

## TROIS TRAITS NÉGATIFS DE LA *MISERICORDIA* DANS LE SECOND LIVRE DU *DE CLEMENTIA* DE SÉNÈQUE \*

Le problème de la *misericordia* dans le *De clementia* a été étudié dans différentes perspectives : plusieurs travaux ont ainsi été consacrés aux apparentes contradictions existant entre le premier livre du traité, qui semble en faire un trait louable (I, 1, 4), et le second qui, conformément à la conception stoïcienne, y voit une passion, par définition inacceptable (II, 5-6) <sup>1</sup>.

Nous nous proposons d'aborder la question de la *misericordia* sous un autre angle, en ne comparant plus son statut entre les deux parties de l'ouvrage, mais en réfléchissant plutôt sur les inflexions que cette notion subit entre la tradition stoïcienne antérieure <sup>2</sup> et le second livre du *De*

---

\* Nous suivons les textes de la *Collection des Universités de France*, sauf dans le cas des *Lettres à Lucilius*, où l'édition de la *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis* est de loin préférable (ed. L. D. Reynolds, 1965). Rappelons d'emblée la chronologie des différents écrits que nous étudions : *De ira* (sous Claude, probablement en 41) ; *De clementia* (début 55 ou début 56) ; *De beneficiis* (entre 56 et 62) ; *Lettres à Lucilius* (62-65). Si la date précise de chaque ouvrage est encore débattue, l'ordre de succession ne fait aucun doute (cf. M. T. GRIFFIN, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, 1992<sup>2</sup> [1976], p. 395-411).

1. Certains, comme P. VALLETTE (« Le *De clementia* de Sénèque est-il mutilé ou inachevé ? », dans *Mélanges Paul Thomas. Recueil de mémoires concernant la philologie classique*, Bruges, 1930, p. 692-693), Fr. GIANCOTTI (« Il posto della biografia nella problematica seneciana. IV.5. Struttura del *De clementia* », *RAL* 10 [1955], p. 50-51) ou M. FUHRMANN (« Die Alleinherrschaft und das Problem der Gerechtigkeit », *Gymnasium* 70 [1963], p. 500-501, puis 505), ont estimé que, de ce point de vue, les différences étaient réelles entre les deux livres ; d'autres, à l'instar de J. DINGEL (« *Misericordia Neronis*. Zur Einheit von Senecas *De clementia* », *RhM* 132 [1989], p. 166-175) et de M. ARMISEN-MARCHETTI (« Les ambiguïtés du personnage de Néron dans le *De clementia* de Sénèque », *VL* 174 [2006], p. 97-100), qu'elles n'étaient que de surface : ce n'est pas Sénèque, rappellent-ils, qui s'exprime en I, 1, 4, mais l'empereur Néron.

2. Nous sommes conscient que seule une part infime des écrits vétéro- et médio-stoïciens nous est parvenue ; mais que Sénèque innove complètement ou bien qu'il se

*clementia*. Des études approfondies ont déjà été menées dans cette direction<sup>3</sup>, si bien qu'après avoir brièvement évoqué la perception de la *misericordia* jusqu'au *De clementia*, nous nous contenterons de souligner trois traits négatifs dont Sénèque affecte la *misericordia*, et qui n'ont pas été assez remarqués jusqu'à présent. Nous espérons ainsi montrer que Sénèque rabaisse discrètement, mais délibérément, la *misericordia*, afin de souligner le contraste avec la *clementia* et de mieux faire accepter cette dernière, qui est problématique pour un adepte du Portique<sup>4</sup>.

### 1. La *misericordia* jusqu'au *De clementia*

Il importe tout d'abord de rappeler que la *misericordia* est considérée plutôt favorablement par l'ensemble des Romains<sup>5</sup>. Sénèque lui-même, dans plusieurs de ses œuvres, antérieures ou postérieures au *De clementia*, en fait une qualité digne d'estime<sup>6</sup>.

Pourtant, la *misericordia* est irrecevable pour un Stoïcien et doit être fermement rejetée, puisqu'elle est une passion (*perturbatio animi*)<sup>7</sup>. Loin de pouvoir cohabiter avec un élément rationnel qui la maîtriserait de façon à en tirer un effet positif (la pitié pourrait par exemple inciter à secourir

fonde sur une source que nous ignorons, il a en tout cas suivi une orientation qui n'est pas celle de tous ses prédécesseurs, ce qui est en soi significatif.

3. Outre les travaux cités *supra* (n. 1), on consultera surtout G. TEN VELDHUYS, *De misericordiae et clementiae apud Senecam philosophum usu atque ratione*, Diss. Groningue, 1935 ; R. RIEKS, Homo, humanus, humanitas. *Zur Humanität in der lateinischen Literatur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*, Munich, 1967, p. 121-125 ; Fr. D'AGOSTINO, *Epieikeia, il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milan, 1973, p. 115-123 ; M. T. SCHETTINO, « Perdono e clementia principis nello stoicismo del II secolo », dans *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico (CISA 24)*, a cura di M. SORDI, Milan, 1998, p. 212-214 ; J. SCHÖGGL, *Miseriordia. Bedeutung und Umfeld dieses Wortes und der Wortfamilie in der antiken lateinischen Literatur*, Graz - Vienne, 2002, p. 101-113.

4. *SVF*, III, 640-641 ; Cic., *Mur.*, 61 ; Sen., *Clem.*, II, 5, 2 ; Plut., *Cat. min.*, 4, 2 ; Gell., *NA*, XIV, 4, 2-4. Cf. *inter alios* M. T. GRIFFIN, *op. cit.* (n. \*), p. 154-160.

5. Cf. e. g. H. PÉTRÉ, « *Miseriordia*. Histoire du mot et de l'idée, du paganisme au christianisme », *REL* 12 (1934), p. 376-377 ; J. GRANAROLO, « Le concept de 'miséricorde' chez Plaute, Térence, Catulle », dans J. GRANAROLO (éd.), *Hommage à René Braun*, Paris, 1990, t. I, p. 229-243 ; D. KONSTAN, *Pity Transformed*, Londres, 2001, p. 95-99. Le jugement favorable généralement porté sur les manifestations les plus extrêmes du chagrin et de la pitié, dont traite R. MACMULLEN (« Romans in Tears », *CPh* 75 [1980], p. 254-255), en est une conséquence.

6. Sen., *Ir.*, III, 29, 1 ; *Pol.*, 13, 3 ; *Ben.*, IV, 37, 5 ; VI, 29, 1 ; sur ce point, on se reportera à G. TEN VELDHUYS, *op. cit.* (n. 3), p. 98-103 ; J. SCHÖGGL, *op. cit.* (n. 3), p. 109-111.

7. Cic., *Fin.*, III, 35.

autrui et à se montrer indulgent<sup>8</sup>), la passion acquiert un pouvoir total et néfaste sur l'individu. Elle doit donc être radicalement et définitivement extirpée de l'âme<sup>9</sup>. Les Stoïciens distinguaient quatre grands genres de passions : le désir (*cupiditas* ou *libido*) porte sur une bonne chose future, le plaisir (*uoluptas* ou *laetitia*), sur une bonne chose présente ; la peur (*metus*) concerne un mal à venir, le chagrin (*aegritudo*), un mal présent<sup>10</sup>. C'est à ce dernier ensemble que se rattache la *misericordia*, conçue comme le chagrin éprouvé en présence des malheurs subis par autrui<sup>11</sup>. Mais le Sage, à l'esprit serein, est par définition inaccessible au chagrin<sup>12</sup> ; il le sera donc à la pitié<sup>13</sup>.

C'est cette position qu'adopte Sénèque dans le second livre du *De clementia*, quand il s'efforce d'opérer une distinction nette entre *clementia* et *misericordia* (II, 5-6) : ainsi qu'il l'a déjà fait dans le *De ira* (*Ir.*, II, 15, 3), il blâme la *misericordia* et la rejette en tant que *uitium*<sup>14</sup>. Pour établir la malignité de la *misericordia* et la séparer de la *clementia*, il suit une méthode recommandée par Posidonius, consistant à distinguer nettement la vertu et le vice qui lui ressemble superficiellement :

*<Posidonius> ait utilem futuram et descriptionem cuiusque uirtutis : hanc [...] ethologian uocat, quidam characterismon appellans, signa cuiusque uirtutis ac uitii et notas reddentem, quibus inter se similia discriminantur* (« Posidonius dit qu'une description de chaque vertu sera également utile ; il l'appelle "éthologie", certains la nomment "caractérisation" ; elle fait ressortir les particularités et les marques

---

8. Cf. Cic., *Luc.*, 135 : *Illi quidem etiam utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas, metum cauendi causa, misericordiam aegritudinemque clementiae* (« [Les Anciens Académiciens] disaient encore que ces passions avaient été données à nos âmes par la nature pour notre avantage, la crainte pour nous mettre en garde, la pitié et le chagrin pour nous rendre cléments »).

9. M. SPANNEUT, « *Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. 1<sup>ère</sup> partie : l'*apatheia* ancienne », *ANRW* II, 36, 7 (1994), p. 4650-4692 (*praes.* p. 4658-4660 et 4683-4684) ; M. C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, p. 359-401.

10. Cic., *Tusc.*, III, 24-25.

11. *SVF*, I, 99 ; III, 416 ; Cic., *Tusc.*, III, 21 ; Sen., *Clem.*, II, 5, 4.

12. Cic., *Tusc.*, IV, 61.

13. Cic., *Tusc.*, III, 20-21 ; cf. aussi IV, 18.

14. L. HERRMANN (c. r. de la thèse de G. TEN VELDHIJNS [*op. cit.*, n. 3]), *REA* 40 [1938], p. 82) estime en revanche que Sénèque ne rejette pas la *misericordia* parce qu'il est stoïcien, mais surtout parce qu'il a affaire à un élève insensible à toute pitié ; ce point de vue paraît contradictoire avec le début du livre II, où la trop grande spontanéité du jeune prince, qui le porterait vers la pitié plutôt que vers la clémence, fait partie des problèmes que Sénèque doit résoudre.

distinctives de chaque vertu et de chaque vice, pour distinguer deux objets semblables »)<sup>15</sup>.

Sénèque applique cette démarche à la paire que forment la *clementia* et la *misericordia* ; la démonstration s'imposait, car les deux notions étaient souvent confondues dans la langue commune<sup>16</sup>. Nous allons essayer de montrer que le philosophe efface de sa description tous les éléments qui, même d'un point de vue stoïcien, auraient pu atténuer la critique de la *misericordia*.

## 2. Seul le *misericors* pleure, non le *sapiens*...

Comme toute passion, la *misericordia* procède au départ d'une représentation extérieure (*species*)<sup>17</sup>, souvent visuelle<sup>18</sup> ; dans le cas du prince, il peut s'agir des prières larmoyantes du suppliant implorant sa grâce<sup>19</sup>.

Si l'on se fonde sur la théorie stoïcienne des passions clairement exposée au début du livre II du *De ira*, ces *species* frappent même l'homme

15. Sen., *Ep.*, 95, 65. Même idée dans *Clem.*, I, 3, 1 : *Nam, cum sint uitia quaedam uirtutes imitantia, non possunt secerni, nisi signa quibus dinoscantur inpresseris* (« Car puisqu'il existe des vices qui singent les vertus, on ne peut les distinguer, si l'on ne marque pas les signes qui permettent de les reconnaître ») ; cf. aussi *Ben.*, I, 4, 2 ; *Ep.*, 45, 7 ; 120, 8-9. Aristote (*Rhet.*, I, 1367, a, 32 - b, 6) remarquait déjà qu'il pouvait être utile à l'orateur de transformer des défauts proches d'une qualité en cette qualité même, pour mieux louer le personnage qui est l'objet du discours : ainsi peut-on faire du prodigue un libéral, de l'insensible, un calme (cf. aussi *Rhétorique à Hérennius*, III, 6, et Cic., *Inu.*, II, 165). Quintilien (*Inst. or.*, IX, 3, 65) appelle *distinctio* (παραδιαστολή) la figure consistant à séparer deux notions proches (G. KOWALSKI, « Ad figuræ παραδιαστολής historiam », *Eos* 31 [1928], p. 169-180, fait remonter le procédé aux sophistes ; pour le *De clementia*, cf. la p. 177).

16. Le fr. 8 du *De uirtutibus* de Cicéron (ed. H. KNÖLLINGER, Leipzig, 1909), qui opérerait une distinction entre la clémence et la compassion, est très certainement apocryphe (cf. G. GARBARINO, « I presunti frammenti del *De uirtutibus* di Cicerone nelle opere di Antoine de la Sale », *MAT* 5 [1981], p. 1-75) ; sur la confusion habituelle à Rome entre *clementia* et *misericordia*, cf. e. g. D. KONSTAN, « Mercy as a Virtue », *CPh* 100 (2005), p. 341.

17. Sen., *Clem.*, II, 5, 1 : *uitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis* (« le vice d'une âme faible s'affaissant au spectacle des malheurs d'autrui ») ; II, 5, 4 : *aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem* (« le chagrin de l'âme causé par le spectacle des malheurs d'autrui »).

18. La pitié est complémentaire de la vue dans Cic., *Mur.*, 88 ; *Flac.*, 106 ; *Fam.*, V, 12, 5 (= CXII) ; Publ. Syr., 143... L'idée était déjà présente dans Arist., *Rhet.*, II, 1386 a, 32-34, et *Poet.*, 1453 b, 1-2. Chez les historiens, cf. e. g. Dion. Hal., *AR*, X, 45, 6 ; Tac., *Ann.*, VI, 49, 2 ; Justin, I, 4, 11.

19. E. g. Cic., *Brut.*, 90 ; *De or.*, I, 227 ; Val. Max., VIII, 1, 2 ; Sen., *Clem.*, II, 5, 1, fait peut-être également allusion à la *miseratio*.

sage et, assénant un choc initial (*ictus*) que personne ne saurait éviter, provoquent des réflexes incontrôlables (*motus non uoluntarius, agitatio animi, corporis pulsus*), dont les pleurs font partie. De la même façon en effet que nul n'échappe à la sensation de vertige quand il se trouve sur une hauteur (*Ir.*, II, 2, 1), les larmes ne constituent aucunement le signe qu'on est en proie à la passion, mais sont simplement la répercussion sensible d'un choc (*ictus*) également ressenti par tous (*Ir.*, II, 3, 2). C'est seulement quand l'entendement lui a donné son accord (*assensus mentis, Ir.*, II, 3, 4) que la passion naît, à partir de cette *agitatio animi*. Dans une des *Lettres à Lucilius* (*Ep.*, 99, 18-19), le philosophe décrira le phénomène avec encore plus de netteté, en faisant une distinction entre les larmes qui jaillissent involontairement (*nolentibus nobis*), à la suite de l'*ictus*, et celles dans lesquelles on se complait<sup>20</sup>. Les premières sont admissibles, dans la mesure où elles sont inévitables et naturelles (*naturalis necessitas*), alors que les secondes, constituant la preuve tangible que l'esprit décide sciemment de s'abandonner au chagrin, sont proscrites<sup>21</sup>.

Or dans *Clem.*, II, 6, 4, Sénèque écrit : *Imbecillos oculos esse scias qui ad alienam lippitudinem et ipsi suffunduntur*. À première vue, on pourrait traduire ce passage de la façon suivante, qui concorderait avec la théorie que nous venons de rappeler : « Les yeux sont faibles, sache-le : en voyant d'autres yeux malades, ils se répandent eux-mêmes aussi en larmes. » Suivant cette interprétation, l'adjectif *imbecillos* a une valeur générale et s'applique indistinctement aux yeux de tous les hommes. Dès lors, les larmes versées par l'organe visuel seraient ce mouvement involontaire qui n'engage pas la raison, celle-ci n'étant pas encore tombée dans l'erreur passionnelle. Il n'y aurait qu'une allusion à la faiblesse habituelle des yeux, qui est d'ailleurs soulignée dans les *Questions naturelles* (I, 17, 2). L'emploi du substantif *lippitudo*, qui désigne une maladie physiologique, renforce encore le sentiment qu'il s'agit d'un réflexe spontané : le spectacle extérieur des larmes suscite à son tour des pleurs, sans qu'entre

20. Cette lettre réfléchit plus largement à l'articulation entre la décence sociale (manifester son chagrin) et la nécessaire impassibilité du sage. Cf. aussi *Ep.*, 57, 4 ; 63, 1.

21. Cet écart entre larmes acceptables et larmes répréhensibles se retrouve, sous une forme légèrement différente, dans *Nat.*, IV, *pr.* 16, où Sénèque prête à Lucilius les paroles suivantes : *Non mihi muliebres fluxere lacrimae ; non e manibus ullius supplex pependi* (« Les larmes que versent les femmes ne m'ont pas coulé des yeux ; je ne me suis pendu, suppliant, aux mains de personne »). Les larmes ne sont pas blâmées en elles-mêmes : seuls les pleurs que répandent les femmes, c'est-à-dire des larmes de crocodile destinées à obtenir la compassion du tyran, créées par le sujet et non provoquées par une *species*, sont récusés (dans la littérature latine, les larmes sont régulièrement présentées comme une arme que possèdent les femmes pour parvenir à leurs fins : cf. *e. g.* Ter., *And.*, 558-559 ; *Eun.*, 67-70 ; Petron., *Sat.*, 18, 2).

en ligne de compte l'origine même des premières larmes, qui peuvent être dues à un malheur (*miseria*) ou bien simplement à une tare physique (*lippitudo*).

Mais Fr. Préchac (*CUF*, 1921) et, après lui, Fr.-R. Chaumartin (*CUF*, 2005), ont compris autrement ce passage : « Ce sont des yeux faibles, sache-le, qui en voyant d'autres yeux malades larmer à leur tour », pour Fr. Préchac ; « Ce sont les yeux faibles, sache-le, qui à la vue d'un autre dont les yeux souffrent de rougeur, sont eux-mêmes envahis par cette rougeur », selon Fr.-R. Chaumartin<sup>22</sup>. Ces traductions font de *imbecillos* un adjectif déterminatif, et non plus explicatif comme nous le proposons à l'instant. Cela implique qu'il existe, à côté des yeux « faibles », des yeux « forts » qui, eux, ne versent pas de larmes<sup>23</sup>. Une telle interprétation, bien qu'elle contredise les textes du *De ira* et des *Lettres à Lucilius* exposés plus haut, demeure pourtant la plus vraisemblable, si l'on songe à *Clem.*, II, 5, 5 : *Eandem semper faciem seruabit placidam, inconcussam, quod facere non posset, si tristitiam reciperet* (« Il <sc. le sage> conservera toujours le même visage, impavide, impassible, ce qui lui serait impossible, s'il accueillait la tristesse ») et II, 6, 2 : *Succurret alienis lacrimis, non accedet* (« Il <sc. le sage> viendra en aide aux larmes, sans se joindre à elles »). Il est donc exclu que le *sapiens*, c'est-à-dire l'homme *clemens*, verse des larmes. En outre, immédiatement après, Sénèque appelle *morbus* le fait de rire parce que l'on se trouve face à un homme qui s'esclaffe (II, 6, 4), ce qui n'était, dans *Ir.*, II, 2, 5, qu'un *principium proludens affectibus*, c'est-à-dire une de ces réactions spontanées qui ne présagent en rien de l'attitude finale du sujet. Dans le *De clementia*, Sénèque simplifie donc le mécanisme des passions dans le sens d'un complet rejet des manifestations lacrymales, qui ailleurs, sans être recommandées, sont du moins communes au *sapiens* et au *stultus*, au *clemens* et au *misericors*. Cette position est exceptionnelle, puisqu'elle n'est adoptée que dans le *De clementia*, les ouvrages antérieurs (comme le *De ira*) et postérieurs (comme les *Lettres à Lucilius*) ayant soin

---

22. Fr.-R. CHAUMARTIN traduit *suffunduntur* par « sont envahis par cette rougeur », mais à la suite de Fr. PRÉCHAC, du commentaire de Ch. FAVEZ, Bruges, 1950, p. 155, de l'*Oxford Latin Dictionary*, 1996<sup>2</sup> [1968-1982], p. 1683, col. 1, s. u. « *suffundo* », 3, a, nous comprenons ici *suffunduntur* comme « sont envahis de larmes », ainsi qu'y invitent le contexte évoquant régulièrement les larmes et la suite de la phrase, qui traite d'une semblable contagion au sujet du rire.

23. Dans son commentaire de 1532, p. 154 (cité d'après l'édition de F. L. LEWIS & A. M. HUGO, Leyde, 1969), Calvin remarque déjà que la faiblesse des yeux reflète ici la faiblesse de l'âme des individus vicieux : *Facit similitudinem a corpore ad animum. Si sunt imbecilles oculi, qui ad alienam miseriam lippitudinem suffunduntur, ergo est imbecillis animus, qui ad alienam miseriam mouetur misericordia.*

de rappeler la conception habituelle, aux termes de laquelle les larmes sont, dans une certaine mesure, licites.

Il ressort que Sénèque, dans le *De clementia*, renforce encore l'opposition entre *misericordia* et *clementia* pour mettre la seconde en valeur. Cette déduction est renforcée par un autre élément qui vise à séparer radicalement la *clementia* et la *misericordia*.

### 3. ... même devant un malheur mérité...

Cet autre élément ne relève pas, comme les larmes, du *motus non uoluntarius* consécutif à l'*ictus*, mais de la *species* à l'origine de l'*ictus*, c'est-à-dire du spectacle des malheurs d'autrui : il s'agit plus particulièrement de la valeur de celui pour qui l'on ressent de la pitié. De nombreux Stoïciens définissent la pitié comme un chagrin que l'on éprouve pour un individu qui souffre sans l'avoir mérité<sup>24</sup>. Un passage du quatrième livre des *Tusculanes* est particulièrement clair à cet égard :

*Misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis. Nemo enim parricidae aut proditoris supplicio misericordia commouetur* (« La pitié est le chagrin qui procède du malheur d'autrui souffrant injustement. Car nul n'éprouve de la pitié devant le supplice d'un parricide ou d'un traître »)<sup>25</sup>.

Cette idée servait aussi de base à la théorie aristotélicienne de la *catharsis* dramatique<sup>26</sup> et parcourt l'ensemble de la littérature gréco-latine<sup>27</sup>. Sénèque lui-même la partage dans le *De beneficiis* ou les *Lettres à Lucilius*<sup>28</sup>.

24. E. g. *SVF*, III, 433 : Τὸ δὲ ἔλεος λύπην ἐπὶ ἀναξίως κακοπαθοῦντι (« La pitié est un chagrin pour celui qui souffre sans l'avoir mérité ») ; même idée en III, 414.

25. Cic., *Tusc.*, IV, 18.

26. Arist., *Poet.*, 1453 a, 5 ; cf. D. KONSTAN, *op. cit.* (n. 5), p. 47.

27. Cic., *Inu.*, I, 107 ; *Ep. Quin.*, I, 3, 5 (= LXVI) ; *Fam.*, V, 12, 5 (= CXII) ; X, 21, 5 (= DCCCLXXXIII) ; Diod., XXVII, 18, 1 ; Tac., *Ann.*, XI, 32, 6... On pourra, d'une façon générale, se reporter à P.-H. SCHRIJVERS, « La valeur de la pitié chez Virgile (dans l'*Énéide*) et chez quelques-uns de ses interprètes », dans R. CHEVALLIER (éd.), *Présence de Virgile. Actes du Colloque des 9, 11 et 12 décembre 1976 (Paris É.N.S., Tours) (Caesarodunum, 13 bis)*, Paris, 1978, p. 485-490.

28. Dans *Ben.*, IV, 37, 5, le philosophe estime ainsi que les fautes particulièrement graves interdisent d'avoir de la compassion pour celui qui les a commises, si grand que soit son malheur (Sénèque prend l'exemple d'un soldat de Philippe II particulièrement ingrat envers l'hôte qui l'avait sauvé, et qui sera puni pour son ingratitude) : *Id commiserat, propter quod nemo misereri misericors posset* (« Il avait commis une faute telle qu'aucun homme compatissant ne pouvait compatir ») ; même idée dans *Ep.*, 81, 19 : *Nec ulla miseratio contingit iis qui patiuntur iniurias, quas posse fieri faciendo docuerunt* (« Et nulle compassion ne s'attache à ceux qui subissent des injustices qu'ils ont montrées faisables en les faisant »).

La conception exposée dans le *De clementia* est assez différente. En II, 5, 1, Sénèque considère en effet que la *misericordia* est tout à fait aveugle à la qualité de celui qui souffre d'une *miseria* : *Misericordia non causam, sed fortunam spectat* (« La compassion ne considère pas la cause, mais l'infortune »). Pour lui, les êtres débilés en proie à cette affection morbide en viennent à plaindre même les pires criminels, les *nocentissimi*. Le philosophe supprime donc la seule part de lucidité qui subsistait dans la *misericordia* et qui résidait dans la valeur de la personne plaigne. Un peu plus loin (II, 5, 4), il précise quelque peu sa pensée, en jugeant que la *misericordia* peut être inspirée par des maux qu'elle croit arriver à des gens qui ne les méritent pas (*tristitia ex alienis malis contracta quae accidere immerentibus credit*). Ce qui était une vérité objective chez Cicéron et chez la plupart des auteurs devient chez Sénèque une impression trompeuse, qui n'a pas de rapport avec le degré réel de culpabilité de celui qu'on plaint, et qui repose au contraire sur des sensations sans valeur. En cela, Sénèque rejoint une tendance attestée dans quelques textes stoïciens définissant la compassion, qui séparent nettement la réalité objective d'un fait de l'impression qu'il provoque chez le sujet<sup>29</sup>.

La raison qui a poussé Sénèque à apporter cette précision est sans doute assez simple : il estime que ce qui justifie la *clementia*, c'est qu'elle attribue à chacun la juste part qui lui revient (*Clem.*, II, 7, 2-3), en s'abstenant de punir ceux qui bénéficient de circonstances atténuantes, ou bien ceux qui peuvent faire valoir des mérites particuliers<sup>30</sup>. S'il admettait que la *misericordia* se fonde elle aussi sur un critère objectif de ce type, en étant prioritairement suscitée par les innocentes victimes d'une infortune, il affaiblirait sa propre démonstration visant à opposer catégoriquement *clementia* et *misericordia*.

Rapprocher la *misericordia* d'une forme d'égoïsme est la troisième inflexion imprimée par Sénèque à la notion telle qu'elle était habituellement comprise.

---

29. Ainsi, Diogène Laërce, VII, 111 (= *SVF*, III, 412), précise que, pour les anciens Stoïciens, la pitié est un chagrin éprouvé à l'égard d'un tiers, « comme si celui-ci souffrait injustement » (ὡς ἐπὶ ἀναξίως κακοπαθοῦντι) ; même idée dans *SVF*, III, 413 : ἐπὶ τῷ δοκοῦντι ἀναξίως κακοπαθεῖν (« à l'égard de celui qui semble souffrir injustement »).

30. Devraient ainsi être pris en compte : la qualité sociale du coupable (I, 1, 4 ; I, 9, 3 ; I, 21, 2) ; son âge (I, 1, 4 ; I, 9, 3 ; I, 15, 7 ; II, 7, 2) ; sa personnalité (I, 9, 3) ; sa capacité à s'amender (I, 2, 1-2 ; I, 14, 1 ; II, 6, 3 ; II, 7, 2 ; II, 7, 4) ; l'honorabilité des motifs qu'il poursuit (II, 7, 2) ; son degré de responsabilité, qui est amoindri s'il a agi par peur (I, 15, 7), maladresse (I, 18, 2) ou ignorance (II, 7, 2).



#### 4. ... qu'il craint pour soi-même.

La *misericordia* procède habituellement, nous l'avons vu, de l'*aegritudo*<sup>31</sup>. Mais Sénèque l'associe aussi au *metus*. Elle est en effet *uitium [...] animorum nimis miseria pauentium* (*Clem.*, II, 6, 4). Fr.-R. Chaumartin, traduisant ces mots par « le vice des âmes troublées à l'excès par le malheur », semble comprendre *pauentium* dans son acception primitive de « éprouver un sentiment violent »<sup>32</sup>, c'est-à-dire d'une façon assez neutre. Cela ne ferait que redoubler les considérations précédentes sur la *misericordia* comme incapacité de l'esprit à résister à l'impact des représentations extérieures.

Il nous paraît plus indiqué d'envisager *pauentium* dans son sens habituel, celui de « éprouver de la peur ». Mais de quelle peur est-il question ? Celle que l'on ressent pour le malheureux dont on voit la *miseria* ? Ce serait difficilement compatible avec l'ensemble de la réflexion précédente, qui insistait sur le dégoût et la répulsion ressentis par le *misericors* au moment d'aider un individu particulièrement abattu (II, 6, 3). Mais il ne s'agit pas non plus, selon nous, de la simple crainte d'entrer en contact avec un miséreux hideux et rejeté hors de la société (II, 6, 2). Il est plus vraisemblable qu'ici, le précepteur de Néron se range discrètement à une opinion largement partagée : parmi toutes les souffrances dont pâtit autrui, on est particulièrement sensible aux malheurs susceptibles d'arriver à soi-même : sentant qu'on pourrait à son tour en être affligé dans l'avenir, on éprouve de la pitié pour ceux qui en sont présentement victimes. Sénèque renouerait ici avec une idée d'abord suggérée par Aristote<sup>33</sup>, et qui sera reprise par l'ensemble de nos moralistes classiques<sup>34</sup>. Le piquant d'une telle critique est bien sûr que l'égoïsme qui sous-tend en réalité la *misericordia* va à l'encontre de la bienveillante sollicitude qui anime pour le

31. Cf. *supra* (n. 11).

32. Cf. la nouvelle version du dictionnaire de F. GAFFIOT (2000) *s. u.* « *paueo* » § 1 ; le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A. ERNOUT & A. MEILLET, Paris, 1985<sup>4</sup> [1932], *s. u.* « *paueo* », p. 489-490 ; *ThL X.1*, *s. u.* « *paueo* », col. 807, l. 7-13.

33. Arist., *Rhet.*, II, 1386 a, 25-28 ; même idée, à propos des vieillards, en II, 1390 a. Sur les liens entre la peur et la pitié chez Aristote, cf. la mise au point de D. KONSTAN, *op. cit.* (n. 5), p. 133-135 ; cf. aussi Cic., *Inu.*, I, 106 ; Liv., VI, 37, 1.

34. La Bruyère, *Les Caractères*, « Du Cœur », n° 48 ; Spinoza, *Éthique*, IV, 50 ; Descartes, *Traité des passions*, art. 186 : « Ceux qui se sentent fort faibles et fort sujets aux adversités de la fortune semblent être plus enclins à cette passion que les autres, à cause qu'ils se représentent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver ; et ainsi ils sont émus à la pitié plutôt par l'amour qu'ils se portent à eux-mêmes que par celle qu'ils ont pour les autres. » La *misericordia* n'est donc qu'une posture stérile, puisqu'elle tourne celui qui en est atteint vers lui-même, au lieu de l'inciter à aider autrui. Ces penseurs ajoutent une appréciation axiologique absente chez Aristote.

vulgaire celui qui partage la peine de son prochain. En fin de compte, l'un des seuls aspects favorables généralement reconnus à la *misericordia*, c'est-à-dire l'altruisme qui en est le principe, est remis en cause. En dernière analyse, la *misericordia* n'est plus qu'une des formes du repliement sur soi : si l'esprit finit par donner son assentiment aux impressions provoquées par le spectacle d'un malheureux, ce n'est pas seulement en raison de la peine éprouvée pour autrui, mais aussi par peur de sa propre déchéance.

À partir du moment où Sénèque disqualifiait la *misericordia* en la définissant comme une passion relevant de l'*aegritudo*, il n'avait certes pas besoin d'ajouter cette remarque relative à l'égoïsme de celui qui l'éprouve ; en le faisant, il s'attache cependant à creuser le fossé séparant *clementia* et *misericordia*, en redoublant le caractère passionnel de cette dernière, qui participe de l'*aegritudo*, mais aussi, secondairement, du *metus*.

\*

Ainsi, une étude attentive du passage que Sénèque consacre à distinguer la *clementia* de la *misericordia* (*Clem.*, II, 5-6) montre que le philosophe insiste, plus encore que ne le fait la tradition stoïcienne elle-même, pourtant fort hostile à la pitié, sur les travers de la *misericordia*. Il la sépare en effet radicalement de l'attitude honorable en niant qu'elle puisse naître du spectacle que constitue la peine subie par les seules gens qui ne la méritent pas, en refusant d'admettre que le sage puisse verser des larmes devant ce spectacle, en l'associant, non plus seulement à l'*aegritudo*, mais aussi à une forme de *metus* qui empêche un élan authentiquement généreux vers autrui. Ce sont ainsi successivement le moment de la *species*, celui du *motus non uoluntarius* consécutif à l'*ictus* et celui de l'*assensus mentis* qui sont envisagés. Cet absolu rejet de la *misericordia* met en valeur la *clementia* et rend plus nette sa démonstration à l'intention de ceux qui, comme peut-être Néron lui-même, risquent de confondre les deux notions.

Guillaume FLAMERIE de LACHAPELLE  
18, rue Berruer  
33000 Bordeaux  
France