VIII

DE L'AUTRE CÔTÉ DU MIROIR DE SÉNÈQUE : PERVERSION OU PERFECTION ?

par Cécile Merckel

Docteure en Sciences de l'Antiquité, Professeure agrégée de Lettres classiques
Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (E.A. 3094) / Université de Strasbourg

Résumé. – *L'œuvre de* ***Sénèque*** *est marquée par son utilisation récurrente des* ***images****, outils privilégiés de la* ***parénèse*** *pour le pédagogue qui s'adresse au* ***progressant en sagesse*** *(***progrediens****). Le* ***stoïcien romain*** *montre autant qu'il démontre. Dans ce contexte, le motif du* ***miroir*** *revêt une dimension* ***philosophique*** *importante, que ce soit dans l'*excursus *du livre I des* Questions naturelles *ou dans la* sermocinatio *du* De clementia *(un des premiers exemples de Fürstenspiegel, de « **miroir du Prince** »). Le pouvoir déformant du miroir, qui peut être autant vecteur de* ***perversion*** *que de* ***perfection****, provoque une* ***réflexion*** *– dans les deux sens du terme – qui permet de voir au-delà de* ***l'apparence*** *et de saisir une* ***vérité*** *supérieure.*

Abstract. – *Seneca's work is marked by his recurrent use of* ***images****, which are privileged devices for the pedagogue to invite the* **progrediens** *to* **parenesis***. The* ***Roman stoic*** *shows as much as he demonstrates. In that respect, the motif of the* ***mirror*** *has a significant* ***philosophical*** *dimension, both in the excursus of the Book I of* Naturales Quaestiones *and in the* sermocinatio *of* De Clementia *(which is one of the first examples of* Fürstenspiegel *– "**mirror for Prince**"). The mirror's distorting power, which can be as much a vector of* ***perversion*** *as* ***perfection****, induces a* ***reflection*** *– in both senses of the word – that allows one to see beyond* ***appearance*** *and to grasp a higher* ***truth****.*

« Specula inspicis » [1] : c'est l'une des accusations portées contre Apulée à la fin de l'*Apologie*, accusation à laquelle il répond : *debet philosophus* [2]. Là où ses détracteurs voient un instrument de la vanité [3] et de la tromperie [4],

1. Apulée, *Apologie*, 103 : « Tu regardes dans les miroirs. »
2. Apulée, *Apologie*, 103 : « C'est ce que doit faire un philosophe. »
3. Voir Lucien, *Le Pêcheur ou les ressuscités*, 45 : dans cette satire contre les cyniques, Lucien décrit ce qui est retrouvé dans la besace oubliée par l'un d'eux sur l'Acropole ; on y trouve, dit-il, non des lupins, un livre et du pain de froment, mais le contraire de ce que prônent ces philosophes : du parfum, un rasoir de barbier, un miroir et des dés. Voir aussi le bon mot de Zénon cité dans Diogène Laërce, *Vie des philosophes illustres*, VII, 17 : « Il est naturel que tu regardes la boue d'un mauvais œil, car tu ne peux t'y mirer. »
4. Bien plus, Apulée risquait la condamnation à mort pour délit de magie selon la *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, avec pour chef d'accusation premier, la possession d'un miroir – qui aurait servi à charmer Pudentilla –, témoignant d'un délit de sortilège et de l'immoralité d'Apulée lui-même. Pour les détails de cette affaire et sur les questions concernant les actes de sorcellerie imputés à Apulée, voir F. Graf, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 79-105.

Apulée voit un outil privilégié de la réflexion, une voie d'accès à la sagesse. On trouve dans cette phrase toute l'ambivalence du miroir. Cette ambivalence nous invite d'abord à osciller entre la fascination du narcissisme d'une part et la critique de ce narcissisme d'autre part ; ensuite à s'interroger sur le degré de fidélité, de fiabilité de la *mimèsis* en question : quelle est la part d'illusion, de ruse et de tromperie des images reflétées par le miroir ? En quoi sont-elles révélatrices d'une forme de vérité ?

Les Romains utilisaient des miroirs métalliques [5] ; la plaque réfléchissante était en métal poli avant qu'on ne commence à fabriquer des miroirs en verre – mais dont l'usage n'était pas très courant [6]. Les Anciens utilisaient aussi des pierres connues pour leur qualité réfléchissante [7], comme la phengite [8]. Pourtant, le motif du miroir est assez rare dans les textes philosophiques grecs et romains : est-ce dû à la difficulté à en produire, ou au fait que son évocation est toujours reliée aux notions péjoratives de fausseté, d'artificialité et de simulacre, au point que cela devint un *topos* critique ? La référence au *speculum* chez Sénèque est ainsi d'autant plus remarquable.

Les propriétés physiques du miroir en font un récepteur d'images et une surface utile qui réfléchit la lumière. Il colore et (dé)multiplie les objets du réel, il en offre une imitation plus ou moins fidèle, il déforme, ce qui le lie naturellement aux problématiques de l'image, de l'illusion, de la représentation et de la connaissance [9].

Le reflet [10] ne parle qu'à l'œil — l'œil physique et sensible *et* l'œil intérieur de l'âme, à l'exclusion des autres sens — y compris le toucher, car le reflet n'a pas de consistance... Réduit à l'état de surface en deux dimensions, il n'est presque pas réel. Ainsi, chez Platon, dans le *Sophiste* [11], son être de simulacre (*eidôlon*) fait de lui un « presque non-être », un « moindre être ». L'énigme de l'image du miroir est donc celle-ci : comment se fait-il qu'un « moindre être » ait tant de puissance ? Le miroir a en effet une sorte de puissance magique qui relève soit de la magie noire, celle qui trompe et asservit,

5. Sur l'usage des miroirs en Grèce, voir VON NETOLICZKA, art. « κάτοπτρον », dans A. PAULY et G. WISSOWA (dir.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XI.1, 1921, col. 29-45.

6. Malgré ce que dit Pline l'Ancien dans *Histoire naturelle*, XXXIV, 160.

7. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle,* XXXVI, 163.

8. Ainsi, Suétone raconte que Domitien avait fait garnir les murs de ses portiques de phengite pour voir ce qui se passait derrière lui par réflexion. Voir *Vie de Domitien*, 14.

9. Sur la typologie et le symbolisme des miroirs, voir F. FRONTISI-DUCROUX & J.-P. VERNANT, *Dans l'œil du miroir*, Paris, O. Jacob, 1997. Voir aussi J. BALTRUSAITIS, *Le Miroir. Révélations, science-fiction et fallacies*, Paris, Aline Elmayan & Le Seuil, 1978.

10. Sur le motif du miroir en littérature et en philosophie, voir notamment, Ph. CHOULET, « Que voit-on dans un miroir ? », *Cahiers du Centre de recherche sur l'image, le symbole et le mythe* 4 (= *Miroirs et reflets*), 1989, p. 3-19 ; E.M. JÓNSSON, *Le Miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995 ; S. MELCHIOR BONNET, *Histoire du miroir,* Paris, Imago, 1994. Sur le miroir dans l'Antiquité, voir L. COULOUBARITSIS, « Le schème du miroir chez les philosophes grecs », *Cahiers du Centre de recherche sur l'image, le symbole et le mythe* 4 (= *Miroirs et reflets*), 1989, p. 22-45 ; W. MCCARTHY, « The Shape of the Mirror: Metaphorical Catoptics in Classical Literature », *Arethusa* 22/2, 1989, p. 176-182 ; D. DE SMETH, M. SEBTI et G. DE CALLATAY (éds.), *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2008 ; É. WOLFF, « Quelques réflexions sur les miroirs dans la Rome antique et le Moyen Âge latin », dans J. PIGEAUD (dir.), *XV^es^ entretiens de la Garenne Lemot*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 205-214.

11. Platon, *Sophiste*, 239d-240a et 266bc. Voir aussi Platon, *République*, 596d-e et Philon, *De specialibus legibus*, I, 2.

qui inquiète et qui crée une forme de superstition — le miroir ne répète pas son modèle exactement, il peut reproduire à l'infini, déformer, ou inverser le réel —, soit de la magie blanche qui, par son illusion ludique, réjouit, rassure, ouvre des perspectives, soigne, nourrit, augmente la réflexion — la capacité de représentation comble les « trous » du reflet, ou fait apparaître, comme par magie, ce qui est absent. Tantôt le miroir nous maintient dans l'illusion de ce que l'on est — l'image-surface constitue un écran qui nous empêche de saisir l'intériorité de la conscience —, tantôt, au contraire, il nous permet de mieux voir, de mieux voir le monde, de mieux *nous* voir [12], et il nous incite ainsi à la méditation. On pense ici au Socrate du *Premier Alcibiade* [13], qui invitait à mieux interpréter le « connais-toi toi-même » et à voir dans l'âme raisonnable d'autrui le miroir de sa propre raison.

Certes, disions-nous, les occurrences du mot « miroir » (*speculum*) dans le corpus de Sénèque sont rares, en dehors du livre I des *Questions naturelles* qui traite des phénomènes atmosphériques et où les références sont nombreuses. On en compte une dans le livre IV des *Questions naturelles* [14] ; une, très rapide, dans le *De brevitate vitae* (12, 3) ; la célèbre utilisation du miroir au début du *De clementia* ; un passage assez court à la fin du livre II du *De ira* (II, 36, 1-3) et enfin deux occurrences dans les *Lettres à Lucilius* (88 et 95) et une dans le Fragment 36 du *De superstitione*. Tous ces textes sont révélateurs du pouvoir ambivalent du miroir, et Sénèque accentue les contrastes à l'extrême.

* *
*

Le plus long passage consacré au miroir se trouve dans les *Questions naturelles*. Ce traité de physique est assez particulier puisqu'il combine des considérations physiques et cosmologiques sur les phénomènes naturels – reprenant la tradition rationaliste de la physique antique depuis les présocratiques – et des développements présentant une critique morale de certains vices et comportements déviants [15]. Physique et éthique y sont sans cesse alliées afin de pousser le lecteur à communier de manière active avec le cosmos [16].

12. Dans un registre plus populaire, sur l'utilité du miroir pour mieux se connaître, voir Martial, *Épigrammes*, II, 41, 8 ; Properce, *Élégies*, III, 25, 14 ; Plaute, *Epidicus*, 382-389.

13. Platon, *Premier Alcibiade*, 132c-133d.

14. Il s'agit de *Questions naturelles*, IV, 3, 3, mais le miroir n'est pas évoqué pour ses propriétés réfléchissantes. Voir aussi *Questions naturelles*, I, 3, 7, où Sénèque rend compte d'un développement d'Aristote (*Météorologiques*, II, 4, 2-sqq.) sur le caractère réfléchissant des surfaces lisses (ici, l'air et l'eau), sans pour autant évoquer expressément le miroir (*speculum*).

15. Voir C. Codoñer, « La physique de Sénèque : ordonnance et structure des *Naturales Quaestiones* », *ANRW* II, 36.3, Berlin-New York, De Gruyter, 1989, p. 1779-1822.

16. Sur ce point, voir notamment B. Gauly, *Senecas* Naturales Quaestiones*: Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, Munich, C.H. Beck, 2004, p. 55-68 ; P. Parroni, « Le *Naturales quaestiones* fra scienza e morale », dans P. Parroni (éd.), *Seneca e il suo tempo*, Rome, Salerno, 2000, p. 433-444 ; J. Scott, « The Ethics of the Physics in Seneca's *Natural* Questions », *CB* 75/1, 1999 ; G. Stahl, « Die *Naturales Quaestiones* Senecas. Ein Beitrag zum Spiritualisierungsprozeß der römischen Stoa », *Hermes* 92, 1964, p. 425-454 ; J.D. Williams , *The cosmic viewpoint. A study of Senecas* Natural Questions, Oxford-New York, Oxford University Press, 2012.

Il n'est donc pas étonnant de trouver une longue digression morale [17] associée au miroir à la fin du livre I, consacré aux phénomènes atmosphériques lumineux.

Dans les *Lettres à Lucilius,* contemporaines des *Questions naturelles,* Sénèque utilise l'exemple du miroir pour montrer que si la géométrie peut être une auxiliaire de la philosophie dans l'étude de la Nature, elle ne peut pas pour autant être considérée comme faisant partie de la philosophie. La méditation du philosophe sur le miroir porte d'abord sur l'étude des causes et des effets alors que le géomètre se cantonne à des aspects simplement techniques [18] :

> *Quae causa in speculo imagines exprimat sciet sapiens* [19] *; illud tibi geometres potest dicere, quantum abesse debeat corpus ab imagine et qualis forma speculi quales imagines reddat* [20].

C'est comme si, dans ce passage, Sénèque donnait une explication au fait qu'il ne s'attache qu'assez peu aux considérations d'optique pure dans les *Questions naturelles* [21] : ce qui importe au philosophe dans ce traité, outre le fait qu'il s'agisse tout de même d'une problématique du (se) voir, du (se) mirer, du regarder et de l'observer, c'est avant tout l'étude des causes et des effets, pour atteindre la sagesse. Il n'est donc pas étonnant que la physique et l'optique ne soient pas abordées de manière précise et toujours rigoureuse dans les développements consacrés au miroir.

Au début du Livre I des *Questions naturelles* [22]*,* Sénèque évoque surtout les miroirs sous un angle négatif, en les reliant à la notion de mensonge [23] et à l'expérience sensible du simulacre, lorsqu'il s'agit d'évoquer les propriétés réfléchissantes de l'air, à l'origine (ou non) des météores, des halos et des arcs-en ciel :

> *Nobis non placet in arcu aut corona subesse aliquid corporis certi, sed illam iudicamus speculi esse fallaciam alienum corpus nihil aliud quam*

17. Sur la longueur de ce développement, voir Fr. R. Berno, « Ostio Quadra allo specchio. Riflessioni speculari e speculative su Nat. Quaest. 1.16-17 », *Athenaeum* 90, 2002, p. 214-228 et Fr. R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la vertù. Studio sulle Naturales Questiones di Seneca,* Bologne, Patròn, 2002, p. 31-63.

18. Depuis Euclide au moins, les Grecs savaient que l'angle de réflexion égale l'angle d'incidence. Une théorie des miroirs plans, concaves et convexes avaient déjà été élaborée. Voir A. Lejeune, *Euclide et Ptolémée : deux stades de l'optique géométrique grecque*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1948.

19. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 5, 1.

20. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 88, 27 : « Le sage saura quelle cause produit les images dans le miroir ; le géomètre peut te dire quelle distance il doit y avoir entre l'objet et l'image et quelle forme de miroir produit telle ou telle sorte d'images. » (les traductions sont personnelles ou celles de la C.U.F.).

21. Sur ce traité, voir notamment F. B. Waiblinger, *Senecas Naturales Quaestiones. Griechische Wissenschaft und römische Form*, Munich, C. H. Beck, 1977.

22. Voir dans *Questions naturelles*, I, 5, 1-9, le long développement sur les objections faites à la théorie spéculaire où Sénèque évoque plusieurs propriétés physiques et optiques du miroir lorsqu'il le compare aux propriétés du nuage.

23. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 6, 4 : *Proprium enim hoc speculi est, in quo non per partes struitur quod apparet, sed statim totum fit. Aeque cito omnis imago aboletur in illo quam ponitur ; nihil enim aliud ad ista efficienda uel remouenda opus est quam ostendi et abduci. Non est ergo propria in ista nube substantia, nec corpus est sed* ***mendacium****, sine re similitudo* (« Car c'est là une propriété du miroir, dans lequel ce qui apparaît n'est pas construit partie par partie mais est immédiatement total. De la même manière, toute l'image y disparaît aussi rapidement qu'elle se montre ; en effet, pour qu'elle naisse et pour qu'elle disparaisse, il suffit de présenter et d'écarter l'objet. Il n'y a donc pas dans le nuage une substance propre, et l'arc-en-ciel n'est pas un corps mais un mensonge, une ressemblance sans réalité. »)

mentientis. Non est enim in speculo quod ostenditur. Alioquin non exiret nec alia protinus imagine obduceretur, nec inumerabiles modo interirent modo exciperentur formae [24].

Loin de considérer le miroir comme une surface utile pour l'observateur de la nature, Sénèque le cantonne d'emblée dans le domaine de l'illusion [25], pour expliquer par analogie les simulacres de la nature [26]. Sa vision est très réductrice : comme le reflet n'est pas réel et qu'il est instable et fugace, il ne semble avoir aucun intérêt. On a presque l'impression que c'est un jeu d'enfant que le philosophe évoque ici, en renvoyant aux images qui se multiplient, disparaissent puis réapparaissent. Sénèque confèrera néanmoins ensuite quelque utilité à cet objet et s'il choisit de critiquer ainsi le pouvoir du miroir, c'est surtout pour annoncer d'emblée la teneur morale de la longue digression qui clôturera le Livre I. Autrement dit, la question morale est une des finalités des questions de physique et d'optique, ce qui ne saurait nous étonner de la part d'un stoïcien, directeur de conscience qui plus est.

En effet, laissant de côté les considérations scientifiques concernant les phénomènes atmosphériques, Sénèque propose alors un développement de plusieurs pages centré sur une critique morale virulente de l'utilisation des miroirs déformants [27] par un débauché, Hostius Quadra, qui met en scène ses pratiques sexuelles en s'entourant de miroirs grossissants [28] – l'onomastique est ici intéressante et le nom de *Quadra* est sans doute plein d'ironie. Comme si la spectacularisation des postures, leur démultiplication quasi kaléidoscopique permettait d'augmenter et d'intensifier la jouissance ; comme si l'œil venait au secours des organes du plaisir, forcément limités. Le spéculaire comme secours imaginaire du génital… La Morale reprend ici du service, mais de façon beaucoup plus agressive que chez Platon. Là où ce dernier, du *Premier Alcibiade* au *Sophiste*, en passant par la *République*, s'intéressait seulement à la sophistique du miroir comme redoublement des apparences et comme arme de persuasion, le miroir est synonyme ici de vice et de perversion. C'est aussi le cas dans le *De breuitate uitae* [29] où la contemplation dans le miroir est associée aux hommes oisifs qui préfèrent se préoccuper de leur apparence physique [30] plutôt que de l'ordre public. Ainsi, Sénèque présente aussi Hostius Quadra comme un oisif, à l'opposé du sage stoïcien : il ne suit

24. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 15, 7 : « Nous n'admettons pas qu'il y ait dans un arc ou dans un halo un corps effectif. À notre avis, c'est là la tromperie d'un miroir qui ne fait que simuler un corps étranger. En effet, ce qui est montré dans un miroir n'y est pas en réalité. Autrement, il n'en sortirait pas, il ne serait pas instantanément caché par une autre image et l'on n'y verrait point des formes innombrables tantôt disparaître, tantôt reparaître. »

25. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 5, 1-2.

26. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 5, 8-9.

27. Sur les miroirs déformants, voir Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXIII, 128-129 ; Sénèque, *Questions naturelles*, I, 5, 14 et I, 15, 8 ; Apulée, *Apologie*, 16, 2. Voir aussi Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, XIV, 48. Sur les miroirs parfois déformants servant dans les mises en scène de théâtre, voir E.M. Jonsson, *Le Miroir…*, *op. cit.* [n. 10], p. 59.

28. La pratique de la scopophilie s'observe sur des fresques à Pompéi où l'on peut voir des couples agir un miroir à la main. Voir A. Varone, *L'erotismo a Pompei*, Rome, "L'Erma" di Bretschneider, 2000, p. 86-87.

29. Sénèque, *De breuitate uitae*, 12, 3 : *Hos tu otiosos uocas inter pectinem speculumque occupatos ?* (« Tu les appelles oisifs, ceux qui passent leur temps entre le peigne et le miroir ? »).

30. Voir aussi *infra* Sénèque, *Questions naturelles*, I, 17, 2.

pas la nature dans le but de se perfectionner moralement [31], il cherche à utiliser les propriétés naturelles des miroirs – la démultiplication des reflets [32] et le grossissement – pour pallier sa faiblesse naturelle.

Auparavant, dans le même Livre I, Sénèque évoquait en ces termes le pouvoir déformant des miroirs, au sujet du pouvoir déformant de la surface réfléchissante que constitue le nuage [33] :

> *In eadem sententia sum qua Posidonius ut arcum iudicem fieri nube formata in modum concaui speculi et rotundi, cui forma sit partis e pila secta. Hoc probari, nisi geometrae adiuuerint, non potest, qui argumentis nihil dubii relinquentibus docent solis illam esse effigiem non similem. Neque enim omnia ad uerum specula respondent. Sunt quae uidere extimescas, tantam deformitatem corrupta facie uisentium reddunt, seruata similitudine in peius ; sunt quae cum uideris placere tibi uires tuae possint, in tantum lacerti crescunt et totius corporis super humanam magnitudinem habitus augetur ; sunt quae sinistras ; sunt quae detorqueant et uertant. Quid ergo mirum est eiusmodi speculum in nube quoque fieri quo solis species uitiosa reddatur ?* [34]

Ce passage montre bien la priorité accordée par Sénèque à l'éthique plus qu'à la physique, ou du moins le fait que les considérations purement physiques et scientifiques restent secondaires et servent de tremplin aux considérations éthiques [35]. Ainsi, il fait l'économie de l'exposé des arguments des géomètres [36] et se range de manière commode derrière la référence de

31. Voir, par exemple, Sénèque, *De vita beata*, 3,3 et *Lettres à Lucilius*, 95, 57.

32. Voir Sénèque, *Questions naturelles*, I, 5, 5.

33. Voir aussi plus loin : *Questions naturelles*, I, 6, 2 : *Quare tamen, si imago solis est arcus, longe ipso sole maior apparet ? Quia est alicuius speculi natura talis ut maiora multo quae uidit ostendat et in portentuosam magnitudinem augeat formas, alicuius inuicem talis ut minuat* (« Mais, si l'arc-en-ciel est l'image du soleil, comment se fait-il qu'il apparaisse bien plus grand que le soleil lui-même ? Parce que la nature de certains miroirs est telle qu'ils montrent les objets qui s'y réfléchissent bien plus grands et qu'ils augmentent les formes jusqu'à une dimension monstrueuse, tandis que la nature d'autres miroirs, réciproquement, est telle qu'ils les rapetissent. »).

34. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 5, 13-14 : « De même que Posidonius, j'estime qu'un arc-en-ciel apparaît grâce à un nuage formé à la manière d'un miroir concave, rond, qui ait la forme d'une partie de demi-sphère. Cela ne peut être démontré qu'avec l'aide des géomètres. Par des arguments qui ne laissent pas de place au doute, ils prouvent que c'est bien là une copie du soleil, mais une copie qui n'est pas identique. En effet, aucun miroir n'est à la hauteur de la vérité. Il en est que l'on redoute de regarder, tant ils renvoient à ceux qui s'y voient la laideur par la détérioration de leur visage, la ressemblance ayant été conservée, mais enlaidie. Il en est qui peuvent, quand on les regarde, faire en sorte que tu sois satisfait de ta force, tant ils grossissent les muscles et augmentent les dimensions de tout le corps au-delà de la taille humaine. Il en est qui montrent le côté droit des visages, d'autres le côté gauche, d'autres qui les tordent et les retournent. Va-t-on s'étonner qu'il se forme aussi dans un nuage un miroir de ce genre qui renvoie une image défectueuse du soleil ? ».

35. On observe cela ailleurs dans les *Questions naturelles* mais également dans *Lettres à Lucilius* 58 et 65 sur la notion d'essence et la notion de cause, où la précision doctrinale des différentes thèses exposées est sacrifiée sur l'autel de l'efficacité de la parénèse. Voir à ce sujet C. Merckel, « Quelques réflexions sur l'"aristotélisme" de Sénèque dans les œuvres en prose (*De ira, Questions Naturelles, Lettres à Lucilius*) », dans Y. Lehmann (éd.), *Aristoteles Romanus. La réception d'Aristote dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 263-282.

36. C'est ce que Sénèque fait aussi plus haut dans *Questions naturelles*, I, 4, 1 : *Rationes, quae non persuadent sed cogunt, a geometris afferuntur nec dubium cuiquam relinquitur quin arcus imago solis sit male expressi ob uitium figuramque speculi* (« Des raisonnements, qui ne persuadent pas mais qui forcent l'assentiment, sont produits par les géomètres et aucun doute ne subsiste pour quiconque que l'arc-en-ciel soit une image du soleil, mal représenté à cause de la forme imparfaite du miroir. »).

Posidonius – pour privilégier les exemples d'utilisations perverties du miroir, qui tirent profit de ses propriétés déformantes. Le miroir suscite les passions : la peur (*extimescas*) face à l'enlaidissement de la défiguration, ou la vanité, voire l'*hubris*, dans la mesure où la concavité du miroir permet de donner une dimension sur-humaine (*super humanam magnitudinem*) de certaines parties du corps – ici les muscles, ce qui prépare la condamnation des pratiques d'Hostius Quadra qui, lui, grossit ses organes sexuels grâce aux miroirs. Le reflet transforme le réel en n'en montrant qu'une partie ou du moins en la déformant, ce qui place le miroir du côté de la perversion, à en juger par le champ lexical du vice qui est utilisé (*corrupta, peius, uitiosa*). La dernière phrase du développement ramène le lecteur au sujet principal (la déformation de l'image du soleil dans le nuage) mais elle anticipe déjà la tonalité morale de la fin du livre.

Justement, venons-en à la manière dont Sénèque présente Hostius dès le paragraphe I, 15, 8 des *Questions naturelles*. Le miroir déformant semble ne pas pouvoir enlaidir davantage cet être aux mœurs dissolues et, ironiquement, la laideur de la difformité du reflet ne fait que révéler ici la laideur morale d'Hostius – qui n'en est évidemment pas conscient. Ainsi, son besoin d'utiliser les miroirs naît du besoin de compenser une faiblesse. Hostius est présenté comme passif dans ses relations sexuelles aussi bien avec les hommes qu'avec les femmes. Sénèque détourne donc ironiquement le champ lexical de la *patientia* stoïcienne – qui est une vertu du sage permettant de supporter les coups de la Fortune – pour la lier à une forme d'impuissance physique [37] :

cum uirum ipse pateretur [38]

nonnumquam inter marem ac feminam distributus et toto corpore patientiae expositus, spectabat nefanda [39]

Simul, inquit, et uirum et feminam patior, nihilominus illa quoque superuacua mihi parte alicuius contumelia marem exerceo ; omnia membra stupris occupata sunt [40].

obscenitas mea plus quam capit uideat et patientiam suam ipsa miretur [41].

37. Voir aussi Tacite, *Annales*, VI, 1, 2.

38. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 16, 2 : « quand il se livrait lui-même à un homme ».

39. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 16, 5 : « partagé quelque fois entre un mâle et une femelle, exposé par tout son corps à la soumission, il était le spectateur de ses abominations. »

40. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 16, 7 : « Il (i.e. Hostius) dit : "Je subis en même temps un homme et une femme, cela ne m'empêche pas de faire encore mon office de mâle en déshonorant autrui au moyen de la partie de ma personne qui n'est pas occupée ; tous mes membres sont utilisés pour le stupre » (trad. P. Oltramare légèrement modifiée). Ce passage évoquant des pratiques sexuelles considérées comme déviantes a été critiqué par Érasme, au motif qu'évoquer trop précisément les vices sexuels – à l'instar de certains prédicateurs –, c'est les enseigner plus qu'en détourner. Voir P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami,* Oxford, Clarendon Press, 1906-1958, t. VIII (janvier 1529), 34, p. 379-384.

41. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 16, 9 : « Que mon obscénité voie plus qu'elle ne peut embrasser et qu'elle s'étonne elle-même de ce qu'elle peut subir ! »

Passif, oisif, inactif, Hostius Quadra a donc besoin de cet étonnant complément, de ce détour extravagant, pour retrouver une forme de *fausse* puissance, de puissance empruntée. C'est donc le miroir qui lui sert de prothèse, d'instrument permettant de compléter et de démultiplier sa vision de lui-même. Le fantasme à l'œuvre, ici, c'est celui d'une vision totale, évidemment inaccessible, en raison de la nécessaire scotomisation de la vision humaine ; et le recours au miroir est moralement pathétique…

> *Etiam ea quae a conspectu corporis nostri positio submouit arte uisantur, ne quis me putet nescire quid faciam* [42].

Le terme *arte* (« par l'art ») insiste sur l'usage d'une technique humaine destinée à créer ce que la nature n'a ni rendu possible ni permis. Cependant, le miroir, malgré le redoublement des images, n'aide pas à la connaissance de soi ; ses images constituent même un obstacle : ce que Hostius cherche, c'est à donner l'apparence d'une maîtrise parfaite de ses actes aux yeux des autres (*ne quis me putet nescire quid faciam* [« pour que personne ne croie que j'ignore ce que je fais »]). La réflexion reste concentrée sur l'action, en surface donc – dans le règne des apparences –, et elle ne cherche pas à aller en profondeur, vers le vrai. Elle suscite donc la méconnaissance et la méprise.

Par conséquent, le miroir est le vecteur d'une forme de superstition, dans le sens où il semble faire exister ce qui n'est pas, du point de vue « pathologique » du débauché et du point de vue de ses « spectateurs ». Le fait que cette digression se trouve dans un passage des *Questions naturelles* portant sur l'illusion d'optique n'est pas un hasard. Il n'est pas étonnant non plus que Sénèque mentionne la présentation de miroirs aux statues de Junon dans un extrait des *Lettres à Lucilius* énumérant les pratiques superstitieuses à l'égard des dieux observées sur le Capitole :

> *Vetemus lintea et strigiles Ioui ferre et speculum tenere Iunoni : non quaerit ministros deus* [43].

Tendre un miroir à une statue de Junon donne l'impression au superstitieux qu'il est l'esclave de la divinité (son servant de bonne volonté) et qu'il s'occupe de sa vêture. Le miroir est ici un symbole de coquetterie et renvoie à la toilette des femmes, mais on ne peut s'empêcher de constater ici une sorte de mise en abîme ou, du moins, une utilisation très ironique du miroir : lui-même producteur de simulacres, il est l'instrument qui permet de donner l'apparence d'un corps humain et l'illusion d'une humanité réelle à une statue inanimée et inerte de la déesse.

42. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 16, 7 : « Je veux voir artificiellement ce que la conformation de notre corps dérobe à mes regards, pour que personne ne croie que j'ignore ce que je fais. »

43. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 95, 47 : « Défendons de porter les linges et les strigiles à Jupiter, de présenter le miroir à Junon : le dieu ne se cherche pas de serviteur. » Voir aussi Sénèque, *De superstitione*, fr. 36 (Haase) = Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10, sur les pratiques superstitieuses sur le Capitole : *Sunt quae Iunoni ac Mineruae capillos disponant (longe a templo, non tantum a simulacro stantes digitos mouent ornantium modo), sunt quae speculum teneant* (« Des femmes arrangent la chevelure de Junon et de Minerve (se tenant à distance non seulement de l'idole, mais du temple, elles remuent les doigts à la manière des coiffeuses) ; d'autres leur présentent le miroir. »)

Hostius Quadra a d'ailleurs sans doute un compte à régler avec la nature et, comme pour la punir de lui avoir offert un corps si imparfait ou si incomplet, il se venge par des manipulations optiques qui sont autant de violences contre l'espace naturel – depuis Aristote, nous savons que la violence est un mouvement contre-nature[44]. Paradoxalement, alors qu'il cherche à reproduire indéfiniment son corps par le biais des miroirs, c'est bien une pulsion destructrice qui se manifeste ici. Le débauché est « insatiable » (*insatiabile*, I, 16, 3) comme tout passionné digne de ce nom, habité par le mauvais infini du désir sans limite, l'in-défini – ce que les Grecs nommaient *apeiron –,* forme d'*hybris*, de démesure, de violence. Les miroirs déformants qu'il utilise servent non seulement à agrandir son « image », mais aussi à amplifier le plaisir au-delà des limites fixées par la Nature, qui n'a pas prévu ni pourvu à la mesure de son désir pervers :

> *Nil egit natura quod humanae libidini ministeria tam maligna dedit, quod aliorum animalium concubitus melius instruxit ; inueniam quemadmodum morbo meo et imponam et satisfaciam. Quo nequitiam meam, si ad naturae modum pecco ?* [45]

Nous avons donc affaire à un Narcisse pervers, aux pratiques détournées et dénaturées et l'Écho dont il est question est celui de l'ensemble des miroirs qui l'entourent et qui lui permettent de reproduire de manière mécanique et trouble sa propre image. Tout se passe comme si l'opération de détournement et de dédoublement du miroir avait une vraie affinité élective avec la technique exigée par la perversion du désir malade (*morbo meo)*. Sénèque travaille en sous-main sur une analogie : la puissance positive du miroir encourage la vertu, la force perfide du miroir augmente le vice des usages. Et la répétition nie ici toute réflexion intellectuelle. Platon critiquait déjà fortement les miroirs dans *La République* [46], en soulignant l'écart et la déformation du double par rapport à l'être qu'il est censé refléter. Cette illusion du reflet dans le miroir est le vrai motif de la critique des poètes et des artistes qui, eux aussi, ne font que répéter et reproduire le réel. Dans le cas d'Hostius Quadra, pour reprendre la terminologie platonicienne, ses reflets dans les miroirs satisfaisant sa perversion sont des copies de copies : chez Platon, les *eidôla* sont des répliques édulcorées des phénomènes, qui sont eux-mêmes des manifestations lointaines de l'*eidos* [47]. Mais le paradoxe est bien là : ces copies lointaines sont ultra puissantes, ultra séduisantes[48] pour l'appétit humain, l'*épithumètikon*. Sénèque reprend la logique de ce jugement. La multiplication proprement obscène des images décuplant le

44. Aristote, *Physique*, V, 230a18-230b21 ; VII, 241b24-242a15 ; VIII, 254b7-256a2.

45. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 16, 8 : « La nature a eu beau fournir chichement à l'homme les instruments de son désir et pourvoir mieux aux accouplements des autres animaux, je trouverai le moyen et de duper et de satisfaire ma maladie. À quoi bon me livrer à la dépravation, si je pèche à la mesure de la nature ? » (trad. P. Oltramare modifiée).

46. Platon, *République*, X, 596e.

47. Platon, *République*, VI, 510a-511e.

48. Le personnage de Narcisse en est la preuve. Voir Ovide, *Métamorphoses*, III, 415-441.

plaisir [49] dans la débauche est ainsi traduite par la répétition du verbe *spectabat* dans le § I, 16, 5 des *Questions naturelles* :

> *Spectabat illam libidinem oris sui ; spectabat admissos sibi pariter in omnia uiros ; nonumquam inter marem et feminam distributus et toto corpore patientiae expositus spectabat nefanda* [50].

L'attitude d'Hostius coïncide donc avec une conception de la conduite où toutes les valeurs morales sont inversées. Hostius ne *démontre* rien, il *montre* à l'excès, au point de devenir un « monstre » (*monstrum)* :

> *Illud monstrum obscenitatem suam spectaculum fecerat et ea sibi ostentabat quibus abscondendis nulla satis alta nox* [51].

Sénèque joue sur deux manières de révéler une vérité : dans les *Questions naturelles,* la raison stoïcienne permet de soulever le voile de la Nature pour en dévoiler les secrets ; mais ici, c'est le miroir qui soulève le voile pudique de la nature sur la perversion de l'homme. D'un côté la révélation de la vérité d'un *Logos*, de l'autre la révélation de la vérité d'un vice.

Le regard abandonne ici sa fonction morale de jugement réflexif (malgré l'utilisation du pronom réfléchi *sibi*), pour participer ainsi à la débauche. Quadra dit :

> *oculi quoque in partem libidinis ueniant et testes eius exactoresque sint* [52].

Même le lexique moral (*testes, exactores)* est perverti : le témoin et le contrôleur ne veillent plus à la bonne conduite de l'individu, puisqu'ils assurent et garantissent sa perversion. On est donc très loin de l'*Alcibiade* platonicien... C'est peut-être pour cela que Sénèque clôt cette digression avec une certaine ironie en s'interrogeant sur l'utilité même de ce curieux outil de médiation :

> *Derideantur nunc philosophi quod de speculi natura disserant, [...] quid sibi rerum natura uoluerit quod, cum uera corpora edidisset, etiam simulacra eorum aspici uoluit [...]* [53].

49. On peut mesurer l'obscénité de ces descriptions à la lumière de l'article de P. Veyne, « L'homosexualité à Rome », *Communications* 35, 1982, p. 26-33.

50. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 16, 5 : « Il regardait alors la débauche de sa bouche ; il regardait les hommes accouplés à lui en même temps et en tous sens ; partagé quelque fois entre un mâle et une femelle, exposé par tout son corps à la soumission, il regardait ses abominations. »

51. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 16, 6 : « Ce monstre avait fait un spectacle de son obscénité et il se montrait à lui-même ce qu'aucune nuit n'est assez profonde pour voiler. »

52. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 16, 7 : « Que mes yeux participent aussi à la débauche et qu'ils en soient les témoins et les contrôleurs. »

53. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 17, 1 : « Rions maintenant des philosophes parce qu'ils discutent de la nature des miroirs et […] de la raison pour laquelle la nature, alors qu'elle avait créé les corps réels, a voulu qu'on en pût regarder aussi le simulacre [...]. »

Pourtant, comme pour rassurer le lecteur, Sénèque va tout de même évoquer ensuite l'utilisation féconde du miroir en astronomie, en le présentant comme un outil de « vision augmentée » :

> *[...] quorsus pertinuerit hanc comparare materiam excipiendarum imaginum potentem : non in hoc scilicet, ut ad speculum barbam uelleremus aut ut faciem uiri poliremus – in nulla re illa luxuriae negotium concessit – sed primum omnium, quia imbecilli oculi ad sustinendum comminus solem ignoraturi erant formam eius, hebetato illum lumine ostendit* [54].

Le miroir en astronomie permet de voir indirectement ce qui ne peut pas être observé directement [55]. Loin d'être un outil destiné à la coquetterie des hommes (on repère ici un écho du passage du *De breuitate uitae* [56]), c'est son pouvoir bienfaisant et fécond que l'on retrouve : on révèle, on fait apparaître quelque chose de réel et de « vrai » qui ne saurait être visible par l'homme imparfait, en l'occurrence, la forme du soleil, dont l'éclat est trop fort à supporter pour l'œil humain. Ce motif se trouve aussi chez Lucrèce [57] ainsi que chez Ovide qui fait du miroir une arme de Persée contre la Gorgone [58].

Conformément à la particularité des *Questions naturelles,* Sénèque passe ensuite presque sans transition à l'utilité morale des miroirs qui permet une vision réflexive et la connaissance de soi.

> *Inuenta sunt specula ut homo ipse se nosset* [59].

C'est la méthode socratique qui est ici évoquée [60] : on retrouve (enfin !) l'*Alcibiade* de Platon. Le miroir permet de voir l'homme tel qu'il est, étant donné qu'il constitue le seul outil mis à sa disposition pour se « voir » lui-même [61], à défaut de pouvoir se connaître vraiment, selon la logique de son essence… Le bienfait moral est grand : un homme conscient de sa laideur comprendra qu'il doit la compenser par la beauté de ses actions morales, un homme conscient de sa vieillesse comprendra qu'il doit se tourner vers

54. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 17, 2 : « [...] dans quel but elle a disposé une matière capable de recevoir des images. À coup sûr, ce n'est pas pour que nous épilions notre barbe devant un miroir, ni pour que nous, qui sommes des hommes, nous fassions briller notre visage. Elle n'a sur aucun point fait de concession aux agissements de la luxure. Mais tout d'abord, comme nos yeux, trop faibles pour regarder le soleil en face auraient ignoré sa forme, elle leur a fait voir en émoussant son éclat » (trad. P. Oltramare légèrement modifiée).

55. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 17, 2-3 et I, 12, 1. Sur l'utilisation du reflet du soleil dans un liquide sombre pour observer les éclipses, pour pallier la faiblesse des yeux de l'homme, voir Sénèque, *Questions naturelles*, I, 12, 1.

56. Voir ci-dessus.

57. Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 302-310 : le philosophe évoque une série de miroirs permettant de voir de l'extérieur ce qui est à l'intérieur d'une maison.

58. Ovide, *Métamorphoses*, IV, 782-783.

59. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 17, 4 : *«* les miroirs ont été inventés pour que l'homme se connût lui-même. »

60. Diogène Laërce, *Vies des philosophes illustres*, II, 33.

61. Sur le miroir comme outil pour se voir soi-même, voir Plutarque, *Préceptes conjugaux*, 25, 141d et Stobée, *Florilège*, II, 31, 98, qui attribuent ce conseil à Socrate, comme Apulée, dans *Apologie*, 15. Voir aussi Galien, *Protreptique*, 8, 10, 15-21 et Phèdre, *Fables,* III, 8.

la pensée de la mort. Il y a bien une fonction protreptique du miroir, et la nature, qui prévoit autant qu'elle pourvoie dans le système stoïcien, a fourni aux hommes un outil lui donnant une « faculté » supplémentaire :

> *multa ex hoc consecuturus, primum sui notitiam, deinde ad quaedam consilium : formosus, ut uitaret infamiam ; deformis, ut sciret redimendum esse uirtutibus quicquid corpori deesset ; iuuenis, ut flore aetatis admoneretur illud tempus esse discendi et fortia audendi ; senex, ut indecora canis deponeret, ut de morte aliquid cogitaret. Ad haec rerum natura facultatem nobis dedit nosmet ipsos uidendi* [62].

Sénèque insiste donc fortement sur le retour réflexif sur soi-même avec une utilisation insistante des pronoms (*nobis, nos* accentué par le suffixe *met* et *ipsos*). Du reflet à la réflexion, la conséquence est ici la bonne.

La digression se termine [63] par la conclusion selon laquelle, si la Nature a permis que l'on se voie soi-même, ce n'est certainement pas pour qu'on passe et qu'on perde son temps à se peigner devant les miroirs. Sénèque décrit alors, dans un ton pré-rousseauiste, la décadence progressive de la race humaine : les hommes ont d'abord observé par hasard leur reflet, puis, comme ils y trouvaient du plaisir, ils l'ont fait de plus en plus souvent. Est arrivé le temps où les hommes ont fouillé les entrailles de la terre pour en extraire ce qu'elle y avait caché ; ils ont alors commencé à se mirer dans des objets en métal, qu'ils ont perfectionnés puis rendus de plus en plus luxueux. À présent, le miroir est partout et ne sert qu'à satisfaire le goût du luxe et de l'amour propre [64]. Sénèque clôt le Livre 1 des *Questions naturelles* sur l'idée selon laquelle ce n'est pas l'objet « miroir » qui crée le vice, mais bien l'usage que les hommes en font. Le miroir aura été en quelque sorte conçu par la Nature pour que l'homme se connût lui-même — une ruse et un détour de la Nature. Mais ce sont les vices des hommes qui l'ont détourné petit à petit de cet objectif et qui ont encouragé son usage perverti.

Nous avons donc pu observer, dans ce développement singulier des *Questions naturelles,* que le miroir est l'outil d'une mise en scène narcissique et malsaine, satisfaisant une forme de fantasme. Sénèque ne ménage pas ses effets, comme si lui aussi grossissait volontairement le trait pour mieux faire voir la part passionnelle et négative qui réside dans cet usage du

62. Sénèque, *Questions naturelles,* I, 17, 4 : « bien des avantages en devait résulter pour lui (= l'homme). Tout d'abord, la connaissance de sa personne même. Ensuite, dans certains cas, une réflexion avisée : s'il est beau, pour qu'il évite le déshonneur ; s'il est laid, pour qu'il sache qu'il faut compenser les défauts du corps par les vertus morales ; s'il est jeune, pour que l'épanouissement de l'âge l'avertisse que c'est pour lui le moment d'apprendre et d'oser des actions courageuses ; s'il est vieux, pour qu'il renonce aux choses indignes pour ses cheveux blancs et qu'il réfléchisse sur la mort. Voilà pourquoi la Nature nous a donné la faculté de nous voir nous-mêmes. »

63. Sénèque, *Questions naturelles*, I, 17, 5-10.

64. Cette description de la décadence n'est pas sans rappeler celle que l'on trouve dans le *De beneficiis,* VII, 10, 2, qui évoque aussi l'idée de la folie des hommes violant les secrets de la terre. Le luxe et la débauche ont détourné les surfaces réfléchissantes offertes par la nature pour en pervertir le but – s'observer soi-même pour mieux conduire son existence. On retrouve ici le lien établi entre miroir et coquetterie, qu'elle soit féminine ou masculine. Voir Martial, *Épigrammes*, II, 66 ; Juvénal, *Satires*, II, 99-103 ; Sidoine Apollinaire, *Poèmes*, V, 323-324.

miroir. La face noire du miroir est la caricature – ce qui satisfait le moment cynique du stoïcien Sénèque. Les miroirs d'Hostius Quadra sont une répétition mécanique et infinie de son corps, qui rend impossible toute dialectique – triste *mimèsis*. Cette répétition crée une forme de réalité augmentée, mais plate, dans tous les sens du terme, sans profondeur, qui reste en surface : le simulacre comme écho des images. Le miroir d'Hostius Quadra inonde le monde par sa projection horizontale, et il ne peut atteindre autre chose hors du simulacre, donc aucune forme de connaissance quelle qu'elle soit.

Cette digression est à mettre en parallèle avec un passage du *De ira* :

> *Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit aspexisse speculum. Perturbauit illos tanta mutatio sui ; uelut in rem praesentem adducti non agnouerunt se : et quantulum ex uera deformitate imago illa speculo repercussa reddebat ! Animus si ostendi et si in ulla materia perlucere posset, intuentis confunderet ater maculosusque et aestuans et distortus et tumidus. Nunc quoque tanta deformitas eius est per ossa carnesque et tot inpedimenta effluentis : quid si nudus ostenderetur ? Speculo quidem neminem deterritum ab ira credideris. Quid ergo ? qui ad speculum uenerat ut se mutaret, iam mutauerat : iratis quidem nulla est formosior effigies quam atrox et horrida qualesque esse etiam uideri uolunt* [65].

Donnant la parole à Sextus, Sénèque évoque là encore le miroir dans une situation marquée par l'excès : la colère [66], qui engendre une métamorphose physique [67] d'une intensité telle qu'elle surprend la personne en colère elle-même [68]. Plusieurs éléments méritent d'être relevés : selon Sextus, le miroir révèle un écart entre l'apparence physique de l'homme en colère et l'image qu'il a de lui-même, à tel point qu'il ne se reconnaît plus dans son reflet (*non agnouerunt se*) : *je* est vraiment un autre auquel on se confronte. Sénèque, par la voix de Sextus, cherche ici à montrer le lien fort qui existe entre l'âme et le corps. D'une certaine manière, le corps devient le miroir de l'âme et révèle sa difformité – mais aussi sa conformité naturelle, ambivalence du miroir oblige.

65. Sénèque, *De ira*, II, 36, 1-3 : « Il a été utile, dit Sextus, à des gens irrités de regarder un miroir. Ils ont été stupéfaits d'être si changés ; comme dans une confrontation, ils ne se sont pas reconnus. Et combien peu l'image reflétée dans le miroir révélait de leur véritable difformité. Si l'âme pouvait se montrer et transparaître en quelque matière, elle confondrait nos regards, noire, souillée, écumante, convulsive, gonflée. Sa laideur est déjà si grande, quand elle perce à travers les os, les chairs et tant d'obstacles : que serait-ce si elle se montrait à nu ? » On peut croire pourtant qu'un miroir n'a jamais détourné personne de la colère. – Pourquoi donc ? – Celui qui s'est mis devant un miroir pour changer d'aspect était déjà changé : pour l'homme en colère aucune image n'est plus belle que celle qui est atroce et horrible, et il veut paraître tel qu'il est. » (trad. A. Bougery, Paris, 1922).

66. Sur la colère chez Sénèque, voir J. Fillion-Lahille, *Le* De ira *de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984.

67. Voir aussi la représentation très imagée de la colère dans Sénèque, *De ira*, II, 35, 4-6 et la description de Médée en proie au *furor* dans *Médée*, 380-396.

68. Diogène Laërce, *Vies des philosophes illustres*, III, 9 : Platon offrait un miroir aux ivrognes pour voir leur visage défiguré par le vin. Il y a quelque chose de « diogénique » ici. Voir aussi Plutarque, *De cohibenda ira*, 6.

Cependant, Sénèque rappelle que le miroir n'est pas efficace pour détourner quelqu'un de la colère [69]. Ce refus de tout intérêt moral au miroir peut sembler surprenant ici, mais il est finalement assez cohérent avec la digression des *Questions naturelles* sur Hostius Quadra qui, lui non plus, ne saurait progresser grâce au miroir, puisque celui-ci le conforte dans sa perversion. La raison invoquée par Sénèque est que l'homme colérique qui se regarde dans le miroir ne cherche pas à changer d'aspect : il cherche plutôt une image de lui-même qui serait conforme à son état passionnel agité [70]. Il y a là un défaut de la volonté. Le miroir n'est pas magique au point de garantir la vertu : sans volonté droite – ou du moins aspirant à l'être –, qui tienne le miroir : le reflet ne fait pas de miracle et maintient la volonté malade dans son état en répétant mécaniquement son agitation. Son reflet infini est la garantie d'une jouissance sans fin.

Cependant, le début du *De clementia* confère au miroir une puissance d'action beaucoup plus critique, cette fois au sens philosophique. Rappelons que dans ce traité, Sénèque s'adresse au jeune empereur Néron [71], qui succède aux règnes de Caligula puis de Claude, qui ont laissé de désagréables souvenirs aux Romains. La métaphore du miroir est une image visant à désigner le rapport particulier qui s'instaure entre le philosophe qui conseille et le prince qui est conseillé [72]. Cicéron déjà, dans le *De Republica* [73], conseille au chef d'État de s'offrir comme un miroir à ses concitoyens « par la splendeur de son âme et de sa vie » [74]. Le miroir jouerait alors le rôle d'exposition d'un *exemplum*, d'un modèle.

Ici réside une différence majeure avec l'utilisation du miroir étudiée dans les *Questions naturelles*. Alors qu'Hostius Quadra était en tête à tête avec le miroir, donc dans une relation narcissique de soi à soi exacerbant l'amour-propre jusqu'à l'*hybris*, le miroir du *De clementia* est tenu par une tierce personne, bien en face du disciple. Ce tiers, cette tierce personne, c'est le pédagogue Sénèque. Cette présence surplombante ruine l'immédiateté du rapport de Néron à lui-même en « inter-venant » entre l'image spéculaire et la réalité pour lui permettre de progresser. C'est par la médiation de cette volonté qui tend un miroir à une autre volonté que la connaissance devient possible.

69. De la même manière, Épictète, dans *Entretiens*, II, 14, 21, demande, de manière réaliste : « Le miroir fait-il du mal à l'homme laid lorsqu'il le montre à lui-même tel qu'il est ? ».

70. Suétone, *Vie de Caligula*, 50.

71. Voir M. Armisen-Marchetti, « *Speculum Neronis* : un mode spécifique de direction de conscience dans le *De clementia* de Sénèque », *REL* 84, 2006, p. 185-201. Voir aussi D. Campanile, « Seneca, Nerone e il *De clementia* », *AFLM* 24, 1991, p. 513-528 ; A. Charles-Saget, « Un traité en forme de miroir. Le *De clementia* de Sénèque », *ALMArv* 14, 1987, p. 41-55.

72. Voir P. Hadot, art. « Fürstenspiegel », dans *Reallexikon fur Antike und Christentum*, t. VIII, 1970, col. 556 ; E.M. Jonsson, « La situation du *speculum regale* dans la littérature occidentale », *Études germaniques* 42, 1987, p. 391-408.

73. Voir P. Grimal, « Du *De Republica* au *De clementia*. Réflexions sur l'évolution de l'idée monarchique à Rome », *MEFRA* 91/2, 1979, p. 671-691.

74. Cicéron, *De republica*, II, 69 : *ut sese splendore animi et uitae suae sicut speculum praebeat ciuibus*.

Le traité du *De clementia* débute en ces termes :

> *Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi uice fungerer et te tibi ostenderem peruenturum ad uoluptatem maximam omnium. Quamuis enim recte factorum uerus fructus sit fecisse [...], iuuat inspicere et circumire bonam conscientiam [...]* [75].

Sénèque, « à la manière d'un miroir » (*speculi uice*), présente ainsi à Néron des images de lui-même d'abord, en particulier au début du livre I, mais également des *exempla*, comme ceux d'Auguste et de Cinna, qui jouent le rôle de modèles à imiter. Sénèque joue ici sur la confiance que l'on a envers le miroir et il l'utilise à son avantage dans sa stratégie de persuasion. En effet, on ne se fie au miroir que parce que l'on a tendance à croire à la relation d'identité entre ce que nous sommes et l'image qui s'y reflète. Le miroir serait essentiellement fidèle. Montrer un reflet idéalisé à Néron, lui présenter son « double bénéfique », a donc pour effet de lui faire croire qu'il est cet être presque parfait et de l'encourager à une métamorphose [76]. De la satisfaction narcissique naît, paradoxalement, le désir de perfectionnement moral. C'est pour cette raison que l'expérience du plaisir se retrouve ici encore associée au miroir, comme c'était déjà dans le cas d'Hostius Quadra… mais cette fois avec l'idée d'un plaisir supérieur non en intensité mais en « moralité ». Là encore, par un effet de grossissement né de la contemplation par Néron d'une version parfaite, donc augmentée, de ce qu'il est, peut naître un plaisir narcissique puissant, mais cette fois positif et propice à accompagner le progressant en sagesse.

Le lexique du regard cohabite ici avec celui de la joie (*voluptatem*), qui se situe sans doute à un double niveau sous la plume de Sénèque. Premier niveau : la joie du progressant en sagesse qu'est Néron et que le miroir tendu va encourager par ces visions valorisantes ; Sénèque cherche à susciter ici un plaisir certes « inférieur » à celui de la connaissance, mais qui ouvrira tout de même une voie d'accès à la conscience de Néron. Second niveau, sans doute méconnu de Néron lui-même, la joie de l'esprit propre au philosophe, sa béatitude, lorsqu'il touche à la sagesse.

La courte introduction du *De clementia* est suivie d'une *sermocinatio* : Sénèque tend pour la première fois le miroir à Néron en lui donnant la parole dans un discours digne d'un empereur parfait. Le miroir, comme lieu de surdétermination des images, agit ici comme un *schème*, c'est-à-dire un modèle à la fois imaginaire et conceptuel d'élucidation philosophique. L'image que Néron voit alors de lui-même est une image idéalisée, grossie d'une certaine manière, une image de la perfection qu'il est censé atteindre — mais qu'il

75. Sénèque, *De clementia*, I, I, 1 : « 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. Car bien que le véritable fruit des actions droites soit de les voir accomplies [...], on se plaît à examiner une conscience pure. » (trad. Fr.-R. Chaumartin, Paris, 2005).

76. On peut faire un parallèle contemporain avec ce que la science appelle les « neurones miroirs » qui sont une catégorie de neurones qui présentent une activité aussi bien quand un individu exécute une action que lorsqu'il observe un autre individu exécuter la même action, ou même lorsqu'il imagine une telle action.

n'a pas encore atteinte, et qu'il n'atteindra d'ailleurs jamais. Ironiquement, on se rappellera que le reflet dans le miroir est énantiomorphe [77], c'est-à-dire que les parties identiques sont disposées dans un ordre inverse. Le miroir fixe ainsi un idéal à reproduire dans la réalité, afin de se détacher d'un réel trop médiocre. Le processus de *mimesis* est donc inversé : le miroir ne mime pas ce qui se passe dans le monde réel mais, au contraire, c'est le monde réel qui est appelé à imiter le reflet du miroir. Sénèque joue sur le processus de représentation qui est à l'œuvre naturellement dans notre esprit face au miroir. D'ordinaire, l'esprit comble spontanément, instinctivement les lacunes de notre reflet : il en reconstitue les parties invisibles car il sait que ce reflet, c'est celui de la personne qui s'y reflète. Selon le même schéma, Sénèque incite Néron à compléter par son comportement et sa vertu les parties manquantes de son être qui sont visibles dans le reflet idéalisé du miroir. Comme par magie, des qualités insoupçonnées apparaissent chez le jeune empereur. Du schème de la réflexion dans le miroir et de l'exercice de métonymie naît donc la parénèse.

En effet, cet idéal n'est autre que celui du gouvernement d'un Prince philosophe, qui est, en quelque sorte, l'avatar manifeste sur la terre du *deus* stoïcien, cette Cause première régissant rationnellement et providentiellement le monde. En effet, le Prince idéal doit régir l'Empire comme le dieu régit le monde ; il est l'*hegemonikon* du corps social des Romains, comme le dieu est l'*hegemonikon* du cosmos. C'est ce que Sénèque explique dans le *De clementia,* I, 7, 1 :

> *Quoniam deorum feci mentionem, optime hoc exemplum principi constituam, ad quod formetur, ut se talem esse ciuibus, quales sibi deos uelit* [78].

Ici, le dieu est pris comme *exemplum* à suivre, au même titre qu'Auguste et Cinna dans la suite de l'œuvre. Mais dans la mesure où c'est aussi son propre reflet — certes idéalisé — que Néron voit dans ce miroir, le dieu et le Prince peuvent se confondre, comme grâce à une illusion d'optique, ce qui facilite l'assimilation de l'un à l'autre.

Mais le miroir a ici une autre vocation, en dehors du cadre de la direction de conscience politique du jeune empereur. On observe en effet que dans le *De clementia*, le Prince n'est jamais comparé au sage, idéal humain de la sagesse chez les stoïciens, ce qui est assez surprenant dans un texte à vocation parénétique. C'est que, au-delà de l'effet rhétorique visant à glorifier l'empereur, à justifier son pouvoir et à lui fixer un objectif moral à atteindre, on peut aussi voir ici un moyen d'exposer ce qu'est le dieu rationnel, la Cause première régissant le monde chez les stoïciens, difficilement représentable pour qui n'a pas déjà une certaine expérience de la philosophie et de la pratique de la sagesse.

77. Platon, *Sophiste*, 266c et *Timée*, 46a-b ; Lucrèce, *De natura rerum,* IV, 292-301.

78. Sénèque, *De clementia,* I, 7, 1 : « Puisque j'ai nommé les dieux, je ne saurais mieux faire que de désigner au prince un tel exemple comme modèle, afin qu'il soit envers son peuple ce qu'il voudrait que les dieux fussent pour lui. » (trad. Fr.-R. Chaumartin).

Cette exposition s'effectue par une sorte de mode intuitif de représentation – Kant parlerait dans ce cas d'« hypotypose symbolique » [79]. En effet, le *De clementia* ne se contente pas de réfléchir une image idéalisée et flatteuse de Néron, qu'il devra s'efforcer d'imiter. C'est bien l'idée de dieu rationnel lui-même, grâce à l'image que constitue l'empereur idéal, que Sénèque expose ici dans un but pédagogique. En effet, pour rester dans le domaine de l'optique, une forme d'inversion est à l'œuvre dans ce texte : le philosophe n'utilise pas le dieu pour définir le rôle du *princeps,* mais il se sert de l'être sensible qu'est le *princeps* pour aider le lecteur à se représenter ce qu'est le dieu. Une fois exposées les caractéristiques du gouvernement de l'empereur idéal, le lecteur pourra, par analogie, se représenter de manière adéquate ce qu'est le gouvernement divin sur le monde, en remontant de l'exemple à l'Idée. Ainsi, Sénèque rend accessible au lecteur la Loi divine par l'image de la Loi terrestre.

En effet, le lecteur peut « éprouver » le gouvernement impérial de manière concrète et immédiate car il renvoie à des schèmes clairs dans son esprit. Grâce à l'imagination, qui va établir le lien entre le *deus* et l'image idéalisée du Prince, le lecteur pourra faire le lien entre la loi politique qu'il connaît et la Loi divine, qui lui est obscure en raison de la conscience mutilée et ignorante qu'il en a. L'image de l'empereur par rapport au dieu souffre certes, en tant qu'image, d'un écart irréductible par rapport à l'original. L'empereur n'est qu'un homme, il est donc mortel et soumis aux passions, qu'il devra combattre — c'est d'ailleurs le but principal du *De clementia.* Un reflet est toujours plus petit dans la pupille d'autrui. Le reflet en question donne une image réfractée et fabriquée de l'original, mais comme le dieu est infini selon l'ordre de ses productions, et donc, par nature, irreprésentable par l'homme en raison de sa propre finitude, cette image réfractée est plus accessible à l'esprit humain. On retrouve là une des caractéristiques physiques du miroir que Sénèque exposait dans les *Questions Naturelles*, I, 17, 2 : le miroir sert à voir par réflexion un objet trop éblouissant à regarder directement, comme le soleil par exemple. La méditation de Sénèque sur le miroir porte donc bien sur l'ambivalence du *direct* et de l'*indirect.*

Le début de la *sermocinatio* du *De clementia* (I, 1, 2) pose ainsi les jalons de ce processus analogique et symbolique de l'imagination, qui vise à assimiler l'empereur à un dieu :

> *Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum uice fungerer ? Ego uitae necisque gentibus arbiter ; qualem quisque sortem statumque habeat, in mea manu positum est ; quid cuique mortalium Fortuna datum uelit, meo ore pronuntiat ; ex nostro responso laetitiae causas populi urbesque concipiunt* [80].

79. Au § 59 de la *Critique de la faculté de juger*. Voir R. Gasché, traduit de l'anglais et présenté par M. Rueff, « L'hypotypose ou Kant et la rhétorique », *Po&sie* 148, 2014, p. 122-138.

80. Sénèque, *De clementia,* I, 1, 2 : « C'est donc moi qu'on a désigné et choisi entre tous les mortels pour jouer sur terre le rôle des dieux ! Oui, c'est moi qui décide de la vie et de la mise à mort des nations ; la destinée, la condition de tous sont entre mes mains : ce que la Fortune départ à chacun des mortels, elle le fait connaître par ma bouche, à mes oracles sont subordonnés les sentiments d'allégresse que forment les peuples. » (trad. Fr.-R. Chaumartin).

On retrouve ici tous les attributs du dieu, dont il « joue le rôle » (*deorum uice fungerer*) : c'est lui qui a entre ses mains le destin des hommes, comme le dieu qui fixe le *fatum* à l'origine du monde[81]. En outre, la Fortune parle par la bouche de l'empereur. Or on sait que, pour les stoïciens, la Fortune n'est qu'un des visages du dieu rationnel et unique, tel qui est perçu par les hommes, incapables de saisir la chaîne globale des causes et des effets. Ainsi, quand l'empereur énonce le sort qu'il réserve et attribue à chacun (*quid cuique mortalium Fortuna datum uelit, meo ore pronuntiat* : « la Fortune fait connaître par ma bouche le sort qu'elle veut être donné à chacun des mortels »), c'est comme si le dieu parlait en lui [82]. Mieux, le discours est ici très proche de la métaphore *in absentia.* Le philosophe parle du prince en faisant clairement référence à des attributs du dieu rationnel, mais sans renvoyer explicitement à ce référent. Le prince devient littéralement le dieu, d'où émane le destin.

Après la *sermocinatio,* Sénèque va s'adresser directement à Néron pour décrire l'étendue de son pouvoir, selon le même schème du miroir établi au début du traité. La comparaison de l'âme et du corps pour désigner le Prince et l'État, est alors reprise, comparaison dont Sénèque se sert ailleurs dans son corpus pour évoquer le dieu rationnel. Le texte suivant est révélateur :

> *Est haec summae magnitudinis seruitus non posse fieri minorem ; sed cum diis tibi communis ipsa necessitas est […]. Multa circa te lux est, omnium in istam conuersi oculi sunt ; prodire te putas ? Oreris. Loqui non potes, nisi ut uocem tuam, quae ubique sunt gentes, excipiant ; irasci non potes, nisi ut omnia tremant, quia neminem adfliges, nisi ut, quidquid circa fuerit, quatiatur* [83].

Tout d'abord, Sénèque rappelle que l'empereur est soumis à la nécessité d'être l'objet de tous les regards — ce qui n'est pas sans lien avec la problématique du miroir —, en raison de sa toute-puissance et de l'immensité de son *aura*. L'empereur a cette nécessité en partage avec les divinités, nous dit Sénèque. Cette comparaison implique que les termes de *necessitas (*« nécessité ») et l'expression *summae magnitudinis seruitus* (« l'esclavage inhérent à la grandeur souveraine ») soient lus par le lecteur également avec leur sens philosophique véritable. Le dieu lui-même est soumis à la Nécessité du monde. Surtout, le fait que le dieu englobe la totalité des phénomènes implique que tous les éléments du monde soient reliés les uns aux autres, au sein du *continuum* cosmique. Le *logos* divin s'exprime dans la solidarité des choses qui arrivent (êtres, phénomènes, accidents, péripéties). Chaque événement est relié aux autres, tout comme chaque mouvement d'âme de l'empereur implique des répercussions dans tout l'empire. Les verbes *tremant*

81. Voir J. R. Fears, « Nero as the viceregent of the gods in Seneca's *De clementia* », *Hermes* 103, 1975, p. 486-496.

82. Sur la conception oraculaire des paroles de l'empereur, voir aussi Sénèque, *Consolation à Polybe*, 14, 2.

83. Sénèque, *De clementia*, I, 8, 3-5 : « Tel est l'esclavage inhérent à la grandeur souveraine, qu'on ne peut se faire plus petit ; mais cette nécessité elle-même t'est commune avec les dieux […]. Des flots de lumière t'environnent et ils attirent tous les regards. Tu t'imagines faire un pas au-dehors : tu es le soleil qui se lève. Tu ne peux parler sans que ta voix ne soit entendue par toutes les nations du monde ; tu ne peux t'irriter sans faire tout trembler, parce que tu ne peux abattre aucune créature sans que tout, autour d'elle, en soit ébranlé. » (trad. Fr.-R. Chaumartin).

(« tremblent ») et *quatiatur* (« est ébranlé ») font référence aux tremblements de terre, phénomènes telluriques et cosmiques impressionnants qui peuvent agiter certaines parties du monde.

Au-delà de l'assimilation de l'empereur au dieu grâce au réseau symbolique et métaphorique mis en place, on observe aussi que le processus singulier de parénèse instauré par ce « miroir du Prince » mime le processus divin d'auto-production de soi. La question du miroir est sans cesse en prise avec la question de l'identité – identité falsifiée, identité véritable. En effet, dans le système stoïcien, lorsque la chaîne des causes et des effets est initiée par le dieu, elle est déjà grosse de tout le programme du monde, du moins implicitement, dans la mesure où l'on ne peut pas dire que le dieu a « un esprit » comme l'empereur. Le meilleur des mondes possibles adviendra nécessairement, par l'enchaînement inexorable des phénomènes. De la même manière, le miroir tendu au Prince, qui lui montre une image idéale de ce qu'il doit devenir, reproduit le même processus. Néron sait déjà ce qu'il va devenir – du moins en théorie –, à savoir le meilleur des empereurs possibles, et en raison de son excellence, ses actes se dérouleront nécessairement comme cela a été prévu. Bien sûr, il s'agit là du rêve de Sénèque – ou de sa rêverie politique –, qui ne se réalisera jamais. Cependant une fois clarifiée la rhétorique particulière instaurée par le miroir, elle permet au lecteur de trouver là un moyen de se représenter de manière plus sensible le processus divin d'auto-production.

Car c'est bien là tout l'enjeu du travail de Sénèque, directeur de conscience, à l'intention de son disciple – qu'il soit Néron ou Lucilius. Son œuvre est marquée par son utilisation récurrente des images, qui rendent accessibles au progressant en sagesse les vérités philosophiques. Les tragédies de Sénèque prouvent déjà qu'il n'est pas seulement un philosophe qui démontre, mais également un dramaturge qui montre. Le philosophe et son disciple ont besoin d'une présentation sensible, animée et frappante – qui est une transposition, une *Darstellung* au sens de Kant [84]. En effet, la nature du dieu est si riche, si intense, si universelle qu'il est vain de chercher à l'épuiser dans une définition posée *a priori* et destinée à établir la simple liste de ses propriétés. Bien au contraire, le dieu est la condition *sine qua non* de l'existence (*ratio existendi*), de l'essence (*ratio essendi*) et de la connaissance (*ratio cognoscendi*) du monde et de ses phénomènes. Il ne peut donc qu'être l'objet d'un discours qui remonte aux principes, orienté vers l'amont de la logique de la compréhension du sens du monde. Mais cette exposition a besoin d'un détour, celui de l'image – y compris de l'image du miroir, malgré son ambiguïté.

* *
*

En conclusion, nous avons montré que Sénèque parcourt dans son œuvre toute l'étendue de l'ambivalence du miroir. Il est frappant de constater que

84. Voir J. Beaufret, « Kant et la notion de *Darstellung* », dans *Dialogue avec Heidegger, II, Philosophie moderne*, Paris, Minuit, 1973, p. 77-109.

la digression sur Hostius Quadra et le début du *De Clementia,* même s'ils semblent être des antipodes, ont un certain nombre de points communs, grâce au pont que constitue le miroir entre perversion et perfection, entre vice et recherche de la vertu, matérialisant la marge de progression et le cheminement du *progressant en sagesse.*

Comme dans le roman de Lewis Caroll, tout s'inverse *de l'autre côté du miroir* de Sénèque : la perversion devient idéale chez Quadra (modèle de vice), l'image du dieu est le double inversé de Néron, mais quoi qu'il en soit, c'est bien la réflexion et la quête de la sagesse qui est en jeu pour le lecteur.

Le miroir du prince pousse à son paroxysme le processus d'identification : le prince peut s'assimiler à la Cause première. L'*hybris* n'est pas loin – d'autant plus que Néron n'est pas un modèle de mesure – et une lecture ironique de ce texte permet de remettre Néron à sa place de « numéro 2 », derrière le dieu. Le dieu est dieu pour l'éternité alors que Néron joue le rôle du dieu sur terre, mais ce n'est qu'un rôle, une illusion d'optique, qui disparaitra dès que Sénèque aura cessé de tenir le miroir. Le personnage de Néron est une sorte de trompe-l'œil : il a du relief et de l'envergure en apparence, mais quand on passe la main dessus, tout n'est que platitude, superficialité et répétition – personnage à deux dimensions. D'ailleurs, les *Questions naturelles* sont postérieures au traité sur la clémence, et peut-être peut-on voir là une pique lancée par Sénèque à son ancien élève. Difficile en tout cas de ne pas faire fonctionner ces textes en miroir et de voir comme il est difficile pour le progressant en sagesse de se rendre l'égal du dieu malgré la finitude humaine.