

## ***Simus inter exempla* : exemplarité, interdiscursivité et temporalité(s) dans les *Lettres à Lucilius* de Sénèque**

Grégoire Blanc

Laboratoire CELIS

(Centre de Recherches sur les Littératures et la Sociopoétique)

*Il faut être toujours ivre. Tout est là : c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du Temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve.*

*Mais de quoi ? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous.*

*Et si quelquefois, sur les marches d'un palais, sur l'herbe verte d'un fossé, dans la solitude morne de votre chambre, vous vous réveillez, l'ivresse déjà diminuée ou disparue, demandez au vent, à la vague, à l'étoile, à l'oiseau, à l'horloge, à tout ce qui fuit, à tout ce qui gémit, à tout ce qui roule, à tout ce qui chante, à tout ce qui parle, demandez quelle heure il est ; et le vent, la vague, l'étoile, l'oiseau, l'horloge, vous répondront : « Il est l'heure de s'enivrer ! Pour n'être pas les esclaves martyrisés du Temps, enivrez-vous ; enivrez-vous sans cesse ! De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. »*

Baudelaire, *Le Spleen de Paris*, XXXIII, « Enivrez-vous »

**S**ANS NUL DOUTE la prose de celui que Nietzsche appelait « le storéador de la vertu »<sup>1</sup>, et qu'il plaçait en tête de ses « impossibles », pourrait témoigner de cette ivresse de la vertu dont parle Baudelaire, Sénèque employant tous les moyens nécessaires pour

rendre sa parénèse efficace. Parmi les plus usités se trouve la figure de l'exemple moral<sup>2</sup>. L'*exemplum* correspond, dans le discours, à un fait ou à une parole d'un personnage célèbre du passé, historique ou mythique, qu'il est conseillé d'imiter. Cette figure est théorisée dans les traités de rhétorique<sup>3</sup> eu égard à sa capacité de persuader l'auditoire, en lui mettant sous les yeux une image courageuse ou vertueuse. On comprend par conséquent pourquoi elle a pu intéresser le discours philosophique, qui s'est également emparé de ses potentialités interdiscursives. L'interdiscursivité peut être définie comme l'étude de l'entrée en relation d'un discours avec un ensemble d'unités discursives extérieures<sup>4</sup>. Or le discours philosophique sénèque, par nature dialogique, semble s'être nourri de ces récits exemplaires<sup>5</sup>, et, nous le verrons, Sénèque prend un malin plaisir à s'approprier telle parole ou telle attitude exemplaire pour enrichir le dialogue intérieur de l'apprenti philosophe. L'étude de ces nombreuses strates de l'hétérogénéité discursive permet en outre de faire naître une réflexion sur les temporalités. Ces dits et faits mémorables rappellent un glorieux passé dans le présent de l'énonciation afin de tendre vers un futur vertueux<sup>6</sup>. Ainsi la figure de l'*exemplum* rendrait possible un *continuum* de la vertu. C'est du moins l'ambition du discours sénèque, qui se définit comme une entreprise de libération spirituelle dès la première lettre du corpus :

Oui, tu feras bien, cher Lucilius : entreprends de te libérer toi-même (*uindica te tibi*). Jusqu'ici on t'arrachait ton temps ou on te le dérobait, ou encore tu l'égarais. Réunis ce capital et ne le laisse plus se perdre (*tempus...collige et serua*).<sup>7</sup>

Cette invitation à se revendiquer à soi-même, à construire son être moral, repose, nous le voyons, sur une gestion particulière du temps, une maîtrise de sa propre temporalité, que Sénèque va tenter d'inculquer à son correspondant Lucilius par l'intermédiaire de leur dialogue épistolaire<sup>8</sup>. L'*exemplum* occupe un grand rôle dans la stratégie parénétiq ue mise en place par le philosophe au cours de leurs échanges, aussi a-t-il été fréquemment étudié. Parmi ces travaux, citons notamment celui de Roland Mayer, qui ne s'est intéressé toutefois qu'aux exemples historiques en se concentrant sur leur effet de liste<sup>9</sup>, et en montrant l'importance des images mentales qui sont véhiculées par ces derniers<sup>10</sup>. Ce rapport entre discours exemplaire et représentations a continué d'être étudié par Carmen Codoñer, qui a bien posé les assises rhétoriques de la pratique sénèque<sup>11</sup>. Mais l'orientation du présent travail doit sans doute plus à Isabelle Cogitore, qui a remarqué que,

dans les *Lettres à Lucilius*, l'« exemple historique est, pour Sénèque, un lieu de parole contenant des paroles et facilitant par lui-même la parole »<sup>12</sup>. En indiquant cela dans sa conclusion, elle offre une ouverture naturelle à une étude qui prendrait en compte le caractère interdiscursif de l'*exemplum* sénéquien. Enfin, Élisabeth Gavaille illustre la qualité méditative des *exempla* en la mettant en relation avec une réflexion sur le temps<sup>13</sup>, et nous permet ainsi d'envisager une approche qui confronterait ces trois notions : exemplarité, interdiscursivité et temporalité. Pierre Grimal, dans un article portant sur la temporalité dans l'œuvre philosophique de Sénèque, notait d'ailleurs que le philosophe préférait aux « arguments dialectiques » les « expériences psychologiques »<sup>14</sup>. Nous nous intéresserons ainsi, dans le présent travail, à l'*exemplum* en tant que phénomène interdiscursif, ou tout au moins facilitant l'interdiscursivité ; les *exempla* s'apparentant alors à un réseau fantasmatique, à la fois dialogique et communicationnel, qui pourrait être décrit, selon les termes des récentes théories du discours, comme « des images symptômes interdiscursives »<sup>15</sup> tout entières vouées à la pratique du Stoïcisme.

Après avoir évalué quelle place offre Sénèque à l'*exemplum* dans l'élaboration de son discours parénétiq ue, à travers l'étude des *Lettres* 94 et 95, nous mettrons en lumière la valeur fantasmatique des *exempla*, en montrant que leur nature interdiscursive permet l'élaboration d'une méthode de perfectionnement moral par le discours. Cette méthode semble propre à Sénèque, ou du moins à la secte stoïcienne, aussi est-ce pourquoi nous avons décidé de clore notre argumentation en interrogeant l'emploi de figures exemplaires anonymes qui irriguent le discours philosophique et dont la présence permet de comprendre certains enjeux discursifs et poétiques de la pratique philosophique antique.

### ***Les discours de l'exemplarité : une troisième voie pour atteindre la sagesse ?***

La correspondance de Sénèque avec Lucilius est précieuse à plusieurs égards, d'autant que les œuvres des fondateurs du stoïcisme ont été perdues et qu'on ne les connaît que par des fragments ou autres témoignages transmis par des compilateurs comme Diogène Laërce dans ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, lorsque ce ne sont pas des ennemis idéologiques qui se chargent de transmettre les subtilités d'une doctrine à laquelle ils n'adhèrent pas, tel que le fait

Plutarque dans son traité *Περὶ Στωικῶν ἐναντιομάτων* (*Sur les contradictions stoïciennes*) par exemple. Avec celle d'Épictète, l'œuvre de Sénèque est ainsi l'une des seules à nous renseigner sur les aspects de la formation philosophique au sein du stoïcisme. À ce titre, la correspondance avec Lucilius est particulièrement riche d'enseignements, car Sénèque y entreprend la formation conjointe de leurs âmes dans le but d'atteindre la sagesse<sup>16</sup>. Toutefois, même pour une doctrine apparemment aussi rigide que le stoïcisme, la voie à suivre n'est pas toujours évidente, et différentes méthodes d'enseignement ont existé. Sénèque mène d'ailleurs une réflexion sur deux de ces méthodes assez tardivement dans le corpus qui nous est parvenu, car il s'agit des lettres 94 et 95<sup>17</sup>, sur un ensemble de 124. Des méthodes qui sont, nous allons le voir, en apparence contradictoires.

La lettre 94 présente la première voie de la formation éthique, c'est-à-dire « cette partie du discours philosophique qui donne les préceptes propres à chaque personne », mais qui « ne formerait pas l'homme en général »<sup>18</sup>. Sénèque va toutefois choisir de plaider la cause de cette morale des préceptes. Au cours de sa démonstration, qui s'appuie sur les thèses du stoïcien hétérodoxe Ariston de Chios et qui fonctionne sur le mode dialogique des questions et des réponses, le précepteur de Néron définit la philosophie comme la « loi de la vie »<sup>19</sup> ; loi qui repose sur l'efficacité des discours auxquels nous nous confrontons. Or l'efficacité de ces discours semble reposer sur les figures morales qui les constituent :

Non, rien n'est mieux fait pour enfoncer en nous les bonnes pensées, pour ramener (*reuocat*) au droit chemin une âme indécise et sur le penchant du vice, que la fréquentation des gens de bien (*bonorum uirorum conuersatio*) ; il se dégage un charme qui s'insinue au profond du cœur avec toute la puissance persuasive du précepte, à les voir, à les entendre fréquemment (*frequenter aspici, frequenter audiri*). Que dis-je ? La simple rencontre d'un sage fait du bien ; de la présence même silencieuse d'une grande âme peut résulter en nous un progrès (*ex magno uiro uelta cente proficias*).<sup>20</sup>

Cette méthode d'enseignement éthique consiste donc à rappeler (*reuocat*) le bien en nous par l'intermédiaire d'une *conuersatio*, c'est-à-dire une « fréquentation » intime, avec les grandes figures littéraires et/ou morales du passé. Certes l'image de silhouette silencieuse qui nous accompagne comme garant de notre moralité rappelle ce que certains appellent un « directeur spirituel »<sup>21</sup>, mais ici, Sénèque laisse

planer volontairement une ambiguïté sur cette figure, et tout porte à croire que la progression morale (*proficias*) serait également possible grâce aux préceptes par l'intermédiaire de l'autorité des hommes vertueux du passé. Une idée que Sénèque formule d'ailleurs explicitement dans la suite de son propos en disant : « les bons préceptes, si tu en fais ton entretien, te profiteront autant que les bons exemples »<sup>22</sup> ; une preuve que l'*exemplum*, au départ figure de rhétorique, était bien intégré à tout un processus d'édification morale. De l'*exemplum* dépendrait même la portée oraculaire, et de ce fait hautement performative, du précepte, et Sénèque de citer l'autorité de Pythagore pour justifier ses dires<sup>23</sup>.

Sénèque compare ensuite l'enseignement par préceptes à l'instruction des enfants, et en particulier leur apprentissage de l'écriture. Non seulement la main du maître peut les accompagner pour ajuster leur tracé, mais la reproduction d'exemples ou de modèles est également formatrice<sup>24</sup>. Pour justifier une telle méthode de prescription morale, le philosophe indique cependant qu'il faut, auparavant, s'être séparé des tentations de l'ambition. Aussi, pour apporter la preuve à sa démonstration, se livre-t-il à un catalogue d'*exempla*, négatifs cette fois. Sont ainsi convoqués Alexandre, Pompée, César, Marius, pour montrer que tous guidaient leurs armées, mais qu'en retour c'est l'ambition qui les guidait<sup>25</sup>. La figure de l'*exemplum* sert donc à affirmer les préceptes salutaires à l'édification morale, tout en écartant avec force les modèles néfastes de l'ambition<sup>26</sup>, opposés à ceux de la sagesse :

Toutes ces figures-types (*omnia ista exempla*), dont on nous bourre les yeux et les oreilles, défaisons-en la trame ; purgeons notre cœur des mauvais propos (*malis sermonibus*) qui le remplissent. Installons la vertu dans la place où gîte l'adversaire, afin qu'elle en extirpe tout mensonge, tout ce que l'esprit agrée au mépris de la vérité ; afin qu'elle nous isole du vulgaire, auquel nous donnons trop de crédit, et qu'elle nous rende aux saines opinions (*sinceris opinionibus*).<sup>27</sup>

En opposant les *malis sermonibus* aux *sinceris opinionibus*, Sénèque montre ici que l'*exemplum* permet à la méthode d'enseignement moral par les préceptes de dépasser la prescription individuelle pour devenir un véritable pilier de l'éthique.

Toutefois, lorsque Sénèque défend, dans la lettre suivante, l'autre méthode d'enseignement moral, s'appuyant sur l'étude des *decreta* de la doctrine stoïcienne, une large part est également laissée

aux *exempla*. Il convient en effet, d'après le philosophe, « de connaître les caractères d'une âme supérieure, puisqu'on est en droit de se les approprier »<sup>28</sup>. De manière tout à fait significative ensuite, la logique de transfert, d'appropriation, de ces traits invariables se trouve évoquée à travers une citation des *Géorgiques* de Virgile, dans laquelle est décrit le caractère noble de la progéniture chevaline, que Sénèque réoriente dans le sens des dogmes du stoïcisme<sup>29</sup>. Ce que donne à voir Virgile, c'est l'âme noble du sage<sup>30</sup>, et Sénèque le prouve ensuite par l'exemple de Caton :

Que j'aie à représenter Caton (*sit mihi Cato exprimendus*), qui intrépide dans le fracas des guerres civiles, s'élève le premier contre les armées déjà parvenues au pied des Alpes et court faire face à la guerre civile : je ne lui prêterais pas un autre visage, une autre attitude. Personne, à vrai dire, ne pouvait « s'avancer » (*ingredi*) plus « fièrement » (*altius*) que l'homme qui se dresse tout à la fois contre César et contre Pompée et, quand tous caressaient l'une ou l'autre faction, défia les deux chefs, et fit voir que la République elle aussi avait son parti. Oui, c'est peu de dire à propos d'un Caton qu'il ne « s'effraie pas de vains bruits » (*nec uanos horret strepitus*). Voyez : des bruits trop réels, tout proches ne l'effraient pas ; en face de dix légions, des auxiliaires gaulois, des combattants barbares mêlés à nos nationaux, il émet une parole libre ; il exhorte la République à ne pas transiger – mais, à cette heure, à risquer tout – pour la cause de la liberté ; car elle sauvegardera mieux son honneur en tombant dans la servitude qu'en y courant. Quelle vigueur, quel enthousiasme et, dans l'universel désarroi, quelle assurance ! Il sait qu'il est le seul dont la condition ne soit pas en jeu, que la question n'est pas : « Caton va-t-il être libre ? », mais : « vivra-t-il parmi des hommes libres ? » de là son mépris des périls et des épées. On admire l'invincible constance d'un homme que n'ébranle pas la chute de tout un monde, et l'on se plaît à répéter : « Une riche musculature fait saillie sur l'ardent poitrail (*luxuriatoris animo sum pectus*). »<sup>31</sup>

Après avoir cité une dizaine de vers de Virgile, le philosophe prend soin de réinvestir la citation, par des effets de reprises textuelles, afin d'enrichir le portrait moral qu'il est en train de bâtir. De la même manière que le discours sénéquien s'approprie la citation virgilienne, l'âme du progressant s'approprie le modèle de sagesse que représente Caton, incarnation des *decreta* stoïciens rendue appréciable par la figure interdiscursive qu'est l'*exemplum*. Les chercheurs se sont souvent interrogés sur la leçon à retenir des lettres 94 et 95, Sénèque soutenant l'une puis l'autre des méthodes d'enseignement éthique : le

philosophe défendrait en fait une voie médiane, un entre-deux qui se matérialise assez nettement autour de l'utilisation de l'*exemplum* à des fins parénétiqes, constituant un processus d'appropriation fantasmatique par le discours<sup>32</sup>.

### ***De la réorientation d'une technique rhétorique à la mise en place d'une poétique***

Or cette méthode, qui apparaît implicitement au cours des lettres 94 et 95, est employée par Sénèque dès le début de la correspondance<sup>33</sup>, et même développée dans la lettre 24<sup>34</sup>. Dans cette dernière, en effet, le philosophe tente de répondre à l'inquiétude que son correspondant a manifestée dans sa précédente lettre à propos d'un procès qui lui était intenté<sup>35</sup>. Pour apaiser l'âme de son ami, Sénèque appuie sa démonstration sur de grandes figures exemplaires qui incarnent la résistance face à l'adversité. Sont ainsi convoqués Rutilius, Metellus, Socrate, Mucius Scaevola, avant qu'une intervention de Lucilius ne soit mise en scène :

« Ces histoires-là, dis-tu, sont des rengaines rabâchées dans toutes les écoles (*Decantatae, inquis, in omnibus scholis fabulae istae sunt*). Quand on sera au point suivant : le mépris de la mort (*ad contemnendam mortem*), tu me conteras l'histoire de Caton. » Et pourquoi ne montrerais-je pas Caton à sa dernière nuit, lisant un livre de Platon, une épée sous son chevet ? Il s'était ménagé ces deux ressources dans cette extrémité : l'une lui donnerait la volonté, l'autre la possibilité de mourir. Après avoir réglé ce qui pouvait l'être dans une situation compromise et désespérée, il regarda comme son devoir de n'abandonner à personne la liberté de tuer Caton ou l'honneur de le sauver. C'est pourquoi, tirant son épée, qu'il avait conservée jusqu'à ce jour pure de toute effusion de sang : « Tu n'as rien gagné, s'écria-t-il, Fortune, à t'opposer à tous mes efforts. Je n'ai pas combattu jusqu'ici pour ma liberté propre, mais pour la liberté de ma patrie. Je ne m'obstinais pas à ce point dans l'action pour être libre, mais pour vivre parmi des hommes libres. »<sup>36</sup>

Cette manipulation dialogique du discours a en fait pour but de mettre à distance les *fabulae* des écoles de rhétorique. Lucilius marque en effet son agacement vis-à-vis de la tournure stéréotypée que prend le discours de Sénèque, mais ce dernier, loin de réorienter son propos, revendique le droit de nourrir la leçon philosophique par l'*exemplum* de Caton<sup>37</sup>. Si les mots et la situation convoqués sont les mêmes, les

implications de cette répétition discursive sont bien différentes. Caton n'est ainsi pas seulement un modèle de courage politique à imiter, mais il apparaît comme un sage, ayant maîtrisé toutes les étapes d'une forme de méditation en acte, de la lecture de Platon jusqu'à la confrontation avec la Fortune, dans un dialogue intérieur savamment mis en scène par Sénèque.

L'*exemplum* apparaît donc comme un des premiers moyens discursifs mis en œuvre par le progressant pour se libérer des fausses représentations dont il a été jusqu'alors le jouet. D'ailleurs, dans la même lettre, Sénèque s'amuse ensuite à rapprocher l'apprenti-philosophe de la figure de l'enfant :

Ce que tu vois arriver aux enfants, nous l'éprouvons nous autres, grands enfants que nous sommes. Les personnes qu'ils aiment, auxquelles ils sont habitués, avec lesquelles ils jouent, si elles se présentent avec un masque, les font trembler de peur. Ce n'est pas seulement aux hommes, c'est aux choses qu'on doit ôter le masque, les obligeant à reprendre leur vrai visage (*non hominibus tantum, sed rebus persona demenda est et reddenda facies sua*).<sup>38</sup>

Ôter leur *persona* aux choses est le premier devoir pour qui s'engage sur la voie de la sagesse et, dans le discours, cette étape primordiale de l'exercice, de l'*ἀσκησις* philosophique, passe par la méditation des grandes figures morales du passé. Les discours de l'exemplarité permettent ainsi l'élaboration d'un autre temps qui abolit la temporalité subie au sein de laquelle nous agissons. En redevenant enfant, le progressant est invité non pas à repartir de zéro, mais à se créer lui-même un temps qu'il pourra pleinement posséder<sup>39</sup>.

Cette réorientation d'un exercice rhétorique poursuivant un but philosophique, et même doctrinal en défendant une ascèse typiquement stoïcienne, est rendue manifeste par un passage de la lettre 104 :

Vis avec Chrysippe, avec Posidonius (*uiue cum Chrysippo, cum Posidonio*) : ils te transmettront la connaissance des choses humaines et divines ; ils te prescriront d'agir, de n'être pas uniquement un discoureur habile qui débite ses phrases pour l'enchantement de l'oreille (*hi iubebunt in opere esse nec tantum scite loqui et in obiectatione maudentium uerba iactare*), mais d'endurcir ton âme et de la raidir contre les menaces ; car l'unique port de cette vie agitée et orageuse, c'est de faire mépris de tout ce qui peut arriver, de maintenir hardiment ses positions, de recevoir en homme déjà prêt, bien en face, les traits de la Fortune, sans se dérober ni tourner les talons.<sup>40</sup>



L'*exemplum* qui n'est plus développé, mais simplement suggéré, touche finalement deux des représentants les plus importants de la secte du Portique, Chrysippe pour l'Ancien et Posidonius pour le Moyen stoïcisme. Morts depuis de nombreuses années, leurs œuvres continuent d'influer sur le présent car ils encouragent à l'action : la méditation de leurs écrits les rappelle à la mémoire et rend leurs leçons effectives face aux événements rencontrés. Le sage n'est pas ce « discoureur habile » qui emploie la rhétorique à des fins extérieures ; au contraire, les *exempla* lui servent à méditer intérieurement les tenants de la doctrine.

Selon une méthode qu'il affectionne, qu'il emploie dès le début de la correspondance et qu'il préconise dans les lettres 94 et 95, nous l'avons vu<sup>41</sup>, Sénèque aime à ramasser un point de la doctrine dans une formule frappante, une *sententia*, qui s'ancre dans l'esprit<sup>42</sup>. Pour faciliter la méditation de ces sentences et rendre plus évidentes leurs implications morales, Sénèque peut cependant avoir recours à l'exemple, comme dans un autre passage de la *Lettre* 104 :

Ce n'est pas la difficulté qui fait manquer d'audace ; c'est le manque d'audace qui fait la difficulté (*non quia difficilia sunt non audemus, sed quia non audemus difficilia sunt*). Vous faut-il un exemple (*si tamen exemplum desideratis*) ? Prenons celui de Socrate, vieillard de quelle endurance ! Ballotté d'écueil en écueil, mais invincible à la pauvreté que tout le fardeau de sa maison lui rendait plus lourde, invincible à l'usure physique, en comptant celle qu'il supporta jusqu'au bout comme soldat. Quelles épreuves lui furent donc ménagées au foyer domestique que nous rappelions à notre souvenir sa femme, insultante mégère, ou ses enfants, rebelles à l'étude et plus semblables à leur mère qu'à leur père. Au-dehors, il a connu ou un régime de tyrannie ou une liberté plus cruelle que toutes les guerres et tous les tyrans.<sup>43</sup>

Pour illustrer sa sentence, qui porte encore une fois sur la juste appréhension des phénomènes auxquels nous sommes confrontés, Sénèque prend l'exemple de Socrate, mais l'on se rend vite compte que les potentialités fantasmagiques de cet *exemplum* sont démultipliées par la pratique méditative stoïcienne. Le philosophe stoïcien ne s'attache en effet pas simplement à décrire la force d'âme dont l'Athénien fit preuve lors de ses derniers instants, mais il évoque avec pittoresque l'acariâtre Xanthippe. En d'autres termes, face aux représentations violentes ou néfastes qui nous assaillent, la philosophie stoïcienne propose de se bâtir une enceinte fantasmagique vertueuse<sup>44</sup> très précise

à partir des exemples du passé. Ainsi, lorsque Sénèque en viendra, à la fin de sa démonstration, à prendre encore une fois l'exemple de Caton, il invitera Lucilius à se « représenter cette époque comme un tableau »<sup>45</sup> ; une image mentale qui fait revivre les vertus du passé afin de nourrir le présent de l'expérience morale.

***Extension du domaine de l'exemplarité : la lente acquisition de la libertas par le discours***

Nous souhaitons maintenant nous intéresser à un discours exemplaire d'une autre sorte, qui permet de mettre en valeur une autre facette des rapports entre les discours de l'exemplarité et la temporalité. Il arrive en effet fréquemment à Sénèque, une fois sa méthode de méditation à partir des exemples établie, de mettre à l'honneur des figures anonymes<sup>46</sup>. Ainsi, il vante dans la *Lettre 70*<sup>47</sup>, qui traite du suicide comme instance principale de notre liberté, « des hommes de la plus vile condition » (*uillissimae sortis homines*) :

Ne va pas croire que seuls les grands hommes ont possédé cette vigueur d'âme qui brise les barrières de l'humaine servitude (***non est quod existimes magnis tantum uiris hoc robur fuisse, quo seruitutis humanae claustra perrumperent***). Ne juge pas qu'il n'y a que Caton pour accomplir un tel ouvrage, Caton qui arrache de sa main cette âme, qu'il n'a pu mettre hors d'un coup d'épée. Des hommes de la plus vile condition (***uillissimae sortis homines***), par un magnifique effort (***ingenti impetu***), sont arrivés en lieu sûr. N'étant pas maîtres de mourir à leur guise ni de choisir selon leurs préférences l'instrument de mort, ils se sont emparés de ce qui leur tombait sous la main et d'un objet par lui-même inoffensif, mais violemment manié, ont fait une arme meurtrière.<sup>48</sup>

On pourrait arguer d'un souci de *uariatio*, Sénèque posant même son exemple anonyme en face de la figure omniprésente de Caton, mais l'intérêt semble être ailleurs. Le philosophe stoïcien réoriente en effet la rhétorique de l'*exemplum* pour qu'elle embrasse l'intégralité du genre humain ; l'objectif étant, évidemment, de glorifier la « vigueur » (*robur*) et le « magnifique effort » (*ingenti impetu*) dont est capable l'âme humaine lorsqu'elle accepte sa condition.

Tout comme les *exempla* historiques qui voient souvent leurs paroles répétées et, dans le cadre de l'ascèse stoïcienne, méditées<sup>49</sup>, les vils modèles que donne à voir Sénèque dans la *Lettre 70* sont à l'origine d'un discours qui prouve leur fermeté d'âme :

Je t'ai promis plusieurs exemples (*plura exempla promisi*) empruntés aux arènes. Lors de la seconde naumachie, un barbare (*unus e barbaris*) se plongea dans la gorge la lance qu'il avait reçue contre les assaillants. « Pourquoi, disait-il, pourquoi ne pas me soustraire à l'instant même à tous ces tourments, à toutes ces risées ? J'ai une arme : quelle raison aije d'attendre la mort ? » Ce fut une scène d'autant plus imposante (*hoc speciosius spectaculum*) qu'il est plus beau pour l'homme d'apprendre à mourir qu'à tuer.<sup>50</sup>

La focalisation sur le milieu du spectacle, dans un premier temps, ne doit pas nous étonner. Il n'existe pas de fascination de la part de Sénèque pour le monde des gladiateurs et des mises à mort publiques, et l'emploi de cette image est subordonné à l'impact que son discours veut avoir sur les représentations<sup>51</sup>, selon un procédé proche de la mise en abyme, l'amphithéâtre étant le lieu des spectacles et autres mises en scène. Le plus étonnant demeure le discours prêté à ce « barbare » ; barbare dont l'anonymat est clairement revendiqué dans le texte. Il n'est, en effet, qu'une infime partie d'une foule indistincte (*unus e barbaris*). N'oublions pas, en outre, qu'étymologiquement et historiquement le barbare est celui qui ne sait pas parler grec, ou latin dans le monde romain. Il est donc d'autant plus significatif que Sénèque lui donne voix dans cette partie de son discours : une nouvelle manière de réorienter la figure de l'*exemplum* dans le sens d'une méditation sur la condition humaine et l'universalité de la vertu. L'objectif n'est plus seulement de convoquer un glorieux passé pour alimenter l'expérience morale présente, mais bien d'affirmer la permanence du bien et de la vertu, et ce, même en dehors de la *Romanitas*.

L'exemplarité morale ne se rencontre donc pas seulement dans le glorieux passé des héros et des sages, et Sénèque prend soin d'indiquer à son correspondant que la vertu peut s'incarner dans notre quotidien<sup>52</sup>. C'est sans doute ainsi qu'il faut lire le début de la *Lettre 77* qui mentionne la mort prématurée de Tullius Marcellinus, honnête Romain que Lucilius a très bien connu<sup>53</sup>. Le philosophe emploie de prime abord le ton de l'anecdote pour raconter le suicide de cet ami commun mais, en réalité, son récit cache quelque chose de plus profond :

Je me suis laissé aller à un récit (*fabellam*) qui ne devrait pas te déplaire : tu as vu comment a fini ton ami, sans agonie, sans affres pitoyables. Marcellinus s'est donné la mort, mais il est parti si doucement ! Il a glissé hors de la vie. Et puis ce récit (*haec fabella*) peut avoir son utilité. Souvent la nécessité requiert de pareils exemples (*saepe enim talia exempla*

*necessitas exigit*). Souvent nous avons à mourir et nous n'y consentons pas ; ou encore nous mourons et nous n'y consentons pas.<sup>54</sup>

Ce petit « récit » (*fabella*) se transforme en effet en méditation sur la mort volontaire, et, pour ce faire, il devient *exemplum*, comme le dit explicitement Sénèque. L'intérêt, pour le philosophe stoïcien, est de former son esprit à partir de situations empruntées au présent qu'il fait devenir exemplaires par l'exercice de la sagesse<sup>55</sup>. Cette focalisation sur le temps présent, dans l'exemple précédent, renforce en outre la leçon : apprendre à mourir n'étant ni plus ni moins qu'apprendre à vivre le présent<sup>56</sup>.

En concentrant la psyché de l'apprenti philosophe sur cette maîtrise du temps présent par l'intermédiaire de figures exemplaires, Sénèque cherche à faire résonner en Lucilius un savoir naturel et, pense-t-il, éternel. Or, quoi de plus efficace que l'image innocente de l'enfance afin de transmettre cette leçon ?

Attends-tu de moi des exemples pris à la vie des grands hommes (*exempla nunc magnorum uirorum me tibi iudicas relaturum*) ? C'est l'enfance qui me les fournira (*puerorum referam*). L'histoire parle d'un Spartiate fameux (*Lacon ille*) : un garçon encore impubère. Pris à la guerre, il criait dans son dialecte dorien : « Non, je ne serai pas un esclave (*non seruiam*) ! » Et il prouva qu'il ne mentait pas. À la première injonction qu'il reçut de faire une corvée servile et dégradante (on lui commandait d'apporter le bassinet des ordures), il courut se briser la tête contre la muraille. Deux pas à faire, c'est la liberté. Et on voit encore des esclaves (*tam prope libertas est : et seruit aliquis*) !<sup>57</sup>

Certes il ne s'agit pas de n'importe quel enfant dans cet extrait tiré de la lettre 77, et ses origines spartiates (*Lacon ille*) sont déjà un indice de son courage et de sa vertu, mais Sénèque s'amuse à choisir cette image enfantine et innocente plutôt qu'un des grands noms empruntés aux catalogues d'*exempla* moraux officiels pour affirmer avec plus de force sa démonstration. Or l'enjeu de son propos est l'acquisition de la *libertas*<sup>58</sup>, une disposition d'esprit qui, une fois maîtrisée, nous rend même supérieurs au dieu<sup>59</sup>. Accepter la mort c'est en effet accepter sa mortalité, et donc sa propre temporalité, une chose à laquelle le dieu, étant immortel, n'est pas confronté.

Pour conclure, nous aimerions rappeler l'exhortation primordiale et indépassable des *Lettres* : *uindica te tibi* ; une invitation à se revendiquer à soi-même et à maîtriser sa propre temporalité. Pour parvenir à cet état, nous avons vu que Sénèque s'appuie sur la figure de l'*exemplum* dont il fait un des piliers de sa méthode de formation éthique. En réorientant les potentialités fantasmatiques de cette figure dans le sens de l'ascèse philosophique stoïcienne, Sénèque permet au progressant d'inscrire sa démarche dans un véritable *continuum* vertueux. Cependant, le philosophe ne s'arrête pas à faire coïncider dans le présent de l'expérience morale les représentations vertueuses du passé, afin de tendre vers le futur promis par la sagesse. Il concentre plutôt l'attention de son correspondant sur le présent pour méditer leur mortalité, c'est-à-dire le terme de leur propre temporalité. L'exemple, d'abord emprunté aux histoires du passé, puis découvert dans les figures anonymes qui nous entourent, doit finalement s'incarner en la personne du philosophe :

Crois-moi, même sur un lit de souffrance, la force d'âme trouve à s'exercer. Ce n'est pas seulement dans le métier des armes et sur les champs de bataille que se révèle l'énergie d'une âme inaccessible aux alarmes. L'homme fort se reconnaît jusque sous les couvertures d'un grabat. Tu as de quoi t'occuper : lutte bravement avec ton mal. S'il n'obtient rien de toi, par force ou par douceur, tu donnes un grand exemple (*insigne prodis exemplum*). Oh ! quelle occasion de gloire, si nous étions en spectacle au monde dans nos maladies ! Sois à toi-même ton spectateur, ton approbateur (*ipse te specta, ipse te lauda*).<sup>60</sup>

Au cours de notre étude nous avons pu remarquer que la figure de l'*exemplum*, par nature interdiscursive et dialogique<sup>61</sup>, se nourrit d'autres formes du dialogisme et de l'interdiscursivité, comme par exemple la citation poétique, la présence de l'interlocuteur dans le discours, ou l'anecdote. Tout se passe comme si Sénèque cherchait à créer, par l'accumulation de ces strates d'hétérogénéité discursive, un texte qui fasse acte de philosophie<sup>62</sup>, une mise en application dans et par le discours de la pratique philosophique stoïcienne. Ces considérations nous poussent à envisager l'emploi de l'*exemplum* dans les *Lettres* comme une tentative d'établir ce que Marie-Françoise Delpyroux nomme un « discours de l'humain »<sup>63</sup>, le philosophe se créant liberté *hic et nunc* à travers la fréquentation intime des figures exemplaires qu'il sait faire siennes<sup>64</sup>. La maîtrise des procédés rhétoriques et leur réorientation dans le sens de l'ascèse stoïcienne permettent à Sénèque et Lucilius de construire leur « autonomie

personnelle »<sup>65</sup>. La mise en relation des notions d'exemplarité, d'interdiscursivité et de temporalité, nous invite ainsi à appréhender l'écriture du discours philosophique comme un véritable « exercice spirituel »<sup>66</sup>. Chez Sénèque, la vie philosophique est avant tout écriture de la philosophie.

---

## NOTES :

1 Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des Idoles : ou comment philosopher à coups de marteau*, « Divagations d'un "inactuel" », § 1, trad. de J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, p. 58.

2 Schafer John, « Seneca's *Epistulae Morales* as Dramatized Education », *Classical Philology*, n° 106, 2011, p. 33.

3 Cf. Lausberg Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik : eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Steiner, 3e éd., 1990, § 410-426. Plus particulièrement, concernant la place de l'*exemplum* dans les théories de l'argumentation : Codoñer Carmen, « Seneca : *exemplum, similitudo* », *Pallas*, n° 69, 2005, p. 145-146.

4 Cf. Charaudeau Patrick & Maingueneau Dominique, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002, p. 324.

5 Mayer Roland, « Roman historical *exempla* in Seneca », dans Grimal Pierre (dir.), *Sénèque et la prose latine. Entretien de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique*, n° 36, Vandoeuvres/Genève, 1991, p. 148 : « [T]here appears to be no philosophical opinion about the value of *paradeigmata* in moral discourse. It is Seneca who seeks to give them an enhanced role. »

6 Cf. Motto Anna Lydia & Clark John R., « Time in Seneca : past, present, future », *Emerita*, vol. 55, 1987, p. 35.

7 Sénèque, *Epistulae morales*, I, 1. Concernant les traductions du texte latin, nous reproduisons celles de Paul Veyne, qui sont une version revue de celles de la CUF : Veyne Paul, *Sénèque. Entretien. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993.

8 Cf. Setaioli Aldo, « *Epistulae Morales* », dans Heil Andreas & Damschen Gregor (dir.), *Brill's Companion to Seneca*, Leiden/Boston, Brill, 2013, p. 193 : « One theme, which is particularly developed in the letters, is Seneca's reflection on time, whose fleeting transience must be conquered by appropriating it as an ideal present, snatched from contingency. When one has reached moral perfection, one moment does not differ from eternity. »

9 Mayer Roland, « Roman historical *exempla*... », *op. cit.*, p. 153.

10 *Ibid.*, p. 165.

11 Codoñer Carmen, « Seneca : *exemplum*... », *op. cit.*, p. 151-156.

12 Cogitore Isabelle, « Les exemples historiques dans les *Lettres à Lucilius* », dans Guillaumont François & Laurence Patrick (dir.), *La présence de l'histoire dans l'épistolaire*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2012, p. 212.

13 Gavaille Élisabeth, « La force de l'exemple dans les *Lettres à Lucilius* », dans Gavaille Élisabeth & Guillaumont François (dir.), *Conseiller, diriger par lettre*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2017, p. 300 : « Ainsi, la méditation sur des exemples proposés à notre choix articule représentation et action, puisqu'il s'agit de convertir une image en manière d'être et d'agir personnelle. Elle permet de cultiver un rapport véritablement philosophique avec le temps sous ses trois formes : dans la remémoration du passé, dans l'attention au travail actuel sur soi et dans la tension vers l'avenir de la sagesse. »

14 Grimal Pierre, « Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque », *Revue des Études Anciennes*, n° 70, 1968, p. 99.

15 Cf. Charaudeau Patrick, « La situation de communication comme lieu de conditionnement du surgissement interdiscursif », dans Bonhomme Marc & Lugin Gilles (dir.), *Interdiscours et intertextualité dans les médias*, [En ligne], Institut de linguistique de l'Université de Neuchâtel, Neuchâtel, 2006, p. 27-38. URL : <http://www.patrick-charaudeau.com/La-situation-de-communication.html>. Ce dernier étudie certes des « cas visuels », mais la description qu'il donne du phénomène d'image symptôme interdiscursive peut sans nul doute être rapprochée de celle de la figure de l'*exemplum* qui servait à l'édification morale des jeunes gens à Rome : « c'est [...] une image simple, réduite à quelques traits dominants et qui apparaît de façon récurrente, tant dans l'histoire que dans le présent, pour qu'elle puisse se fixer dans les mémoires ».

16 Cf. Setaioli Aldo, « *Epistulae Morales* », *op. cit.*, p. 192 : « it must be said that the *Epistulae* are meant as spiritual direction and as a guide to ethical education (including self-education) and moral progress, engaging both the addressee and the writer himself. »

17 Pour une analyse précise de ces deux lettres, nous renvoyons à ces deux études de référence : Bellincioni Maria, Lucio Annaeo Seneca, *Lettere a Lucilio. Libro XV : le lettere 94 e 95*, texte, introduction, traduction et commentaire par M. Bellincioni, Brescia, Paideia, 1979 et Schafer John, *Ars Didactica. Seneca's 94th and 95th Letters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

18 Sénèque, *Ep.* 94, 1 : *Eam partem philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta nec in uniuersum componit.*

19 *Ibid.*, *Ep.*, 94, 39 : *Quid autem ? philosophia non uitae lex est ?*

20 *Ibid.*, *Ep.*, 94, 40.

21 Sur la figure du référent moral telle qu'elle est présentée dans la *Lettre 94*, voir : Hadot Ilsetraut, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, en particulier, p. 23 : « Les *Lettres 94* et *95* de Sénèque à son ami Lucilius contiennent un exposé détaillé sur les devoirs et la méthodologie de la direction spirituelle et sur la guérison de l'âme » ; et Roller Matthew, « Precept(or) and example in Seneca », dans Williams Gareth D. & Volk Katharina (dir.), *Roman Reflexions : Studies in Latin Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 133 et 140.

22 Sénèque, *Ep.*, 94, 42 : *aeque praecepta bona, si saepe tecum sint, profutura quam bona exempla.*

23 *Ibid.*, *Ep.*, 94, 42 : *Pythagoras ait alium animum fieri intransibus templum deorumque simulacra ex uicino cernentibus et alicuius oraculi opperientibus uocem.*

24 *Ibid.*, *Ep.*, 94, 51 : *Pueri ad praescriptum discunt ; digiti illorum tenentur et aliena manu per litterarum simulacra ducuntur ; deinde imitari iubentur proposita et ad illa reformare chirographum : sic animus noster dum eruditur ad praescriptum, iuuatur.*

25 *Ibid.*, *Ep.*, 94, 62-67.

26 Cf. Roller Matthew, « Precept(or) and Example ... », *op. cit.*, p. 134.

27 Sénèque, *Ep.* 94, 68.

28 *Ibid.*, *Ep.*, 95, 67 : *excellentis animi notas esse quas ex alio in se transferre permittitur.*

29 Cf. Berio Francesca Romana, « Seneca, Catone e duccitazioni virgiliane (Sen. epist. 95, 67-71 e 104, 31-32) », *Studi Italiani di Filologia Classica*, n° 104, p. 233-253, qui montre que l'objectif de Sénèque à travers cette citation semble être de fournir « una *imago* di Catone » (p. 234). Elle note également avec justesse que la figure du cheval utilisée à travers la citation virgilienne pour décrire le sage n'est pas évidente et peut même apparaître comme paradoxale (p. 238-241). En ce cas, nous pourrions dire que l'*exemplum* permettrait d'atténuer l'étrangeté de la citation pour faire naître efficacement des images mentales. Il s'agit d'une hétérogénéité discursive montrée, à deux niveaux, celui de la citation poétique et celui de l'*exemplum* forgé à partir de cette citation, pour ancrer avec efficacité les dogmes du stoïcisme dans la psyché du progressant.

30 Sénèque, *Ep.*, 95, 69, après avoir cité Virgile, *Géorgiques*, III, 75 sq. : « Notre Virgile, sans y penser, a décrit l'homme de cœur ; quant à moi, je n'emploierais pas d'autres traits pour peindre une grand âme. »

31 Sénèque, *Ep.*, 95, 69-71.

32 Cf. Dross Juliette, « Du bon usage de l'imagination : l'importance du regard intérieur dans l'œuvre philosophique de Sénèque », *Pallas*, 92, 2013, p. 225-235 et Armisen-Marchetti Mireille, « *Tora ante oculos sortis humanae condicio ponatur* : exercice moral et maîtrise des représentations mentales chez Sénèque », *Incontri triestini di filologia classica*, n° 4, 2004-2005, p. 161-179. Cette dernière observe que « la rhétorique, c'est-à-dire la maîtrise des procédés du discours, tient une place importante » (p. 161) dans la *meditatio* et cette « méditation, [c]e travail d'intériorisation des dogmes, repose sur un maniement contrôlé des images mentales, des *phantasiai* » (p. 166).

33 Cf. Sénèque, *Ep.*, 6, 5 : *longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla.*

34 Une position signifiante si l'on considère que Sénèque offre les prémisses de la prochaine étape de sa correspondance avec Lucilius, quittant la partie des *sententiae* pour aller vers une forme qui admet de plus amples développements. Cf. Hadot Ilsetraut, *Sénèque. Direction spirituelle...*, *op. cit.*, p. 116-117.

35 Sénèque, *Ep.*, 24, 1 : *Sollicitum esse te scribis de iudicii euentu, quod tibi furor inimici denuntiat ; existimas me suasurum, ut meliora tibi ipse proponas et adquiescas spei blandae.*

36 *Ibid.*, *Ep.*, 24, 6-7.

37 Cf. Mayer Roland, « Roman historical exempla... », *op. cit.*, p. 154.

38 Sénèque, *Ep.*, 24, 13.

39 Cf. Moreau Joseph, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, « Sénèque et le prix du temps », 1969, 1, p. 122-123.

40 Sénèque, *Ep.*, 104, 22.

41 Nous sommes tenté de dire, après Schafer John, « Seneca's *Epistulae Morales...* », *op. cit.*, p. 43, que le fait que Sénèque rende ces outils méthodologiques si manifestes est une preuve qu'il offre à Lucilius la possibilité de devenir lui-même guide spirituel d'un autre ami.

42 De nombreux travaux sur Sénèque ont pour objet ses *sententiae*. Citons Dinter Martin, « *Sententiae in Seneca* », dans Wildberger Julia & Colish Marcia L. (dir.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, p. 335, qui remarque que le discours sentencieux forme comme une trame intertextuelle au sein du discours sénèqueien. Wildberger Julia, « Seneca and the doxography of ethics », dans Garani Myrto, Michalopoulos Andreas N. & Papaioannou Sophia, *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings*, London/New York, Routledge, 2020, p. 101, citant les *Lettres* 33, 7-8 et 108, 6, insiste quant à elle sur le fait que le sage ne fait pas que répéter la vérité mais l'énonce de manière frappante. Tout se passe donc comme si, d'après Gloyn Elizabeth, « My Family Goes Back to the Romans : Seneca's Approach to the Family in the *Epistulae morales* », dans Wildberger Julia & Colish Marcia L. (dir.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, p. 239-240, Sénèque exhortait Lucilius à apprendre à se faire des autorités philosophiques des « guides » et non des « maîtres ». Ainsi selon les termes d'Armisen-Marchetti Mireille, « Pourquoi Sénèque n'a-t-il pas écrit l'histoire ? », dans Aygon Jean-Pierre, Courtil Jean-Christophe & Ripoll François (dir.), *Seneca saepe noster. Articles de Mireille Armisen-Marchetti sur l'œuvre de Sénèque (1981-2013) réunis en son honneur*, Bordeaux, Ausonius, 2020, p. 300, le philosophe « doit être passé de la *memoria* à la *scientia* ». Et cette conjonction des deux phénomènes interdiscursifs que sont les *exempla* et la *sententia* dans cet extrait de la *Lettre* 104 nous font dire, après Gavaille Élisabeth, « La force de l'exemple... », *op. cit.*, p. 31, que nous avons ici affaire à une manière de « s'approprier des notions de façon originale et vivante » par le discours particulière à Sénèque.

43 Sénèque, *Ep.*, 104, 26-27.

44 Cf. Hadot Pierre, *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. La citadelle intérieure*, Paris, Fayard, Le livre de poche, 2006 [1992], en particulier les p. 173-369 dans lesquelles sont évoquées les trois « disciplines » sur lesquelles s'appuie cette citadelle intérieure : la « discipline de l'assentiment » (p. 173-212), la « discipline du désir » (p. 213-294), et la « discipline de l'action » (p. 295-369). Voir également, au sujet de « l'évocation des hommes célèbres du temps passé » comme condition de perfectionnement de la vertu stoïcienne, les p. 437-440.

45 Sénèque, *Ep.*, 104, 31 : *animo complecti [...] illius imaginem temporis*.

46 Ce souci de variation ou de progression dans sa méthode se manifeste également dans la *Lettre* 83, lorsque Sénèque se justifie d'inclure un *exemplum* quasiment contemporain à sa démonstration, soutenant qu'il ne faut pas s'en tenir aux images d'un glorieux passé pour que l'exercice profite pleinement à la conduite morale (Sénèque, *Ep.*, 83, 13) : *Instruenda est enim uita exemplis inlustribus, nec semper confugiamus ad uetera*.

47 Concernant cette lettre, nous renvoyons à la brillante étude de Scarpat Giuseppe, *Lucio Annaeo Seneca. Anticipare la morte o attenderla. La lettera 70 a Lucilio*, Brescia, Paideia, 2007.

48 Sénèque, *Ep.*, 70, 19.

49 Cf. *Ibid.*, *Ep.*, 4, 7 ; 51, 5-6 ; 53, 10 ; 58, 29-32 ; 59, 13-14 ; 67, 12-13 ; 98, 12-14.

50 *Ibid.*, *Ep.*, 70, 25-26.

51 Cf. Cagniard Pierre, « The Philosopher and the Gladiator », *The Classical World*, vol. 93, n° 6, 2000, p. 607-618, qui, même s'il défend l'idée selon laquelle Sénèque est plus familier des combats de gladiateurs qu'on le veut bien le croire, est forcé de reconnaître que la métaphore de la gladiature dans le discours philosophique « serve as models for those who sought wisdom » (p. 618).

52 Cf. Préchac François, « Note sur Sénèque et l'histoire », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n° 25, 1966, p. 485 : « L'histoire des mœurs se complète de l'histoire anecdotique ».

53 Sénèque, *Ep.*, 77, 5 : *Tullius Marcellinus, quem optime noueras*.

54 *Ibid.*, *Ep.*, 77, 10.

55 Gavaille Élisabeth, « La force de l'exemple ... », *op. cit.*, p. 292 : « Il faut souligner ici à la fois l'efficacité, et la complexité de nature et de fonctionnement de l'exemple dans son usage parénétiq. Il associe description et prescription, il noue représentation et action - c'est une "image agissante". Il appartient à la *communis opinio*, il s'appuie sur des représentations communes, mais il est employé à des fins de méditation personnelle et de réformation du comportement individuel. Objet d'une sélection dans la réalité passée ou présente, il implique en même temps une projection dans l'avenir de l'action morale, en fonction d'un but précis à atteindre [...]. Il s'agit donc de s'approprier le contenu de signification de l'exemple pour le convertir à nouveau en acte, pour qu'il repasse dans la réalité. »

56 Delpeyroux Marie-Françoise, « Temps, philosophie et amitié dans les *Lettres à Lucilius* », *Epistulae antiquae II, Actes du 11<sup>e</sup> colloque international "Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens"* (Université François Rabelais, Tours, 28-30 septembre 2000), Paris/Louvain, Peeters, p. 203 : « pour Sénèque, il n'est de temps philosophique que vécu, concret, humain, c'est-à-dire marqué par la finitude ».

57 Sénèque, *Ep.*, 77, 14-15.



58 Ce processus de démonstration, au sein duquel Sénèque choisit librement des exemples empruntés à tous les peuples et à toutes les époques, se confond donc avec l'enjeu de la démonstration, qui est d'affirmer sa *libertas*. Selon les termes de Gavaille Élisabeth, « La force de l'exemple... », *op. cit.*, p. 295 : « l'exemple n'impose pas, mais offre un espace de liberté individuelle ».

59 Cf. Sénèque, *Ep.*, 53, 11-12 ; *De providentia*, 6, 6. Dans la logique du Stoïcisme, penser cette supériorité serait d'ailleurs une expression de la plus pure liberté : cf. Aikin Scott, « Seneca on Surpassing God », *Journal of the American Philosophical Association*, n° 3, 2017, p. 24.

60 Sénèque, *Ep.*, 78, 21.

61 Cf. Roller Matthew, « The Dialogue in Seneca's *Dialogues* (and Other Moral Essays) », dans Bartsch Shadi & Schiesaro Alessandro (dir.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 61.

62 En renvoyant à Foucault Michel, « L'écriture de soi », *Dits et écrits*, tome 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 1234-1249, nous pourrions dire que l'écriture elle-même est chez Sénèque un acte philosophique, une mise en application concrète des dogmes qu'il cherche à intérioriser pour atteindre la sagesse.

63 Cf. Delpeyroux Marie-Françoise, « Temps, philosophie et amitié... », *op. cit.*, p. 214 et 221.

64 Armisen-Marchetti Mireille, « Sénèque et l'appropriation du temps », dans Aygon Jean-Pierre, Courtil Jean-Christophe & Ripoll François (dir.), *Seneca saepe noster. Articles de Mireille Armisen-Marchetti sur l'œuvre de Sénèque (1981-2013) réunis en son honneur*, Bordeaux, Ausonius, 2020, p. 284 : « La connaissance du passé ne vaut que si elle sert à progresser vers la sagesse. Et elle y sert quand elle met l'esprit en contact avec les grandes âmes du passé, qui deviennent des interlocuteurs et en quelque sorte des guides. Ainsi pouvons-nous débattre avec Socrate, pratiquer le doute avec Carnéade, rester en repos avec Épicure, vaincre la nature humaine avec les stoïciens, la dépasser avec les cyniques ».

65 Expression empruntée à Grimal Pierre, « Place et rôle du temps... », *op. cit.*, p. 97.

66 Cf. Hadot Pierre, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 155-176. Plus particulièrement, sur la place importante laissée à la lecture et à l'écriture dans le projet philosophique sénéquien, voir : Setaioli Aldo, « Sénèque et le but de la lettre », dans Gavaille Élisabeth & Guillaumont François, *Conseiller, diriger par lettre*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2017, p. 262.