

Voix du sage, voie du dieu.
**La pratique citationnelle dans les *Lettres à Lucilius* de
Sénèque : une technique d'orientation spirituelle**

Grégoire Blanc

Laboratoire CELIS

(Centre de Recherches sur les Littératures et la Sociopoétique)

LE CORPUS que nous avons choisi d'étudier fait le lien entre deux étapes de l'échange épistolaire entre Sénèque et Lucilius. Les *Lettres* 22-29 poursuivent la méthode qui a été mise en place dès le début de la correspondance : Sénèque réagit à un propos de Lucilius, ou bien présente une situation personnelle, ce qui est l'occasion d'une prise de distance philosophique vis-à-vis des événements, avant que le philosophe ne conclue par une citation d'auteur, le plus souvent attribuée à Épicure. Cette citation n'a pourtant jamais le dernier mot et, suivant une méthode qu'il explicite dès la *Lettre* 21¹, Sénèque prend soin de décrire à son destinataire la « digestion » du bon mot qu'il vient de convoquer selon un procédé que Mireille Armisen-Marchetti a bien mis en évidence, le philosophe stoïcien interprétant la sentence qu'il cite pour en exploiter toute la force rhétorique². Les lettres postérieures à la *Lettre* 29 proposent, quant à elles, une orientation différente, vers ce qu'Ilsetraut Hadot nomme les *breuaria*³ : le philosophe souhaite que son correspondant se confronte à des résumés d'ouvrages philosophiques plus étoffés que de simples maximes afin de se familiariser plus intimement avec les différentes doctrines. À ce titre, Ilsetraut Hadot parle d'un contexte de « direction spirituelle », Sénèque servant de guide, de directeur de conscience, à un Lucilius qui aspire à la sagesse.

Dans cette étude, nous souhaitons illustrer et interroger cette question de la direction spirituelle à travers l'analyse de la pratique citationnelle opérée par Sénèque dans son discours. Nous ne parlerons pas simplement de « citation » au sens strict, car ce terme moderne n'a pas d'équivalent dans la rhétorique antique. En outre, pour tenter une

approche plus englobante que celles de travaux qui portent sur les références au sein du discours sénéquien à un auteur précis, Virgile ou Épicure par exemple, nous essaierons de mettre en résonance les différentes voix de l'hétérogénéité discursive. Cette hétérogénéité, toutefois, devra toujours être « montrée », selon la terminologie adoptée par Jacqueline Authier-Revuz dans ses travaux de référence sur la question⁴. Nous intégrerons également à notre approche les conclusions du groupe de recherche Ci-Dit, qui s'intéresse au discours rapporté en tant que pratique, questionnant ainsi les enjeux du « discours comme faisant partie d'un processus de circulation »⁵. Ces points de vue innovants sur la question, qui comportent même des réflexions sur l'autocitation, constituent une base particulièrement féconde pour l'analyse du discours à la fois dialogique et méditatif de Sénèque. En interrogeant la poétique du discours philosophique, nous montrerons que les trois fonctions de la pratique citationnelle antique, telles qu'elles sont définies par Christian Nicolas dans l'introduction de son ouvrage de référence sur la question⁶, à savoir rhétorique, pédagogique et sociale, s'interpénètrent dans le texte sénéquien et en constituent même la substantifique moelle.

Du Jardin au Portique ?

La *Lettre* 23, qui a pour thème les relations entre joie véritable et bonne conscience, se conclut par une sentence épicurienne qui n'a apparemment aucun lien avec le contenu du corps de la lettre :

C'est ici le lieu de solder ma dette (*soluendi aeris alieni*). Je puis te payer avec un mot (*uocem*) de ton cher Épicure (*Epicuri tui*), qui acquittera la lettre de ce jour : « Il est fâcheux d'en être toujours au début de sa vie » ou, si la pensée a ainsi plus de relief (*magis sensus*) : « C'est mal vivre que de toujours commencer à vivre ». « Comment cela ? » dis-tu (*Quare ? inquis*). Le mot (*ista uox*) réclame, en effet, une explication. Pareille vie est toujours imparfaite. Or, on ne peut se tenir prêt à mourir, si l'on commence seulement à vivre. Faisons en sorte d'avoir toujours assez vécu : cette condition, l'homme qui prépare tout juste la trame de sa vie ne la remplit point. Ne pense pas que le cas s'applique à un petit nombre de personnes ; c'est à peu près celui de tout le monde. Certains commencent au moment où il faut finir. Tu t'en étonnes ? Voici de quoi t'étonner davantage : certains ont cessé de vivre avant d'avoir commencé.⁷

Si le lecteur peut être en premier lieu dérouté par l'emploi de la pratique citationnelle par Sénèque, il faut imaginer que la citation

fonctionne comme une « pièce autonome de la structure épistolaire »⁸, employée dans une situation de direction de conscience. La répétition de l'énoncé sert ainsi à faire entendre la vérité philosophique d'une autre manière à Lucilius et à l'orienter efficacement sur la voie de la sagesse. L'isotopie du remboursement, qui ouvre notre exemple, est d'ailleurs un indice de la direction spirituelle à laquelle s'adonne ici le philosophe stoïcien, présentant la citation épicurienne comme une dette pécuniaire à son correspondant (*soluendi aeris alieni*). Cependant, les savants qui se sont intéressés à la question révèlent que ces références pécuniaires sont, plus largement, inhérentes à une modalité d'échange fréquente à Rome entre citoyens et entre amis⁹. Sénèque prend d'ailleurs grand soin d'identifier la nature de ce présent : il s'agit d'une *uox*, terme qui désigne dans la rhétorique romaine la *repetitio uerborum*, la répétition des mots, « conforme à notre emploi actuel de la citation »¹⁰. Mais la « citation » en ce cas ne s'arrête pas à la présentation du bon mot d'Épicure. Aussi l'« explication » à laquelle se livre Sénèque se solde par une reformulation qui entraîne le philosophe stoïcien à supplanter la « voix » (*ista uox*) d'Épicure. Ce processus peut paraître déroutant pour le lecteur moderne qui s'étonne de voir ainsi trahir le texte d'Épicure, alors que le travail qui accompagne ici la citation illustre la tentative, de la part de Sénèque, d'orienter l'épicurisme de Lucilius. Le philosophe stoïcien prend en effet grand soin, au moment d'évoquer Épicure, de mettre en relation l'antique représentant de la doctrine du Jardin avec son correspondant (*Epicurii tui*), une expression qui recèle sans doute une pointe amicale, clin d'œil malicieux opéré par Sénèque à l'égard de son correspondant qui a déjà fait état de sa sensibilité épicurienne¹¹.

Sénèque redouble la *uox*, la reformule, soit en adaptant la traduction pour que la formule acquière une plus grande efficacité, soit en proposant une autre sentence d'Épicure mise sur le même plan que la précédente, et nous renseigne ainsi sur le processus d'appropriation discursive qui était pratiqué par certaines écoles philosophiques de l'Antiquité. L'enjeu est en effet de donner du sens (*sensus*) à la *repetitio uerborum* qu'incarne la *uox*, et, par la pratique citationnelle, Lucilius est convié à s'exercer à une méthode méditative. La pratique citationnelle révèle donc dans ce premier niveau d'analyse une orientation à deux niveaux : Sénèque oriente, ou plutôt réoriente, la *uox* d'Épicure afin de lui faire acquérir une plus grande efficacité, rhétorique et morale, et, dans le même temps, il l'oriente son destinataire sur la voie de la sagesse.

Lucilius apparaît donc être au cœur de la pratique citationnelle sénèqueenne, car c'est son éventuel épicurisme qui motive la citation. Il

est en outre pleinement intégré dans le processus de reformulation et d'appropriation qui a lieu dans la *Lettre 23*, par l'intermédiaire d'une tournure dialogique qui met en scène son intervention (*Quare ? inquis*). Tout se passe comme si, à ce moment charnière du recueil, la présence du personnage de Lucilius était renforcée. Cette évolution est d'ailleurs mise en évidence dans certains passages citationnels des lettres suivantes. Sénèque en vient même à citer un vers de son destinataire à la fin de la *Lettre 24* :

Souffre qu'à cet endroit je cite un de tes vers (*referre uersum tuum*), non sans t'avoir engagé à reconnaître que tu écrivais ceci moins encore pour les autres que pour toi. [...] Je me souviens que tu as traité une fois ce thème, que nous ne tombons pas soudainement dans la mort, que nous nous acheminons petit à petit vers elle : nous mourons chaque jour. Oui, chaque jour nous retire une portion de notre vie : alors même que l'être est en croissance, la somme de ses jours décroît. Nous avons laissé derrière nous le bas-âge, l'enfance, l'adolescence. Tout le temps écoulé jusqu'à hier est perdu pour nous ; ce jour même que nous vivons est partagé entre la vie et la mort. [...] Après cet exposé que tu présentais avec ton habituelle éloquence (*ore*), toujours grand certes, plus énergique cependant que jamais aux endroits où tu mets la parole au service de la vérité, tu disais (*dixisti*) : « La mort ne vient pas en une fois : il est une dernière mort, celle qui nous emporte. » Relis-toi plutôt que de lire ma lettre : il t'apparaîtra que cette crise redoutée est notre dernière, non notre seule mort. Je vois où vont tes yeux : tu cherches ce que j'ai mis dans cette lettre, parole généreuse d'un penseur, utile précepte (*praeceptum utile*). Le sujet même que nous tenions en main fournira l'envoi. Épicure gourmande également ceux qui souhaitent la mort et ceux qui la redoutent. Il déclare : « C'est chose ridicule de courir à la mort par dégoût de la vie, alors que c'est ton genre de vie qui t'a obligé de courir à la mort. » Ailleurs encore : « Quoi de plus ridicule que d'aspirer à la mort, alors que tu as détruit le repos de ta vie par la peur de mourir ! » On peut y ajouter encore ceci, du même cru : telle est l'imprévoyance ou plutôt la démence des hommes ; plusieurs, par peur de la mort, sont réduits à mourir. Quelle que soit celle de ces maximes que tu auras méditée (*Quicquid horum tractaueris*), tu donneras à ton âme la force d'endurer ou la mort ou la vie. Car c'est en prévision d'un double excès qu'il convient de nous avertir, de nous affermir : n'aimons pas trop, ne haïssons pas trop la vie. Lors même que la raison nous conseille d'en finir, ne nous précipitons pas à la légère et comme à corps perdu. L'homme de cœur, le sage (*Vir fortis ac sapiens*) ne s'enfuit pas de la vie ; il en sort. Surtout évitons jusqu'à cette passion qui s'est emparée de beaucoup : l'envie de mourir.¹²

La sentence rapportée d'Épicure est précédée d'un résumé de thèses défendues par Lucilius dans un vers (*uersum tuum*), peut-être

extrait d'un ouvrage que nous avons perdu. De manière tout à fait signifiante, le correspondant de Sénèque est ainsi présenté comme un auteur, un poète, et non comme un sage ou un philosophe. Le résumé auquel se livre ici le philosophe stoïcien a d'ailleurs moins pour but de contextualiser la citation que de rappeler la toute première lettre du recueil : le discours rapporté par Sénèque insiste sur la question du temps qui passe et dont il faut accepter le caractère éphémère¹³. Ce rappel de la teneur de la première lettre possède sans nul doute une valeur structurante pour le discours sénéquien, en instaurant une sorte de continuité. Sénèque souhaite signifier, par sa gestion du discours citationnel, que Lucilius a passé un cap dans son apprentissage de la sagesse et qu'il est prêt à se réaliser en tant qu'homme (*uir fortis ac sapiens*).

Pour indiquer à son ami qu'il a fait des progrès, Sénèque lui propose un florilège de citations d'Épicure, mises sur le même plan, et lui laisse le choix de la sentence qu'il voudra intégrer à sa méditation (*quicquid horum tractaueris*). Il en profite également pour mettre en pratique l'intériorisation des préceptes à partir de la citation épicurienne (*praeceptum utile*). Tout se passe comme si le premier moment de la sagesse correspondait à l'application de règles générales à des problématiques humaines, trop humaines : ici la peur de mourir. Cette utilisation des citations sentencieuses dans le domaine des préceptes révèle la forte valeur pragmatique de la pratique citationnelle : la répétition du dit et du dire encourage à penser et, partant, à agir de telle ou telle manière en accord avec le *sensus* que l'on a su révéler par la méditation de la citation.

Sans précédent dans l'œuvre de Sénèque, ce passage superpose différentes strates du discours citationnel : parti du rappel, indirect, d'un propos tenu par Lucilius, le philosophe stoïcien en vient à le citer explicitement et, en faisant résonner sa voix dans le discours, il veut lui faire entendre sa propre sagesse. Cette exhortation à prendre confiance en son propre discours moral se matérialise ensuite par la gestion des citations épicuriennes. Trois formules d'Épicure sont en effet convoquées, sur le mode de l'accumulation, et l'on perçoit alors la valeur performative et pragmatique du processus de citation antique¹⁴. Comme le déclare Lloyd Reinhardt¹⁵, la connaissance se construit de voix en voix, dans l'optique de faire naître un discours intérieur personnel et cohérent. L'objectif s'apparente moins à l'échange de connaissances qu'à la création d'un réseau de vérités, dont la citation, digérée en vue de devenir un précepte, demeure l'instrument principal.

Bien qu'il semble agir pour le bien de son correspondant, cette utilisation intime des sentences épicuriennes pose toutefois la question

d'un éventuel éclectisme de Sénèque. Or une étude précise de la pratique citationnelle des dits d'Épicure dans la correspondance permet d'apporter une réponse à ce problème. En effet dès la *Lettre 22*, Sénèque n'hésite pas à se positionner clairement par rapport à la « voix » du maître du Jardin :

Déjà je mettais le cachet à ma lettre, mais il faut la rouvrir pour qu'elle t'arrive avec le petit présent d'usage (*solemni munusculo*), porteuse de quelque magnifique parole (*uocem*). En voici une qui se présente à moi et me paraît aussi vraie qu'éloquente (*utrum uerior an eloquentior*). « De qui ? » dis-tu ; d'Épicure : cette fois encore, ce sont articles d'emprunt (*alienas sarcenas*) que j'apporte. « Il n'est personne qui ne sorte de la vie tout comme s'il venait d'y entrer. » Prends qui tu veux, jeune homme, vieillard, homme entre deux âges ; tu les trouveras tous, au même degré, effrayés de la mort, ignorants de la vie. Nul n'a rien d'achevé, car nous avons toujours remis nos affaires à l'avenir. Ce qui me plaît surtout dans la maxime (*ista uoce*), c'est ce reproche d'enfance fait au vieillard. Épicure dit : « Il n'est personne qui ne sorte de la vie en même point qu'il était à sa naissance. » Il se trompe (*falsum est*) : nous mourons plus mauvais que nous sommes nés. C'est notre faute, non celle de la nature. Elle serait en droit de se plaindre de nous et de dire : « Qu'est-ce que cela ? Je vous ai mis au monde purs de passions, étrangers à la peur, à la superstition, à la perfidie, à toutes les pestes de l'âme. Sortez-en tels que vous y êtes entrés. »¹⁶

Tout part à nouveau d'une citation d'Épicure à laquelle le philosophe stoïcien reconnaît une valeur autant rhétorique que morale (*utrum uerior an eloquentior*). Cette fois cependant le maître du Jardin n'est pas présenté comme relié à Lucilius, mais comme énonciateur de préceptes rattachés à une autre secte (*alienas sarcenas*). En effet, si Sénèque semble reconnaître à ce propos épicurien une valeur méditative, l'appropriation de la citation révèle non pas une volonté d'éclectisme mais une orientation de la *uox* dans le sens du stoïcisme.

Les strates de discours rapporté se confondent dans la méditation : Sénèque convoque par deux fois des formules d'Épicure, voisines par le sens, tout en prenant soin de les séparer par une intervention, sur le mode dialogique, de Lucilius. Cette organisation l'amène ensuite à proposer lui-même une explication à la *uox* épicurienne. C'est finalement la nature elle-même, raison et guide du monde pour les stoïciens, qui, par le discours sénéquien, vient répondre à Épicure et corriger ses erreurs d'appréciation (*falsum est*). Loin de rentrer dans une confrontation directe avec les tenants de la doctrine épicurienne, l'important dans le processus d'appropriation des

sentences du maître du Jardin semble être la recherche du *sensus*, ce sens commun que Sénèque oriente savamment en direction du stoïcisme¹⁷.

Cette présentation d'un grand thème stoïcien ne passe pas pour autant par la référence à une autorité stoïcienne textuelle précise, mais Sénèque, dès la *Lettre 22*, cherche à remplacer la figure discursive autoritaire d'Épicure. Pour ce faire, il encourage Lucilius à se libérer de l'emprise des sentences et l'oriente savamment vers une nouvelle étape de sa formation philosophique. Cette première lettre du livre III offre donc déjà les clés pour comprendre comment évolue la pratique citationnelle à ce moment crucial du recueil. Le philosophe stoïcien ne cesse d'encourager son destinataire à ne pas être l'esclave des citations qu'il lui donne à méditer, afin qu'il en comprenne la portée universelle. Aussi la *Lettre 29* présente-t-elle avec force l'aboutissement de cette pratique :

Si tu étais un créancier délicat, tu m'aurais tenu quitte du dernier versement. De mon côté, je ne lésinerai pas sur la question du règlement final et je vais t'asséner ce qui t'est dû. « Jamais je ne me suis piqué de plaire au peuple. Les choses que je connais ne sont pas approuvées du peuple ; celles que j'approuve, je ne les connais pas. » « De qui cela ? » demandes-tu, comme si tu ne savais pas sur qui je fais traite. Le mot est d'Épicure, mais tous les philosophes de toute provenance t'en rebattront les oreilles, péripatéticiens, académiciens, stoïciens, cyniques. En effet, qui peut être aimé du peuple, du moment qu'il aime la vertu ? C'est par de mauvais moyens que se gagne la faveur populaire. Il faudra donc te rendre semblable, toi, à ces gens-là ! Tu ne les auras pas pour toi, s'ils ne se sont reconnus en toi. Or, ce qui importe par-dessus tout, c'est l'opinion que tu as de ta personne, et non celle qu'en ont les autres.¹⁸

Le philosophe stoïcien, comme il en a pris l'habitude, nous livre ses réflexions sur sa propre pratique citationnelle. Aussi, si le travail qui accompagne la citation reprend les mêmes ingrédients que dans les exemples précédents, à savoir l'isotopie de la dette, l'insistance sur l'origine épicurienne de la citation, et l'intégration de la réaction de Lucilius au dispositif, l'appropriation méditative révèle cette fois l'universalité du bon mot d'Épicure. Tout se passe comme si les sentences devaient maintenant être mises en application. Autrement dit, les préceptes tirés des sentences épicuriennes convoquées doivent être réalisés et, partant, amener à une transformation dans la vie de Lucilius¹⁹. La direction de conscience se mêle ainsi à l'exercice des *officia*, des devoirs, entre amis qui étaient au fondement de la vie civique romaine. Le travail de la citation encourage donc à une

conversion à soi et une réflexion sur le mode de vie à adopter. La pratique citationnelle possède une valeur performative telle qu'elle encourage une orientation sociale et politique.

L'appel de la retraite (otium)

S'il est vrai que Sénèque poursuit sa méthode de méditation appliquée à des sentences épicuriennes jusqu'à la *Lettre 29*, il met en place dès la *Lettre 22* une savante gestion des discours autres. Cette dernière semble avoir pour but de décider Lucilius, exerçant alors la fonction de procureur en Sicile, à s'éloigner des affres du pouvoir²⁰ :

T'offenseras-tu, si, non content d'intervenir au conseil (*in consilium*), j'y appelle (*aduoco*) d'autres personnes, à vrai dire plus éclairées que moi, à qui ordinairement j'en réfère, quand j'ai un parti à prendre ? Lis une lettre d'Épicure se rapportant à mon sujet. C'est la lettre à Idoméne. Il lui demande de fuir de tout son pouvoir sans perdre un instant, avant qu'une force dominante ne s'interpose, ôtant le champ libre à la retraite. Néanmoins, il ajoute en même temps que tout ce qu'on tente, il le faut tenter à propos et en temps opportun ; mais, déclare-t-il (*ait*), l'heure tant épiée une fois venue, on n'a plus qu'à sauter le pas. Il interdit le sommeil à qui médite de fuir, et il espère qu'on peut se tirer avantageusement des cas les plus difficiles, si l'on évite toute précipitation avant l'heure et tout relâchement quand l'heure est venue. Tu voudrais, je pense, avoir par surcroît l'avis des Stoïciens (*Puto, nunc et Stoicam sententiam quaeris*). Nul n'est en droit de les taxer devant toi de témérité : ils sont encore plus précautionnés que courageux. Tu attends peut-être qu'ils te disent : « C'est une honte de plier sous le faix. Débats-toi avec lui une fois que tu l'as pris sur tes épaules. Qui fuit le labeur n'est pas homme brave et vaillant ; si son courage ne croît par la difficulté même des événements. » Voilà ce qu'on te dira, dans les cas où il vaudra la peine que la constance intervienne, où il n'y aura rien à faire ni à subir qui soit indigne de l'honnête homme. Autrement, celui-ci ne s'usera pas dans un ignoble et humiliant labeur, ne vaquera pas aux besognes pour la besogne. Il ne fera pas même ce que tu t'attends à lui voir faire. Engagé dans la haute politique, il n'en essuiera pas perpétuellement les remous. Quand il aura vu les bas-fonds malsains où il se roule, dans l'incertitude et les périls, il reculera, ne tournera pas le dos, mais, petit à petit, se retirera en lieu sûr.²¹

Sénèque dans la situation qu'il présente ici joue avec l'image du conseil (*consilium*) qui entoure le magistrat à Rome, mais la réoriente dans le sens de la délibération philosophique. Le philosophe se présente ainsi comme un conseiller qui fait la présentation de son

tribunal intérieur par l'intermédiaire du discours rapporté. Nous sommes ici face à un cas-limite du phénomène citationnel, mais notons néanmoins que Sénèque insiste sur la mise en voix des propos d'Épicure qu'il va rapporter (*aduoco*, puis *ait*). Ce résumé vivant de la lettre à Idoménée se conjugue de plus à l'injonction à l'égard de son correspondant de pratiquer une lecture attentive de ce texte. Tout se passe comme si la situation politique de Lucilius nécessitait dès ce moment une méditation philosophique qui ne s'arrête pas à l'appropriation de sentences mais qui s'étend à la lecture de textes philosophiques plus étoffés. D'autant qu'à ce résumé, Sénèque ajoute, dans la deuxième partie de l'extrait, une prosopopée de la *doxa* stoïcienne. Là encore, ce mode de citation collective semble employé pour questionner les attentes erronées de Lucilius : même le stoïcisme le plus orthodoxe ne lui enjoint pas à tout prix de rester dans une position difficile, aux prises avec un danger évitable. La pratique citationnelle, qui prend ici de nouvelles formes, encourage donc au retrait de la vie publique, et le philosophe stoïcien n'hésite pas à orienter sa gestion des discours autres dans un sens qui dépasse déjà, dès la *Lettre 22*, le cadre de l'appropriation des *sententiae*.

Plus qu'une direction de conscience personnelle, c'est la mise en place d'une communauté de pensée que semble viser Sénèque dans cette partie charnière de la correspondance. Sa pratique citationnelle étendue non pas simplement à la restitution de pensées toutes faites à méditer, mais à la présentation de multiples voix, comme celle de son tribunal intérieur dans la *Lettre 22*, possède une valeur sociale qu'il convient de mettre en lumière. Ainsi le début de la *Lettre 36* nous présente un Lucilius lui-même conseiller philosophique auprès d'un ami, et Sénèque emploie alors le mode dialogique, mettant en scène les propos contradictoires de son destinataire, pour qu'il arrive à construire un discours d'orientation spirituelle cohérent, dont la finalité s'apparente toujours à la mise en retrait de la vie publique²². La pratique du discours d'orientation spirituelle semble donc hiérarchisée au sein du corps social romain dans le sens du clientélisme, qui demeure, même à l'époque impériale, un phénomène central. Cette hiérarchie est mise en scène, dans le discours sénéquan, par l'intermédiaire des discours autres.

C'est peut-être ainsi qu'il convient également de comprendre l'utilisation des citations poétiques dans cette partie du recueil. En effet, Sénèque appuie dans la *Lettre 31* sa description d'une subjectivité accomplie sur une citation de l'*Énéide* de Virgile :

Cherchons quelque chose qui ne se détériore pas de jour en jour et à quoi rien ne puisse faire obstacle. Et quelle est cette chose ? C'est l'âme, j'entends une âme droite, bonne et grande. On ne saurait la nommer qu'en disant (*uoces*) : c'est un dieu qui s'est fait l'hôte d'un corps mortel. Cette âme peut tomber dans le corps d'un chevalier romain, comme dans le corps d'un affranchi, d'un esclave ? Qu'est-ce qu'un chevalier romain, qu'est-ce qu'un affranchi, un esclave ? Des noms issus de l'orgueil ou de l'injustice. Du plus humble logis on peut s'élancer jusqu'au ciel. Debout donc. « Façonne ton être ; rends-le, lui aussi, digne du dieu. »²³ Mais tu ne façonneras pas l'ouvrage dans l'or ou dans l'argent, matière inapte à reproduire en traits ressemblants l'image de la divinité. Songe qu'au temps où nous nous faisons écouter des dieux, ils étaient d'argile.²⁴

Remarquons qu'il s'agit à nouveau d'une forme plus lâche (ou du moins sans référent apparent) de la citation par rapport aux sentences épicuriennes que nous avons évoquées en première partie. Sachant que le latin ne possède pas de signe typologique pour rendre compte du métalangage, il convient d'observer que nous avons ici affaire à une citation implicite, dans le sens où l'autorité de Virgile n'est pas nommée. Sans nous attarder sur l'origine précise de la citation virgilienne et les éventuels effets intertextuels qui en découlent²⁵, nous préférons nous concentrer sur la mise en discours de cette voix poétique étrangère. La parole est en effet donnée à Virgile, au discours direct libre²⁶, et deux interprétations semblent possibles : ou bien Sénèque intègre l'autorité du dire virgilien à son propos, renforçant ainsi la leçon offerte par son rôle de guide spirituel²⁷ ; ou bien prend-il subtilement en compte la condition de son destinataire. Peut-être souhaite-t-il en effet orienter la perception du monde d'un Lucilius que l'on sait poète, en tenant compte de sa sensibilité. Dans les deux cas, car il n'est sans doute pas nécessaire de choisir entre ces deux possibilités qui se renforcent l'une l'autre, l'autorité de l'énoncé et de l'énonciation virgiliens servent justement à mettre en garde contre la richesse, en invitant à cultiver l'humilité par rapport à son rang. Le dit virgilien, qui ne peut être envisagé, nous l'avons vu, sans l'autorité de son dire, sert donc le projet d'une « sociabilité sélective »²⁸, et la citation ne saurait être en aucun cas la poétisation d'un isolement romantique. Certes la formule virgilienne est précédée d'un passage dialogique qui pose les fondements du discours intérieur (*uoces*), mais cette concentration vers l'intime ne peut être comprise que comme une invitation à ressentir l'universalité de la condition humaine. La citation virgilienne réalise ce double mouvement avec brio : elle apparaît, de par sa nature et sa perfection formelle, comme le *nec plus ultra* de la romanité, que les citoyens accomplis se plaisent à reconnaître, mais,

par le sublime qu'elle véhicule, elle ne s'arrête pas à cette fonction de clin d'œil érudit et permet d'illustrer avec force les décrets immuables de la sagesse²⁹.

La citation poétique virgilienne n'est pas la seule arme utilisée par Sénèque pour faire résonner, dans le cœur de Lucilius, la quintessence de la romanité tout en permettant l'élaboration d'un discours intime et, partant, d'une subjectivité accomplie. Ainsi rencontre-t-on la figure rhétorique de l'*exemplum*, rappel des hauts-faits d'un héros de l'histoire nationale pour conférer au discours davantage d'efficacité³⁰, mais réorientée par le discours sénéquien dans le sens d'une convocation discursive :

J'accumule ici les exemples (*exempla*) non pour donner à mon esprit de l'exercice (*ut ingenium exerceam*), mais pour t'exhorter contre ce qui passe pour le plus terrible. Mon exhortation sera facilitée, si je te fais voir que ce ne sont pas seulement les cœurs bien trempés qui ont méprisé ce fatal moment où le souffle s'échappe ; que certains personnes, pusillanimes pour d'autres choses, ont égalé en cette affaire les plus intrépides. Témoin Scipion, le beau-père de Pompée. Un vent contraire le rejette sur la côte d'Afrique : voyant son vaisseau capturé, il se transperce de son épée ; on demande où est le général. « Pour le général, dit-il, cela va bien. » Une telle parole (*uox*) a fait de cet homme l'égal de ses ancêtres ; elle a permis qu'il n'y eût pas d'interruption dans la gloire prédestinée aux Scipions en terre d'Afrique. C'était beaucoup de vaincre Carthage ; c'est un mérite plus grand de vaincre la mort. « Pour le général, cela va bien. » Un général, le général de Caton, devait-il mourir autrement ? Je ne te renvoie pas aux récits de l'histoire ; je ne procéderai pas d'âge en âge au long dénombrement des contempteurs de la mort. Je jette les yeux sur notre époque, taxée par nous de mollesse et de sensualité : elle te mettra en présence d'hommes de tout rang, de toute fortune, de tout âge, qui, par la mort, ont coupé court à leurs maux. Oui, Lucilius, loin d'avoir à redouter la mort, nous lui devons de n'avoir plus rien à craindre.³¹

Le philosophe stoïcien semble en effet réfléchir sur sa propre pratique car il indique dès le début de l'extrait la réorientation d'un exercice (*ut ingenium exerceam*) rhétorique, le catalogue d'*exempla*, à des fins parénétiqes. Toutefois avant de livrer, dans la dernière phrase, une leçon que Lucilius pourra méditer, Sénèque prend soin de s'arrêter sur une figure qui n'a rien d'idéal, et à laquelle son correspondant pourra plus aisément s'identifier : Metellus Scipion, beau-père de Pompée et général de Caton. Cette focalisation se double même d'une mise en voix et l'*exemplum* débouche sur l'énonciation d'une *uox* attribuée à Scipion. De manière significative, le philosophe stoïcien

prend soin de mettre en scène cet énoncé et cette énonciation, n'hésitant pas à les répéter, signe qu'ils marquent, dans le discours, le passage à un moment de méditation parénétiq. En d'autres termes, l'exercice de rhétorique que Sénèque se refusait de perpétrer se transforme en exercice spirituel. Cette réorientation d'une figure rhétorique n'a d'ailleurs rien d'étonnant car, comme le souligne Isabelle Cogitore, l'*exemplum* chez Sénèque est « un lieu de parole, contenant des paroles et facilitant par lui-même la parole »³². Dans le cas de l'exemple précédent, cette parole est savamment orchestrée dans le sens du discours intérieur et du dialogue méditatif. La finalité de ce dispositif révèle cependant une tentative d'orientation autant politique que philosophique. L'*exemplum* historique, qui concentre l'attention sur la fin de la période républicaine, mêle des considérations sur la sagesse et l'histoire. Sénèque veut, de cette manière, faire comprendre à son destinataire que devenir un sage revient à devenir un homme courageux, un *uir fortis*, qui a surmonté sa peur de la mort : ce serait par la sagesse que l'on réaliserait pleinement sa romanité.

La pratique citationnelle, au sens large, c'est-à-dire entendue comme une convocation discursive, comme une mise en scène d'autres voix dans le discours sénéquien, se trouve concentrée, dans cette partie du recueil, vers une exhortation à la retraite. À cet égard, un dernier procédé citationnel doit d'ailleurs être analysé, car il montre que Sénèque pousse assez loin la gestion des différentes voix dans son discours. Il s'agit de l'allusion au domaine mythologique, et en particulier à celui de l'*Odyssée*. Ainsi dans la *Lettre* 31 le philosophe stoïcien revient sur les efforts de son correspondant et l'exhorte à poursuivre dans cette voie :

Bref, pour être un sage, il te reste à boucher tes oreilles, mais ne te contente pas de les enduire de cire ; il y faut un tampon plus solide que ce qui servit, raconte-t-on (*ferunt*), à Ulysse pour son équipage. La voix (*uox*) redoutée était caressante, mais n'était pas celle de tout un peuple ; la voix à redouter vient à retentir autour de nous non d'un simple écueil, mais de tous les points de la terre. Ce n'est donc pas seulement un rivage suspect pour ses voluptés perfides que tu as à doubler, c'est toutes les villes. Montre-toi sourd aux paroles de ceux qui t'aiment le plus. Pleins de bonnes intentions, ils ne forment que des souhaits de malheur ; et, si tu prétends à la félicité, prie les dieux de ne t'envoyer rien de ce qu'on souhaite pour toi.³³

Nous sommes face à un cas-limite de la pratique citationnelle, car Sénèque n'intègre à son discours qu'une référence, collective et indirecte (*ferunt*), à l'histoire d'Ulysse, mais cette allusion à l'épisode

des Sirènes³⁴ provoque, dans le discours sénèque, une focalisation sur le thème de la voix (*uox*) et de la parole. Tout se passe comme si la multiplication des voix dans le discours devait finalement encourager Lucilius à faire taire toutes les voix extérieures, bourdonnement indistinct et inassimilable par le philosophe en devenir. Ce phénomène d'allusion, s'il ne rentre pas de plein droit dans notre analyse, qui se concentre sur les passages dans lesquels Sénèque pratique explicitement la répétition du dit et du dire, crée un effet polyphonique. Il poursuit en outre le même objectif que la citation poétique et l'*exemplum* précédemment évoqués : Lucilius ne doit plus accorder d'importance à sa *fama*, à sa renommée d'homme politique. Par le mode citationnel indirect qu'est l'allusion, Sénèque en vient à cette ultime conclusion : pratiquer la sagesse nous entraîne à être plus fort qu'un héros, Ulysse, pourtant le plus malin d'entre eux. De manière tout à fait significative, en outre, l'allusion à l'*Odyssee*, et au même chant XII, se poursuit dans la lettre 31, montrant une fois de plus la cohérence de la pratique citationnelle sénèque :

« Mais comment parvenir si haut ? » demandes-tu. La route ne passe par les Alpes Pennines et les Alpes Grées ou par les déserts de Candavie ; tu n'auras pas à braver les Syrtes, Scylla, Charybde, lieux que tu as cependant tous traversés au prix d'une pauvre mission de procureur. Le chemin est sûr, il est charmant ; et la nature t'a muni de ce qu'il te faut. Oui, elle t'a pourvu de ses dons ; garde-les fidèlement ; ils te porteront si haut que tu marcheras de pair avec le dieu.³⁵

L'allusion aux aventures d'Ulysse se trouve cette fois introduite par la modalité dialogique, Sénèque s'appuyant sur une interrogation de son destinataire. Il passe ainsi efficacement d'une géographie humaine, celle que Lucilius peut connaître en sa qualité de procureur de Sicile, à une géographie mythique. Cette orientation du discours permet au philosophe stoïcien de faire comprendre à son correspondant que sa charge politique ne l'a mis aux prises qu'avec des mensonges. L'allusion répond donc à la détresse de Lucilius, présentée dans les paroles qui sont rapportées, et Sénèque réoriente l'univers mensonger du mythe dans la fin de l'exemple pour conclure sur la question du divin, du dieu à trouver en soi. Ainsi, après avoir observé que la pratique citationnelle, dans sa diversité, semble suivre un but social et politique autant que pédagogique et parénétiq, il nous faut désormais expliciter les rapports du discours autre avec le discours intérieur que Sénèque nous somme de cultiver, et qui nous mettrait en relation avec le dieu.

Poétique du discours à « vocation citationnelle »³⁶

La relation que Sénèque tisse avec Lucilius est une relation d'écrivains. Aussi le rapport à l'écriture du progressant sur la voie de la sagesse est-il également questionné dans le corpus de lettres que nous avons choisi d'étudier. Nous trouvons d'ailleurs, au cours d'une nouvelle allusion à Homère, une réflexion sur la rhétorique du discours philosophique que Sénèque livre à l'attention de son destinataire :

Tu m'écris que tu as été entendre le philosophe Sérapion, quand il faisait escale en Sicile. « Son éloquence va grand train. Elle lui arrache une masse de mots qui ne s'épanchent pas d'un cours uniforme, c'est une presse, un écrasement, car il en vient trop pour la capacité d'un unique gosier. » Je n'approuve pas ce procédé chez un philosophe, dont l'élocution même, comme la conduite, doit être réglée. Or, la précipitation, l'excès de mouvement excluent tout principe d'ordre ; c'est pour cette raison qu'Homère prête à un jeune orateur ces paroles passionnées qui arrivent sans arrêt comme flocons de neige en hiver, tandis que des lèvres du vieillard la parole coule avec lenteur, plus douce que le miel.³⁷

Sénèque s'appuie sur les propos rapportés de son destinataire, très critiques vis-à-vis du philosophe verbeux qu'il vient d'entendre en Sicile. À ce moment de sa formation, Lucilius s'interroge, ou devrait s'interroger, sur la question du style propre au discours philosophique. C'est à travers une nouvelle allusion à Homère que Sénèque fait passer son message : encore une fois, l'honnête homme qui s'oriente sur le chemin de la sagesse est invité à dépasser l'exemple d'Ulysse, dont l'éloquence est marquée par la rapidité et l'abondance³⁸, pour devenir l'émule de Nestor, dont la voix prudente possède le charme de la vieillesse³⁹. La potentialité citationnelle de cet extrait, s'appuyant sur l'intervention, suivant un procédé dialogique, du destinataire et sur une allusion homérique⁴⁰, demeure certes assez faible, mais elle nous permet de comprendre que la « conquête spirituelle progressive »⁴¹ de Lucilius mise en place dans la correspondance passe en grande partie par une réflexion sur les rapports entre rhétorique et philosophie, ou, plus précisément, sur la poétique du discours philosophique, que l'on y soit confronté en qualité d'auditeur, comme dans le cas de l'écoute de la leçon de Sérapion, ou d'auteur.

Bien sûr, l'œuvre qui découle de la mise en pratique de cette poétique du discours philosophique ne nous a, dans le cas de Lucilius, pas été transmise. Il nous reste toutefois la correspondance, l'échange épistolaire, l'union entre deux âmes, qui forme l'œuvre principale⁴², et,

à l'intérieur de celle-ci, les passages considérés comme introspectifs qui révèlent la mise en œuvre de cette poétique spirituelle :

« Le pire des dommages, dis-tu, c'est de diminuer, de s'en aller, c'est, pour employer le vrai mot, de se fondre. Nous ne succombons pas à un coup subit : nous sommes grignotés ; chaque jour nous soustrait quelque chose de nos forces. » Est-il meilleure façon de finir que de s'écouler par dissolution naturelle vers son terme marqué ? Non qu'il y ait rien d'un mal à sortir d'un coup et soudainement de la vie, mais c'est une allure commode d'en être retiré par étapes. Pour moi, comme si l'épreuve approchait et que le jour, qui doit porter sentence sur toutes mes années, fût venu, je m'examine et m'interpelle de la sorte (*ita me obseruo et alloquor*) : « Jusqu'ici, tout ce que nous avons traduit en actes ou en mots est sans valeur : gages de l'âme légers, trompeurs et enveloppés d'enjolivements multiples. Sur le progrès moral que j'aurai pu faire, j'en croirai la mort. Je me prépare donc sans défaillance à ce jour où, subterfuges et faux-semblants rejetés, je me ferai juge de moi-même et connaîtrai si j'ai la vertu sur les lèvres ou dans le cœur, s'il n'y a eu que feinte et comédie dans ces paroles de révolte que j'ai lancées contre la fortune. Rejette l'opinion des hommes, toujours incertaine et partagée entre le pour et le contre ; rejette ces travaux poursuivis durant toute une existence. La mort va prononcer sur toi. Je le répète (*Ita dico*) : les disputes philosophiques (*disputationes*), les conversations érudites (*litterata conloquia*), les collets de mots tirés des maximes des sages (*ex praeceptis sapientium uerba collecta*), un docte langage (*eruditus sermo*) ne démontrent pas la force de l'âme : les plus lâches savent parler en héros. Si tu as ou non perdu ta peine, on le verra quand tu perdras la vie. J'accepte la condition, je ne redoute pas le jugement. » Ce que je me dis, prends-le comme si je le disais à toi-même (*Haec mecum loquor, sed tecum quoque me locutum puta*). Tu es plus jeune. Qu'importe ? La mort ne compte pas les années. Tu ne sais où elle t'attend : attends-là donc en tout lieu.⁴³

Remarquons premièrement que la pratique citationnelle se trouve ici à nouveau renforcée par la modalité dialogique, facilitée par le genre épistolaire. Ce passage issu de la lettre 26 nous montre un Sénèque qui, même en pleine période dite des *sententiae*, mime un dialogue philosophique où il répond à Lucilius en mettant en scène sa propre voix, son propre discours. Non seulement Sénèque met en scène son discours intérieur (*ita me obseruo et alloquor*; puis *ita dico*), mais il théorise également la vocation citationnelle de ce discours (*Haec mecum loquor, sed tecum quoque me locutum puta*). Dans l'exemple précité, il est à ce titre intéressant d'observer que la citation intime, l'énoncé répété et l'énonciation répétante du discours intérieur, ont pour vocation à être méditées par Lucilius. Son avancée sur la voie de la

sagesse passe par la mise en pratique d'une poétique du discours philosophique qui se réalise, en premier lieu, dans le dialogue de l'âme avec elle-même⁴⁴. Dès la lettre 26, Sénèque prépare donc une nouvelle étape dans la correspondance philosophique qu'il a engagée avec Lucilius, et la démultiplication du dialogue, permise par l'emploi de procédés citationnels, ouvre la voie au dialogue intérieur. En d'autres termes, Sénèque utiliserait les procédés de la polyphonie pour faire parvenir son correspondant à l'homophonie du discours philosophique accompli, la gestion contrôlée de sa propre voix intérieure.

Cette étape semble être en outre décisive pour l'appropriation des dogmes fondamentaux du stoïcisme. Nous pouvons en effet remarquer que la même poétique du discours philosophique se trouve employée, dans la suite de la correspondance, non plus seulement dans des passages introspectifs mais également lorsqu'il est question des théories essentielles à la métaphysique du Portique :

La mort ? Elle n'a rien de mauvais. L'effet d'une chose ne peut être mauvais, sans la présence de l'être qui ressentira cet effet. Mais si tu as une telle envie de te prolonger dans le temps, dis-toi que de tous les êtres qui disparaissent pour retourner au sein de la nature, d'où ils venus et d'où ils sortiront bientôt encore, aucun ne s'anéantit. Tout cela finit mais ne périt pas. La mort, dont nous nous effrayons, contre laquelle nous regimons, interrompt notre existence, elle ne nous l'arrache point. De nouveau viendra un jour qui nous remettra dans le monde, et contre qui beaucoup regimberaient, si la mémoire n'était abolie chez ceux qu'il ramène. Je montrerai ailleurs plus en détail, qu'en fait ce qui semble périr change de forme (*Sed postea diligentius docebo omnia, quae uidentur perire, mutari*). Or donc on est tenu de partir de bonne grâce quand c'est pour revenir. Considère le retour circulaire des choses sur elles-mêmes (*Obserua orbem rerum in se remeantium*) : tu constateras que dans notre univers rien ne s'éteint, mais que les phénomènes ont alternativement leur déclin et leur retour.⁴⁵

Dans ce passage de la *Lettre 36*, la méditation sur la mort entraîne l'introduction de la théorie de « l'éternel retour ». Or cette orientation vers un des décrets métaphysiques du stoïcisme passe par une savante gestion des discours autres. Sans qu'il soit explicitement fait référence à une parole extérieure, le philosophe stoïcien invite son correspondant à interioriser la doctrine (*obserua orbem rerum in se remeantium*). Remarquons en effet que le même verbe (*obseruo*), déjà présent dans la *Lettre 26* pour introduire le dialogue intérieur, se retrouve ici. Nous passons ainsi habilement du dire circulaire au voir circulaire. La théorie de l'éternel retour possède de fait une potentialité phantasmatique telle qu'elle se pare d'une vocation citationnelle mise

en scène dans le texte même : elle est appelée à nourrir la méditation et le discours intérieur de Lucilius, tout comme elle nourrit et enrichit le discours sénèqueien. Cependant les enjeux du dire circulaire dans cet extrait ne s'arrêtent pas là. Aussi, pour offrir plus de profondeur à la méditation à laquelle il convie son correspondant, Sénèque pratique un phénomène quasiment d'autocitation en faisant référence à une œuvre à venir (*sed postea diligentius docebo omnia, quae uidentur perire, mutari*). Il s'agit sans nul doute des *Naturales Quaestiones*, dédiées au même Lucilius, et sans doute au livre III⁴⁶, volume qui traite principalement des eaux terrestres, mais dans lequel Sénèque prend soin de mettre en place une méthode d'appréhension du monde. Le mot d'ordre de cet ouvrage se trouve en effet exprimé dès la préface du livre III : *animo omne uidisse* (« tout voir par l'esprit ») ; une libération du regard humain qui, pour parvenir à un regard cosmique, va insister sur la complémentarité des éléments et le caractère cyclique de la nature. L'éternel retour dont il est question dans cette *Lettre* 36 est en effet également présent au cœur du livre III des *Naturales Quaestiones* lorsqu'il est question de l'embrasement universel et du déluge⁴⁷. Tout se passe comme si Sénèque instaurait par les indices du dire circulaire une complémentarité entre les différentes œuvres qu'il destine à Lucilius⁴⁸.

La pratique citationnelle occupe ainsi une place centrale, à ce tournant de la correspondance, dans la transmission des thèses stoïciennes. C'est également de cette manière que nous pouvons interpréter la présence de Virgile à ce moment du recueil :

Tu fais chose excellente et qui te sera salutaire, si, comme tu me l'écris, tu t'achemines avec persévérance vers cette sagesse qu'il serait déraisonnable d'appeler par des vœux, alors que tu peux l'obtenir de toi-même. Il ne s'agit pas d'élever les mains vers le ciel, de décider un sacristain à nous laisser arriver jusqu'à l'oreille de la statue, comme si de cette façon nous pouvions nous faire mieux entendre : le dieu est près de toi ; il est avec toi ; il est en toi. Oui, Lucilius : un auguste esprit réside à l'intérieur de nous-mêmes, qui observe et contrôle le mal et le bien de nos actions (*Ita dico, Lucili : sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorum nostrorum obseruator et custos*). Comme nous l'avons traité, il nous traite. Homme de bien, aucun ne l'est, en vérité, sans l'intervention du dieu. Qui donc, s'il n'avait eu de lui assistance, pourrait surmonter la fortune ? C'est lui qui inspire les grands, les héroïques desseins. Dans le cœur de chaque homme de bien « un dieu habite. Quel est-il ? Nulle certitude, mais c'est un dieu (*Quis deus incertum est, habitat deus*) ». ⁴⁹

La citation poétique semble en effet dépasser le simple appel au retrait de la vie politique dans le cas de cet exemple, issu de la *Lettre* 41. La formule rapportée de l'*Énéide*⁵⁰ vient clore un passage dans lequel le philosophe stoïcien insiste sur le caractère essentiel du dialogue à faire naître entre soi et le dieu ; le *sacer spiritus* dont il est ici question rappelant fortement le *daimôn* de la pensée hellénique, le démon de Socrate, sorte d'inspiration à la fois éthique et logique⁵¹. Or Sénèque, dans la suite du propos, oriente cette thématique du démon intérieur dans le sens du dieu des Stoïciens, entité qui nous dépasse mais dont nous possédons tous une étincelle en nous. Il n'est ainsi plus question de *spiritus* dans la suite de l'extrait, mais le terme *deus* prend sa suite, et se trouve même magnifié par la formule virgilienne. La citation n'introduit donc pas la divinité en nous, elle en est l'énonciation même. Si la figure du poète est ainsi donnée à voir comme une sorte de *uates* philosophique, il ne saurait cependant être ici question d'une stoïcisation de Virgile par Sénèque. L'orientation spirituelle à laquelle le philosophe stoïcien convie son destinataire est présentée comme une expérience du sacré, ce qui fait ressortir le caractère rituel de l'écriture philosophique antique⁵². Or la pratique citationnelle occupe une place de choix dans ce dispositif, en tant que référent culturel et « nourriture spirituelle »⁵³. Intégrée à la méditation stoïcienne, elle s'apparente également à l'énoncé pragmatique de la fin de progression, sublime et inatteignable, du philosophe, éternel *progrediens* dans l'optique du Portique. Notons enfin l'aspect esthétique de cette pratique de la citation poétique. Le vers virgilien est en effet employé comme clause, en fin de paragraphe, une preuve sans aucun doute de l'influence de la rhétorique sur la philosophie impériale. Toutefois, loin d'être un simple ornement stylistique, la perfection formelle de la formule est complètement intégrée au discours philosophique qui en oriente l'efficacité pragmatique et la résonance phantasmatique, c'est-à-dire sa capacité à faire naître des images mentales, des représentations qui, nous l'avons vu, viendront nourrir le discours intérieur du philosophe.

La pratique citationnelle encourage donc la constitution d'un discours intérieur et, au sein même de ce dialogue intime, elle en demeure un phénomène essentiel. C'est du moins de cette manière que Sénèque présente les choses à son destinataire dans la *Lettre* 33 :

N'exige donc pas de maximes détachées (*excerpta*), de pensées recueillies de-ci de-là (*repetita*) : le stoïcisme présente comme un tout continu ce qui ailleurs n'est donné qu'en extraits. Le colifichet tapageur est un article que nous ne tenons pas ; nous n'abusons pas l'acheteur qui, une fois dans le magasin, n'y

trouvera rien de plus que les objets accrochés à la montre. Nous laissons chacun libre de choisir ses échantillons. Suppose que nous voulions isoler de la masse certaines pensées saillantes (*singulares sententias*) : à qui les attribuerons-nous ? à Zénon ? à Cléanthe ? à Chrysisse ? à Panétius ? à Posidonius ? Nous n'obéissons pas à un roi ; chacun ne relève que de lui-même (*Non sumus sub rege ; sibi quisque se uindicat*). Mais chez ces gens-là, tout ce qu'a dit Hermarchus, tout ce qu'a dit Métrodore n'est imputé qu'à un seul. Le moindre propos, tenu par n'importe qui dans la communauté, est une vérité formulée sous la direction (*ductu*) et sous les auspices d'un seul. Non, je le dis, nous aurions beau le tenter, nous ne pourrions rien extraire d'une telle profusion de pensée d'égale valeur. « C'est au berger pauvre à faire le compte de son troupeau (*Pauperis est numerare pecus*). » Où que tu jettes les yeux, tu ne rencontreras rien qui ne pût ressortir, si on le lisait parmi des choses toutes pareilles. [...] « Zénon a dit ceci. » Et toi, que dis-tu ? « Cléanthe pense ainsi. » Et toi, que penses-tu ? Marches-tu toujours sous les ordres d'autrui ? Sois un chef ; prononce des paroles qui puissent se graver dans les mémoires. Produis quelque chose de ton propre fonds.⁵⁴

L'intériorisation des modèles et des préceptes semble bien être une étape essentielle de la formation stoïcienne, envisagée comme une entreprise de libération des esprits⁵⁵. Cet extrait, décisif dans l'évolution de la correspondance, présente ainsi les différences entre la direction de conscience (*ductu*) épicurienne et l'orientation spirituelle à laquelle invite le stoïcisme. Or la pratique citationnelle, et les diverses manières de l'envisager, sont au cœur de la polémique : on ne saurait en effet se contenter d'extraits choisis (*excerpta*), aussi brillants soient-ils (*singulares sententias*). La *sententia* semble de fait être la forme citationnelle questionnée ici. Le terme, désignant dans la rhétorique impériale aussi bien la maxime que le trait⁵⁶, est interrogé dans sa singularité et dans la répétitivité qu'il donne à voir et à entendre. La *sententia* épicurienne est essentiellement rattachée à la figure du maître, alors que, dans l'optique stoïcienne, la forme sentencieuse accède à l'universalité justement parce qu'elle émane d'une conscience individuelle parfaitement accomplie qui a intériorisé, dans son discours même, la perfection de la doctrine. Le progressant sur la voie de la sagesse stoïcienne est ainsi encouragé à devenir un forger de sentences, ou, en d'autres termes, à produire un discours à vocation citationnelle. Pour faire passer ce message, Sénèque use d'ailleurs d'une gestion particulièrement signifiante des discours autres. Ainsi, pour prendre en considération la particularité de son destinataire, que nous savons poète, il ne s'arrête pas à le convoquer dans son discours par l'intermédiaire d'un passage dialogique, mais il en vient à citer

Ovide (*pauperis est numerare pecus*⁵⁷), en prenant soin de vider la citation poétique de toute l'autorité de son auteur. L'hémistiche cité s'apparente en effet à une leçon proverbiale et Lucilius, poète, est invité à suivre la trajectoire que Sénèque imprime à cette citation. L'universalité de la formule se fonde sur son anonymat, mais par un tour-de-force poétique c'est finalement la perfection ovidienne qui est répétée. Le discours de Lucilius, image de lui-même, doit tendre vers cette esthétisation, cette poétisation, cette vocation citationnelle. C'est sans doute pourquoi l'expression *uindica te tibi* (« revendique-toi à toi-même »), qui ouvre le recueil⁵⁸, se retrouve énoncée ici, cette fois au nom de tous les Stoïciens (*non sumus sub rege ; sibi quisque se uindicat*). La dramatisation de la conversion à soi et l'évolution de la pratique citationnelle dans cette partie de la correspondance révèlent donc une forte opposition à l'épicurisme. La direction de conscience serait épicurienne, tandis que l'orientation spirituelle serait stoïcienne.

Au terme de ce parcours nous pouvons affirmer que le stoïcisme est présenté par Sénèque, à travers les différentes modalités de sa pratique citationnelle, comme une grande entreprise de libération spirituelle. La médiation de certaines paroles, dans le discours, amène à prendre en compte sa propre voix intérieure et à s'orienter sur la voie de la sagesse. Cette orientation, encouragée par la méditation de voix étrangères que l'on fait siennes, doit se matérialiser par un retrait de la vie publique, une distanciation vis-à-vis des affres du pouvoir. À travers la polyphonie créée par la convocation des discours autres dans les lettres de Sénèque, c'est une véritable communauté de pensée qui se met en place, à laquelle Lucilius est encouragé à prendre part. Enfin, ce trajet émancipateur permet de donner voix au dieu en nous et, ainsi, d'ouvrir la voie à une sagesse qui se réalise dans la production d'un discours à vocation citationnelle.

NOTES :

1 Sénèque, *Epistulae morales*, 2, 4 : « Lis donc toujours des auteurs d'une autorité reconnue ; et si l'envie te prend de pousser une pointe chez les autres, reviens vite aux premiers. Assure-toi quotidiennement une défense contre la pauvreté, contre la mort, sans oublier nos autres fléaux. De tout ce que tu auras parcouru extrais une pensée à bien digérer ce jour-là. » Nous avons choisi de reproduire les traductions de Paul Veyne, qui sont une version revue de celles de la CUF : Veyne Paul, *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993.

2 Armisen-Marchetti Mireille, « La digestion du philosophe : le commentaire des citations finales dans les vingt-neuf premières *Lettres à Lucilius* de Sénèque », dans Jean-Pierre Aygon, Jean-Christophe Courtil et François Ripoll (éd.), *Seneca saepe noster. Articles de Mireille Armisen-Marchetti sur l'œuvre de Sénèque (1981-2013) réunis en son honneur*, Bordeaux, Ausonius, 2020, p. 262.

3 Hadot Ilsetraut, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 116-117.

4 Authier-Revuz Jacqueline, *La Représentation du Discours Autre : principes pour une description*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020. Sur le rapport entre la citation et la représentation du discours autre : p. 360-371.

5 López Muñoz Juan Manuel, Marnette Sophie et Rosier Laurence, « Les enjeux du *dire circulaire* », *Monografias de Cédille*, n° 1, 2010, p. 10.

6 Nicolas Christian (éd.), *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, Grenoble, Université Stendhal, 2006, p. 9.

7 Sénèque, *Ep.*, 23, 9-11.

8 Armisen-Marchetti Mireille, « La digestion du philosophe ... », *op. cit.*, p. 255.

9 Armisen-Marchetti Mireille, « La digestion du philosophe ... », *op. cit.*, p. 259 ; Hadot Ilsetraut, *op. cit.*, p. 314-315.

10 Compagnon Antoine, *La Seconde Main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 2016 [1979], p. 182.

11 Motto Anna-Lydia et Clark John R., « *Paradoxum Senecae* : The Epicurean Stoic », *The Classical World*, n° 62, 1968, p. 39.

12 Sénèque, *Ep.*, 24, 19-25.

13 Sénèque, *Ep.*, 1, 2 : « Peux-tu me nommer un seul homme qui sache que le temps a un prix, qui fasse l'estimation de la valeur de la journée et qui réalise qu'il meurt un peu chaque jour ? Là est l'erreur, en effet : nous ne voyons la mort que devant nous, alors qu'une grosse partie de la mort est déjà dans notre dos ; tout ce que nous laissons derrière nous de notre existence appartient à la mort. Fais donc, cher Lucilius, comme tu me l'écris : saisis-toi de toutes tes heures. Ainsi tu dépendras moins du lendemain, pour avoir opéré une saisie sur le jour présent. La vie court, pendant qu'on la remet à plus tard. »

14 Darbo-Peschanski Catherine (éd.), *La citation dans l'Antiquité*, Grenoble, Jérôme Million, 2004, p. 18.

15 Reinhardt Lloyd, « The Words of Others », *Philosophy*, n° 87, 2012, p. 281.

16 Sénèque, *Ep.*, 22, 13-15.

17 Sénèque, *Ep.*, 26, 8-10 : « Je voulais finir et ma main se préparait au point final ; mais il faut payer le tribut et verser quelque chose pour que cette lettre puisse faire sa route. Suppose que je ne dise pas où j'ai l'intention d'emprunter : tu sais bien à quelle caisse je puise. Attends-moi un petit bout de temps, et le paiement se fera sur mes fonds. Dans l'intervalle, Épicure prêtera. Il déclare : « Exerce-toi à mourir » ou, si la pensée est de la sorte plus facile à transposer chez nous (*si commodius sic transire ad nos hic potest sensus*) : « Il est beau d'apprendre à mourir ». Tu juges superflu peut-être d'apprendre ce qui n'est applicable qu'une fois. Mais c'est précisément pour cela que s'exercer est nécessaire : il faut étudier sans cesse ce que, faute d'expérience, on n'est pas certain de bien savoir. « Exerce-toi à mourir. » C'est me dire : exerce-toi à être libre. Qui sait mourir ne sait plus être esclave : il s'établit au-dessus, du moins en dehors de tout despotisme. »

18 Sénèque, *Ep.*, 29, 10-11.

19 Le *progreddiens* doit apprendre à devenir son propre guide et la citation fonctionne alors comme un rite de passage entre les dogmes et leurs applications : Comella Jordi Pià, « Prière et appropriation des dogmes dans le stoïcisme impérial romain », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, n° 90, 2016, p. 152-153.

20 L'idée d'un Lucilius inventé pour les besoins de l'écriture doit ainsi être fortement remise en cause, le thème de l'amitié et la valeur non plus seulement didactique mais également sociale de la pratique citationnelle le prouverait : Schafer John, « Seneca's *Epistulae Morales* as Dramatized Education », *Classical Philology*, n° 106, 2011, p. 44.

21 Sénèque, *Ep.*, 22, 5-7.

22 Sénèque, *Ep.*, 36, 1-2 : « Exhorte ton ami à mépriser bravement ces gens qui lui font un crime d'avoir cherché l'ombre et le loisir [*otium*], déserté par sa haute situation et, quand il pouvait obtenir davantage, subordonné tout à son repos [*quietem*]. [...] " Tel pourtant porte bien sa félicité. " Comme on porte bien le vin. Ne te laisse donc pas persuader par ces gens que celui-là est heureux qui se voit assiégé de tout un monde. Ils s'empressent autour de lui comme autour d'un réservoir que l'on épuise en troublant le fond. " Un esprit puénil, un incapable, c'est ainsi qu'on l'appelle. " Tu n'ignores pas que certains brouillent tout dans leurs propos et qu'ils expriment les choses à contre-sens. »

23 Virgile, *Énéide*, VIII, v. 365.

24 Sénèque, *Ep.*, 31, 1.

25 Sur ces questions, voir : Papaioannou Sophia, « Reading Seneca reading Vergil », dans Garani Myrto, Michalopoulos Andreas N. et Papaioannou Sophia (éd.), *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings*, London, Routledge, 2020, p. 107-131.

26 Il convient, concernant les textes antiques, de rester extrêmement prudent face à une telle classification, d'autant que le rythme de l'hexamètre virgilien est sans doute déjà en soi un indice citationnel pour le lecteur originel de Sénèque.

27 Cette figure d'autorité est en outre renforcée par le fait que Virgile était étudié par les jeunes romains, et ce dès qu'ils fréquentaient le *grammaticus*.

28 Nous empruntons cette belle expression à Jean-Pierre de Giorgio qui l'emploie à propos de la poésie de Catulle : « Écriture de soi, discours sur soi à Rome aux marges de l'identité citoyenne », dans Borello Céline et Pollini Airton (éd.), *Questions d'appartenance. Les identités de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Orizons, p. 120.

29 Voir à ce sujet : Auvray-Assayas Clara, « La citation virgilienne dans les *Lettres à Lucilius* de Sénèque. Des *praecepta* aux *decreta* du stoïcisme », *Bulletin de la Faculté des lettres de Mulhouse*, n° 15, 1987, p. 31.

30 Sur le bon emploi de la figure de l'*exemplum*, voir : *Rhétorique à Herennius*, IV, 2.

31 Sénèque, *Ep.*, 24, 9-11.

32 Cogitore Isabelle, « Les exemples historiques dans les *Lettres à Lucilius* », dans Guillaume François et Laurence Patrick (éd.), *La présence de l'histoire dans l'épistolaire*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2012, p. 212.

33 Sénèque, *Ep.*, 31, 2.

34 Cf. Homère, *Odyssée*, XII, v. 47 sq.

35 Sénèque, *Ep.*, 31, 9.

36 Nous empruntons ce concept à Barthes Roland, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Seuil, p. 1187, repris par Macé Marielle, « Disponibilités littéraires : la lecture comme usage », *Littérature*, n° 155, p. 11-16, lorsqu'elle définit ce qu'elle nomme le « citable », c'est-à-dire la « force d'insinuations des pensées » qu'implique l'activité de lecture.

37 Sénèque, *Ep.*, 40, 2.

38 Cf. Homère, *Iliade*, III, v. 222.

39 Cf. Homère, *Iliade*, I, v. 249.

40 D'autant que l'exemple de l'éloquence abondante d'Ulysse était servi dans les écoles de rhétorique à en croire Quintilien, *Institution oratoire*, XII, 10, 64 sq.

41 André Jean-Marie, « La présence de Virgile chez Sénèque. Zones d'ombre et de lumière », *Helmantica*, n° 100, 1982, p. 220.

42 Cf. Sénèque, *Ep.*, 34, 1-2.

43 Sénèque, *Ep.*, 26, 4-7.

44 Sur cette « illusion d'une intériorité multiple et protéiforme » et ses liens avec la sagesse : Laurand Valéry, « Les liens de la vertu : la doctrine stoïcienne de l'amitié », *Vita Latina*, n° 178, 2008, p. 57.

45 Sénèque, *Ep.*, 36, 9-11.

46 Vraisemblablement le premier de l'ensemble qui nous est parvenu : Hine Harry M., *An edition with commentary of Seneca's Natural Questions, Book two*, New York, Arno Press, 1981, p. 6-19.

47 Sénèque, *Naturales Quaestiones*, III, 27-30.

48 Peut-être une preuve de l'argument d'Ilsetraut Hadot, qui soutient que les œuvres adressées à Lucilius formeraient un programme organisé de lecture : Hadot Ilsetraut, *Sénèque. op. cit.*, p. 116-117.

49 Sénèque, *Ep.*, 41, 1-2.

50 Virgile, *Énéide*, VIII, v. 352.

51 Cf. Platon, *Phédon*, 107d-108c ; *République*, 617e-620e ; *Timée* 90 a-c.

52 Armisen-Marchetti Mireille, « L'expression du sacré chez Sénèque », *Pallas*, n° 36, 1990, p. 94.

53 Setaioli Aldo, « La philosophie comme thérapie, transformation de soi et style de vie chez Sénèque », *Vita Latina*, n° 187-188, 2013, p. 216.

54 Sénèque, *Ep.*, 33, 3-4.

55 Cf. Reydams-Schils Gretchen, « Authority and Agency in Stoicism », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n° 51, p. 299.

56 Cf. Faure-Ribreau Marion, « Présence et fonctions de la *sententia* dans la déclamation latine », dans Schneider Catherine et Poignault Rémy (éd.), *Fabrique de la déclamation antique. Controverses et suasoires*, Lyon, MOM, 2016, p. 211-226.

57 Ovide, *Métamorphoses*, 13, v. 823.

58 Sénèque, *Ep.*, 1, 1 : *Ita fac, mi Lucili, uindica te tibi* (« Oui, tu feras bien, cher Lucilius : entreprends de te libérer toi-même. »).