοφὸν οἱ φιλόσοφοι βασιλέα, νομοθέτην, στρατηγόν, δίκαιον, ὅσιον, θεοφιλῆ κηρύττουσιν (*SVF* III 332).

[27] Cette position est garantie à la δικαιοσύνη ou à la σωφροσύνη (« Οἶμαι γὰρ ἐγὼ πάντας ἄν ὁμολογῆσαι πλείστου τῶν ἀρετῶν ἀξίας εἶναι τήν τε σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην. », Isoc. *Nicoclès* 29). Le point de départ sur ce thème reste J. de Romilly (1979) ; plus récemment V. Azoulay (2004).

[28] Sénèque est donc contraint d'abandonner la singularité (historique et politique) du prince, fondée sur la *clementia*, en faisant rentrer son cas dans celui (éthique) du *sapiens* fondé sur le système complet des vertus ; mais identifier le prince avec le *sapiens* (une démarche d'ailleurs philosophiquement licite) signifierait ramener la *clementia* à ses dimensions naturelles limitées, et mettre en premier plan des vertus comme *iustitia*, *humanitas*, *sapientia* ou encore *temperantia* – c'est-à-dire à nier le postulat de départ de Sénèque.

[29] Cf. E. Malaspina (2003, 152-54) et (2005b, *ad loc.*, 406-10).

Il s'agit d'une sorte de mouvement circulaire, par lequel Sénèque retourne sur ses pas et sur ceux de l'école, mais pour autant il s'agit bien d'un véritable mouvement. S'il ne fait point de progrès au-delà de la dimension éthique, cela n'est pas sans conséquences du côté de la politique. L'échec historique de Sénèque à la cour de Néron est accompagné, voire précédé, d'un échec philosophique : l'éthique politique ne se distingue pas de l'éthique proprement dite, et l'empereur, tout simplement, doit être un sage. En arrière-plan, le véritable problème demeure – un problème que Sénèque (et pour cause) ne mentionne jamais : « *difetto fondamentale, intrinseco alla natura del potere assoluto, la mancanza di garanzie costituzionali contro gli abusi* »[30].

3. La royauté dans les autres ouvrages en prose

Il n'est pas possible de consacrer ici autant de place à tous les ouvrages en prose, bien que nombre d'entre eux soient très intéressants du point de vue de la royauté. Il existe par ailleurs des études récentes et bien documentées, comme celles de C. Letta[31]. Je me borne par conséquent aux deux extrémités, chronologiquement parlant, de l'œuvre en prose de Sénèque : la *Consolatio ad Marciam*, composée sous Caligula, et les *Epistulae ad Lucilium*. La raison de ce choix est que, malgré l'intervalle de temps qui les sépare, ces deux textes offrent la même vision de la royauté – laquelle est, de son côté, exactement contraire à celle qui est présentée dans le *De clementia*. Cela confirme qu'il n'est pas possible d'atteindre à une interprétation « unifiée » de la conception de la royauté chez Sénèque, et qu'il faut se baser sur une démarche diachronique, pour tenir compte de la forte influence des événements historiques sur la pensée du philosophe.

L'opposition entre bon roi et tyran, préalable nécessaire au discours du *De clementia*, est en effet absolument absente de ces deux œuvres : dans la *Consolatio*, le lecteur respire encore un air républicain, et donc une inquiétude historique sur le destin impérial de Rome, tandis que la vision des *Epistulae* est encore plus rigoureusement pessimiste, car il y manque le pendant positif d'une forme de gouvernement valable en soi (quoique irrémédiablement perdue) comme la république. Contraint de parler un langage dissimulé par crainte de Néron, Sénèque y laisse pourtant encore filtrer son opinion. Dans le *De beneficiis* encore, dans un passage justement célèbre (II 20, 2), il affirmait que le *optimus civitatis status* est *sub rege iusto* – formulation où l'accent ne porte pas sur *rex*, mais sur *iustus*. Cette position théorique avait déjà été adoptée par le « républicain » Cicéron dans les premiers livres du *De re publica*. Mais en pratique, pour le dernier Sénèque des *Epistulae ad Lucilium*, la monarchie n'est rien d'autre que tyrannie : en XC 36, il dit que chez les hommes primitifs « *officium erat imperare, non regnum* » ; les bons rois, donc,

[30] I. Lana (1955, 219).
[31] C. Letta (1998) ; (1997/98) ; (1999).

n'exerçaient pas une forme de gouvernement, mais une obligation morale, *officium*, que Sénèque relègue de surcroît dans la dimension mythique du berceau de l'humanité, tandis que son opposé, la royauté (*regnum*) est implicitement synonyme de tyrannie.

4. La royauté dans les tragédies

Les tragédies s'appuient sur un terrain idéologique très vaste. Néanmoins chacune d'entre elles présente une physionomie distincte et aborde une ou plusieurs « questions fortes » de la pensée politique de façon rigoureuse, univoque et non contradictoire. Ici encore, je me borne aux deux pôles opposés (idéologiques cette fois, mais peut-être aussi chronologiques) que sont l'*Hercules furens* et le *Thyestes*.

L'opposition entre le bon roi et le méchant roi ou tyran parvient à Sénèque déjà réduite à l'état de stéréotype par la tragédie grecque, la réflexion philosophique (cynique davantage que stoïcienne) et les écoles de rhétorique[32]. Dans l'*Hercules furens*, cette opposition est très nette, présentée d'une façon presque pédagogique, comme dans le *De clementia* où elle servait à justifier la distinction entre le bien et le mal, la louange et l'admonestation.

Pour les spectateurs/lecteurs du *furens*, le personnage de Lycus est référé à la typologie tyrannique même avant d'entrer en scène, grâce au portrait qu'en fait Amphitryon : violence, effusion de sang et surtout renversement sophistique des valeurs, à travers le triomphe des méchants, le *scelus* appelé *virtus* et la prédominance de la violence sur les lois (*ius est in armis, opprimit leges timor*, v. 253). Lycus confirme le portrait après quelques dizaines de vers, tout en ajoutant un ultime élément topique, rendu célèbre par le mot *oderint dum metuant* : « *omnis in ferro est salus : / quod civibus tenere te invitis scias, / strictus tuetur ensis* » (v. 342-344). Entre répression violente du côté du tyran et haine du côté des sujets se crée une spirale perpétuelle, qui porte le tyran à reconnaître comme inévitable l'*invidia* des citoyens : « *ars prima regni est posse in invidia pati* » (v. 353). Le tableau s'enrichit aux v. 403-08 avec les excès de la violence, le sadisme qui les accompagne (« *arma non servant modum ; / nec temperari facile nec reprimi potest / stricti ensis ira ; bella delectat cruor* ») et la mise en avant du principe utilitariste et machiavélique selon lequel la fin justifie les moyens : « *quaeritur belli exitus, / non causa* ». Le portrait est complété à la fin de l'acte II par un approfondissement du thème du sadisme, qui passe des *bella* des v. 403-05 à l'imposition des peines, encore un sujet privilégié de la réflexion ancienne sur le tyran : « *Qui morte cunctos luere supplicium iubet / nescit tyrannus esse : diversa inroga ; / miserum veta perire, felicem iube* » (v. 411-13).

Les v. 738-47 de l'acte III sont sans doute les plus importants pour la compréhension du concept de royauté dans le *Furens*. Ce sont les seuls qui nous offrent

[32] Pour la bibliographie, *cf.* M. Trebbi (1992, 191 n.1), et E. Malaspina (2005b, 319).

d'une façon formelle le portrait topique du « bon roi ». De surcroît, ce portrait apparaît dans un contexte explicitement théologique, au milieu d'une profession de foi en une justice divine à laquelle les tyrans ne peuvent se soustraire :

vidi cruentos carcere includi duces
et impotentis terga plebeia manu
scindi tyranni. quisquis est placide potens
dominusque vitae servat innocuas manus
et incruentum mitis imperium regit
animoque parcit, longa permensus diu
felicis aevi spatia vel caelum petit
vel laeta felix nemoris Elysii loca,
iudex futurus. sanguine humano abstine
quicumque regnas : scelera taxantur modo
maiore vestra.[33]

Je crois que dans ces vers qui, comme toute la scène des Enfers, ne proviennent pas d'Euripide[34], on peut entendre la voix authentique de Sénèque à l'époque de la composition du *Furens* : cela me semble confirmé par la place qu'occupe ce passage, exactement au centre du récit de Thésée[35], et par le fait qu'il semble ainsi répondre à une précédente question du chœur : « *O Fortuna viris invida fortibus, / quam non aequa bonis praemia dividis! / Eurystheus facili regnet in otio, / Alcmena genitus bella per omnia / monstris exagitet caeliferam manum?* » (v. 524-528). L'injustice de ce monde, que le chœur avait imputée de façon simpliste à la *Fortuna/*Τύχη, n'est en fait qu'apparente, comme le prouve le sort qui attend les souverains dans l'Au-delà.

Dans l'acte II du *Thyestes*, la pièce la plus « politique » du *corpus*, Atrée se présente, tout autant que le Lycus du *Furens*, comme l'*exemplum* absolu de la conduite tyrannique, connotée par le rapport de crainte et de haine avec les sujets (v. 204-217), par le refus de toute loi éthique (vue comme une faiblesse et remplacée par le machiavélisme expéditif du *qua iuvat reges eant*, v. 215-218), et par un sadisme démesuré (v. 245-254). Avec son appel initial à la vengeance (v. 176-180), nécessaire pour le développement de l'intrigue, Atrée se déclare totalement conscient de sa nature tyrannique : *quod maximum / probrum tyranno rebus in summis reor* (v. 176-177). Il sait qu'il est un tyran et veut l'être jusqu'au bout, comme Lycus et plus encore que Lycus ou que l'Étéoclès des *Phoenissae*, parce que la

[33] M. Billerbeck (1999, 448) met en évidence les rapports de *placide* avec *De cl.* I 13, 4, ainsi que la proximité idéologique entre *dominus vitae* et *De cl.* I 1, 2, à travers *Thyestes* v. 607-08. *Innocuas* et *incruentum* renvoient également à l'idée d'*innocentia* de *De cl.* I 1, 5 ; I 2, 1 ; I 15, 7 ; II 1, 3.

[34] Les commentateurs rappellent la courte exclamation directe de Virgile *Aeneid.* VI 620 : *discite iustitiam moniti et non temnere divos*.

[35] *Cf.* J. Dingel (1974, 126) ; J. G. Fitch (1987, 314) ; M. Billerbeck (1999, 450).

royauté, le *regnum*, est pour lui l'équivalent de *nefas* (v. 193), de *fraus* et *scelus* (v. 312-313)[36]. À tout ceci le *satelles* oppose le même portrait topique du bon roi qu'on avait trouvé dans le *Furens* : il cherche *favor*, *honesta*, *pudor* (v. 209-215), *cura iuris sanctitas pietas fides* (v. 216) et refuse de *nocere* (v. 219). Mais dans le *Thyestes*, le coeur de la réflexion politique n'est pas dans la dialectique entre bon roi et tyran. Le bon roi du *satelles* y demeure en effet à l'arrière-plan, figure virtuelle voire utopique, qui s'achemine vers une défaite complète, comme celle du bon roi dans l'*agon* entre Agamemnon et Pyrrhus des *Troades* (v. 250-352).

Les mots d'Atrée n'acquièrent leur signification authentique que lorsqu'ils sont mis en rapport avec le chœur qui les suit dans la pièce (v. 336-403) : on y assiste à la transposition lyrique du paradoxe stoïcien bien connu qui veut que seul le sage soit roi, celui qui « *posuit metus / et diri mala pectoris* » (v. 348-349), qui est conduit par la *mens bona* (v. 380) : « *Rex est qui metuet nihil, / rex est qui cupiet nihil / hoc regnum sibi quisque dat* » (v. 388-390)[37]. Dans la fiction scénique, les choreutes ne connaissent pas les menées d'Atrée, mais leur entrée en scène permet au lecteur/spectateur d'avoir, l'un après l'autre, tout d'abord un *exemplum* concret de « parfait » tyran, et ensuite le profil rêvé du *sapiens* stoïcien : leur juxtaposition dans le *continuum* narratif a pour effet de distancier les deux figures et de les présenter comme un couple d'opposés qui n'acceptent aucune médiation[38]. La royauté est seulement *nefas*, *fraus*, *scelus* – la *sapientia* ne peut y résider. C'est là, comme on le voit bien, renier doublement les thèses du *De clementia*, du point de vue de l'opposition bon roi/tyran, et du point de vue de l'identification bon roi/sage.

Tertium non datur : le sage n'accédera pas au palais, parce que le pouvoir est tyrannie. Le destin de Thyeste est la contre-épreuve presque didactique[39] de cette loi de fer, aggravée par le fait que Thyeste se trompe, bien qu'il ait touché du doigt la réalité du pouvoir (*expertus loquor*, v. 453). Celui-ci n'est pas pour lui un ἀδιάφορον, mais un κακόν, une duperie (v. 446) où la peur (v. 447-449), les *scelera* (v. 451) et toutes sortes de vices règnent[40]. Pourtant, il se laisse impliquer par son fils (« *ego vos sequor, non duco* », v. 489), rentre au palais, accepte les fallacieuses offres de son frère, et de la sorte se condamne lui-même à subir sa terrible vengeance[41].

---

[36] *Cf.* P. Mantovanelli (1984, 23-39), et G. Picone (1984, 41 ; 63-64).

[37] *Cf.* C. Monteleone (1991, 224-232), et G. Picone (1984, 66-68).

[38] *Cf.* G. Mazzoli (1986/87, 108).

[39] V. Pöschl (1977, 233) : « *In der Thyestes-Tragödie spiegelt sich Senecas Erfahrung über den Umgang mit der Macht wider, die Erfahrung der Ohnmacht des Ratgebers*. » G. Picone (1984, 76) : « *La scelta di presentare Tieste come personaggio positivo ma non abbastanza forte da opporsi ad Atreo [è] determinata dall'intento di dimostrare, attraverso una vicenda esemplare, l'intrinseca malvagità del potere e l'impossibilità di opporsi ad esso in termini costruttivi.* »

[40] Sur les ingrédients topiques de la tirade des v. 446-70, *cf. e.g.* Sen. *Epist.* XVI 8; CXIV 9; CXXII 8; *De ira* I 21, 1.

[41] F. Giancotti (1953, 103) : « *Quando cede alle preghiere del figlio, Tieste cede agli allettamenti della falsa regalità e si avvia alla perdizione. Qui, indipendentemente dalle vecchie offese recate ad*

5. Conclusions

Concluons par les réflexions suivantes.

Il existe bien chez Sénèque une place pour la dimension proprement politique de l'activité philosophique, qui n'est pas simplement réductible à l'éthique générale. La politique demeure pourtant pour ainsi dire un sous-ensemble de l'éthique, un milieu particulier où la morale doit se confronter aux catégories de la politique.

Parmi ces catégories, celle de la royauté joue un rôle de premier plan, même si Sénèque a montré une certaine sympathie pour la république, notamment au commencement de sa carrière politique.

Il n'est pas possible de reconstruire une vision unitaire de la royauté chez Sénèque, parce que ses idées à ce sujet (comme sur beaucoup d'autres, de caractère politique ou non) ont subi de profonds bouleversements au cours du temps. Les difficultés de datation de certains ouvrages (particulièrement les tragédies) compliquent de surcroît la tâche du chercheur.

Dans le spectre des positions de Sénèque sur la royauté, nous nous sommes arrêtés sur deux pôles opposés : le côté « optimiste » du *De clementia* (et en partie aussi de l'*Hercules furens*), fondé sur l'opposition entre le bon roi et le tyran, et visant à maintenir un rapport très étroit entre politique et morale, entre bon roi et sage. À l'autre extrême, on trouve le *Thyestes* et les *Lettres*, dont le message désespéré est celui du caractère inconciliable de la philosophie et du pouvoir, du sage et du palais : chaque roi est un tyran.

Même le cadre optimiste du *De clementia* révèle pourtant un échec, celui du théoricien de la politique qui aurait voulu fonder une « méta-éthique » de la royauté sur la vertu extraordinaire de la *clementia*, mais qui finit par retourner aux sources du stoïcisme et au paradoxe traditionnel selon lequel seul le sage est roi.

Atreo, è il torto di Tieste. Qui è il precipuo senso morale della tragedia. » (voir aussi C. Monteleone (1991, 241)) : Atrée est un tyran, mais quand c'est nécessaire pour atteindre à ses fins, il feint – et avec un grand succès – d'être un bon roi.