HAL
open science

Redeo inhumanior (Ep. 7, 3). Cruauté et déshumanisation chez Sénèque : l'inhumain, l'animal et le monstre

Jean-Christophe Courtil

To cite this version:

Jean-Christophe Courtil. Redeo inhumanior (Ep. 7, 3). Cruauté et déshumanisation chez Sénèque : l'inhumain, l'animal et le monstre. Vita Latina, 2018, 197-198, pp.99-116. hal-01979412

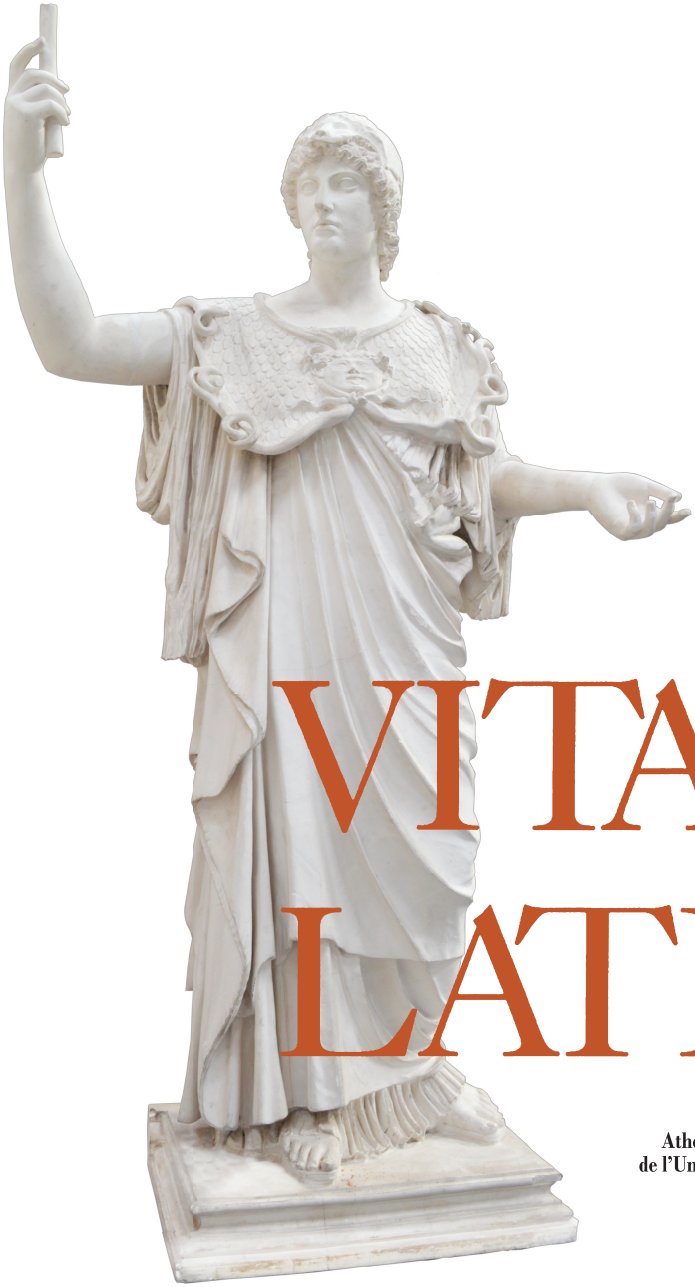
HAL Id: hal-01979412

https://hal.science/hal-01979412v1

Submitted on 5 Nov 2020

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

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



VITA LATINA

Athéna Albani © Musée des Moulages
de l'Université Paul-Valéry Montpellier 3

Nº 197-198 Anno MMXVIII

« *Redeo inhumanior* » (*Ep.* 7, 3). Cruauté et déshumanisation chez Sénèque : l'inhumain, l'animal et le monstre

Jean-Christophe Courtil
Université Toulouse II – Jean Jaurès
PLH-CRATA – EA 4601

Abstract :

In the 7th *Letter to Lucilius*, Seneca explains that he went to a public execution in the arena and came back « more cruel, more **inhuman**, because he has been among **men** » (*crudelior et* ***inhumanior****, quia inter homines fui*). Thus, the philosopher warns against the risks of associating with the masses, especially the risk of **contagion** of **cruelty**. Cruelty enters the spectators' soul because of the **pleasure** at the sight of the **suffering** of others. Cruelty **dehumanizes man**, expels him from the human community, and brings him closer to the beastliness of wild animals. But animals cannot be cruel. This **animalization** is only an analogy to underline the true nature of the cruel man, that of a **monster** transgressing the natural boundaries between human and other animals.

Dans la *Lettre* 7 à Lucilius, Sénèque se donne pour but de convaincre son ami que la fréquentation de la foule est bien souvent dangereuse, car elle peut faire prendre plaisir au vice. Pour étayer sa thèse, le philosophe, comme souvent dans sa correspondance, présente sa propre expérience. Dans une anecdote personnelle développée sur trois paragraphes (3-5), Sénèque explique avoir assisté par hasard à un spectacle de midi (*meridianum spectaculum*), heure à laquelle sont présentés dans l'arène les condamnés à mort. Il affirme en être revenu « plus

Vita Latina 197-198 (2018) : 99-116.

cruel, plus inhumain, pour avoir été parmi les hommes » (*crudelior et inhumanior, quia inter homines fui*). Cette formule étonne par l'utilisation antiphrastique de l'adjectif *inhumanior* apposé à trois mots de distance au substantif *homines*. Le paradoxe peut être résumé ainsi : c'est la fréquentation d'autres humains qui a rendu le spectateur moins humain. Comment un contact du même au même a-t-il pu entraîner une telle perte d'identité ?

Certains éléments de la *Lettre* 7, nous allons le voir, semblent induire l'idée qu'il peut advenir une animalisation de l'être humain par la cruauté. Pourtant, dans la tradition stoïcienne, la séparation entre humains et animaux est très clairement marquée [1], les premiers étant les seuls à être doués de raison. L'affirmation de Sénèque pose donc la question du statut de l'être humain par rapport à l'animal, et des conséquences de la *crudelitas* sur la nature humaine. Est-il possible que l'homme perde son statut d'homme, et se rapproche de la férocité animale ? D'ailleurs, les animaux sont-ils vraiment cruels ou est-ce le propre de l'homme ?

En outre, la formule antiphrastique de Sénèque nous invite à nous interroger sur la manière dont naît la cruauté, et plus particulièrement sur le phénomène de contagion qui la fait passer d'humain à humain. Dans quels cas cette contagion est-elle possible et comment se produit-elle ?

Répondre à ces questions est d'autant plus important que certains commentateurs ont pu parler d'humanisme à propos de la pensée de Sénèque [2]. Le stoïcisme aurait selon eux permis, avant l'arrivée du christianisme, de tempérer la cruauté de certaines pratiques par une *humanitas* nouvelle, en incitant à plus de justice et de modération. Si cette théorie demande certainement à être nuancée [3], il n'en reste pas moins que les notions d'*humanus* / *inhumanus* sont centrales dans le système philosophique de Sénèque, et qu'elles nécessitent une analyse approfondie. L'adjectif *inhumanus* qualifie-t-il simplement un comportement contraire à la nature de l'homme, ou est-ce une manière de rapprocher la cruauté humaine de la férocité animale ? L'homme cruel devient-il ainsi un monstre, ni humain ni animal, s'excluant lui-même de la communauté des êtres vivants ?

1. Voir par exemple *SVF* II, 708 (= Aëtius, *Plac.* V, 26, 3).
2. Sur l'*humanitas* de Sénèque, voir P. Boyancé 1965 : 231-245 ; V. Sørensen 1984 ; R. Bauman 2000 : 79-82.
3. Voir J.-Ch. Courtil 2014 : 189-207.

1. Cruauté et humanité

1.1. L'inhumain

Comme en français, le terme *inhumanus* a en latin deux sens principaux [4] : il qualifie de manière générale tout ce qui est étranger à la nature humaine, et désigne plus particulièrement le fait d'être cruel, insensible. On retrouve ces deux sens de l'adjectif chez Sénèque, d'une part pour caractériser des attitudes contraires à la nature humaine, comme le fait d'être ingrat [5], impoli [6], agressif [7] ou malhonnête [8], d'autre part – et cela concerne la grande majorité des occurrences –, pour décrire des comportements qui relèvent de l'insensibilité ou de la cruauté : infliger un châtiment sanglant [9], se venger [10], se réjouir de la souffrance d'autrui [11], être insensible à la disparition d'un proche [12], et tout acte de cruauté en général [13]. Sénèque qualifie d'ailleurs tout particulièrement la cruauté d'inhumaine (*inhumana crudelitas*, *Ot.* 8, 2).

Car, selon l'école stoïcienne que caractérisent, aux dires de Sénèque, la bonté, la douceur, et l'amour de son prochain [14], l'homme est un être social dont la tendance naturelle le pousse à vouloir le bien de la communauté [15], du fait qu'il partage avec ses semblables le *logos* divin, la raison [16]. Cette communauté entraîne chez lui le sentiment naturel de respect et d'empathie pour les autres membres de ce grand corps social, et fait de « l'homme une chose sacrée pour l'homme » (*Homo, sacra res homini*, *Ep.* 95, 33). À la lumière de cette humanité partagée, il se doit de respecter tous les humains, les esclaves comme les hommes

4. Voir *TLL*, vol. VI, 3, p. 3084, lin. 1-p. 3099, lin. 6, *s.u. inhumanus.*
5. *Ben.* VI, 25, 5 ; VII, 26, 2.
6. *Const.* 13, 4.
7. *Ir.* III, 23, 3.
8. *Breu.* 14, 4.
9. *Ir.* II, 33, 3 ; *Ben.* III, 10, 3 ; VI, 26, 2.
10. *Ir.* II, 32, 1.
11. *Ir.* I, 6, 4 ; *Tranq.* 15, 5 ; *Ep.* 99, 26.
12. *Helu.* 16, 1 ; *Marc.* 4, 1 ; *Ep.* 77, 8 ; 99, 15 ; 99, 24 ; 99, 26.
13. *Ot.* 8, 2 ; *Ep.* 7, 3 ; 47, 5.
14. *Clem.* II, 5, 3 : *Sed nulla secta benignior leniorque est, nulla amantior hominum et communis boni attentior...* (« Mais aucune école n'a plus de bonté et de douceur, aucune n'a plus d'amour pour les hommes, et n'est plus attentive au bien commun... »).
15. *Ir.* II, 31, 7 : *[...] hic in maiore tibi urbe ciuis est. [...] salua autem esse societas nisi custodia et amore partium non potest*, (« [...] (l'homme) est ton concitoyen dans une cité plus grande [...] or, une société ne peut subsister que par la protection et l'amour de ses éléments ») ; *Ben.* VII, 1, 7 ; *Clem.* I, 3, 1 ; *Ep.* 95, 52 : *membra sumus corporis magni*, (« nous sommes les membres d'un grand corps »). *Cf. SVF* I, 262 (= Plut. *Alex. uirt.* I, 6, p. 329a). Sur cette tendance naturelle vers autrui, voir la théorie hiéroclésienne des cercles concentriques (Stob. *Ecl.* IV, 671, 7-673, 11 W. = LS 57G).
16. *Ben.* III, 28, 1 ; *Ep.* 44 ; 47, 10.

libres, les bons comme les méchants [17]. Ainsi, la clémence, le fait de punir le coupable de manière raisonnable, douce et mesurée [18], est la vertu « la plus humaine » :

> *Nullam ex omnibus uirtutibus homini magis conuenire, cum sit nulla humanior [...]* (Sen. *Clem.* I, 3, 2)
> De toutes les vertus, aucune ne convient davantage à l'homme (que la clémence), puisqu'il n'en existe pas de plus humaine [...]

Loin d'être une tautologie, cette phrase met l'accent sur le fait que le propre de l'homme est avant tout de se comporter en homme, c'est-à-dire d'être empreint d'humanité : l'auteur joue ici sur le double sens de l'adjectif *humanus* qui signifie « propre à la nature de l'homme » (*conuenire homini*), mais aussi « qui a les qualités d'un homme digne de ce nom », c'est-à-dire « bon », « doux ». Au contraire, la cruauté est de ce point de vue le vice le plus bestial, le plus inhumain :

> *Crudelitas minime humanum malum est [...] ferina ista rabies est sanguine gaudere ac uulneribus [...]* [19] (Sen. *Clem.* I, 25, 1)
> La cruauté est le mal le moins humain [...] c'est une rage de bête sauvage que de se réjouir du sang et des blessures [...]

Être cruel, prendre plaisir à la souffrance des êtres humains, et créer sans cesse de nouveaux moyens toujours plus sophistiqués pour faire souffrir est un comportement inhumain, dans la mesure où il est contraire à la nature rationnelle de l'homme qui lui demande de protéger ses semblables. La critique est ici extrêmement violente, car l'idéal du stoïcisme est précisément de « vivre conformément à la nature » [20].

En effet, la cruauté (*crudelitas*), chez Sénèque, est étroitement liée au fait de faire couler le sang (*cruor*) de membres de la communauté humaine [21] :

---

17. *Ir.* II, 31, 7 ; *Clem.* I, 18, 1. *Cf.* Cic. *Off.* I, 149.

18. Voir *Clem.* II, 3, 1 : *inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda* (« (la vertu de clémence) est la disposition de l'âme à la douceur dans l'application des peines »). Voir G. Flamerie de Lachapelle 2011.

19. Voir *Ir.* II, 31, 6 : *foedam esse et execrabilem uim nocendi et alienissimam homini* (« le besoin de nuire est affreux, exécrable, et tout à fait étranger à l'homme »).

20. *Vit.* 3, 3 : *Interim, quod inter omnis Stoicos conuenit, rerum naturae adsentior ; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est* (« Cependant, et tous les Stoïciens sont d'accord sur ce point, je donne mon adhésion à la nature. Ne pas s'en écarter, se former sur sa loi et son exemple, c'est cela la sagesse »). Cf. *SVF* I, 179, 1 (= Diog. Laërt. VII, 87) διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ᾽ ἀρετὴν ζῆν (« Dans son traité *La nature de l'homme*, Zénon fut le premier à soutenir que le but est de vivre conformément à la nature, c'est-à-dire vivre selon la vertu »).

21. Sur ce point, voir E. Malaspina 2001 : 321.

Si uero sanguine humano non tantum gaudet, sed pascitur, sed et suppliciis omnium aetatium crudelitatem insatiabilem exercet [...] si arx eius cruore semper recenti madet [...] (Sen. *Ben.* VII, 19, 8)
Mais si (le tyran Phalaris) ne se réjouit pas seulement du sang humain, mais s'en repaît, si en torturant tous les âges il exerce son insatiable cruauté [...] si sa citadelle dégoutte d'un sang toujours frais [...]

La cruauté est très clairement mise en rapport avec le fait de faire couler le sang humain (*sanguine humano*) dont l'homme cruel, souvent un tyran avide de ce liquide [22], se repaît (*pascitur*) comme une bête sauvage. L'inhumain est ainsi celui qui fait couler le sang de ses semblables au lieu de le préserver, celui qui fait souffrir autrui au lieu de le protéger, celui qui ne parvient pas à reconnaître dans l'autre un être semblable à lui-même, mais ne voit en lui qu'un objet à briser, celui enfin qui commet le sacrilège de violer le lien qui le relie à la communauté des hommes.

1.2. Plaisir et contagion

Si l'homme s'écarte de la voie que lui indique la nature, celle d'obéir à la raison, c'est parce qu'il est en proie à une passion, l'*ira*, la colère. Il n'est pas anodin que le plus grand nombre de références à la torture [23] dans l'œuvre de Sénèque se trouve dans le traité *De ira* : la *crudelitas* est intrinsèquement liée à la passion colérique, dont elle est la conséquence et la manifestation visible [24]. Comme Sénèque l'affirme, la colère « brûle d'un désir absolument pas humain du sang des supplices » (*sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate*, *Ir.* I, 1, 1). L'homme en colère en vient à désirer la souffrance d'autrui, à trouver une satisfaction dans un acte que lui interdit pourtant sa nature.

Infliger des sévices physiques qui visent à faire souffrir un individu peut en effet relever de trois intentions différentes : faire souffrir l'autre par une mise à mort longue et pénible pour le punir d'un crime, la peine permettant ainsi le rachat de la faute commise par une lésion corporelle douloureuse ou mutilante (*supplicium*) ; faire souffrir l'autre pour venir à bout de la résistance de sa volonté personnelle et l'obliger à dire ce qu'il refuse de révéler (*quaestio*) ; faire

22. Voir *Clem.* I, 12, 2 : *Quis tamen umquam tyrannus tam auide humanum sanguinem bibit quam ille [...]* (« Quel tyran but jamais le sang humain avec autant d'avidité que (Sylla) [...] ») ; *Ben.* IV, 31, 2 : *Caium Caesarem [...] hominem humani sanguinis auidissimum [...]* (« Caligula [...] homme le plus avide du sang des hommes [...] »). Voir R. Pierini 1988 : 75, qui parle de l'« *ossessiva smania di sangue* » des tyrans chez Sénèque. Ce thème dérive d'un des *topoi* de la polémique anti-tyrannique qui prend forme chez Platon (*Rep.* VIII, 565d-e) et se développe en latin à partir de Cicéron (par exemple *Rep.* II, 48).
23. Voir J.-Ch. Courtil 2014 : 193.
24. Voir *Ir.* I, 2, 2-3.

souffrir l'autre pour jouir soi-même de sa souffrance, par colère, par vengeance, ou par sadisme (*crudelitas*). Dans le cas de la cruauté, ce qui est inhumain, c'est bien le fait que le but recherché ne soit pas l'amélioration de la société par la punition du coupable, mais le plaisir ressenti au spectacle de cette souffrance.

Cette *uoluptas*, qualifiée d'*inhumana* à trois reprises par Sénèque [25], ce plaisir ressenti à la vue de la souffrance d'autrui, est absolument contraire à la nature de l'homme, car il vient rompre l'amour naturel et réciproque par l'objectivisation de l'autre comme outil de sa satisfaction personnelle. L'homme digne de ce nom ne ressent pas de plaisir, mais de la compassion, à la vue de la souffrance d'autrui. Dans la *Lettre* 7, l'accent est mis précisément sur le fait que les spectateurs éprouvent du plaisir à observer des hommes se faire tuer. Lors de ce spectacle de midi, la blessure et le meurtre d'êtres humains ne sont pas une conséquence imprévue du spectacle, mais le point central d'une forme de cruauté collective, celle de l'exécution publique mise en spectacle [26]. Le problème n'est pas la condamnation à mort en soi, mais le fait qu'elle puisse devenir un spectacle visant au plaisir du spectateur. Cette cruauté transparaît très clairement dans les propos tenus dans le public, dont la retranscription au discours direct souligne la violence :

> *Occide, uerbera, ure ! Quare tam timide incurrit in ferrum ? Quare parum audacter occidit ? Quare parum libenter moritur ?* (Sen. *Ep.* 7, 5)
> Tue, fouette, brûle ! Pourquoi court-il si timidement se jeter sur le fer ? Pourquoi a-t-il si peu d'audace à se faire tuer ? Pourquoi met-il si peu de bonne volonté à mourir ?

Occide renvoie aux cris et aux protestations de la foule devant un combat trop timide. L'impératif est dirigé vers les combattants. *Verbera* et *ure* sont destinés aux organisateurs qui doivent, avec le fouet et le tison, pousser les combattants à être plus ardents au combat. Quant aux trois interrogations, elles traduisent l'indignation du public qui se plaint du manque d'action. L'ensemble de ce discours direct permet de montrer qu'en assistant à ces démonstrations violentes, la foule ne reste pas indifférente, mais qu'elle prend en elle toute la violence et la cruauté du spectacle [27].

Ce genre de supplice était bien trop familier aux contemporains de Sénèque pour que celui-ci n'ait été témoin de l'effet corrupteur que ce spectacle peut avoir sur ceux qui y assistent [28]. Comme le souligne le philosophe, *miser* est celui qui

25. *Ir.* I, 6, 4 : *delectatur poena [...] inhumana feritas* ; *Tranq.* 15, 5 : *delectari alienis malis [...] uoluptas inhumana* ; *Ep.* 99, 26.

26. Sur la position de Sénèque à l'égard de la gladiature, voir Th. Kroppen 2008.

27. Voir *Ir.* I, 2, 4 : *Gladiatoribus quare populus irascitur, et tam inique ut iniuriam putet quod non libenter pereunt ?* (« Pourquoi le peuple s'irrite-t-il contre les gladiateurs, et si injustement qu'il considère comme une offense qu'ils ne meurent pas de bon cœur ? »).

28. *Cf.* Cic. *Fam.* VII, 1, 3.

s'inflige la vue d'un spectacle violent [29], car s'insinue dans son âme le plaisir de contempler le sang qui coule et la souffrance, c'est-à-dire le vice de la cruauté. Pour reprendre les mots de Sénèque, « de spectateur, il devient adversaire » (*ex spectatore in aduersarium uertitur*, *Ir.* I, 2, 4), c'est-à-dire qu'il prend part dans une certaine mesure au combat. Le public, en assistant à de tels spectacles, ne peut rester totalement indifférent, comme le montre le passage au discours direct : il cautionne la cruauté dont ils procèdent, et en devient lui-même responsable. Il n'y a donc aucune passivité dans le fait d'assister à un spectacle cruel, mais bien une participation active, due à une adhésion tacite.

Il existe ainsi une sorte de contagion de spectateur à spectateur par le simple exercice d'une même activité. Pour une fois, Sénèque n'utilise pas une image médicale [30] – le contexte s'y prêtait pourtant –, mais celle de la rouille (*rubigo*, *Ep.* 7, 7). Le choix de cette image est particulièrement intéressant car il permet de mettre en avant, de manière analogique avec l'oxydation des matériaux, la contagion que peuvent subir ceux qui se mêlent à la foule. L'image évoque avant tout une salissure, une corruption, celle de l'âme, mais aussi un mode de transmission, la transmission par simple contact.

Deux éléments permettent de comprendre les mécanismes de cette contagion. D'une part, le spectacle de la souffrance offre un exemple de cruauté que le spectateur va pouvoir reproduire. Sénèque présente d'ailleurs dans la *Lettre* 7 plusieurs situations dans lesquelles un seul exemple de vice suffit à contaminer l'entourage [31]. La cruauté se répand en effet parmi les humains par reproduction des comportements violents. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'expression *docetis esse crudelem* (« vous enseignez à être cruel », *Ep.* 7, 5). D'autre part, le plaisir ressenti, outre le fait qu'il va à l'encontre de la bienveillance voulue par la nature humaine, crée une émulation négative [32] : c'est ce plaisir qui va donner envie de reproduire l'exemple. Car si la cruauté n'est pas naturelle pour l'homme, c'est bien en voyant d'autres hommes être cruels et en éprouvant du plaisir à cette vue, en développant la fausse représentation selon laquelle ce n'est pas un mal d'être cruel, et même un plaisir, que la cruauté va s'immiscer dans l'esprit du spectateur et le rendre cruel à son tour. On comprend donc tout le danger qu'il y a à se mêler à la foule. Si même Sénèque subit en partie cette

29. *Ep.* 7, 5 : *Tu quid meruisti miser ut hoc spectes ?* (« Mais toi qu'as-tu fait, malheureux, pour mériter un tel spectacle ? »).

30. Sur l'intérêt de Sénèque pour la médecine, voir J.-Ch. Courtil 2015 : 259-348.

31. *Ep.* 7, 7 : *Vnum exemplum luxuriae aut auaritiae multum mali facit* (« Un seul exemple de débauche ou d'avarice fait beaucoup de mal »).

32. C'est-à-dire le désir de reproduire un vice et non une vertu. Voir *Ep.* 67, 9 : *uirtutis aemulus* (« émule de la vertu ») ; et de même *SVF* III, 415 (= Cic. *Tusc.* IV, 17) : *Nam et imitatio uirtutis aemulatio dicitur* (« En effet, on appelle aussi émulation l'imitation de la vertu »). Sur le fonctionnement de l'émulation chez Sénèque, voir J.-Ch. Courtil 2015 : 462-472.

contagion, il est évident qu'un être moins avancé sur la voie de la sagesse serait plus durement touché.

2. De l'animal au monstre

Certes, infliger la souffrance physique avec plaisir est un acte contre la communauté humaine. Mais le fait que la cruauté soit inhumaine, bestiale, signifie-t-il pour autant qu'elle soit animale ? Un élément de la *Lettre* 7 semble nous fournir un élément de réponse : la déshumanisation des victimes de la cruauté décrite comme une animalisation.

2.1. Une triple animalisation

2.1.1. L'animalisation des victimes

Bon nombre des actes de cruauté présents chez Sénèque sont liés à l'animalisation de la victime qui les endure. La souffrance infligée à autrui conduit en effet à une déshumanisation par l'objectivation de son corps. Le corps de l'autre ne représente plus un individu pour lequel on peut ressentir de la compassion, mais un objet à briser, à mutiler. Pour ce faire, une première méthode consiste dans l'utilisation d'animaux comme instruments même du châtiment. La victime est ainsi mise sur le même plan, voire sur un plan inférieur, que les animaux qui vont lui donner la mort. Le plus connu de ces supplices est la *damnatio ad bestias* [33], la condamnation à être livré aux bêtes sauvages dans l'arène, dont il est question dans la *Lettre* 7. Elle constituait l'un des éléments du programme de la *uenatio* qui prenait place le matin dans l'amphithéâtre, avant les *munera* ordinaires [34]. On la réserve aux hommes de condition servile comme aggravation de la peine de mort [35]. Dans les *damnationes ad bestias*, tout est fait pour animaliser les condamnés, jusqu'à leur faire parfois porter des peaux de bêtes d'animaux [36]. Le démembrement du condamné, quant à lui, renvoie par analogie au traitement réservé d'ordinaire à l'animal, qui est découpé en morceaux avant d'être cuisiné et mangé [37].

33. *Ir.* III, 3, 6 ; *Clem.* I, 18, 2 ; II, 6, 2 ; *Breu.* 13, 6 : *elephantorum duodeuiginti* ; *Ep.* 7, 3-5 : *leonibus et ursis* ; *Ep.* 14, 4.

34. *Ep.* 7, 4 : *Mane leonibus et ursis homines [...] obiciuntur* (« Le matin, on jette des hommes aux lions et aux ours [...] »).

35. Voir R. Auguet 1970 : 116.

36. Voir Tac. *Ann.* XV, 44.

37. Voir par exemple Sen. *Thy.* 755-770. Voir M. Detienne & J.-P. Vernant 1979 ; G. Most 1992 : 403.

Autre supplice faisant également intervenir des animaux : la fameuse peine du *culleus* [38], destinée aux parricides. Son exécution donnait lieu à une procédure tout à fait particulière, faite pour marquer les esprits : le coupable était cousu dans un sac de cuir hermétiquement clos par de la poix, dans lequel étaient introduits divers animaux [39], dont des serpents, puis jeté dans le cours d'eau le plus proche ou dans la mer.

Sénèque mentionne par ailleurs le châtiment pratiqué par P. Vedius Pollio, membre de l'ordre équestre et très riche ami d'Auguste, d'une cruauté proverbiale envers ses esclaves [40], et qui faisait dévorer vivants les maladroits par d'énormes murènes qu'il entretenait à dessein dans un vivier.

Une seconde méthode réside dans le fait de faire subir à la victime de sa cruauté un traitement réservé en temps normal à des animaux : défigurer et mutiler pour priver de l'apparence humaine [41], séquestrer dans une cage exigüe [42] « comme un animal » (*uelut animal*, *Ir.* III, 17, 3 ; *tamquam animal*, *Ep.* 70, 6) [43], priver totalement d'hygiène et d'intimité [44], contraindre par des chaînes [45], des entraves [46], soumettre à la faim et la soif [47].

2.1.2. L'animalisation du bourreau

Cette animalisation des victimes trouve un écho dans celle du bourreau qui en est responsable. D'une certaine manière, le fait de déshumaniser un individu déshumanise l'auteur de cette action, par le même processus de contagion que celui qui peut toucher le spectateur. Le bourreau, en tant qu'instrument d'une cruauté bestiale, abandonne lui aussi tout caractère humain. L'exemple le plus

38. *Ir.* I, 16, 5 ; *Clem.* I, 15, 7 ; 23, 1. Voir D. Briquel 1980.

39. Sénèque fait allusion à la présence de serpents (*Clem.* I, 15, 7 : *non culleum, non serpentes [...] decreuit*), tout comme Juv. *Sat.* VIII, 212-214 (mais les serpents sont omis en XIV, 155-156) ; Ps. Quint. *Decl.* 17, 9 ; Sen. Rh. 5, 4 : *imaginabar mihi culleum, serpentis, profundum* ; *Dig.* 48, 9, 9 : le supplice des parricides était *more maiorum* d'être fouettés puis cousus avec un chien, un coq, une vipère et un singe dans un sac.

40. *Ir.* III, 40, 2 ; 40, 4 ; *Clem.* I, 18, 2. *Cf.* Pline, *Nat.* IX, 39, 2 ; 81, 1 ; Cassius Dion, *Hist. rom.* LIV, 23, 2-4.

41. *Ir.* I, 21, 3 : *puerorum greges castrat* (« il castre des troupeaux de mignons »), où le terme *greges* souligne l'animalisation ; III, 17, 3 ; 20, 1 ; 28, 3 ; *Prou.* 3, 9 ; *Ep.* 101, 11.

42. *Ir.* III, 17, 3-4 ; *Prou.* 3, 9 ; *Ep.* 70, 6.

43. *Ir.* III, 17, 3 : *in cauea uelut nouum aliquod animal* (« dans une cage comme quelque animal d'un nouveau genre ») ; *Ep.* 70, 6 : *in caueam coniectus esset a tyranno et tamquam ferum aliquod animal aleretur* (« il avait été jeté en cage sur l'ordre du tyran et nourri là comme quelque animal sauvage »).

44. *Ir.* III, 17, 3 ; *Ep.* 70, 6.

45. *Ir.* I, 16, 2 ; III, 3, 6 ; 32, 2 ; *Clem.* II, 6, 2 ; *Ep.* 14, 4 ; 85, 26-27.

46. *Ir.* III, 24, 2.

47. *Ir.* III, 17, 3 ; 32, 2 ; *Ep.* 47, 3.

édifiant est celui du tyran Denys, qui a enfermé Télesphore dans une cage « comme un animal » après l'avoir défiguré :

> *Tamen, cum dissimillimus esset homini qui illa patiebatur, dissimilior erat qui faciebat.* (Sen. *Ir.* III, 17, 4)
> Pourtant, si celui qui subissait un tel supplice ne ressemblait pas à un homme, celui qui l'infligeait lui ressemblait moins encore !

Le polyptote *dissimillimus / dissimilior* permet de créer un parallèle entre la perte d'humanité subie par la victime de la cruauté, et celle de son bourreau. Toutefois, ces deux déshumanisations sont de natures différentes : celle de la victime est subie, et ne concerne que l'apparence physique, privée de ses caractéristiques humaines par la mutilation ; celle du bourreau est active, il en est lui-même responsable, et elle concerne son âme, une âme viciée par une cruauté inhumaine. Le comparatif *dissimilior* appliqué au bourreau souligne d'ailleurs le fait, paradoxal, que cette déshumanisation, bien que moins visible, est pourtant bien plus grave.

De même, Sénèque indique que le tyran jette les victimes de la torture à ses satellites « tout comme à des bêtes » :

> *quibus in tormentis ut eculeo et ferramentis ad mortem paratis utitur, quibus non aliter quam bestiis homines obiectat [...]* (Sen. *Clem.* I, 13, 2)
> (le tyran) a recours à (ses satellites) pour torturer comme au chevalet et aux instruments de fer qu'on apprête pour mettre à mort, et leur jette en pâture des hommes tout comme à des bêtes [...]

La juxtaposition antinomique *bestiis homines* souligne l'animalisation des satellites du tyran, du fait même que leurs victimes sont des hommes. Ainsi, les bourreaux, instruments d'une cruauté totalement étrangère à la nature de l'homme, ne font pas plus partie de la communauté humaine que les bêtes sauvages qui dépècent leurs malheureuses victimes.

2.1.3. L'animalisation des spectateurs

Enfin, nous l'avons vu, le spectateur risque également de subir cette privation d'humanité, en ressentant du plaisir à la vue de la cruauté infligée à un autre homme. Le vice entre dans le spectateur à travers le canal du plaisir qui le rend moins humain, et le change en bête aussi sanguinaire que celles qu'il regarde dévorer les condamnés :

> *Mane leonibus et ursis homines, meridie spectatoribus suis obiciuntur.* (Sen. *Ep.* 7, 4)
> Le matin, on expose des hommes aux lions et aux ours, à midi, à leurs spectateurs.

Les deux segments de cette proposition, introduits chacun par un adverbe de temps (*mane* et *meridie*), permettent de mettre sur le même plan les compléments *leonibus et ursis* et *spectatoribus suis*, et de souligner ainsi le fait que les spectateurs font preuve de la même bestialité que les animaux sauvages [48].

2.2. L'humain et l'animal

2.2.1. La frontière entre les hommes et les animaux

Mais peut-on pour autant qualifier cette privation d'humanité d'animalisation ? Pour les Stoïciens, il existe une différence fondamentale entre les êtres humains et le reste des animaux [49] : seuls les hommes partagent le *logos* divin, et profitent de la *communitas* avec dieu :

> *Omnia animalia aut rationalia sunt, ut homines, ut di, aut inrationalia, ut ferae, ut pecora.* (Sen. *Ep.* 113, 17)
> Tous les animaux sont soit raisonnables, comme les hommes, comme les dieux, soit irraisonnables, comme les bêtes sauvages, comme le bétail.

La frontière entre les hommes et les autres êtres vivants est donc très clairement établie, et demeure infranchissable. De cette frontière ontologique découlent deux impératifs sur le plan éthique : d'une part, nous l'avons vu, celui de ne jamais adopter un comportement contraire à la nature humaine ; d'autre part, celui de ne jamais faire subir à un humain un traitement réservé aux animaux.

Concernant ce second point, Sénèque félicite Lucilius de ne châtier ses esclaves qu'en parole : ce sont les animaux que l'on corrige avec des coups [50]. Le philosophe s'indigne contre les propriétaires qui traitent leurs esclaves « non comme s'ils étaient des hommes, mais des bêtes de somme ». À la différence des animaux, privés de raison (*muta*), les esclaves, humains et donc doués de la *ratio*, doivent subir une juste peine, dans le seul but de corriger leur caractère dépravé [51].

La cruauté vient donc rompre la frontière que la nature a établie entre les hommes et les animaux, à l'égard de ces deux impératifs. En effet, l'homme

---

48. On retrouve la même préoccupation du bien-être moral des spectateurs chez Plutarque selon lequel le public, en s'habituant à la vue du sang et des blessures, devient bestial (*De sollert. animal.* 959d).

49. Voir par exemple *SVF* I, 529 (= Sextus, *adu. math.* IX, 88) ; II, 708 (= Aëtius, *Plac.* V, 26, 3). Sur ce point, voir G. Most 1992 : 403 ; T. Gontier 1999 ; J. Bouffartigue 2003.

50. *Ep.* 47, 19 : *Rectissime ergo facere te iudico quod timeri a seruis tuis non uis, quod uerborum castigatione uteris : uerberibus muta admonentur* (« Il est donc très sage à toi, je pense, de ne pas vouloir être craint de tes esclaves, d'user de mots en guise de châtiment : ce sont les bêtes que l'on rappelle à l'ordre par des coups »).

51. Voir *Ir.* I, 6, 1.

abandonne un comportement rationnel, marqueur de sa nature humaine, transgresse les frontières ontologiques de l'humain pour passer dans la sphère du comportement bestial. Pour un stoïcien, une telle rupture de la discontinuité entre les hommes rationnels et les animaux irrationnels ne peut que provoquer l'indignation, la honte [52].

2.2.2. Animaux et cruauté

Mais cette transgression de la frontière entre les hommes et les animaux ne signifie pas pour autant que la cruauté soit animale, ou, pour le dire autrement, qu'être cruel équivaut à se comporter comme un animal.

En effet, pour un stoïcien, les animaux n'étant pas doués de raison, ils ne peuvent connaître véritablement ni le vice ni la vertu [53], même si les apparences semblent parfois suggérer le contraire :

> *feras ira carere et omnia praeter hominem ; nam cum sit inimica rationi, nusquam tamen nascitur nisi ubi rationi locus est. Impetus habent ferae, rabiem, feritatem incursum, iram quidem non magis quam luxuriam [...]* (Sen. *Ir.* I, 3, 4)
> les bêtes, et tout être, excepté l'homme, sont dépourvus de colère ; car, bien qu'elle soit ennemie de la raison, elle ne naît toutefois que là où se trouve la raison. Les bêtes ont de l'impétuosité, de la rage, de la férocité, de l'agressivité, mais elles ne connaissent pas plus la colère que la luxure [...].

Un animal peut être *ferus* [54], *saeuus* [55], mais pas *crudelis*, car la *crudelitas* est un vice, et ne peut concerner qu'un être doué de raison, l'homme. L'expression *inimica rationi* résume bien cette position paradoxale : certes, une passion est contraire à la raison, mais elle ne peut exister que chez un être raisonnable, tout comme l'ombre ne peut exister sans la lumière. Seul l'homme peut connaître un dérèglement de sa raison, lui seul peut recevoir dans son âme l'empreinte de l'exemple de la cruauté et en être contaminé.

Certes, les animaux sauvages font parfois preuve d'une certaine bestialité, et, tout comme l'homme cruel, semblent faire couler le sang avec avidité :

> *Ferina ista rabies est sanguine gaudere ac uolneribus et abiecto homine in siluestre animal transire.* (Sen. *Clem.* I, 25, 1)
> C'est se livrer à une rage de bête féroce que de se réjouir à la vue du sang et des blessures, et d'abandonner sa condition humaine pour se transformer en un animal des bois.

---

52. *Ir.* II, 31, 6 : *Pudebit cum animalibus permutasse mores* (« On aura honte d'avoir changé ses mœurs avec celles des animaux »).
53. Voir *SVF* III, 426 (= Cic. *Tusc.* IV, 31) : *Nam bestiae [...] in perturbationes non incidunt* (« Car les animaux [...] ne connaissent pas les passions »).
54. *Ir.* I, 1, 5 ; 1, 6 : *feritas* ; *Ep.* 92, 9 : *fera animalia*.
55. *Ep.* 85, 41 : *saeuissima animalia*.

Mais Sénèque parle bien ici de la cruauté humaine, avec ces deux éléments caractéristiques : le sang qui coule et la cruauté ressentie devant la souffrance d'autrui. L'évocation de l'animal n'est qu'une image pour rendre sensible l'abandon par l'homme cruel de sa condition humaine. Seul l'homme éprouve réellement du plaisir à faire couler le sang humain, l'animal, lui, ne le fait que par nécessité. Il ne s'agit donc pas de cruauté, pas d'une passion, mais simplement d'une impulsion naturelle qui relève de la survie, de la nécessité de se défendre ou de se nourrir :

> *Numquam enim illas ad nocendum nisi necessitas inigit. Hac aut fame aut timore coguntur ad pugnam, homini perdere hominem libet.* (Sen. *Ep.* 103, 2)
> En effet, jamais [les bêtes fauves] ne sont conduites à nuire si ce n'est par la nécessité. C'est elle qui les oblige, par la faim ou la peur, au combat, alors que pour l'homme, c'est un plaisir de perdre l'homme.

La comparaison de l'homme cruel à la bête féroce permet de démontrer que l'homme est bien plus dangereux que l'animal, car si l'acte est le même, l'intention est différente : seul l'homme éprouve du plaisir à faire souffrir, et qui plus est un être de sa propre espèce [56], comme le souligne le polyptote *homini/hominem*. L'animalisation n'est donc qu'une image, puisque la cruauté est bien une transgression, présente uniquement chez l'homme, qui consiste à s'attaquer aux membres de sa propre communauté, au lieu de les respecter et d'assurer leur protection.

2.3. De l'animal au monstre

L'homme cruel s'est lui-même dépossédé de sa nature d'homme, mais il n'est pas assimilé à un animal pour autant. L'animal sauvage n'est que le comparant d'une analogie qui vise à souligner la déshumanisation qui découle de la pratique de la cruauté, et surtout la transgression qu'elle constitue. C'est bien un vice humain que d'adopter un comportement inhumain, indigne de sa nature d'homme. On comprend mieux ainsi le paradoxe de la formulation *inhumanior*

56. *Cf.* de même *Ir.* II, 8, 3 : *Ferarum iste conuentus est, nisi quod illae inter se placidae sunt morsuque similium abstinent, hi mutua laceratione satiantur* (« Notre société est celle des bêtes sauvages, à la différence que celles-ci sont pacifiques entre elles et s'abstiennent de mordre leurs semblables ; (les hommes) ont le désir de se déchirer mutuellement ») ; *Clem.* I, 26, 4 : *Illa rationis expertia et a nobis inmanitatis crimine damnata abstinent suis, et tuta est etiam inter feras similitudo* (« Ces êtres dépourvus de raison, que nous accusons de férocité, s'abstiennent de s'attaquer aux leurs : c'est une garantie, même chez les animaux sauvages, que la ressemblance ») ; *Ep.* 107, 7 : *homo perniciosior feris omnibus* (« l'homme est plus dangereux que toutes les bêtes ») ; *Nat.* V, 18, 9 : *Illis tamen in ultionem aut ex fame morsus est ; nos sine ulla parsimonia nostri alienique sanguinis [...]* (« Cependant, les animaux ne mordent que par vengeance ou par faim ; nous, sans aucune économie de notre sang ou de celui d'autrui [...] »).

quia inter homines fui : la cruauté, inhumaine, provient bien du contact avec d'autres humains, et est même une qualité qui leur est propre. Mais si l'homme cruel n'est plus vraiment un homme, qu'il n'est pas non plus un animal féroce, qu'est-il vraiment ?

La réponse à cette question se trouve dans un passage du *De ira* dans lequel Sénèque traite également de l'homme cruel et du danger qu'il représente :

> *Necessarium est itaque foeditatem eius ac feritatem coarguere et ante oculis ponere quantum monstri sit homo in hominem furens.* (Sen. *Ir.* III, 3, 2)
> C'est pourquoi il est nécessaire de montrer sa laideur et sa férocité, et de mettre devant les yeux quel monstre est l'homme en fureur contre l'homme.

Comme dans la *Lettre* 7 et dans plusieurs passages précédemment cités, le polyptote *homo/hominem* souligne la transgression que représente le fait de s'attaquer aux membres de sa propre espèce. Nous avons vu qu'il s'agissait d'un acte contre-nature, d'une action sacrilège, Sénèque ajoute ici un élément supplémentaire : c'est l'attitude d'un *monstrum*. La dangerosité de cette monstruosité est soulignée par les deux verbes à l'infinitif (*coarguere* et *ante oculis ponere*) qui insistent sur la nécessité de mettre en garde contre cet homme et sa fréquentation.

Le terme *monstrum* est peu utilisé par Sénèque. Il est employé pour qualifier de manière générale tout ce qui transgresse les limites naturelles, dragons [57], bêtes imaginaires et infernales [58], ou même types de maladies atypiques [59]. Appliqué à l'homme, le substantif renvoie à ceux qui n'ont pas les qualités physiques de l'homme, malformés et mutilés [60], ou ceux qui n'en ont pas les qualités morales, soumis aux vices et aux passions [61]. La cruauté est d'ailleurs très clairement qualifiée de monstrueuse (*crudelitas [...] monstruosa*, *Ep.* 95, 30). Au regard de ces éléments, il serait légitime de considérer que *monstrum* constitue un synonyme éthique d'*inhumanus*, étant donné qu'il désigne lui aussi un être dépourvu des caractéristiques ontologiques de l'homme, en particulier de son humanité. Mais le *monstrum* ne se limite pas à contredire la nature humaine, il contredit la nature tout court. La cruauté n'existe pas dans l'ordre naturel des choses : elle est le produit d'un vice humain, qui fait marcher l'homme hors du sentier qu'a tracé pour lui la nature.

Si la cruauté est inhumaine, ce n'est donc pas parce qu'elle rapproche l'homme de l'animal, mais parce qu'elle fait de lui un monstre, qui trahit les

57. *Clem.* I, 25, 4.
58. *Ir.* II, 35, 4 ; *Const.* 2, 2.
59. *Nat.* VI, 28, 3.
60. *Ir.* I, 15, 2 (naissances monstrueuses avec malformations) ; *Ir.* III, 17, 3 (Télesphore ayant perdu figure humaine après avoir été mutilé) ; *Ep.* 101, 12 (Mécène mutilé).
61. *Ir.* III, 3, 2 (l'homme en fureur contre l'homme) ; *Ep.* 95, 30 (l'avarice et la cruauté) ; *Nat.* I, 16, 6 (l'obscénité d'Hostius Quadra).

caractéristiques même de sa propre espèce. Ce monstre est à cheval entre deux catégories ontologiques, celles de l'homme et de l'animal, sans appartenir véritablement à aucune des deux. S'étant lui-même exclu de la société humaine, il est comme les monstres de la mythologie, l'ennemi de l'homme civilisé, l'ennemi du genre humain. C'est en ce sens qu'il faut interpréter, lors des manifestations de cruauté, le recours à des animaux, qui sont en réalité des doubles symboliques de la férocité de leur maître. Ainsi, lorsque P. Vedius Pollio fait dévorer vivants ses esclaves par d'énormes murènes (*Ir.* III, 40, 2 ; 40, 4 ; *Clem.* I, 18, 2), ce ne sont pas les murènes qui sont cruelles, mais bien leur maître. De même pour le lion qui dévore Lysimaque sur ordre de son ancien ami Alexandre (*Ir.* III 17, 2). Il s'agit de l'idée déjà développée dans la mythologie gréco-romaine [62] : le véritable monstre est toujours l'homme ; l'animal, lui, n'est que le miroir de la cruauté dont seuls les hommes sont capables.

Conclusion

La cruauté est un vice extrêmement dangereux, et il est l'une des principales raisons pour lesquelles Sénèque met en garde Lucilius contre les risques d'une fréquentation de la foule. En effet, la cruauté a comme particularité de se transmettre par contagion. Il est impossible, selon Sénèque, d'assister à un spectacle de cruauté sans en être affecté, comme le morceau de fer sain ne peut échapper à la rouille qui le touche. Assister à ce spectacle, c'est éprouver une part de plaisir, et donner son assentiment à l'opinion selon laquelle il peut être agréable de voir l'autre souffrir.

Si le danger est grand, c'est que la cruauté dépossède l'homme de sa véritable nature, de son humanité. Au lieu de ressentir de l'empathie et de l'amour pour les éléments de la société humaine, l'homme va se retourner avec plaisir contre les membres de sa propre espèce. Cette attitude est totalement inconnue chez les animaux qui ne peuvent être cruels, d'une part parce qu'ils n'ont aucune raison qui pourrait dysfonctionner, d'autre part parce qu'ils se comportent toujours conformément à leur nature qui leur indique de ne tuer que par nécessité, et hors de leur propre espèce.

L'homme cruel ne se comporte donc en rien comme un animal, car il se montre bien plus bestial que n'importe quelle bête féroce. L'animalisation n'est qu'une image pour souligner la transgression que constitue l'acte de cruauté, transgression comparable à la violation de la frontière qui sépare les hommes des autres animaux. L'homme cruel est en réalité un *monstrum*, un être dépossédé

62. Les exemples abondent, mais celui des juments de Diomède est particulièrement édifiant : Diomède nourrissait ses chevaux de chair humaine. Lorsqu'Héraclès leur fit dévorer leur propriétaire, les animaux retrouvèrent d'eux-mêmes leur régime naturel, tant ils n'avaient de cruauté que celle de leur maître. Voir Diodore de Sicile, *Bibl. hist.* IV, 15, 2.

de sa nature première, ne répondant plus à ses caractéristiques naturelles, un être en dehors de toute communauté, de toute société dont il s'est lui-même exclu. Il est le monstre dont la figure doit servir de repoussoir à tout aspirant à la philosophie, car progresser sur le chemin de la sagesse, c'est devenir un homme digne de ce nom, un homme bienveillant envers ses semblables, toujours attentif au lien qui les unit à lui.

C'est certainement en ce sens que l'on peut parler d'humanisme stoïcien. L'homme et les valeurs qu'il représente sont au centre de la pensée de Sénèque. La philosophie stoïcienne n'a pas pour unique but une amélioration de l'individu, mais aussi celle de la société tout entière, c'est-à-dire du lien qui existe entre les hommes. Le philosophe est là pour mettre en garde contre le danger que représente tout élément tendant à sa dissolution.

Tout cela nous permet de repenser la place de la violence dans l'œuvre de Sénèque. Bien souvent perçue comme un motif caractéristique du style de la littérature primo-impériale [63], il est important de l'étudier comme un motif réel du système philosophique de Sénèque. Le contexte sociopolitique du Haut Empire, période de violente répression qui a vu s'élargir le champ d'application de la torture aux citoyens, invitait certainement à poser le problème de sa place dans la société romaine. Il y a donc une critique politique extrêmement forte, d'autant plus que la cruauté est très souvent associée à la figure du tyran. C'est la banalisation de la violence qui est ici critiquée, celle du dirigeant politique, mais aussi celle qui peut toucher n'importe qui, même un philosophe stoïcien qui commet l'imprudence de s'aventurer un peu trop parmi les hommes.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Textes anciens

Sénèque, *De ira*, A. BOURGERY (éd.), Paris, les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1942.

–, *De clementia*, édition et commentaire par E. MALASPINA, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001.

–, *Lettres à Lucilius* (t. I-V), F. PRÉCHAC (éd.), H. NOBLOT (trad.), Paris, les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1956-1964.

–, *Lettere a Lucilio, Libro primo (epp. I-XII)*, testo, introduzione, versione e commento G. SCARPAT, Brescia, Paideia, 1975.

63. Voir par exemple C. WANKE 1964 ; M. FUHRMANN 1968 ; E. BURCK, 1971 ; M. PASCHE 1976.

Études critiques

ARMISEN-MARCHETTI M. 1989, Sapientiae facies. *Étude sur les images de Sénèque*, Paris, Les Belles Lettres.

AUGUET R. 1970, *Cruauté et civilisation : les jeux romains*, Paris, Flammarion.

BAUMAN R. 2000, *Human Rights in Ancient Rome*, London, Routledge.

BOUFFARTIGUE J. 2003, « Problématiques de l'animal dans l'Antiquité grecque », *Lalies*, 23, p. 131-168.

BOYANCÉ P. 1965, « L'humanisme de Sénèque », dans *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca*, Córdoba, Presidencia del Consejo Ejecutivo del Congreso Internacional de Filosofía, p. 231-245.

BRIQUEL D. 1980, « Sur le mode d'exécution en cas de parricide et en cas de *perduellio* », *MEFRA*, 1/92, p. 87-107.

BURCK E. 1971, Von römischen Manierismus, Von der Dichtung der frühen römischen Kaiserzeit, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

COURTIL J.-Ch. & PAILLER J.-M. (dir.) 2012, « La souffrance physique dans l'Antiquité : théories et représentations », *Pallas*, 88.

COURTIL J.-Ch. 2014, « Torture in Seneca's philosophical works : literary, political and philosophical aspects », dans M. COLISH & J. WILDBERGER (dir.), *Seneca Philosophus*, De Gruyter, « Trends in Classics », p. 189-207.

– 2015, Sapientia contemptrix doloris *: le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, Louvain, Peeters, « Latomus » 351.

DETIENNE M. & VERNANT J.-P. 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.

FLAMERIE DE LACHAPELLE G. 2011, Clementia *: recherches sur la notion de clémence à Rome, du début du Ier siècle a. C. à la mort d'Auguste*, Bordeaux, Ausonius, « Scripta antiqua » 33.

FUHRMANN M. 1968, *Die Funktion grausiger und ekelhafter Motive in der lateinischen Dichtung*, dans H. R. JAUSS (dir.), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, München, Wilhelm Fink, p. 23-66.

GOLDBERG J. 2002, « Violence animale, violence humaine », *Pardès*, 32-33, p. 187-196.

GONTIER T. 1999, L'homme et l'animal. La philosophie antique, Paris, PUF.

KROPPEN Th. 2008, Mortis dolorisque contemptio *: Athleten und Gladiatoren in Senecas philosophischem Konzept*, Hildesheim, Weidmann.

MCMULLEN R. 1986, « Judicial savagery in Roman Empire », *Chiron*, 16, p. 147-166.

MOST G. 1992, « *Disiecti membra poetae* : The Rhetoric of Dismemberment in Neronian Poetry », dans R. HEXTER & D. SELDEN (dir.), *Innovations of Antiquity*, New York-London, Routledge, p. 391-419.

PASCHE M. 1976, *Les scènes d'horreur chez Sénèque et les poètes épiques du Ier siècle après J.-C.*, thèse de doctorat de l'Université de Genève.

PIERINI R. 1988, « Seneca e Nerone. Un giudizio del sul giovane allievo », *Prometheus*, 14, p. 71-80.

PROST F. 2004, *Les théories hellénistiques de la douleur*, Louvain-Paris, Peeters.

SØRENSEN V. 1984, The Humanist at the Court of Nero, Chicago, The University of Chicago Press (1re éd. 1976).

WANKE C. 1964, *Seneca, Lucan, Corneille, Studien zum Manierismus der römischen Kaiserzeit und der französischen Klassik*, Heidelberg, C. Winter.

VITA LATINA

Anno MMXVIII Nº 197-198

INDEX

Paul Marius Martin	Présence de César dans *La conjuration de Catilina* de Salluste	5
Ouiza Ait Amara	Les guerriers de Jugurtha dans le *Bellum Iugurthinum*	25
Georgios Vassiliadès	Temps cyclique et temps linéaire à la fin de la République	51
Ermanno Malaspina	Sénèque, *Lettres* I et II : enjeux philologiques et textuels	77
Jean-Christophe Courtil	Cruauté et déshumanisation dans les *Lettres à Lucilius* : l'inhumain, l'animal et le monstre	99
Jula Wildberger	Care of the Self : How Selfish is Seneca ?	117
Jordi Pià Comella	Piété philosophique, *pietas* impériale dans l'*À soi-même* de Marc Aurèle	131
Gaëlle Hébert de la Portbarré-Viard	Symmaque dans le *Contra Symmachum* de Prudence : enjeux et significations d'une mise à mort littéraire	148
Anne Fraisse	Donner du sens à la saignée. Le témoignage du *De medicina* de Cassius Felix	173
Gurvane Wellebrouck	Le message social des représentations familiales sur les *monumenta* des affranchis romains	192
Ouassila Menouer & Mohamed Salah Zerouala	Le Fahs d'Alger : la redécouverte d'une organisation territoriale aujourd'hui disparue	207

BIBLIOGRAPHIE

Térence	*Heautontimoroumenos*, par Nathalie Lhostis	225
Salluste	*La Conjuration de Catilina*, par Paul Marius Martin	239

CNL CENTRE NATIONAL DU LIVRE

VITA LATINA

crises EA 4424

VOBIS LEGIMUS

Cicéron, *Fins des biens et des maux*, traduction et présentation par José Kany-Turpin : Paris, GF Flammarion, 2016, 340 pages. (François Prost) 243

Dionysios von Alexandria, *De natura* (περὶ φύσεως), Kilian Josef Fleischer (éd.) : Turnhout, Brepols, coll. « HR : Philosophie hellénistique et romaine », 2016, 513 pages. (Pascal Luccioni) 244

Pindare, *Olympiques*, texte établi par Aimé Puech, traduction et commentaire par Michel Briand : Paris, Les Belles Lettres, Collection « Commentario », 2014, 340 pages. (Flore Kimmel-Clauzet) 248

Virgile, *Bucoliques*, texte établi par E. de Saint-Denis, traduction par Anne Videau, introduction, commentaire et annotations par Hélène Casanova-Robin : Paris, Les Belles Lettres, Collection « Commentario », 2014, LVIII + 358 pages. (Séverine Clément-Tarantino) 250

Séverine Clément-Tarantino & Florence Klein (dir.), *La représentation du « couple » Virgile-Ovide dans la tradition culturelle de l'Antiquité à nos jours* : Lille, Presses Universitaires du Septentrion, « Cahiers de philologie » 32, Série Apparat critique, 2015, 420 pages. (Laure Hermand-Schebat) ... 252

Bénédicte Delignon, Nadine Le Meur & Olivier Thévenaz (dir.), *La poésie lyrique dans la cité antique. Les* Odes *d'Horace au miroir de la lyrique grecque archaïque* : Lyon, CEROR, 2016, 359 pages. (Élisabeth Gavoille) . 253

Bénédicte Delignon, Nathalie Dauvois & Line Cottegnies (dir.), *L'Invention de la vie privée et le modèle d'Horace* : Paris, Classiques Garnier, Collection « Rencontres » 261, 2017, 477 pages. (Franck Colotte) 256

Aline Estèves & Jean Meyers (dir.), *Tradition et innovation dans l'épopée latine, de l'Antiquité au Moyen Âge* : Bordeaux, Ausonius, Collection « Scripta Receptoria » 1, 2014, 234 pages. (Paul-Augustin Deproost) 258

Fabrice Galtier & Rémy Poignault (dir.), *Présence de Lucain* : Clermont-Ferrand, Centre de Recherches A. Piganiol-Présence de l'Antiquité, Collection « Caesarodunum » XLVIII-XLIXbis, 2016, 568 pages. (Bruno Bureau) 259

Élisabeth Gavoille et François Guillaumont (dir.), *Conflits et polémiques dans l'épistolaire* : Tours, Presses universitaires François-Rabelais, Collection « Perspectives littéraires », Série *Epistulae Antiquae* VIII, 2015, 541 pages. (Nicolas Drelon) 263

Sabine Luciani (dir.), *Entre mots et marbre. Les métamorphoses d'Auguste*, avec la collaboration de Patricia Zuntow : Bordeaux, Ausonius, Collection «Scripta Antiqua» 82, 2016, 298 pages. (Emmanuelle Raymond-Dufouleur) . 266

Francesca Michelon, *La scena dell'inganno. Finzioni tragiche nel teatro di Seneca* : Turnhout, Brepols, Collection « Monothéismes et philosophie », 2015, 279 pages. (Pascale Paré-Rey) 268

Jordi Pià Comella, *Une piété de la raison, philosophie et religion dans le stoïcisme impérial. Des* Lettres à Lucilius *de Sénèque aux* Pensées *de Marc-Aurèle* : Turnhout, Brepols, 2014, 564 pages. (Guillaume Flamerie de Lachapelle) 272