VII

LA CONCLUSION DE L'*HERCULE FURIEUX* DE SÉNÈQUE : TRADITIONS GRECQUES ET CLÉMENCE STOÏCIENNE

PAR CLARA AUVRAY-ASSAYAS
Lycée J. Uhry, Creil 60107

SOMMAIRE. — *Quel usage* **Sénèque** *peut-il faire de la* **tradition euripidéenne** *pour élaborer une* **réflexion stoïcienne** *dans l'*Hercule furieux? *Si l'on compare les raisons invoquées par* **Thésée**, *dans la tragédie d'Euripide et celle de Sénèque, pour absoudre Hercule des crimes commis, on constate que le héros de Sénèque n'est pas disculpé au nom de la solidarité entre les hommes et de la toute-puissance de l'amitié, comme chez Euripide, mais parce que les dieux ont autrefois absous Arès, selon le* **mythe étiologique de l'Aréopage**. *On peut s'étonner que Sénèque n'exploite pas des arguments si proches des conceptions stoïciennes de la* societas generis humani; *mais on doit rappeler que pour les Stoïciens la folie ne peut disculper Hercule. Cependant, si Thésée peut comparer Hercule à Arès, c'est que Sénèque affirme, dans le* **De clementia**, *que les hommes atteignent l'innocence en commettant des fautes; on comprend alors que l'allusion finale à la justice des dieux sur l'Aréopage mette en relief l'idée d'innocence acquise : Thésée, comme le* **bon Prince** *du* De clementia *veut, par l'exercice de la* **clémence**, *donner à Hercule les moyens rationnels de conquérir l'innocence.*

EPITOME. — *De Graecae fabulae usu ad Stoicam doctrinam significandam in Senecae tragoedia de Hercule furente quaeritur. Conferamus primo uerba quibus apud Euripiden Hercules crimine a Theseo liberatus est cum quibus Seneca usus est. Ita apparet Herculem apud Senecam a culpa uindicatum esse, non pro communi generis humani societate amicitiaque, quod fit in Graeca fabula, sed quia, ut traditum est, in Areopago superi quondam Gradiuum caede soluerint. Quod si mireris cur Graecae fabulae communes notiones, quamuis Stoicarum similes, a Seneca non retractatae sint, non tamen neglegendum est apud Stoicos, quod non sit excusatio furoris, culpam esse in Hercule. Itaque Theseus recte Herculem cum Gradiuo conferre potuit. At si memineris « ad innocentiam tamen peccando » homines peruenire, ut Seneca in libris de clementia scripsit, planius atque apertius intellegi possunt tragoediae uerba ultima : « illa te, Alcide, uocat, facere innocentes terra quae superos solet ». Ex quo efficitur Theseum « bonum principem » esse et deorum Areopago principis clementiam apud Senecam significari.*

S'il n'est plus nécessaire de rappeler ici combien la doctrine stoïcienne est présente dans l'œuvre tragique de Sénèque[1], une question

1. Depuis les travaux de B. MARTI (*Seneca's tragedies. A new interpretation*, dans *T. A. Ph. A.*, 76, 1945, p. 216-245 ; *La place de l'Hercule sur l'Oeta dans le corpus des tragédies de Sénèque*, dans

cependant ne manque pas de se poser lorsqu'on met en rapport une tragédie de Sénèque avec le *muthos* grec dont elle s'inspire : comment, en effet, le philosophe peut-il mettre en œuvre une réflexion stoïcienne au sein d'un débat tragique qui doit son existence et sa formulation à des conceptions de l'homme et du destin nettement récusées par les maîtres du Portique[2] ?

A cette question qui met en jeu la méthode d'interprétation des tragédies[3], je souhaiterais apporter quelques éléments de réponse, dégagés à partir d'un exemple précis, dans le débat qui conclut l'*Hercule furieux*. Je laisse ici de côté le problème de la folie d'Hercule[4], trop vaste, par ses implications médicales et surtout juridiques, pour être traité dans le cadre de cet exposé, et je n'aborderai qu'un aspect de la tragédie, qui laisse entrevoir, dans l'évaluation de la culpabilité d'Hercule, l'essentiel des thèses du *De clementia* consacrées à la valeur éducative de la clémence du Prince.

Dans l'*Héraclès furieux* d'Euripide comme dans la tragédie de Sénèque, le héros accepte de survivre à la femme et aux enfants qu'il a tués lorsqu'il fut atteint de folie ; il accepte, faute de pouvoir être convaincu de son irresponsabilité juridique[5], grâce à l'intervention de

la *R. É. L.*, 27, 1949, p. 189-210) et de P. GRIMAL (*Les tragédies de Sénèque* in *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, Paris, 1973 ; *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, 1978) la critique des tragédies de Sénèque s'est axée sur l'interprétation stoïcienne du corpus ; cf. W. BRUDER, *Der Kalkul der Vernunft in den Tragödien des L. A. Seneca*, Diss. Fribourg, 1954 ; M. CACCIGLIA, *L'etica stoica nel drammi di Seneca*, dans *R. I. L.*, 108, 1974, p. 78-104 ; C. M. KING, *Seneca's Hercules Oetaeus : a stoic interpretation of the Greek myth*, dans *G. & R.*, 18, 1971, p. 215-222 ; N. T. PRATT, *The Stoic base of Senecan drama*, dans *T. A. Ph. A.*, 79, 1948, p. 1-11 ; R. G. TANNER, *Stoic philosophy and Roman tradition in Senecan tragedy*, dans *A. N. R. W.*, II, 32-2, p. 1100-1133.

2. S'il est vrai, comme le veut la tradition, que Chrysippe s'est intéressé aux tragédies grecques au point de « recopier » entièrement la *Médée* d'Euripide (*D. L.* VII, 180), c'est sans doute parce que la forme tragique sert admirablement la théorie stoïcienne des passions, dont elle affine les descriptions et les catégories ; on voit mal en revanche comment la méditation sur la cruauté des destins et le malheur des grands révoltés peut être exploitée pour représenter la soumission rationnelle du sage à l'ordre du destin.

3. Dans son compte rendu de l'édition et de la traduction d'*Hercule furieux* par F. CAVIGLIA (Rome, 1979), S. TIMPANARO (*A. & R.*, 1981, 364, p. 113-141) rappelle clairement l'histoire des deux positions critiques contradictoires : l'une, qui fait d'Hercule un *fortis uir*, fut défendue d'abord par O. EDERT (*Über Senecas Herakles und den Herakles auf den Oeta*, Kiel, 1909), l'autre qui interprète Hercule comme un héros furieux, dans la lignée des études de U. VON WILLAMOWITZ-MOELLENDORF (*Euripides Herakles*, Berlin, 1895), s'est surtout développée à partir des études de E. PARATORE (intr. aux *Tragédies de Sénèque*, Rome, 1956).

4. Après les travaux de J. PIGEAUD (*La maladie de l'âme*, Paris, 1981), on ne peut aborder la scène de folie sans s'interroger, avec les historiens de la médecine et les historiens du droit, sur la place accordée par les Stoïciens au dérèglement mental, à la souffrance et à la maladie ; c'est ce que nous avons cherché à faire dans notre étude des deux tragédies consacrées à Hercule (*Folie et douleur dans Hercule furieux et Hercule sur l'Oeta. Recherches sur l'expression esthétique de l'ascèse stoïcienne*, Peter Lang, Frankfurt-Bern, 1988).

5. Si les définitions de la responsabilité pénale sont pourtant plus claires dans le droit romain que dans le droit grec (J. GAUDEMET, *Le problème de la responsabilité pénale dans l'Antiquité*, dans les *Studi Betti* II, Milan, 1961, p. 483 sq. ; A. LEBIGRE, *La responsabilité pénale en droit romain classique*, Paris, 1967), elles ne peuvent avoir de prise sur Hercule qui se place à un autre niveau de pensée juridique, raisonnant sur le délit commis et ses conséquences, la souillure, non sur les conditions dans lesquelles l'acte a été accompli.

Thésée, qui lui offre l'exil à Athènes[6]. On constate cependant que l'argumentation du chef légendaire d'Athènes est nettement différente d'une tragédie à l'autre : le Thésée d'Euripide persuade Héraclès en invoquant l'amitié, l'expression la plus haute, selon lui, de la solidarité humaine contre les attaques de la *Tuchè*[7] ; le Thésée de Sénèque, en revanche, convainc Hercule en faisant allusion au mythe étiologique selon lequel Arès, jugé par le tribunal des dieux sur l'Aréopage, a été absous du crime commis sur le fils de Poséidon[8].

La modification apportée par Sénèque au débat d'Euripide surprend pour deux raisons : d'une part, on peut s'étonner que le philosophe n'ait pas exploité, dans une perspective stoïcienne, l'éloge de la *philia* qui conclut la tragédie d'Euripide. On pourrait aisément concevoir, en effet, qu'un Thésée stoïcien soit capable de ranimer en Hercule la conscience de son rôle d'homme au sein de la communauté : il suffit pour s'en convaincre de relire les pages que Sénèque consacre à l'amitié : les amis, nous dit-il dans la *Lettre* 78, rappellent à l'existence celui qui a perdu la volonté de vivre[9] ; ils savent aussi remédier à la souffrance, comme le souligne le chapitre 16 du livre VII du traité *Des bienfaits*[10]. Enfin, le philosophe expose fréquemment l'idée que la véritable amitié est un principe sacré[11], parce qu'elle est fondée sur l'estime réciproque, sur un commun amour de la vertu[12] et sur le respect des liens qui unissent la *societas generis humani*[13].

Il semble également surprenant que Sénèque fasse allusion à un tribunal chargé seulement, dans la Grèce classique, des meurtres volontaires[14], comme le rappelle implicitement le mythe du jugement d'Arès : c'est à croire que Sénèque refuse de tenir compte de la distinction, établie en droit romain et mentionnée dans la tragédie[15], comme on le verra, entre le crime volontaire et le crime involontaire.

Serait-ce là le signe que Sénèque, conformément à la doctrine stoïcienne, juge toutes fautes égales[16] et que, dans ces conditions, Hercule doit être confié à la clémence du législateur-philosophe?

Cette hypothèse de lecture exige plusieurs confirmations ; à cette

6. Euripide, *H. f.*, 1322-1330 ; Sénèque, *Herc. f.*, 1341-1344.

7. *H. f.*, 1336-1340.

8. *Herc. f.*, 1341-1343 : *Nostra te tellus manet. / Illic solutam caede Gradiuus manum / restituit armis.*

9. *Ep.* 78, 4 : *Nihil aeque, Lucili, uirorum optime, aegrum reficit atque adiuuat quam amicorum affectus ; nihil aeque exspectationem mortis ac metum subripit.*

10. *Ben.*, VII, 16 : *plus inbecillo amico debemus.*

11. *Ep.* 94, 26 : *Scis amicitias sancte colendas esse...*

12. *Ep.* 35, 1-2.

13. *Ep.* 48, 3.

14. Cf. Aristote, *Constitution des Athéniens*, 57, 3-4 ; D. Mac Dowell, *Athenian homicide law in the age of the orators*, Manchester, 1963.

15. *Herc. f.*, 1201 ; 1237 ; 1300-1301 ; 1313.

16. Diogène Laërce (VII, 120), attribue la doctrine à Zénon et à Chrysippe.

fin, je commencerai par mettre en rapport les termes par lesquels Thésée évoque l'absolution d'Arès et les développements théoriques que Sénèque consacre à cette notion, principalement dans le *De clementia* ; mais il faudra ensuite examiner comment le recours à la clémence du sage se justifie, à l'issue d'un débat tragique que Sénèque a largement emprunté à Euripide : en d'autres termes, il s'agit de comprendre pourquoi l'argument de la clémence est plus légitime que celui de l'amitié, non seulement du point de vue stoïcien mais également par rapport à l'évolution du dialogue tragique.

Si l'on examine, tout d'abord, l'expression employée par Thésée pour qualifier l'œuvre de justice d'Athènes, on constate qu'elle s'applique mal au cas d'Arès, évoqué immédiatement avant : (*illa te, Alcide, uocat / facere innocentes terra quae superos solet*) ; « elle t'appelle, Alcide, cette illustre terre qui a coutume de rendre innocents les dieux mêmes »[17]. On remarque que la formule met l'accent sur l'innocence, sans qu'il soit précisé comment la faute est rejetée ; toutefois, si l'on se réfère aux distinctions établies par Sénèque entre le pardon et la clémence, on peut mesurer toute la portée stoïcienne de l'expression de Thésée. « Le pardon est la remise d'une peine due ; la clémence, elle, prononce que ceux qu'elle acquitte n'étaient passibles de rien d'autre »[18]. Or, ce jugement est possible, précise Sénèque dans le même passage, parce que la décision est prise non pas *sub formula*, mais *ex aequo et bono*.

C'est dire que la clémence ne s'apparente pas à une décision juridique mais à une évaluation éthique[19] qui repose sur une conception originale de l'innocence : Sénèque refuse en effet d'appeler « innocence » l'ignorance du mal que le mythe attribue aux premiers hommes[20].

Bien au contraire, et parce que tous nous avons commis des fautes, *peccauimus omnes*[21], le philosophe définit l'innocence comme l'aboutissement d'un apprentissage par les fautes : ainsi, écrit Sénèque, celui qui a purifié son âme au point de ne pas craindre les rechutes est néanmoins parvenu à l'innocence en commettant des fautes, *ad innocentiam tamen peccando peruenit*[22]. C'est pourquoi Sénèque peut affirmer que presque tous les hommes sont capables d'atteindre l'innocence : *magna pars hominum reuerti ad innocentiam potest*[23].

17. *Herc. f.* 1343-1344.

18. *Clem.* II, 7, 3 : *Venia debitae poenae remissio est. Clementia hoc primum praestat ut, quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet.*

19. On remarque que Sénèque emploie pour la qualifier l'adjectif *honesta* : *plenior est quam uenia, honestior est* (*ibid.*).

20. *Ep.* 90, 44 : Sénèque dit seulement que la vie de ces hommes était dépourvue de *fraus ...quamuis egregia illis uita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes...*

21. *Clem.* I, 6 ; *Ir.* II, 10.

22. *Clem.* I, 6.

23. *Clem.* Pr., 2, 1.

Ce postulat éthique, né de la certitude que l'homme est capable de l'effort vers le bien, parce qu'il est doté par la nature d'une raison perfectible[24], permet de comprendre le sens de l'offre que Thésée fait à Hercule en disant *facere innocentes* : le chef d'Athènes ne propose pas d'annuler des fautes mais veut donner au héros la possibilité de ne plus en commettre. C'est bien là la finalité de la clémence, dont Sénèque nous dit qu'elle entraîne une *uoluntaria innocentia*[25].

En transformant les décisions juridiques de l'Aréopage en principes d'éducation, le philosophe ne rappelle pas seulement, à l'issue du débat tragique, les fondements de l'anthropologie stoïcienne[26], selon laquelle tous les hommes, *insipientes* enclins à l'erreur, peuvent parvenir à un droit usage de la raison ; il exploite aussi avec pertinence les origines helléniques de la notion de justice éducative : sans évoquer ici la réflexion platonicienne sur la valeur éducative du châtiment, qui a très certainement nourri les définitions de la loi dans le *De clementia*[27], on peut rappeler que, dans son *Aréopagitique*, Isocrate propose de donner à l'antique tribunal d'hommes sages et vertueux, ainsi qu'il désigne l'Aréopage[28] une autorité morale et éducative qui rende inutile l'autorité pénale, en prévenant la naissance des actions délictuelles[29].

Si l'allusion finale à la justice de l'Aréopage permet donc bien d'esquisser une analyse stoïcienne du cas d'Hercule, et cela, en respectant même une certaine interprétation grecque de l'institution, il reste cependant à expliquer comment, dans le cadre du débat tragique, Sénèque peut substituer à la *dustuchia* de l'Héraclès grec la notion philosophique d'*insipientia* que seule la clémence, et non l'amitié, pourrait réformer.

L'Héraclès d'Euripide a le choix entre deux attitudes : se tuer pour braver la *Tuchè* et échapper à la *duskleia*[30], ou bien vivre et « se soumettre en esclave à la *Tuchè* », selon ses propres mots[31], pour ne pas commettre ce qu'il considère finalement comme une lâcheté ; dans les deux cas, l'explication par la *Tuchè* laisse Héraclès libre d'appliquer le code héroïque, qu'il s'agisse de l'héroïsme épique qui pousse Ajax au suicide dans la tragédie de Sophocle ou de cet héroïsme empreint de morale civique qui privilégie la vigueur de l'âme[32]. Or, chez

24. Sur ce point essentiel de la doctrine stoïcienne, cf. *Ep.* 120, 4-10 ; 53, 11-12.
25. *Clem.* I, 24.
26. Sur l'importance nouvelle donnée à l'idée de « progrès moral » chez Sénèque, J.-M. André, P. Aubenque, *Sénèque*, Paris, 1964, p. 79-82.
27. *Clem.* I, 22 ; Platon, *Leg.* IX, 854 d ; 862 d.
28. *Aréopagitique*, 37.
29. *Ibid.* 42.
30. *H. f.* 1152.
31. *Ibid.* 1357.
32. Héraclès emploie en effet le verbe ἐγκαρτερῶ pour désigner son refus du suicide (*H. f.* 1351).

Sénèque, le héros ne s'en prend pas à la Fortune : tout au plus accuse-t-il les *nouercales manus*, ces « mains de marâtre » que sont ses mains[33] ; en refusant de souscrire à la représentation populaire de la Fortune, cette interprétation erronée de l'enchaînement des causes, selon le Portique, Hercule semble adopter le point de vue stoïcien sur le destin, dont il accepte les lois nécessaires[34] ; mais il n'est pas pour autant comparable au sage qui peut mépriser la fortune parce qu'il se fie à sa seule *uirtus*. En effet, quand Thésée l'exhorte à s'appuyer sur son *impetus* habituel, son *animus* et sa *magna uirtus*[35], Hercule ne sait que répondre : *Si uiuo, feci scelera ; si morior, tuli* ; « si je vis, je suis l'auteur des crimes, si je meurs j'en suis la victime »[36].

L'aveu d'une telle faiblesse révèle clairement l'intervention du philosophe, qui dépouille Hercule des forces héroïques illusoires pour le confronter à la véritable impuissance de sa raison : on mesure mieux alors la pertinence de la *clementia* offerte par Thésée, cette clémence qui soigne et redonne des forces comme le répète fréquemment Sénèque dans son traité ; sans insister ici sur le thème bien connu du Prince-médecin dont la clémence est une *medicina* qui concerne tous les *sanabilia ingenia*[37], il faut noter toutefois que l'idée du soin est mentionnée par le héros lui-même : en disant que personne ne peut guérir (*mederi*) son âme souillée, que seule la mort doit soigner le crime (*sanare*)[38], Hercule exprime, de manière inadéquate mais à l'aide d'un lexique significatif, le souhait d'être pris en charge par des « médecins de l'âme »[39] : en d'autres termes, le héros fait appel à la thérapeutique philosophique, ayant évalué l'inanité des forces héroïques.

Il reste néanmoins à préciser quelle forme peut prendre semblable relation thérapeutique dans le dialogue tragique.

Si la *philia* de Thésée n'est pas évoquée, on constate en revanche que Sénèque donne un rôle important à Amphitryon, alors que, dans la tragédie d'Euripide, le père du héros rapporte seulement les faits à Thésée[40]. Or, nombreux sont les textes dans lesquels Sénèque loue l'éducation que les pères donnent à leurs enfants[41], cette éducation sévère mais juste à laquelle il compare celle que les dieux transmettent

33. *Herc. f.* 1236.
34. Cf. *S. V. F.* II, 979 ; *D. L.* VII, 88.
35. *Herc. f.* 1274-1277.
36. *Ibid.* 1278.
37. *Clem.* I, 13, 4 ; I, 17, 2 ; Pr. II, 1 ; Pr. II, 2.
38. *Herc. f.* 1262.
39. Sur la portée de cette thérapeutique dans l'univers de la tragédie grecque, cf. J. Pigeaud, *op. cit.*, p. 415-439.
40. *H. f.* 1179-1212.
41. Cf. en particulier *Ben.* VI, 24.

aux hommes[42] et celle que le Prince idéal transmet aux citoyens[43] : est-ce donc grâce au dialogue avec son père qu'Hercule peut recevoir le soutien et l'apprentissage qu'il réclame?

Amphitryon, après avoir tenté, sans succès, de prouver l'irresponsabilité juridique de son fils en invoquant le *casus*[44], situe l'argumentation sur le plan de la loi morale et remplit ainsi son rôle d'éducateur, qui sait expliquer le sens de la loi grâce aux préceptes[45] et montrer qu'elle est en rapport avec le *Logos* universel[46]. Dans cette perspective, le sens de son discours est plus immédiatement accessible : si Hercule se tue, il entraîne dans la mort son père qui sera incapable de porter seul le poids de la vieillesse[47]. En d'autres termes, Amphitryon demande à son fils de lui rendre ce bienfait de la vie dont il lui a fait don : à deux reprises, en effet[48], Amphitryon emploie le mot *fructus* pour désigner ce qu'il attend de son fils et qui qualifie, dans le *De beneficiis*, les bienfaits que rendent les enfants à leurs parents[49]. Mais l'échange de bienfaits, que Sénèque décrit comme une *honesta contentio* dont Énée portant son père hors de Troie incarne la valeur exemplaire[50], est une notion encore inaccessible à Hercule, comme le révèlent deux comportements significatifs.

D'une part, Hercule commet l'erreur dénoncée par Sénèque de confondre, à propos du bienfait, la *res* avec la *uoluntas* alors que seule la *uoluntas* détermine la valeur de l'acte[51] : Hercule prétend en effet n'être désormais d'aucun secours à son père parce qu'il n'est plus rien, ayant perdu, avec sa raison, sa force et ses *bona*[52].

D'autre part, Hercule ne peut concevoir d'autres rapports avec son père que ceux que la tradition[53] assigne à la justice familiale : on remarque qu'il accepte de vivre seulement pour obéir à l'*imperium patris*[54] et que, pour lui, cet *imperium* se manifeste lorsque Amphitryon qualifie le suicide d'Hercule de crime commis sur son père en employant une formule aux résonances juridiques, *uolens sciensque*[55].

42. *Prou.* I, 5-6.
43. *Clem.* I, 15 ; I, 16.
44. *Herc. f.* 1201.
45. *Ep.* 94, 27-39.
46. Cf. *S. V. F.* III, 323.
47. *Herc. f.* 1246-1257 ; 1263.
48. *Ibid.* 1253 ; 1257.
49. *Ben.* V, 5, 2.
50. *Ibid.* III, 36-37.
51. Cette distinction doctrinale est rappelée surtout in *Ben.* I, 5, 2 ; III, 8, 3 ; VII, 15.
52. *Herc. f.* 1259.
53. Sur la portée qu'il convient de donner à cette tradition, cf. Y. Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, in *Du châtiment dans la cité*, École Française de Rome, 1984, p. 499-548.
54. *Herc. f.* 1315.
55. On sait en effet que le verbe *scire* figure dans les définitions les plus anciennes que nous ayons de la responsabilité (cf. *sciens dolo malo* Festus, 221) ; quant à la *uoluntas*, il est bien établi qu'elle recouvre, depuis Cicéron, la notion d'intention criminelle (cf. M. Ducos, *Les Romains et la loi*, Paris, 1984, p. 348-349).

Ainsi, les deux sources de malentendus qui gênent l'échange thérapeutique entre Hercule et Amphitryon me paraissent être remarquablement liées : le héros n'admet que les formules de la loi civique, celle qui fixe sa responsabilité juridique, et ne reconnaît à son père qu'une autorité pénale, celle du *pater familias arbiter uitae necisque.* Dans l'amour qui unit naturellement, et donc rationnellement, selon le stoïcisme[56], un père à son fils, Hercule est incapable de reconnaître l'expression de la loi morale dont la loi civique est tout au plus une transcription qu'il faut savoir interpréter[57].

Dans ces conditions, et faute de percevoir les exigences morales qui fondent les véritables affections entre les hommes, Hercule s'en remet à Thésée, non comme à un ami mais comme à une autorité. C'est en effet à l'*arbiter sceleris alieni*[58] qu'il demande de l'aide, comme s'il s'agissait de régler, entre son père et lui, un conflit privé au moyen de l'arbitrage d'un témoin. Mais dès le vers suivant Hercule précise que l'autorité invoquée n'est pas strictement juridique, en désignant Thésée comme « celui qui aime les coupables », *amas nocentes*[59].

Pourquoi cette formule? Pourquoi parler de l'amour de Thésée alors qu'il refuse celui de son père?

D'après un passage de la *lettre* 66, où Sénèque évoque avec le verbe *amare* le sentiment que la *uirtus* éprouve à l'égard de ceux qui ont le plus de difficultés[60], on peut donner à l'expression employée par Hercule un sens précis, qui annonce le *facere innocentes* final. *Insipiens* mais conscient de l'être, Hercule demande une aide qui ne soit pas dictée par la compassion humaine mais par une analyse pédagogique du rôle de l'erreur. Il ne fait donc pas appel à la *misericordia*, parce que, comme le rappelle Sénèque dans le *De clementia*[61], celle-ci repose sur une conception erronée du malheur causé par la Fortune ; en revanche, et de la même façon que dans le traité philosophique la *misericordia* est opposée à l'*amor generis humani*[62], il faut comprendre que l'amour de Thésée pour les coupables procède de cet *amor generis humani*, ce respect bienveillant pour une humanité encore aveugle qui, dans l'œuvre de Sénèque, émane exclusivement du Prince idéal et de la secte stoïcienne[63].

On constate donc que la résolution stoïcienne du débat, telle qu'elle est proposée par Thésée à travers l'allusion à l'Aréopage, corres-

56. Sur l'équivalence *natura-ratio*, cf. *D. L.* VII, 86-87.
57. *Ben.* V, 19, 5.
58. *Herc. f.*, 1336.
59. *Ibid.* 1337.
60. *Ep.* 66, 27 : *uirtus opera sua, quae uidet affici et premi, non magis amat sed parentium bonorum more magis conplectitur ac fouet.*
61. *Clem.* II, 5, 1.
62. *Ibid.* II, 5, 3.
63. *Ibid.* II, 5, 3 : I, 11, 2.

pond exactement à la demande d'Hercule : Sénèque a ainsi remarquablement orienté le dialogue final, transformant la méditation tragique des personnages d'Euripide sur la *dustuchia* d'Héraclès en une découverte progressive, qui révèle, d'une part, la faiblesse du héros, caractéristique de l'*insipientia* au même titre que son ignorance de la loi morale, et qui suggère, d'autre part, les moyens de remédier à cette faiblesse. Mais les modifications apportées au dialogue d'Euripide n'ont pas seulement pour but de légitimer le recours à la clémence stoïcienne : elles mettent en relief la valeur proprement éducative de cette notion et précisent des aspects de la réflexion de Sénèque à peine esquissés dans le *De clementia*. En particulier, le fait que Thésée ne soit plus évoqué comme ami mais comme Prince idéal incite à évaluer l'usage de la clémence par rapport aux conceptions sénéquiennes de l'histoire [64] : parce que l'*amor mutuus*, qui devrait unir la *societas generis humani* et dont l'amitié est l'expression achevée, n'a plus, selon Sénèque, sa vigueur originelle [65], désormais seuls l'amour et la mansuétude du Prince-éducateur, comparés à la santé qui se répand dans le corps de l'empire [66] peuvent restaurer en l'homme ses facultés rationnelles.

Ainsi, il paraît important de souligner, pour conclure, que l'allusion à la clémence de Thésée offre un exemple significatif de la fonction heuristique attribuée par Sénèque à la *retractatio* littéraire : le philosophe n'a pas seulement reformulé en termes stoïciens une problématique tragique, il a approfondi à partir du *muthos* sa réflexion théorique sur le rôle de la clémence : il ne s'agit pas seulement d'aller plus loin que la *iustitia*, pour empêcher, chez le Prince et dans la société, le retour de la *crudelitas*, il faut surtout donner les moyens d'apprendre l'*innocentia*, et avec elle, une conduite conforme à la raison.

64. Sur la vision pessimiste de l'histoire que Sénèque expose surtout dans la Lettre 90, par opposition aux thèses de Posidonius, cf. J.-M. ANDRÉ, P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 83-85.

65. Nombreux sont les développements que Sénèque consacre à la perversion des rapports avec autrui, dont la forme extrême est la *crudelitas* des tyrans : *Ben.* V, 15, 6 ; I, 10, 2 ; Ir., I, 12, 5 ; III, 2, 3-6 ; *Ep.* 94, *passim* ; *Clem.* I, 26.

66. *Clem.* II, 2, 1.