VIII

SPECVLVM NERONIS : UN MODE SPÉCIFIQUE DE DIRECTION DE CONSCIENCE DANS LE *DE CLEMENTIA* DE SÉNÈQUE

par Mireille Armisen-Marchetti,
Professeur à l'Université de Toulouse-Le Mirail

Sommaire — ***Sénèque*** *entreprend le* De clementia *pour enseigner à* ***Néron*** *cette vertu. Mais les conditions de la* ***direction de conscience*** *sont tout à fait particulières. Car, Sénèque le sait bien, le chemin qui mène à l'acquisition véritable de la vertu est fort long. Or Néron est déjà au pouvoir, et il doit pratiquer la* ***clémence*** *sur-le-champ, avant même d'avoir eu le temps de l'apprendre. Sénèque invente une solution originale, un raccourci parénétique qu'il décrit au moyen d'une métaphore : « ... pour que je te serve en quelque sorte de* ***miroir****. » Le philosophe, comme le ferait un miroir, présente à Néron des images : d'abord des images du prince lui-même, qui sont la chrie de Néron : « Je voudrais ne pas savoir écrire », et surtout sa* ***prosopopée*** *du début du livre I. Il lui offre aussi des images d'autrui, des* ***exempla****, dont l'histoire fameuse d'Auguste et Cinna. Ces images jouent pour Néron le rôle de modèles à mimer, alors même qu'il n'a pas encore atteint la sagesse.*

Epitome — *Dum libros de clementia scribit, Senecae in animo est Neronem illam uirtutem perdocere. Scit tamen philosophus quam longum sit iter ad uirtutem perfectam. Neronem autem, qui iam princeps sit, oportet clementiam colere antequam ipse clemens factus sit. Itaque Seneca nouum breueque docendi genus excogitat quod hac translatione describit : « ... ut quodam modo speculi uice fungerer ». Philosophus ergo, tamquam in speculo, Neroni nonnullas imagines praebet : primum imagines Neronis clementer agentis, quae sunt cum principis uox « Vellem litteras nescirem », tum praecipue eiusdem sermocinatio in libri primi exordio ; deinde aliorum imagines, id est exempla, inter quae clarissima illa de Augusto Cinnaque narratio. E quibus specularibus imaginibus fiunt exemplaria principi adhuc insipienti imitanda.*

Le *De Clementia* est un traité original à plusieurs titres au sein de l'œuvre de Sénèque. Original d'abord par son sujet, puisque c'est le seul, dans tout le corpus sénéquien, qui traite explicitement de philosophie politique. Mais l'originalité du *De clementia* est, à notre sens, plus profonde, et elle est à relier au caractère exceptionnel du destinataire, Néron. De façon générale en effet les œuvres en prose de Sénèque sont des œuvres parénétiques, qui délivrent des conseils et mettent en œuvre une méthode d'ascèse morale, une éducation à la sagesse, seule condition du bonheur. Sénèque se propose d'enseigner le stoïcisme, conçu comme un moyen de transformer le lecteur et, sinon de l'amener à la moralité parfaite (car un tel accomplissement est exceptionnel), du moins de l'en faire approcher le

plus possible. En ce sens, l'œuvre la plus significative est le corpus des *Lettres à Lucilius*, mais n'importe lequel des autres traités, y compris l'exposé scientifique des *Questions Naturelles*, obéit à ce projet. Sénèque s'adresse à un lecteur dont il cherche à faire peu ou prou un homme de bien et un stoïcien, avec une ambition et des degrés de technicité divers.

Mais dans le *De clementia* la situation est tout à fait particulière. Sénèque ne s'adresse pas à un dédicataire de son rang ou d'un rang inférieur, comme dans les autres traités et comme dans les *Lettres*. C'est à Néron qu'il parle, et — originalité corollaire — à lui seul : car il n'y a que l'empereur à pouvoir exercer la vertu de *clementia* de façon plénière, c'est-à-dire au sein d'un pouvoir absolu [1]. Sénèque, pédagogue et homme politique expert, sait qu'il ne peut prétendre éduquer le prince à la vertu de *clementia* sans se donner une méthode propre. Méthode qu'il définit d'emblée, dès la première phrase du traité : « J'ai entrepris, Néron César, de composer un écrit sur la clémence pour jouer, en quelque manière, le rôle d'un miroir et te renvoyer l'image d'un homme appelé à parvenir au plus grand de tous les plaisirs. » [2] C'est donc cette méthode parénétique du *speculum Neronis* que nous allons nous efforcer de mettre en évidence : nous en dégagerons les moyens philosophico-rhétoriques, de façon à éclairer des traits qui, lus de façon trop littérale, pourraient être mal compris et apparaître tantôt comme des banalités courtisanes, tantôt comme des développements rhétoriques formels.

Scribere de clementia, Nero Caesar, institui...

Le plan du *De clementia* est donné dans la *diuisio* du chapitre I 3 : « Maintenant je vais diviser en trois parties l'ensemble de cette matière. La première sera †††, la deuxième celle qui montrera la nature et les caractères de la clémence (...) ; en troisième lieu, nous chercherons comment l'âme est conduite vers cette vertu, comment elle la fixe en elle plus solidement et la fait sienne par la pratique. » [3] La *diuisio*, irrémédiablement altérée [4], ne nous livre pas la définition de la première partie, et c'est

1. La *clementia* correspond à l'ἐπιείκεια grecque, dont nous avons une définition chrysippéenne (*S.V.F.* III 641). Mais dans le contexte impérial romain, c'est l'une des quatre vertus cardinales du *princeps*, citée comme telle dans les *Res Gestae* d'Auguste (*uirtus, iustitia, pietas, clementia*). C'est aussi, dit Sénèque, la plus 'impériale' (*Clem.* I 3, 3) : cf. E. Malaspina, *La teoria politica del* De clementia *: un inevitabile fallimento ?* dans A. De Vivo e E. Lo Cascio, *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999)*, Bari, 2003, p. 139-157.

2. *Clem.* I, 1,1 : *Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi uice fungerer et te tibi ostenderem peruenturum ad uoluptatem maximam omnium* (dans toute cette étude, nous utilisons l'édition et la traduction de F.-R. Chaumartin, Paris, C.U.F., 2005). À propos du « miroir » du *De clementia*, il existe déjà deux intéressants articles, mais d'une visée différente de la nôtre : A. Charles-Saget, *Un traité en forme de miroir. Le* De clementia *de Sénèque*, dans *Annales Latini Montium Arvernorum*, 14, 1987, p. 41-55 ; G. Mazzoli, *Seneca* de ira *e* de clementia *: la politica negli specchi della morale*, dans Arturo De Vivo et Elio Lo Cascio (éd.), *Seneca uomo politico et l'età di Claudio e di Nerone, Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999)*, Bari, 2003, p. 123-138.

3. *Clem.* I 3,1 : *Nunc in tres partes omnem hanc materiam diuidam. Prima erit †manumissionis†, secunda quae naturam clementiae habitumque demonstret (...) ; tertio loco quaeremus quomodo ad hanc uirtutem perducatur animus, quomodo confirmet eam et usu suam faciat.*

4. Pour les diverses conjectures proposées à ce jour, cf. E. Malaspina, *L. Annaei Senecae* De clementia *libri duo. Prolegomeni, testo critico e commento* a cura di..., Alessandria 2001, p. 251-256 ; F.-R. Chau-

bien dommage. En revanche les commentateurs s'accordent à peu près unanimement [5] pour identifier la deuxième à ce qui dans les manuscrits forme le livre II du traité, car le résumé qui en est donné (« [la partie] qui montrera la nature et les caractères de la clémence ») correspond tout à fait à la méthode inaugurée par les quelques chapitres qui composent ce livre incomplet. Enfin, selon que l'on croit le *De clementia* mutilé ou inachevé, le livre III, qui devait exposer l'ascèse par laquelle on parvient à la *clementia*, ou bien est perdu ou bien n'a jamais été écrit. Mais ce qui est intéressant, c'est que les deuxième et troisième parties, telles que les projette Sénèque, correspondent à un processus didactique et chronologique de bon sens : avec le livre II, il s'agit de définir de façon théorique ce qu'est la vertu de *clementia*, pour éviter de s'engager dans des méprises et pour bien circonscrire l'objectif de la parénèse. Avec la troisième partie, qui indique comment acquérir la *clementia*, on voit bien que cet apprentissage exige du temps, à la fois pour *confirmare* cette vertu et pour la faire sienne *usu*, « par l'usage » [6].

Dans ce cas le livre I doit correspondre à la première des parties définies par la *diuisio*. Quelle est sa fonction dans l'économie générale de l'ouvrage ? C'est au lecteur d'essayer de la découvrir par lui-même. S'agit-il d'un protreptique, c'est-à-dire d'une exhortation à la sagesse, préalable au véritable apprentissage ? On peut le concevoir ainsi : Sénèque s'efforce d'y montrer à quel point la *clementia* est honorable, à quel point elle est utile ; et l'on consultera l'intéressante tentative de B. Mortureux pour dégager la structure de ce livre [7]. Mais notre hypothèse, qui d'ailleurs n'exclut pas la précédente, c'est que le livre I est une tentative spécifique de la part de Sénèque pour accomplir un traitement psychagogique dans l'urgence. Les deux autres livres du *De clementia* contenaient un enseignement probablement plus traditionnel, faisant la part, comme on l'a vu, de l'apprentissage théorique, puis de la maturation psychique, bref laissant du temps au temps. Mais dans l'immédiat Néron n'a pas le loisir d'affiner ses définitions de la *clementia*, il n'a pas le loisir de s'entraîner à l'exacte pratique de cette vertu. Il est empereur, contraint de régner sur-le-champ, c'est-à-dire de juger, de porter des verdicts quotidiens, de prendre des décisions qu'il ne saurait remettre à des lendemains mieux éclairés. Le livre I est destiné à orienter l'action immédiate d'un jeune empereur pour lequel l'existence doit précéder la sagesse.

MARTIN, *op. cit.* n. 2, p. 63. Si ingénieuses que soient certaines d'entre elles, elles restent à l'état d'hypothèses.

5. La reconstruction hardie à laquelle s'est livré F. PRÉCHAC (Paris, C.U.F., 1925), qui avait d'emblée rencontré beaucoup de résistance, n'est plus admise aujourd'hui. Pour la *diuisio*, cf. A. LÓPEZ KINDLER, *Problemas de composición y estructura en el* De clementia *de Séneca*, dans *Emerita*, 34, 1966, 39-50, et la mise au point de F.-R. CHAUMARTIN, *op. cit.*, p. 63.

6. Comparer *Ep.* 94, 47-48 : *Pars uirtutis disciplina constat, pars exercitatione ; et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes... Philosophia... diuiditur in haec, scientiam et habitum animi ; nam qui didicit et facienda ac uitanda percepit nondum sapiens est nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est* (et le commentaire de ce passage *ap.* M. BELLINCIONI, *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro XV : le lettere 94 e 95, testo, introduzione, versione e commento di...*, Brescia, 1979, p. 184-190 ; cf. aussi I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, p. 103-126.)

7. B. MORTUREUX, *Recherches sur le « De clementia » de Sénèque. Vocabulaire et composition*, coll. Latomus, vol. 128, Bruxelles, 1973.

Cette urgence, pourrait-on nous objecter, se rencontre dans n'importe laquelle des œuvres de Sénèque. Étant donné la difficulté qu'il y a à devenir pleinement vertueux et la rareté de cet état, il faut bien vivre avant d'y être parvenu [8] ; et Sénèque le premier reconnaît et répète à l'envi qu'il n'est pas un sage, mais seulement quelqu'un d'un peu plus avancé que d'autres sur la voie de la sagesse [9]. Il reste que les destinataires des autres œuvres du philosophe (dédicataires ou lecteurs en général) ne sont pas détenteurs d'une capacité d'action comparable à celle de Néron. Quant aux objets d'enseignement, ce sont soit des passions dont il faut se garder (la colère dans le *De ira*, la douleur dans les *Consolations*), soit des vertus de résistance et/ou de sérénité comme la *constantia*, la *tranquillitas animi*, mais non des moteurs de l'action la plus vaste qui soit, l'action impériale, comme c'est le cas pour la *clementia*. L'enseignement du livre I du *De clementia* nous apparaît donc comme une tentative pour transformer la spontanéité immature de l'action impériale en action consciente et cohérente, sinon à proprement parler vertueuse, et cela sans délai, c'est-à-dire en utilisant des raccourcis parénétiques. Telle est la fonction, selon notre interprétation, de la technique du miroir.

... ut quodam modo speculi uice fungerer

Car c'est bien d'une technique qu'il s'agit. Dès les premiers mots du traité (*...ut quodam modo speculi uice fungerer...*, I 1,1), Sénèque définit la relation parénétique unique qui l'unit à Néron : ce n'est pas la relation traditionnelle d'un maître avec son disciple, ni même d'un ami avec son ami, mais une relation spécifique, décrite par une métaphore audacieuse, au point que l'écrivain juge nécessaire de l'atténuer par *quodam modo*. C'est que l'image du miroir est originale, et elle semble bien être une invention de Sénèque. Pour définir un traité destiné à conseiller le prince, elle n'apparaît pas avant la fin du XII^e^ s. (*Speculum regum*, traité de Gottfried de Viterbe) [10], et c'est la critique allemande moderne qui, en la traduisant par le mot composé 'Fürstenspiegel', la banalisera pour désigner ce type d'ouvrage ou de développement. Sénèque est donc l'origine et non l'héritier de cette désignation imagée du rapport entre l'écrivain qui conseille et le prince qui est conseillé.

Pour autant, utiliser le miroir comme élément comparant au sein d'une métaphore ou d'une comparaison relative à l'apprentissage éthique n'est pas nouveau : l'image apparaît dans nombre de textes philosophiques et littéraires antérieurs, mais appliquée à d'autres comparés. Connaître cette tradition permet d'approfondir et de mesurer la complexité d'un sens que

8. *Ep.* 94, 50 : *Deinde istud quod dicis iam perfecti uiri est ac summam consecuti felicitatis humanae. Ad haec autem tarde peruenitur : interim etiam imperfecto sed proficienti demonstranda est in rebus agendis uia.* Cf. aussi *Ep.* 42, 1 : *ille alter* [scil. *uir bonus*] *fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur.*

9. Cf. par ex. *Ep.* 27, 1 ; 45, 4.

10. Cf. P. Hadot, art. *Fürstenspiegel*, dans *R.L.A.C.* VIII, 1970, col. 556 ; E.M. Jonsson, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, 1995.

l'on aurait tort à première vue de croire simple [11]. Le miroir est d'abord ce qui permet à un être humain de voir son propre visage, qu'autrement il n'aurait pas la possibilité de découvrir. En cela il est un instrument moral de connaissance de soi. C'est bien au demeurant ce que Sénèque semble dire dans les *Questions Naturelles* : les miroirs ont été inventés « pour que l'homme se connût lui-même, afin d'en tirer bien des choses : d'abord la connaissance de soi, ensuite, sur divers sujets, une résolution : s'il est beau, d'éviter le déshonneur ; laid, de bien savoir qu'il lui faut racheter par ses vertus les manques de son physique, etc. » [12]. Dans le *De ira* II 36, 1, Sénèque reprend un conseil de Sextius : présenter un miroir à l'homme en colère qui, en découvrant les affreuses transformations que cette passion imprime à son visage, prendra conscience de son état [13].

En fait, ces deux textes de Sénèque n'ont rien d'original, mais ils s'inscrivent l'un et l'autre dans une tradition qui remonte à Socrate. Le passage des *Questions Naturelles* en particulier est en rapport étroit avec un témoignage de Diogène Laërce II, 33 : « [Socrate] jugeait bon aussi que les jeunes gens se regardent continuellement dans un miroir afin que, s'ils sont beaux, ils en deviennent dignes, et que s'ils sont laids, ils dissimulent sous leur éducation leur vilaine apparence. » [14] Mais le *De clementia* ajoute une idée supplémentaire : non seulement Néron se regarde dans un miroir, mais ce miroir, c'est Sénèque lui-même [15]. Cela aussi provient de la tradition socratique. Dans l'*Alcibiade* 133a-b, Socrate commente pour son jeune interlocuteur le précepte de Delphes. Le précepte « Connais-toi toi-même », s'il s'adressait à la vision, reviendrait à recommander à l'œil de se regarder dans un miroir ; et ce miroir, ce pourrait être l'œil d'une autre personne, dont la pupille laisse voir à l'observateur une image de son propre visage. De même l'âme, lorsque le précepte s'applique à elle, cherchera à apercevoir son reflet dans une autre âme : « l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit regarder une âme (etc.) ». Épictète témoignera à nouveau de cette tradition lorsqu'à son tour il attribuera au philosophe le rôle de miroir, c'est-à-dire d'image critique de son disciple, dût-il vexer ce

11. Pour un historique plus détaillé de cette tradition, cf. N. Hugédé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel/Paris, 1957, p. 101-113 ; W. McCarty, *The Shape of the Mirror : Metaphorical Catoptrics in Classical Literature*, dans *Arethusa*, 22, 2, 1989, p. 161-196 ; E.M. Jonsson, *op. cit.* n. préc.

12. *N.Q.* I 17,4 : *Inuenta sunt specula ut homo ipse se nosset, multa ex hoc consecuturus, primum sui notitiam, deinde ad quaedam consilium : formosus, ut uitaret infamiam, deformis, ut sciret redimendum esse uirtutibus quicquid corpori deesset* (etc.).

13. *Id.* Plut., *De coh. ira* 6. Platon faisait la même recommandation aux gens ivres (*ap.* Diog. L., III, 39). Mais, objecte avec bon sens Sénèque, si l'on accepte, quand on est en colère, de se regarder dans un miroir, c'est qu'on n'est déjà plus tout à fait en colère : *qui ad speculum uenerat ut se mutaret iam mutauerat* (*Ira* II 36,3). Pour l'usage thérapeutique du miroir dans le *De ira*, cf. G. Mazzoli, *art. cit.* n. 2.

14. Trad. M.-O. Goulet-Cazé, *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre de Poche, 1999.Un témoignage convergent figure chez Apulée, *Apologie* 15, 4 : *Annon Socrates philosophus ultro etiam suasisse fertur discipulis suis, crebro ut semet in speculo contemplarentur, ut qui eorum foret pulchritudine sibi complacitus, impendio procuraret ne dignitatem corporis malis moribus dedecoraret, qui uero minus se commendabilem forma putaret, sedulo operam daret ut uirtutis laude turpitudinem tegeret ? Adeo uir omnium sapientissimus speculo etiam ad disciplinam morum utebatur.* Idée très voisine chez Phèdre, *Fables* III, 8, 14-16.

15. Sénèque et non son traité : le texte dit bien *ut speculi uice fungerer* et non *ut liber meus speculi uice fungeretur*.

dernier : « si j'ajoute que tu ne te connais pas toi-même... tout aussitôt tu t'en vas fâché. Pourtant, quel tort t'ai-je fait ? À moins que le miroir ne fasse tort aussi à l'homme laid parce qu'il le montre à lui-même tel qu'il est... » [16]

Aussitôt après que Sénèque a défini son propre rôle, celui de servir *quodam modo* de miroir, la métaphore prend effet, et le prince entreprend son auto-examen : *iuuat inspicere (...) ita loqui secum*. La contemplation de soi dans le miroir, qui au sein du traité ne peut se réaliser que par les outils du langage et de la rhétorique, revêt donc la forme d'un discours imaginaire attribué à Néron. C'est ce que les rhéteurs latins appellent une *sermocinatio* (en grec, διάλογοι et διαλογισμός, ou encore ἠθοποιΐα ou προσωποποιΐα) [17] : ainsi Quintilien parle des « propos imaginaires... que certains Latins ont appelés *sermocinatio* » [18]. Quant au διαλογισμός, « c'est lorsque quelqu'un parle en lui-même et examine ce qu'il fait ou ce qu'il pense devoir faire » [19]. Il faut bien noter par ailleurs que la *sermocinatio* a pour fonction d'être un discours caractérisant, révélateur de l'*ethos* du personnage qui parle : « la *sermocinatio* consiste à faire tenir à une personne un langage qui soit en accord avec sa situation » [20].

En fait, s'il s'agissait de définir le procédé en termes non pas de rhétorique mais de pratique morale, au sein de la vie concrète, un tel discours s'appellerait un examen de conscience. Plusieurs textes de Sénèque nous font connaître cet exercice recommandé par les stoïciens. Le philosophe nous apprend dans le *De ira* que pour sa part il s'y livrait quotidiennement, en *speculator sui* : on reconnaît l'allusion à la contemplation dans le miroir [21]. Il y fait allusion à nouveau dans la *Lettre* 26, 4 avec la formule *me obseruo et adloquor*, où *me obseruo* suggère à nouveau la métaphore du miroir. L'examen de conscience, comme les autres exercices de méditation en général, pouvait se faire silencieusement, dans l'intimité de la conscience, mais aussi à haute voix, devenant alors un véritable discours. Il semble d'ailleurs que la réflexion à haute voix ait été la plus

16. Epict., *Entr.* II 14,20-21(éd. et trad. J. Souilhé, C.U.F., 1969[2]).

17. Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, 1973[2], § 820-825.

18. Quint., *I.O.* IX, 2, 31 *: sermones hominum adsimulatos..., quod Latinorum quidam dixerunt sermocinationem* ; et un peu plus haut (§ 29) : *... fictiones personarum, quae dicuntur προσωποποιΐα.* (...) *His et aduersariorum cogitationes uelut secum loquentium protrahimus.*

19. Rufinianus 20 : (le διαλογισμός) *fit ita cum quis secum disputat et uolutat quid agat uel quid agendum putet.*

20. *Rhet. Her.* IV 65 : *Sermocinatio est cum alicui personae sermo adtribuitur et is exponitur cum ratione dignitatis* (éd. et trad. G. Achard, C.U.F., 1989). C'est en cela que la *sermocinatio* relève de l'*ethopoeia*-ἠθοποιΐα. Cf. H. Lausberg (*op. cit.* n. 17), § 820 : ἠθοποιΐα, *moralis conflictio : ... hic certis quibusdam personis uerba accommodate affingimus, uel ad improbitatem earum demonstrandam uel ad dignitatem* (Aq. 4).

21. *Ira* III 36,1-2 : « *[animus] cotidie ad rationem reddendam uocandus est... Qualis ille somnus post recognitionem sui sequitur, quam tranquillus, quam altus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus et* speculator sui *censorque secretus cognouit de moribus suis.* » Quant à la métaphore de la reddition de comptes (*ad rationem reddendam*), elle figure aussi dans les propos fictifs de Néron (*Clem.* I 1,4 : *si a me [dei] rationem repetant*), confirmant le rapport entre cette prosopopée et l'exercice moral de l'examen de conscience. Un lointain précédent de cette assimilation de l'examen de conscience avec la contemplation dans un miroir est attribué à Bias, l'un des Sept Sages : « Observe comme dans un miroir tes propres actes afin de mettre en honneur ceux qui sont beaux, de dissimuler ceux qui sont honteux » (*Vors.* 10, ς 2). Cf. aussi Plaute, *Epidicus* 382-387.

fréquente : lorsque Sénèque y renonce, c'est par la force des choses, sous la contrainte d'une crise d'asthme qui l'empêche de parler [22]. Pour le Néron du *De clementia*, c'est donc tout naturellement que l'"examen de conscience' peut prendre la forme d'un soliloque fictif, d'une *sermocinatio*.

S'agissant du ton sur lequel on s'adresse à soi-même, intéressante est la *Lettre* 28, 10, où l'examen de conscience est conseillé à Lucilius au travers de métaphores judiciaires destinées à traduire la sévérité de cette inquisition volontaire : « Donc, autant que tu le peux, démontre ta culpabilité, enquête contre toi ; endosse d'abord le rôle d'accusateur, puis de juge, en dernier lieu d'intercesseur. » [23] Il s'agit bien du même exercice que celui qui est fictivement attribué à Néron ; mais dans le *De clementia*, s'agissant du jeune empereur, toute idée d'accusation et de sévérité, tout déplaisir sont évacués, et l'examen de conscience est présenté au contraire comme une source de joie (*te... peruenturum ad uoluptatem maximam omnium*, I 1, 1), la joie que ne saurait manquer d'éprouver une conscience pure en se remémorant ses actes. Cette *uoluptas* qui saisira Néron s'il reste constant dans sa clémence mérite d'ailleurs que l'on s'y arrête. En bon stoïcisme, l'action vertueuse n'a pas besoin de récompense, car la bonne conscience se suffit à elle-même, comme Sénèque l'ajoute aussitôt [24] ; cependant une joie s'ajoute à l'exercice de la vertu, comme épiphénomène et non comme fin, et elle porte le nom de *gaudium* [25], tandis que *uoluptas* est en principe réservé au plaisir-passion. Certes, les commentateurs ont raison de le rappeler, il arrive que Sénèque ne respecte pas cette répartition des emplois, et qu'il appelle *uoluptas* ce qu'il devrait nommer *gaudium* [26]. Mais on peut se demander aussi s'il n'y a pas là un souvenir de la technique lucrétienne consistant à enrober l'effort philosophique dans la douceur d'un plaisir. Dans la célèbre comparaison du *De rerum natura*, la suavité de la poésie fait passer la difficulté de la leçon, comme celle du miel fait passer l'amertume du remède pour l'enfant malade [27]. Ici, la *uoluptas* que prend Néron à contempler son image dans le 'miroir' lui fait accepter l'effort nécessaire à l'introspection. Ce ne serait pas la première fois que s'adressant à un destinataire non philosophe et non stoïcien, Sénèque, de façon transitoire au moins, n'hésite pas à puiser dans les techniques parénétiques de l'école concurrente [28].

Revenons à la *sermocinatio* elle-même : elle reflète donc un exercice traditionnel de l'ascèse stoïcienne, mais en lui donnant une forme accepta-

22. *Ep.* 54, 6 : *His et eiusmodi exhortationibus — tacitis scilicet, nam uerbis locus non erat — alloqui me non desii.*

23. *Ep.* 28, 10 : *Ideo quantum potes, te ipse coargue, inquire in te ; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, nouissime deprecatoris.*

24. I 1, 1 : *Quamuis enim recte factorum uerus fructus sit fecisse nec ullum uirtutum pretium dignum illis extra ipsas sit...*

25. En grec, χαρά : cf. *S.V.F.* III, 431 et 432.

26. Cf. A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Naples 2000, s.v. *Voluptas*, p. 198-205 ; E. Malaspina (*op. cit.* n. 4), p. 232-234 ; F.-R. Chaumartin (*op. cit.* n. 2), p. 55, n. 3.

27. Lucr., *R.N.* I 936-950 et IV 11-25.

28. Cf. par ex. notre article *Imagination et méditation chez Sénèque : l'exemple de la* praemeditatio, dans *R.É.L.*, 64, 1986, p. 185-195.

ble pour un empereur, dans laquelle le rapport didactique et parénétique maître/élève est transformé, au bénéfice de Néron, en un processus de contemplation de soi ; le maître n'y déploie aucune autorité apparente, mais se contente d'user de l'image que son élève se donne de lui-même, et l'effort ascétique, dépeint à Lucilius dans l'*Ep.* 28, 10 au moyen de rudes métaphores judiciaires, laisse la place à la *laudatio* et à la *uoluptas*. Certes, comme le dit après d'autres E. Malaspina, la *sermocinatio* a l'avantage « di evitare una lode diretta del potere di Nerone [29] ». Mais ce n'est là qu'une conséquence d'un choix parénétique plus profond : confier à Néron, en prolongement de la stratégie socratique du miroir, le soin de pratiquer le « connais-toi toi-même » sous la forme d'une *sermocinatio* voluptueuse.

Cette *sermocinatio* commence par un *egone* très théâtral, révélateur de la stupéfaction dont s'accompagne la prise de conscience de soi [30]. Qu'est-ce que Néron aperçoit ainsi dans le miroir, et qui lui cause ce saisissement ? D'abord, l'étendue de son pouvoir, qui lui confère sur terre le rôle que tiennent les dieux dans le cosmos [31] (I 1, 2), et sur laquelle le discours s'attarde avec une insistance très rhétorique, multipliant anaphores, polyptotes, métonymies, métaphores : le *princeps* tient en main le sort des hommes, depuis les peuples (*gentibus*) et les rois (*reges*) jusqu'aux simples individus, et pour chacun d'eux il se fait l'instrument du destin, énonçant *quid cuique mortalium fortuna datum uelit*. Ensuite le prince analyse sa propre attitude à l'égard de ses peuples (I 1, 3). Cette conduite est jaugée en termes non pas politiques — il n'est pas question d'une quelconque stratégie de gouvernement ni d'un programme politique concret —, mais strictement éthiques. Néron énonce les vices auxquels il n'a pas cédé (*In hac tanta facultate ... gloria*, I 1, 3), malgré les tentations liées à sa puissance et à son jeune âge : il a résisté à l'*ira*, au *iuuenilis impetus*, il ne s'est pas laissé entraîner par la *temeritas* et la *contumacia* de ses sujets (c'est-à-dire qu'il n'a pas fait preuve d'*ira* mais au contraire de *constantia* [32]), il n'a pas succombé à une tentation propre au pouvoir, l'*ipsa ostentandae per terrores potentiae... gloria*. Enfin le discours s'achève par un bilan, toujours en termes éthiques. Néron constate sa *clementia* et sa *misericordia* (I 1, 3-4), et conclut par une image financière concrète : « Aujourd'hui, s'ils viennent me demander des comptes, je suis prêt à présenter aux dieux immortels la somme intégrale du genre humain » [33].

29. E. Malaspina (*op. cit.* n. 4), p. 236.

30. La *iunctura* n'apparaît chez Sénèque que dans les tragédies, où elle exprime l'indignation, parfois jusqu'à l'horreur (*H.F.* 372 ; *Med.* 929 ; *Oed.* 671) et la révolte (*Med.* 398). Plus proche finalement de l'*egone* du *Clem.* est le *Tune* de *H.F.* 624, dans la bouche d'Amphitryon qui hésite à reconnaître son fils Hercule. Mais quelle que soit la nuance qu'ils expriment, tous ces emplois se caractérisent par leur ton dramatique.

31. I 1, 2 : *(Ego) qui in terris eorum uice fungerer*. Cette définition par Néron de son propre rôle fait écho au *speculi uice fungerer*, prononcé par Sénèque lui-même au § 1.

32. Cf. *Ira* II 1, 34 (définition de la colère) : *speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et uindicari debere* ; *Const.* 2, 4 : la *constantia* du sage consiste à ne se sentir atteint ni par l'*iniuria* ni par la *contumelia*.

33. I 1,4 : *hodie diis immortalibus, si a me rationem repetant, adnumerare genus humanum paratus sum*. Cf. ci-dessus n. 21.

Telle est donc l'image reflétée par le miroir, c'est-à-dire celle que Sénèque renvoie à l'empereur (*ut ... speculi uice fungerer*). Car il s'agit bien d'une image, avec, et c'est là l'important, ce que cela suppose de reconstruction et d'écart par rapport à l'original : on sait que sur le plan ontologique Platon caractérise l'image (celle du miroir comme toute autre image mimétique) par l'écart qu'elle présente par rapport à l'objet : l'image mêle l'être et le non-être [34]. Mais revenons à l'*Alcibiade* 133a, qui est l'occurrence la plus ancienne de notre comparaison et sans doute l'origine de la tradition du miroir comme mode de connaissance de soi. Socrate y conseille l'usage d'un miroir à qui veut mettre en œuvre le précepte delphique : l'âme prendra comme miroir une autre âme, tout comme un œil peut prendre comme miroir un autre œil. « Quand nous regardons l'œil de quelqu'un qui est en face de nous, notre visage se réfléchit dans ce qu'on appelle la pupille, comme dans un miroir ; celui qui regarde y voit son image. » Or on sait bien que l'image de soi que l'on aperçoit dans la pupille d'autrui est une image minuscule [35] et inversée. Dès l'origine donc de l'analogie du miroir, l'image-reflet révèle son écart par rapport à l'objet reflété. Le reflet n'est pas duplication de la réalité qui s'y contemple, et même lorsque le support sur lequel il se forme est un véritable miroir (c'est-à-dire, dans l'antiquité, une surface de métal poli [36]), il n'est qu'une reproduction en deux dimensions, médiatisée et par là même reconstruite. Et c'est bien ce qui se passe dans le *De clementia*. Néron se reflète dans ce miroir qu'est Sénèque, et l'image qui se forme ainsi est une image réfractée par le philosophe et en bonne partie fabriquée par lui. Qu'y a-t-il de véritablement néronien dans cette image ? Un certain nombre de réalités historiques, depuis la nature absolue du pouvoir impérial jusqu'à l'authenticité de la clémence néronienne [37]. Mais il y a tout autant ou plus encore de construction due à Sénèque : la sélection des éléments historiques, qui retient exclusivement et sans nuances, dans la conduite de Néron, les actes qui peuvent passer pour cléments ; la psychologie assurément simplifiée du prince, qui se voit gratifié, dans l'accomplissement de sa tâche impériale, d'une conscience scrupuleuse et inquiète ; enfin, le style même de la *sermocinatio*, qui est parfaitement caractéristique de l'écrivain Sénèque [38]. Ainsi le philosophe construit-il une image signifiante qui, comme nous allons le voir, est destinée à devenir pour Néron son propre modèle.

Sitôt achevée la relation des propos prêtés à Néron, Sénèque prend la parole pour en donner un commentaire dans lequel il reprend les divers

34. *Cratyle* 432 b-d ; *Sophiste* 240 a-c.

35. Pline, *N.H.* XI 148.

36. Sén., *N.Q.* I 17, 6-10 ; Pline, *N.H.* XXXIII 45. Pour les miroirs défectueux, cf. Diogène Laërce, V, 66 ; déformants, cf. Pline, XXXIII 128-130 ; Sén., *N.Q.* I 5, 13-14 (*Neque enim omnia ad uerum specula respondent...*) ; I 15,8 ; Apulée, *Apol.* 15, 2-3.

37. Cf. les commentaires de E. Malaspina (*op. cit.* n. 4) et F.-R. Chaumartin (*op. cit.* n. 2), *ad loc.* : nombre de ces phrases contiennent des allusions à des événements concrets de ce début de règne.

38. Le procédé ne surprenait pas le lecteur antique du *De clementia* : les historiens anciens n'hésitent pas, on le sait, à reconstruire les propos des personnages historiques et à leur prêter des discours transposés dans leur propre style (l'un des meilleurs exemples étant le discours de Claude que nous possédons à la fois sous sa forme authentique dans la Table Claudienne de Lyon, *C.I.L.* XIII 1668, et réécrit par Tacite dans les *Annales* XI 24).

points du discours du prince (I 1,5 - I 2,2). Ainsi s'instaure un dialogue entre l'empereur et le philosophe, dialogue fictif qui peut s'inscrire dans les formes répertoriées par la rhétorique de la *sermocinatio* [39], mais qui peut aussi être considéré comme la transposition, dans cette situation particulière de l'adresse au prince, de la situation parénétique 'normale' où un philosophe dialogue avec un *proficiens*, son élève. En effet Sénèque, derrière une approbation de principe (*potes hoc, Caesar, audacter praedicare...)*, va interpréter et compléter l'image contemplée par Néron, continuant ainsi à remplir la fonction socratique du miroir : permettre à celui qui s'y regarde de se connaître à travers le reflet qu'il découvre dans l'âme d'autrui.

Sénèque accorde au prince l'*innocentia*, l'innocence, et la *bonitas*, la bonté spontanée, liée au naturel (*naturalis bonitas*, I 1,6). Un lecteur averti du stoïcisme perçoit les réserves philosophiques sous-jacentes : l'*innocentia* est un état de fait, non une vertu, tout comme la *bonitas* spontanée n'est pas la sagesse qui, elle, ne saurait être qu'acquise [40]. Dans ses propres propos déjà, Néron lui-même attribuait sa *clementia* à un mouvement émotif (*motus sum, mihi peperci*, I 1,4), alors que la véritable clémence devrait reposer sur cette volonté rigoureusement raisonnable qui, comme on le sait, est pour les stoïciens la marque distinctive de la conduite vertueuse. Mais, pour le moment, Sénèque ne s'attarde pas sur cette méprise de Néron : il ne s'emploiera pas à la rectifier avant le livre II [41]. Ici, la seule correction qu'il apporte au reflet de la *clementia* princière, c'est la nécessité de la durée. Néron a constaté dans le miroir de sa *sermocinatio* qu'il avait su être clément et, dans son cœur spontanément bon, il n'a pu que s'en réjouir (*iuuat inspicere et circumire bonam conscientiam...*, I 1,1). Mais Sénèque l'avertit, sous un argument strictement politique, qu'il va devoir indéfiniment continuer à demeurer tel qu'il s'est montré jusqu'alors. L'idée que la durée caractérise la vertu est parfaitement stoïcienne : le vice se révèle par sa versatilité, et la vertu par son accord avec elle-même. Ainsi dans l'*Ep.* 120, 8-10 : il y a des vices qui, pour un observateur extérieur, miment les vertus, mais la pierre de touche de la vertu, c'est qu'elle ne varie pas. Telle serait la leçon proprement stoïcienne, dans laquelle pourtant Sénèque ne s'engage pas. Dans cette première phase de sa direction de conscience, toute guidée par la nécessité d'obtenir un résultat immédiat, il s'en tient à des arguments strictement empiriques et au réalisme politique. Néron doit continuer à pratiquer la clémence parce que c'est ce que ses peuples attendent de lui : *principatus tuus ad gustum exigitur*. Ils reconnaissent qu'ils sont parfaitement heureux sous le pou-

39. La *sermocinatio-ethopoeia* peut revêtir la forme dialoguée : cf. H. Lausberg, p. 409-410, § 823, 2, citant entre autres Quint., *I.O.* IX 2, 30 *: et nostros cum aliis sermones et aliorum inter se credibiliter introducimus* (...).

40. C'est le thème de la longue *Ep.* 90 : *Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur, et in optimis quoque antequam erudias uirtutis materia, non uirtus est* (§ 46).

41. Ces réserves seront développées par Sénèque dans les chapitres 3 à 7 du livre II, consacrés à la définition théorique de la *clementia* comme vertu, et à la distinction entre *clementia* et *misericordia* (cette dernière étant la contrefaçon passionnelle de la *clementia*). Cf. J. Dingel, Misericordia Neronis. *Zur Einheit von Senecas « De clementia »*, dans *Rh.M.*, 132, 1989, p. 166-175.

voir clément de Néron *ut (illa bona) perpetua sint*, « pourvu que (ces biens) durent toujours ».

En ce début du livre I, c'est-à-dire au moment où Sénèque commence dans l'urgence sa tâche d'éducateur à la clémence, ce travail de pérennisation ne passe pas, comme ce serait le cas dans une véritable éducation à la sagesse, par une ascèse au long cours, mais par un raccourci de circonstance, qui s'inscrit toujours dans le contexte du miroir : Néron se voit proposé à lui-même comme *exemplar* (I, 1, 6). Ce terme, dans le vocabulaire de Sénèque, comporte une forte connotation visuelle : il sert à désigner le modèle, c'est-à-dire la chose ou la personne à laquelle on attache son regard pour tenter de le reproduire, pour y conformer sa *facies* ou sa *forma*, et plus largement et au sens figuré, son action [42]. Néron pérennisera sa *clementia* spontanée grâce à la contemplation de soi-même, c'est-à-dire de son *ethos*, de sa conduite, dans le miroir rhétorico-moral que lui tend Sénèque ; ayant aperçu son image — telle du moins qu'elle s'y reflète, car nous avons vu que c'est une image fabriquée —, il se prendra lui-même comme modèle ; et, ajoute Sénèque, cela lui sera possible grâce à son naturel spontanément bienveillant, à sa *naturalis bonitas*, qui, parce qu'elle est inhérente à son caractère, peut assurer d'avance qu'il sera en état de conformer sa conduite future à sa conduite passée [43].

On peut schématiser ainsi l'écart qui existe entre la leçon dispensée ici par Sénèque et ce qui serait le dogme stoïcien exact :

Clem. I 1, 4 - I 2, 2	Leçon proprement stoïcienne
La *clementia* est une conduite spontanée	La *clementia* est une vertu, donc acquise
Elle se reconnaît dans les actes	Elle est une disposition intérieure conforme à la raison
Elle dure grâce à l'imitation de Néron par lui-même	Elle dure grâce à l'uniformité de la volonté

On discerne bien le stratagème pédagogique de Sénèque. Face à un Néron qui n'est pas un adepte du stoïcisme, et avec lequel d'autre part il ne saurait instaurer un quelconque rapport d'autorité, fût-elle d'ordre éthique, la priorité du philosophe est de conduire la *clementia* du prince, spontanée et en fait émotionnelle, vers la durée. Cela est rendu possible par le recours au miroir. Néron s'est contemplé, il a pris conscience de lui-même, grâce à un reflet savamment construit par Sénèque, il a aperçu avec un mélange d'effroi et de jubilation l'ampleur de son pouvoir et celle de sa

42. Ainsi, dans les *Lettres à Lucilius*, *exemplar* rend la notion platonicienne d' 'idée' : *quid sit idea, id est, quid Platoni esse uideatur, audi : idea est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum*. Sénèque paraphrase ensuite les analogies platoniciennes : l'idée/*exemplar* est à la nature ce que le modèle est pour le peintre ou le sculpteur (*Ep.* 58, 19 et 21). Cf. aussi *Ep.* 65, 7-9 (pour les sources possibles des exposés platoniciens dans ces deux lettres, cf. A. Setaioli, *Seneca e i Greci*, Bologne, 1988, p. 126-140). Dans d'autres contextes plus strictement éthiques, l'*exemplar* est le personnage d'exception, incarnation des vertus, sur lequel on fixe les yeux et on se guide (par ex. *Const.* 2, 2 : ... *Catonem autem certius exemplar sapientis uiri nobis deos immortales dedisse quam Vlixen et Herculem prioribus saeculis*).

43. I 1,6 : *difficile hoc fuisset, si non naturalis tibi ista bonitas esset, sed ad tempus sumpta.*

clémence passée ; pour transformer ces premiers choix impulsifs en une conduite cohérente, inscrite dans le temps, il reçoit le seul conseil acceptable pour un prince et pour un Néron : prendre modèle sur sa propre image.

Il vaut la peine de noter que le préambule du livre II est construit comme une sorte d'écho à celui du livre I. S'il n'y est plus question explicitement de miroir, le procédé parénétique est analogue. Sénèque part d'un mot de Néron, proféré sous le coup de l'émotion au moment de signer la condamnation à mort de deux bandits : *Vellem litteras nescirem*, « je voudrais ne pas savoir écrire » (II 1,2). Certes, il y a des différences avec la *sermocinatio* qui ouvre le livre I : ici, ce sont des propos authentiques et non reconstruits par Sénèque [44], qui de surcroît prennent la forme d'une brève chrie et non d'un discours en forme. Pour autant la démarche est voisine : Sénèque part d'un dévoilement de Néron par lui-même pour le commenter et pour faire la leçon au prince.

Ce commentaire est un éloge très accusé (*o dignam uocem quam audirent omnes gentes... o uocem... o uocem*, II 1,3) à la fois de la qualité éthique et de la qualité rhétorique de la chrie princière : parole digne de l'*innocentia* de l'âge d'or (*o uocem publica generis humani innocentia dignam, cui redderetur antiquum illud saeculum !* [45]), mais aussi *sensus uehemens et concitatus*, qui atteint au sublime des grandes *sententiae* tragiques, comme le célèbre *oderint dum metuant* : elle en a la qualité esthétique et rhétorique, à cette différence qu'elle émane « d'un être bon et doux », *ex bono lenique* (II 2,3). Nul doute que cet éloge était particulièrement propre à séduire un prince passionné de théâtre. Mais la réserve s'y niche aussi, et derrière l'éloge s'avance la leçon et l'appel à se corriger : la chrie de Néron ne révèle pour le moment que *natura* et *impetus*, c'est-à-dire spontanéité émotionnelle, qui doit devenir *iudicium*, décision de la raison et donc vertu véritable (II 2,2). On voit la parenté avec la stratégie qui était à l'œuvre dans le préambule du livre I : il s'agit d'offrir à Néron une image de lui-même pour, subtilement, l'inviter à s'y conformer [46] tout en se corrigeant.

Admonere te exemplo...

Revenons maintenant à l'historique de l'analogie du miroir, dont nous n'avons pas encore épuisé les nuances. En effet, de l'idée que le miroir — que ce soit le miroir réel ou ce miroir métaphorique qu'est le maître pour son élève — offre une image critique, dans la mesure où il montre à celui qui s'y observe ce qu'il est vraiment, on passe à l'idée d'une fonction normative du *speculum*. Le miroir n'est plus simplement ce qui reflète, il est ce qui dispense des conseils, en montrant l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être. C'est ainsi que Cicéron peut déclarer qu'il n'impose à

44. Ils sont aussi rapportés, avec une légère variante, par Suétone, *Ner.* 10, 3 : *Quam uellem nescire litteras !*

45. Cf. notre article, *Les ambiguïtés du personnage de Néron dans le* De clementia *de Sénèque*, dans *Vita Latina* 174, 2006, p. 92-103.

46. *Clem.* II 2,2 : *bene factis dictisque tuis quam familiarissimum esse te cupio.*

l'homme d'état qu'une seule chose, « que jamais il ne cesse de s'instruire et de s'observer lui-même, qu'il inspire aux autres le désir de l'imiter, que, par l'éclat de son âme et de sa vie il s'offre lui-même à ses concitoyens comme un miroir. » [47] L'image accomplit là un glissement bien intéressant. L'homme d'état commence par se contempler lui-même (*a se ipso contemplando*, et cela, forcément, dans un miroir : nous sommes dans la postérité de l'*Alcibiade*) ; puis, par l'amélioration qui résulte de cette mise en œuvre du « Connais-toi toi-même », il devient un exemple pour les autres (*ut ad imitationem sui uocet alios*), et grâce à l' « éclat » que lui vaut sa qualité morale (*splendore animi et uitae suae*) il joue le rôle de *speculum* pour ses concitoyens. Il est possible que ce soit l'idée de *splendor* qui ait entraîné dans l'imagination de Cicéron celle du *speculum* : on sait que les miroirs antiques, surfaces de métal poli, se caractérisaient par leur brillant [48]. Mais quoi qu'il en soit, on mesure l'évolution de l'image : si l'homme d'état est un miroir pour ses concitoyens, ce n'est pas parce qu'il leur présente leur propre reflet, mais c'est parce qu'il leur offre une image d'après laquelle se corriger, bref, un exemple.

En fait ce glissement était déjà avéré dans un texte antérieur à celui de Cicéron, chez Térence (*Adelphes* 414-416). Déméa décrit ainsi l'éducation qu'il dispense au jeune homme : « Je ne lui passe rien, je lui donne de bonnes habitudes, enfin je l'engage à regarder, comme en un miroir, dans l'existence de chacun et à prendre sur autrui exemple pour soi-même. » [49] L'image que contemple le jeune homme *tanquam in speculum*, ce n'est plus son propre reflet, ce sont les comportements des autres dont il tirera des enseignements pratiques pour lui. Songeons que les Anciens ignorent le cinéma et la télévision, et qu'ils ne connaissent de représentations du réel qu'immobiles, sous la forme d'images figées par le peintre ou le sculpteur. Le seul médium concret capable de montrer une scène en mouvement est le miroir. Or on peut se servir d'un miroir non pour se contempler, mais pour apercevoir un spectacle mouvant qui se déroule à côté de soi ou derrière soi [50]. C'est en cela que ces exemples vivants que sont l'homme d'état chez Cicéron, les comportements humains en général chez Térence, peuvent eux aussi être assimilés à des images dans le miroir : l'idée de reflet est oubliée, il ne subsiste plus que celle d'image préceptive. Le miroir n'est plus ce qui reproduit le visage de qui s'y regarde, c'est l'instrument didactique dont les images mobiles délivrent des leçons.

L'autre façon de présenter à Néron une image dans le miroir, ce sera donc de lui faire contempler des scènes exemplaires empruntées à la vie des

47. *Rep.* II 69 ... *ut numquam a se ipso instituendo contemplandoque discedat, ut ad imitationem sui uocet alios, ut sese splendore animi et uitae suae sicut speculum praebeat ciuibus* (éd. et traduction E. Bréguet légèrement modifiée, C.U.F., 1980).

48. Ainsi Lucr., IV 98 : *Postremo speculis in aqua splendoreque in omni*
quaecumque apparent nobis simulacra...

49. *Nihil praetermitto ; consuefacio ; denique*
Inspicere tanquam in speculum in uitas omnium
Iubeo atque ex aliis sumere exemplum sibi (texte et trad. J. Marouzeau, C.U.F. 1949).

50. Ainsi dans l'usage obscène des miroirs par Hostius Quadra (mentionné par Sénèque, *N.Q.* I 16, 4 ; cf. le commentaire de F.R. Berno, *Lo specchio. Il vizio e la virtù*, Bologne, 2003, p. 31-63), mais aussi dans l'emploi scientifique d'une surface liquide réfléchissante pour observer les éclipses de soleil (*ibid.* I 12, 1).

autres ; et dans une œuvre littéraire, ces scènes exemplaires prennent la forme rhétorique de l'*exemplum*. Il est inutile de nous attarder sur la définition générale de cette notion, importante pour l'art du discours et fort bien connue [51]. Mais Sénèque lui-même a réfléchi dans l'*Ep*. 95 sur l'usage non plus rhétorique mais moral de l'exemple, dans lequel, à la suite de Posidonius, il voit un instrument parénétique [52]. Le texte mérite d'être cité largement. Le philosophe énumère les différentes catégories du discours parénétique, *praeceptio*, *suasio*, *consolatio*, *exhortatio*, *causarum inquisitio* [53], et il ajoute : « [Posidonius] préconise pareillement la *descriptio* de chaque vertu : ce procédé, que Posidonius nomme *ethologia*, que certains appellent *characterismos*, fait ressortir les signes distinctifs et les particularités de chaque vertu et de chaque vice, de façon à distinguer ceux qui se ressemblent. » [54]

L'*ethologia*/*characterismos*/*descriptio* est une notion aussi complexe que sa terminologie est foisonnante, et il est nécessaire de la mettre en perspective par le rapprochement avec d'autres textes. On la trouve tout d'abord signalée, également dans le contexte du discours moral, par Clément d'Alexandrie I, 1 [55], au sein d'une énumération qui semble bien se rattacher à la même tradition posidonienne que le texte de Sénèque. Clément distingue le λόγος παραινετικός (ici, la *praeceptio*), ὑποθετικός (*suasio*), παραμυθητικός (*consolatio*), et enfin l'εἶδος procédant à travers des exemples (τὸ δὲ ἐν εἰκόνος μέρει παραλαμβανόμενον) qui correspond donc à la *descriptio*/*characterismos*/*ethologia* de Sénèque. Dans un contexte plutôt teinté en revanche de péripatétisme, Cicéron (*Top*. 83) parle de la *descriptio*, *quam* χαρακτῆρα *Graeci uocant*. S'agissant d'une expression des *Topiques*, *Graeci* a toutes chances de renvoyer, plutôt qu'au seul Posidonius, à la tradition plus diffuse issue de Théophraste et de ses *Caractères*. Cicéron précise ensuite ce qu'il faut entendre concrètement par le terme : *descriptio*, *qualis sit auarus*, *qualis adsentator ceteraque eiusdem generis*, *in quibus et natura et uita describitur*. Quant à *ethologia*, le mot se rencontre peut-être chez les rhéteurs romains, pour désigner une forme d'exercice rhétorique : Quintilien citerait l'*ethologia*, avec la chrie et les *sententiae*, parmi les exercices assignés aux élèves jeunes (I, 9, 3) ; de même, Suétone, *Gram*. 4, 7 classerait les *ethologiae* parmi les exercices préparatoires à l'éloquence. Mais cela mérite le conditionnel : les manus-

51. Pour l'usage général de l'*exemplum* chez Sénèque, cf. R. Mayer, *Roman Historical Exempla in Seneca*, dans *Sénèque et la prose latine*, *Entretiens sur l'Antiquité classique* XXXVI, Fondation Hardt, Genève, 1991, p. 141-176.

52. Sur l'usage stoïcien de l'*exemplum*/παράδειγμα nous n'avons guère qu'une définition de Zénon, qui insiste davantage sur la qualité logique du paradigme que sur l'efficacité morale du procédé : le παράδειγμα est la « mention d'un événement accompli, par analogie avec l'objet de la recherche actuelle ».

53. Selon A. Setaioli (*op. cit*. n. 42), p. 337, les *Ep*. 94 et 95 dérivent directement de Posidonius, non d'une doxographie.

54. *Ep*. 95, 65 : *Ait utilem futuram et descriptionem cuiusque uirtutis : hanc Posidonius ethologian uocat, quidam characterismon appellant, signa cuiusque uirtutis ac uitii et notas reddentem quibus inter se similia discriminentur*. Distinguer les vertus des vices : c'est en effet une difficulté de caractère pratique que Sénèque signale dans la *diuisio* du *De clementia*, citée ci-dessus, et sur laquelle il reviendra dans les *Ep*. 45, 7 et 102, 8.

55. Cf. M. Bellincioni (*op. cit*. n. 6), p. 322-323 ; A. Setaioli (*op. cit*. n. 42), p. 339-340.

crits tant de Suétone que de Quintilien ne donnent pas de leçons sûres, et l'on a pu se demander si *ethologia*, dans ces deux derniers textes, n'était pas une corruption de *aetiologia* [56].

La notion parénétique de *descriptio/ethologia* a donc une histoire complexe ; et même si Sénèque la rapporte dans l'*Ep.* 95 à Posidonius, on ne peut l'isoler non plus de la tradition péripatéticienne [57]. Comment se réalise-t-elle concrètement au sein de la direction morale ? Ici Sénèque est explicite, définissant la *descriptio* par différence avec les *praecepta*. « Celui qui donne un précepte (*praecipit*) dit : « Voilà ce que tu feras si tu veux être tempérant », celui qui fait une *descriptio* (*describit*) dit : « Est tempérant celui qui fait ceci, qui s'abstient de cela ». Tu demandes quelle différence il y a ? De la vertu, l'un donne des préceptes, l'autre, un modèle (*exemplar*). Ces *descriptiones* et, pour employer un terme des publicains, ces *iconism[i]* sont utiles, je le reconnais : mettons sous les yeux (*proponamus*) des choses louables, il se trouvera un imitateur. » [58]

Aussitôt après, Sénèque s'explique en usant d'un exemple concret. Quand on veut acheter un cheval, on apprend à reconnaître les signes qui prouvent la race ; et Sénèque cite la description virgilienne des *Géorgiques* (3, 75-85), pour montrer que les signes en question sont non seulement des caractéristiques physiques, mais plus encore des traits de comportement comme l'allure et la hardiesse. Le *bonus uir*, de même, se caractérise par son attitude, son *ethos* ; le philosophe prend pour exemple la courageuse conduite de Caton au début de la guerre civile, et il évoque (au présent de narration) son discours devant le Sénat à l'approche des armées césariennes. Et Sénèque de conclure : « Il sera utile non seulement de dire ce que sont en général les hommes de bien, de dessiner leur silhouette et leurs contours (*formamque eorum et lineamenta deducere*), mais de raconter ce qu'ils ont été, et d'exposer l'ultime et héroïque blessure de Caton... » [59] Suivent d'autres exemples : si Caton enseigne la *constantia* (§ 71), Laelius est un exemple de *sapientia* (§ 72) et, associé à Scipion, de *concordia* (*ibid.*), Tubéron de *paupertas* (*ibid.*).

Bref, l'*Ep.* 95 définit l'usage des *exempla* historiques dans une perspective éthique, d'origine posidonienne. Et cet enseignement passe par la représentation, au moyen de la *descriptio* — ici notion éthique plus que rhétorique — d'un *ethos* et d'une conduite concrète dans des circonstances historiques bien précises : fort significatifs en ce sens nous paraissent les

56. Cf. M.-C. Vacher, éd. de Suétone. *Grammairiens et rhéteurs*, C.U.F., 1993, p. 73-74 et n. 16.

57. Bien entendu, la *descriptio*, définie ici comme instrument parénétique, est aussi une notion rhétorique, qui correspond au grec *ekphrasis* : cf. la mise au point de J.-P. Aygon, Pictor in fabula. *L'*ecphrasis-descriptio *dans les tragédies de Sénèque*, coll. Latomus, vol. 280, 2004, p. 9-24.

58. *Ep.* 95, 66 : *Qui praecipit dicit : « Illa facies si uoles temperans esse », qui describit ait : « Temperans est qui illa facit, qui illis abstinet. » Quaeris quid intersit ? Alter praecepta uirtutis dat, alter exemplar. Descriptiones has et, ut publicanorum utar uerbo, iconismos ex usu esse confiteor : proponamus laudanda, inuenietur imitator.* Comme la *descriptio*, le *characterismos* et l'*iconismos* sont déjà des notions rhétoriques, et Sénèque utilise, pour rendre une notion éthique, un complexe terminologique déjà constitué par les rhéteurs : cf. J.-P. Aygon (cité n. préc.).

59. *Ep.* 95, 72 : *Proderit non tantum quales esse soleant boni uiri dicere formamque eorum et lineamenta deducere, sed quales fuerint narrare, et exponere Catonis illud ultimum ac fortissimum uulnus...*

termes *proponere* (§ 66 : *proponamus laudanda*) et *exponere* (§ 72). Et l'on notera que l'*exemplum* éthique, tel du moins que Sénèque le préconise, met sous les yeux un spectacle en acte : il ne s'agit plus d'une définition statique, simple dessin simplificateur et immobile (*formamque eorum et lineamenta deducere*, § 72), mais bien d'une description vivante qui passe par le biais d'une narration (*quales fuerint narrare*, ibid.) [60].

On comprend mieux dès lors la place qu'occupent les *exempla* dans le *De clementia*, traité défini d'emblée, grâce à l'analogie du miroir, comme offrant à Néron des images : la sienne propre, tout d'abord, mais aussi des images de la vie d'autrui, des *exempla*. Certes, l'usage d'*exempla* n'est pas réservé au *De clementia* ni à l'éducation de Néron ; l'exemple est un procédé rhétorique inhérent à la plupart des discours, et chez Sénèque il est tout à fait fréquent [61]. Reste que le *De clementia* en est particulièrement riche, et que ce n'est pas un hasard si c'est dans ce traité qu'apparaît l'*exemplum* le plus long, le plus brillant et sans doute le plus célèbre de tous ceux de Sénèque, l'*exemplum* d'Auguste et Cinna (I 9). La critique a depuis longtemps mis en évidence le caractère extrêmement théâtral et donc visuel de cet exemple, qui forme une véritable tragédie en réduction [62]. Nous noterons pour notre part la façon dont Sénèque conclut sa narration. Il n'en tire pas de leçon ni de précepte proprement dits, mais laisse parler les faits : après qu'Auguste eut pardonné à Cinna et l'eut comblé de bienfaits, nous dit-il, « personne ne monta plus de complot contre lui », *nullis amplius insidiis ab ullo petitus est* (I 9, 12). Sénèque se contente de faire voir la réalité à Néron : à charge pour ce dernier de la reproduire. La leçon ne passe pas par une conceptualisation de la *clementia*, elle ne passe pas non plus par un appel à l'amélioration spirituelle qui exigerait temps et détermination, mais elle consiste à montrer à Néron, dans le miroir brillant du traité, de beaux modèles qu'il mimera. Car toutes ces images jouent le rôle de modèle, d'*exemplar* : telle est l'image de Néron pour lui-même, nous l'avons vu (I 1, 5) ; la même fonction est attribuée aux *descriptiones-exempla* : dans l'*Ep.* 95, 66 le maître de morale qui use d'une *descriptio* et non de *praecepta* donne un *exemplar uirtutis* ; et dans le *De clementia* l'*exemplum* menu du « roi » des abeilles est qualifié de *exemplar hoc magnis regibus ingens* (I 19, 3). Dans le *De clementia*, la parénèse emprunte le canal du regard.

Le caractère extrêmement rhétorique du livre I du *De clementia* est si évident que P. Grimal a pu supposer qu'il s'agissait originellement d'un discours que Sénèque aurait adressé à Néron en quelque circonstance solennelle et intégré ensuite dans son traité en le remaniant plus ou

60. La qualité de la *descriptio* comme de l'*exemplum* est l'*enargeia*, l'aptitude à mettre sous les yeux de l'imagination comme s'il s'agissait d'un spectacle vivant. Pour cette notion si importante d'*enargeia* qui est l'objet de beaucoup d'études, cf. la mise au point de L. Calboli Montefusco : 'Ενάργεια et ἐνέργεια : *l'évidence d'une démonstration qui signifie les choses en acte*, dans M. Armisen-Marchetti (éd.), Demonstrare. *Voir et faire voir : formes de la démonstration à Rome*, *Actes du colloque international de Toulouse (18-20 novembre 2004)*, *Pallas*, 69, 2005, p. 41-56.

61. Cf. R. Mayer (*op. cit.* n. 51).

62. Cf. F.-R. Chaumartin (*op. cit.* n. 2), p. 76, n. 3.

moins [63]. L'hypothèse est ingénieuse, car il est vrai que le texte use d'un certain nombre de procédés appuyés qui auraient leur place dans une œuvre d'apparat : la prosopopée initiale de Néron ainsi que les *exempla* sont du nombre. Mais ce que nous avons essayé de montrer pour notre part, c'est que ces deux procédés pouvaient aussi bien relever d'une intention non pas stylistique mais parénétique. La *diuisio* du *De clementia* indique que le projet du philosophe était bel et bien d'éduquer son jeune et impérial lecteur à la clémence, en un processus complet qui devait le conduire, avec le temps, à l'acquisition progressive de cette vertu. Mais les circonstances de cette parénèse sont tout à fait uniques, dans la mesure où elle s'adresse à un jeune homme qui détient déjà le pouvoir absolu et pour qui le rapport à la clémence se pose dans l'immédiat. Ainsi, il faut que Néron se montre clément avant de l'être réellement devenu, qu'il exerce la clémence avant d'avoir intériorisé la vertu de clémence. La stratégie de Sénèque, énoncée d'emblée à travers la métaphore du miroir, consiste à fabriquer des *exemplaria*, des modèles qu'il propose à l'imitation de Néron. Le premier *exemplar*, c'est l'image dans le miroir, stylisée autant que reflétée, de Néron en personne ; le devoir du prince est alors de s'imiter lui-même, et, ainsi, de pérenniser sa clémence alors même qu'il n'en possède pas encore la connaissance véritable. Les autres modèles, les autres *exemplaria*, se présentent sous la forme rhétorique d'*exempla* parmi lesquels, tout à fait significatif du procédé, l'épisode d'Auguste et Cinna : ces images exemplaires, qui s'inscrivent dans la tradition éthique de description d'un *ethos* à des fins d'éducation morale, peuvent ainsi être rattachées elles aussi à la pédagogie du miroir. Le livre I du *De clementia* est assurément un programme politique et une page de propagande officielle ; il est peut-être le reflet d'une *oratio* solennelle ; mais il est aussi l'instrument original d'une bien délicate et habile parénèse.

63. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris, 1979, p. 121-122.