

Gaëlle Jeanmart : « **L'efficacité de l'exemple** »

Introduction

Le point de départ de cette réflexion vient d'un constat que nous avons fait dans notre réflexion sur l'histoire philosophique du courage¹ : au seuil des Temps modernes, on assiste à la disparition du discours sur le courage et à la remise en question des présupposés à la base de la morale antique et de son analyse du courage. Le pari des Modernes semble être celui d'une moralisation immanente des individus guidés par leurs intérêts et sous la contrainte d'une vie collective. Ce processus de moralisation repose sur les dispositifs socio-économiques qui rendent possible la vie commune bien davantage que sur un rapport que le sujet moral responsable entretiendrait à lui-même et par lequel il s'obligerait à agir selon un idéal. Or, dans la production quasi mécanique du courage par les récits héroïques, la mort du héros prend précisément sens comme sacrifice et don gratuit pour une collectivité et la commémoration de cette mort ou de cet exploit a pour fonction de susciter la cohésion du groupe et un esprit d'émulation autour du héros présenté en modèle. On trouve une présentation parlante de ce processus de moralisation et de civilisation par l'exemplarité dans le dialogue que Platon consacre à l'oraison funèbre :

« Ils (les orateurs) célèbrent la cité de toutes les manières et font de ceux qui sont morts à la guerre et de toute la lignée des ancêtres qui nous ont précédés et de nous-mêmes, qui sommes encore vivants, un tel éloge que moi qui te parle, Ménéxène, je me sens tout à fait grandi par leurs louanges et que chaque fois je reste là, plus généreux, plus beau. (...) cette haute idée que j'ai de ma personne dure au moins trois jours ! » (*Ménéxène*, 235a-b).

Le récit des actes héroïques semble pouvoir susciter un enthousiasme qui donne une force, un élan irrésistible pour passer à l'acte et imiter le héros loué pour la survie de la patrie. Si le courage est resté une vertu moderne, serait-ce alors seulement en tant que pris dans une telle « mécanique » de civilisation et, particulièrement, sous la forme de récits incitateurs de vies exemplaires ? Ou bien la moralisation par les récits légendaires et héroïques a-t-elle subit elle aussi une crise à

¹ T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, « Encre marine », 2010.

l'époque Moderne ?

L'objectif de cette réflexion est de comprendre, d'une part, les différents ressorts de cette mécanique du courage des récits de vie exemplaires, d'autre part, la pédagogie sur laquelle ils s'appuient pour rendre « plus généreux, plus beau », et, aurait-on pu ajouter, « plus courageux », et enfin les différentes manières de penser l'efficacité ou la performativité de l'exemple.

Le thème de l'efficacité de l'exemple renvoie à une évidence : un acte héroïque ou vertueux aurait de soi, ou plutôt grâce au récit qui en est fait, des potentialités incitatives incontestables, qu'il faudrait mettre en avant et tenter d'utiliser pour lutter contre l'impuissance d'un raisonnement, et plus largement de toute théorie, en matière d'incitation à la pratique vertueuse. On serait tenté ainsi de mettre dos à dos l'impuissance morale du discours intellectuel, philosophique, du discours de vérité en somme, et l'efficacité éthique du récit d'aventures, sa puissance de transformation de l'*éthos* des auditeurs.

La réflexion menée ici a pour but de recadrer cette évidence, c'est-à-dire de la situer à l'intérieur d'une pensée déterminée de l'exemplarité, qu'on cherchera à caractériser dans le contraste avec d'autres pensées de l'exemplarité. Cette manière de recadrer une évidence a pour objectif d'inviter à la prise en considération des présupposés sur lesquels l'évidence repose et qu'il faudrait assumer dès lors qu'on veut continuer à y souscrire. Il s'agirait donc ici de développer une pensée critique de la morale de l'exemple. Non au sens où il faudrait nécessairement renoncer à une telle morale, mais simplement au sens où il faudrait à tout le moins en assumer l'épistémologie et l'anthropologie : quelle vision de l'homme, des moteurs de son action, de sa liberté assume une morale de l'exemple ?

Nous commencerons par répertorier quelques grands modèles épistémologiques qui ont pris en charge la pensée de l'exemplaire sous des déclinaisons diverses. Nous tenterons ensuite de proposer pour chaque modèle une définition qui lui est propre de l'efficacité, de sorte qu'aux différentes conceptions ou usages de l'exemplarité correspondent également différentes conceptions ou divers usages de l'efficacité. Cette tentative s'autorise de la manière même dont se sont formulées les théories de l'exemplarité dans une référence constante malgré leur diversité à l'efficacité. Il nous faudra donc interroger : l'efficacité a-t-elle un contenu, un objet : à quoi vise donc l'efficacité dans ces théories et sur quels mécanismes repose cette efficacité supposée de l'exemple ?

On pense souvent l'exemplarité en termes d'efficacité, mais inversement, l'exemple est-il un bon terrain pour penser l'efficacité ? Deux éléments permettent de voir en lui une bonne clé de lecture pour décrire les modèles de l'efficacité : d'une part,

l'exemple est ce qui permet aux philosophes de penser à la fois l'articulation du singulier et du général et celle du théorique et du pratique ; l'approche de l'efficacité via celle de l'exemplarité permet donc d'interroger : l'efficacité est-elle une affaire de circonstances, de situations singulières ou de modèles ? D'autre part, la notion d'exemple se situe à la frontière des deux champs de savoir à partir desquels on aborde traditionnellement la question de l'efficacité : la rhétorique et la morale. Sans nécessairement considérer que l'exemple est le lieu premier de l'efficacité, il permettra à tout le moins de questionner la nature de l'efficacité ou son objet : est-elle prioritairement une question de discours ou d'actes ? Y a-t-il une priorité ontologique ou chronologique de l'efficacité du discours sur l'efficacité des actes ?

De la même manière que nous visons à sortir d'une évidence de la morale de l'exemplaire véhiculée aujourd'hui notamment dans le discours managérial², nous souhaitons que cette réflexion conduise à sortir d'une évidence contemporaine : celle de l'efficacité comme critère pour juger de l'action ou de la parole humaine. L'efficacité est un mot d'ordre actuel qu'il ne faut pas tant dépasser que, plus modestement, penser. Non cependant dans la lignée des travaux de François Jullien, où il s'agit d'opposer une conception étrangère (chinoise en l'occurrence) de l'efficacité, centrée sur l'immanence des effets aux causes, à notre conception planificatrice occidentale qui envisage les moyens de parvenir à un but préalablement défini, ce but étant donc un objectif externe, transcendant le processus même de sa mise en œuvre. Nous resterons ici à l'intérieur de la tradition occidentale, pour voir s'y mêler des conceptions différentes, voire antagonistes, de l'efficacité. La critique moderne des modèles antérieurs de l'efficacité nous conduit à penser que si l'histoire avait des plis définitifs, si la critique permettait de tourner des pages sans espoir de retour, nous ne serions plus dans une ère de l'efficacité. Il faut alors aussi comprendre ce qui survit des modèles anciens de l'efficacité après leur mise en question à l'aube de la Modernité ; comprendre de quelle façon il est encore possible aujourd'hui de faire exemple, après la déconstruction moderne de l'héroïsme et d'une morale des grands archétypes moraux.

Cette approche historique de l'exemplarité se justifie aussi du fait que les deux notions d'exemplarité et d'efficacité engagent une compréhension de la notion

² Cf. notamment J. Greenberg, « Looking fair vs Being fair : managing impressions of organizational justice », *Research in Organizational Behavior*, 12 (1990), p. 111-157 et T. Melkonian, « Les cadres supérieurs et dirigeants face au changement imposé : le rôle de l'exemplarité », *Cahiers de Recherche*, n° 2006/07, p. 3-21. Pour avoir une idée du bon sens managérial portant l'intérêt pour la notion d'efficacité, cf. Melkonian, p. 12 : « L'énoncé n'est pas forcément efficace, il faut qu'il y en ait des preuves, comme dans le proverbe 'Il n'y a pas d'amour, il n'y a que des preuves d'amour' » (*Ibid.*, p. 12).

d'histoire en tant que genre littéraire propre à l'exemple³. À travers la pensée de l'exemple, il s'agit toujours de travailler sur une pratique du récit qui sélectionne ce qui est digne de mémoire pour un peuple. L'histoire des figures de l'exemplarité est aussi l'histoire de l'histoire, une vue sur les conceptions de l'historiographie en Occident. La pensée de l'exemplaire est une aide précieuse pour l'appréhension et la compréhension des manières dont l'histoire a été considérée et s'est écrite en prenant appui sur des exemples. Questionner l'efficacité de l'exemple, c'est alors aussi questionner l'efficacité qu'a eue, devrait ou ne devrait pas avoir l'histoire ; comme aussi les liens de l'histoire et de la pédagogie morale. Il nous reviendra en effet de voir sous couvert de quelle légitimation, l'historiographie a pu revendiquer une certaine efficacité pédagogique. Cette réflexion offre alors également quelques pistes pour une épistémologie de l'histoire considérée à partir d'une de ses notions fondatrices : l'exemple.

Le modèle logico-déductif (Aristote et Polybe)

C'est dans la *Rhétorique* qu'Aristote aborde la question de l'exemple comme moyen de convaincre. Or, la rhétorique n'est pas un art, mais une flatterie dont l'enjeu est précisément l'efficacité, c'est-à-dire la persuasion grâce au vraisemblable et non l'enseignement de la vérité. Chez Aristote, qui hérite sur ce point du *Gorgias* de Platon⁴, le genre rhétorique est tout entier dévalorisé en tant que discours de vulgarisation, adressé à ceux qui « n'ont pas la faculté d'inférer par de nombreux degrés et de suivre un raisonnement depuis un point éloigné » (*Rhét.* I, 1357a1sq.). La première théorie de l'exemple définit ainsi une approche critique de son efficacité qui semble d'ailleurs être un présupposé de toute approche intellectuelle de l'efficacité : du point de vue de la philosophie et de son attachement à la vérité, l'efficacité souffrirait d'une déficience ontologique parce qu'elle est une technique de persuasion adressée à un public inculte⁵. Et de ce point de vue négatif, l'exemple ne serait qu'un cas singulier auquel l'inférence d'une règle générale donne une certaine dignité.

³ C. Giordano décrit bien ce rapport de l'exemplarité et de l'histoire : « L'exemplarité, en tant qu'ensemble de vertus destinées à être admirées et si possible imitées, est en principe attribuée à des personnages du passé. L'exemplarité est donc transmise par la mise à jour de l'histoire » (« Gérer l'exemplarité : les saints, les héros et les victimes », in *La fabrication de l'exemplarité*, éditions de la Maison des sciences, 1998, p. 124).

⁴ On trouve dans le *Gorgias* de Platon et dans la *Rhétorique* d'Aristote les mêmes termes : *empeiria*, *tribè*, *atechnos* pour définir la rhétorique.

⁵ Dédain encore sensible aujourd'hui, où l'efficacité serait par excellence managériale, un gros mot pour ainsi dire aux yeux des philosophes.

Aristote considère en effet que dans la mesure où ils sont utilisés comme arguments rhétoriques tous les exemples sont des inductions ; l'exemple est une preuve fondée sur un raisonnement inductif utilisé en l'absence d'enthymèmes, c'est-à-dire de syllogismes :

« Il ressort clairement des *Topiques* (car il a été précédemment parlé du syllogisme et de l'induction) que s'appuyer sur plusieurs cas semblables pour montrer qu'il en est de même dans le cas présent est <ce que l'on a nommé> là une induction, ici un exemple » (Aristote, *Rhét. I*, 1356 a 12 sq.).

« L'induction procède par les particuliers pour atteindre au général » (*Top.*, I, 100a25 et 12, 105a13).

On peut reconstruire ce raisonnement inductif à partir d'un... exemple qu'Aristote propose en *Rhét. I*, 1357b26sq. :

« Denys aspire à la tyrannie, puisqu'il demande une garde ; autrefois, en effet, Pisistrate, ayant ce dessein, en demandait une, et quand il l'eut obtenue, il devint tyran ; de même Théagène à Mégare ; et tous les autres que l'on connaît deviennent des exemples pour Denys, dont pourtant on ne sait pas encore si c'est pour cette raison qu'il demande une garde. Tous ces cas particuliers rentrent sous la même notion générale selon laquelle tout aspirant à la tyrannie demande une garde ».

D'un fait singulier x a découlé un fait singulier y, de la répétition de ce lien entre faits singuliers – il faut donc au moins deux exemples⁶ et il faut aussi pouvoir apercevoir la similitude des cas –, on induit une règle générale ; c'est cette règle que l'on peut ensuite appliquer à un cas *jugé* similaire. La qualité d'un exemple repose donc d'une part sur la possibilité d'en induire un paradigme et d'autre part sur la similitude entre les faits singuliers dont on induit la règle d'abord, puis entre ces faits formant une catégorie ou un schème de comportement et la situation actuelle. On peut donc relever l'importance de l'analogie dans l'induction puisque c'est dans l'analogie

⁶ L'exemple lié à l'induction est opposé par P. Ouellet au paradigme qui peut se présenter seul parce qu'il joue le rôle de « modèle réduit », qui permet par exemple à un architecte ou un ingénieur de visualiser les problèmes techniques ou théoriques qu'ils cherchent à résoudre (P. Ouellet, « Par exemple... », statut cognitif et portée argumentative de l'exemplification dans les sciences du langage », M.J. Reichler-Béguelin (dir.), *Perspectives méthodologiques et épistémologiques dans les sciences du langage*, Bern, Peter Lang, 1989, p. 109). C'est le sens de Kuhn aussi : certains faits agissent comme des modèles ou des paradigmes pour l'établissement de programme de recherches. Et on peut aussi diagnostiquer une même fonction des variations eidétiques de la phénoménologie qui entendent faire le tour d'un objet paradigmatique pour découvrir de nouvelles facettes ou une structure de l'intentionnalité.

que l'exemple comme cas singulier devient modèle – autrement dit que l'exemple particulier se « paradigmatise » – et grâce à une similitude encore que le paradigme est applicable à la situation présente. Cette double opération met au jour l'ambivalence du terme « exemple », qui réfère à la fois au modèle (la conduite exemplaire à imiter) et à la copie (l'exemplaire d'un livre qui en est une reproduction), renvoyant ainsi à la fois ainsi au général, au type de conduite, et au particulier, au cas singulier. La tension entre exemple singulier et exemple-modèle, entre le *cas* (qui exemplifie) et le *paradigme* (qui sert de modèle) n'est pas ici une tension entre deux sens différents du terme « exemple », mais entre deux temps d'un même processus d'inférence, qui part du particulier pour atteindre le général.

Dans l'exemple proposé, la similitude n'est pas envisagée entre des faits singuliers ($x, y, etc.$), mais entre des chaînes causales ($x \Rightarrow y$). L'induction est donc ici une condition du mécanisme de paradigmatization : pour percevoir la similitude, il faut que les personnes ou les situations historiques évoquées à titre d'exemples (et donc considérées comme des cas singuliers) s'effacent derrière des schémas de comportement. C'est cette réduction à la structure des comportements qui fonde la similitude⁷. De la même façon, l'induction est une *condition* de l'application du paradigme à la situation : l'individu qui tire de l'exemple une ressource pour délibérer doit aussi réduire son propre comportement ou sa situation à une structure causale qui reproduit celle dégagée des exemples. Quoiqu'il soit largement dénigré, l'exemple demande donc un raisonnement.

À quoi sert ce raisonnement ? Cela dépend du type d'exemple.

« Il y a deux espèces d'exemples : l'une consiste à citer des faits antérieurs, une autre à inventer soi-même. Dans cette dernière, il faut distinguer d'une part la parabole, de l'autre les fables comme les ésopiques » (Aristote, *Rhét. II*, 1393a).

D'un côté donc les exemples « historiques », de l'autre les exemples « fictifs », fables ou paraboles.

« Les fables conviennent à la harangue et elles ont cet avantage que s'il est difficile de trouver des faits réellement arrivés qui soient tous pareils, il est facile d'imaginer des fables ; il ne faut les inventer, tout comme les paraboles, que si l'on a la faculté de voir les analogies, tâche que facilite la philosophie. Les arguments par les fables sont plus accessibles, mais les arguments par les faits historiques sont plus utiles pour la délibération ; car le plus souvent

⁷ Cette réduction au schéma de comportement se trahit dans le caractère répétitif et conformiste des exemples qui fixent le *mos maiorum* et qui sont toujours des exemples « traditionnels » (il y a un rapport évident du paradigmatique au traditionnel).

l'avenir ressemble au passé » (*Rhét.*, II, 1393a7-8).

Les deux types d'exemple renvoient à deux genres rhétoriques distincts : la harangue (c'est-à-dire le genre épideictique qui consiste à blâmer ou à louer) et la délibération (c'est-à-dire le genre délibératif qui consiste à conseiller ou à déconseiller)⁸. La harangue et la délibération sont deux genres à la frontière entre rhétorique et morale qui visent par le discours à susciter des actes vertueux pour l'épideictique ou à aider dans les choix à opérer dans l'ordre pratique pour la délibération. Le genre délibératif est dans l'ordre moral d'une qualité plus haute, d'une part parce que les questions dont il traite intéressent l'ensemble de la communauté et, d'autre part, parce que l'auditeur y exerce davantage son jugement. Cette dévalorisation du genre épideictique par rapport au genre délibératif rejaille alors tout naturellement dans une dévalorisation de la fable ou de la parabole par rapport aux exemples historiques, dévalorisation qu'on trouve très clairement exprimée chez Quintilien :

« Les fables (...) exercent ordinairement de l'influence sur les esprits frustrés et incultes, lesquels écoutent les fables avec plus de naïveté, et, séduits par le plaisir qu'ils éprouvent, croient aisément ce qui les charme » (*Inst. orat.*, V, IX, 19).

Si les exemples inventés ont l'avantage d'être « plus accessibles » et plus influents, cette accessibilité se gagne toujours sur la qualité probatoire de l'argument⁹.

⁸ Le troisième genre rhétorique est le genre juridique (défendre ou accuser) où le statut de l'exemple est notamment étudié par Quintilien dans ses *Institutions oratoires*.

⁹ On trouve le même type d'argument chez Jean de la Fontaine qui justifie ainsi l'accessibilité des fables à leur public enfantin, mais qui défend l'idée d'un processus de construction du raisonnement. La fable est nécessaire à la faible intelligence, mais elle contribue à la consolider : « ...Platon, ayant banni Homère de sa république, y a donné à Esope une place très honorable. Il souhaite que les enfants sucent ces fables avec le lait ; il recommande aux nourrices de les leur apprendre ; car on ne saurait s'accoutumer de trop bonne heure à la sagesse et à la vertu. Plutôt que d'être réduits à corriger nos habitudes, il faut travailler à les rendre bonnes pendant qu'elles sont encore indifférentes au bien et au mal. Or quelle méthode y peut contribuer plus utilement que ces fables ? Dites à un enfant que Crassus, allant contre les Parthes, s'engagea dans leur pays sans considérer comment il en sortirait ; que cela le fit périr, lui et son armée, quelque effort qu'il fit pour se retirer. Dites au même enfant que le Renard et le Bouc descendirent au fond d'un puits pour y éteindre leur soif ; que le Renard en sortit s'étant servi des épaules et des cornes de son camarade comme d'une échelle ; au contraire, le Bouc y demeura pour n'avoir pas eu tant de prévoyance ; et par conséquent il faut considérer en toute chose la fin. Je demande lequel de ces deux exemples fera le plus d'impression sur cet enfant. Ne s'arrêtera-t-il pas au dernier, comme plus conforme et moins disproportionné que l'autre à la petitesse de son esprit ? Il ne faut pas m'alléguer que les pensées de l'enfance sont d'elles-mêmes assez enfantines, sans y joindre encore de nouvelles badineries. Ces badineries ne sont telles qu'en apparence ; car dans le fond elles portent un sens très solide. Et comme, par la définition du point, de la ligne, de la

Exemple et conception de l'histoire dans le modèle logico-déductif

Si l'exemple historique permet de délibérer, c'est que l'histoire est conçue à partir du principe de causalité comme retour des mêmes schémas d'articulation des causes aux conséquences, qui sont aussi des articulations entre moyens et fins. Serait donc historique au sens aristotélicien du terme non pas l'événement parfaitement unique, mais le schéma qui se répète. L'exemple nomme donc toujours un ensemble logique et paradigmatique en puissance formé par la situation et par son issue qui, par leur retour constant, définissent une règle générale. C'est seulement à cette condition, qui fait son historicité propre, que l'exemple peut posséder une valeur pour la délibération, c'est-à-dire un caractère anticipatoire, qui permet à quelqu'un de voir sa propre situation, encore ouverte, sous l'éclairage d'une expérience antérieure, et de prendre ainsi une décision fondée sur la similitude entre sa situation et la règle causale dégagée des exemples historiques récurrents¹⁰.

Il y a cependant une curiosité dans la théorie aristotélicienne de l'histoire : il existe une tension évidente entre cette conception causale de l'histoire implicite dans la *Rhétorique* et celle qu'on trouve plus explicitement dans la *Poétique* :

« Le rôle du poète est de dire non pas ce qui a lieu réellement, mais ce qui pourrait avoir lieu dans l'ordre du vraisemblable (*to eikos*) ou du nécessaire (*to anankaion*). Car la différence entre l'historien et le poète (...) est que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce qui pourrait avoir lieu ; c'est pour cette raison que la poésie est plus philosophique et plus noble que l'histoire : la poésie traite plutôt du général (*ta katholou*), l'histoire du particulier (*ta kath'ekaston*). Le général, c'est le type de choses qu'un certain type d'homme dit ou fait vraisemblablement ou nécessairement (...). Le particulier, c'est ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé » (*Poét.*, I, 9, 51a36-51b10).

Pour faire jouer cette tension, on peut proposer un parallèle entre ce *kath'ekaston* et l'exemple évoqué dans la *Rhétorique* (Pisistrate demandant une garde parce qu'il aspirait à la tyrannie). Dans ce texte de la *Rhétorique*, Aristote identifie l'exemple à une induction, et donc à un cas singulier fondant une règle ; et il privilégie les exemples historiques dans le raisonnement inductif. Or, dans le chapitre 23 de la *Poétique*, il refuse cette possibilité : les histoires, dit-il, « sont l'exposé, non d'une

surface, et par d'autres principes très familiers, nous parvenons à des connaissances qui mesurent enfin le ciel et la terre, de même aussi, par les raisonnements et conséquences que l'on peut tirer de ces fables, on se forme le jugement et les mœurs, on se rend capable de grandes choses » (La Fontaine, *Fables*, préface de 1668, édition Pocket Classiques, Paris, 1989, p. 21-23).

¹⁰ Cf. Stierle, « L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire. Pour une pragmatique et une poétique du texte narratif », *Poétique* 10, 1972, p. 183.

action, mais d'une période unique avec tous les événements qui se sont produits dans son cours, affectant un seul ou plusieurs hommes et entretenant les uns avec les autres des relations *contingentes* » (23, 59a23-29). Dans l'exemple de Pisistrate, il faudrait donc enlever le « parce que » : l'histoire ne serait pas une étude des causalités, mais le relevé d'une succession purement contingente.

Pour rendre raison de ces tensions, on peut dire qu'Aristote ouvre dans la *Rhétorique* comme d'ailleurs dans la *Politique* un nouvel usage de l'histoire, une nouvelle pratique historique, à partir du genre qu'il a fondé : celui de l'histoire naturelle. Dans son seul ouvrage à porter le nom d'*historia*, le *peri ta zôa historiai*, Aristote propose en effet une méthode d'enquête historique distincte de l'histoire dans ses usages antérieurs ; il propose une pratique de l'histoire différente de la définition théorique de l'histoire : il faut d'abord, dit-il, faire l'histoire de chaque chose (*peri ekaston*), ensuite l'analyse des causes (*aitias*) et enfin en proposer la démonstration (*epideixis*)¹¹. Comme le souligne Zangara, « cette méthode est celle de l'induction »¹². Or, on retrouve précisément cette expression « d'enquête historique » (*euremênon historikon*) dans la *Rhétorique*, peu après l'exemple de Pisistrate : pour s'élever à une vue d'ensemble en matière de délibérations politiques, il est utile, dit Aristote, de faire une enquête historique sur les techniques de gouvernement des autres peuples (*tôn para toîs allois euremênon historikon einai* – *Rhét.* I, 1359b30). Pour apercevoir que l'avenir ressemble au passé, il faut donc d'une part opérer un relevé du passé (ce qui correspond à la rationalité propre de l'histoire) et d'autre part proposer une analyse des causes (ce qui correspond à la rationalité philosophique). Cette méthode d'enquête plaide en somme pour une pratique philosophique de l'histoire dans une *typologie*. L'historien ne s'y abîmerait plus dans le « particulier », mais s'occuperait du « spécifique » (c'est-à-dire du particulier intelligible) ; il s'occuperait du « type » plutôt qu'il ne tenterait de décrire singulièrement chaque représentant d'une espèce, chaque singularité individuelle. C'est la typologie qui donne à l'histoire et à ses exemples une fonction essentielle dans la délibération.

On pourrait sans doute voir la réalisation de cette méthode aristotélicienne d'enquête typologique dans le projet polybéen d'une histoire universelle. Polybe offre en effet précisément cette « vue d'ensemble » que souhaitait Aristote notamment dans sa *Politique*, dans une méthode que Polybe qualifie lui-même de démonstrative et qu'il fonde sur une étude de la causalité :

« On doit attacher moins d'importance, lorsqu'on écrit ou qu'on lit l'histoire, au

¹¹ Cf. *Hist. An.*, I, 6, 491a6.

¹² A. Zangara, *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique*, Paris, Vrin/EHESS, « Contextes », 2007, p. 116.

récit des faits en eux-mêmes qu'à ce qui a précédé, accompagné ou suivi les événements ; car si l'on retranche de l'histoire le pourquoi, le comment, ce en vue de quoi l'acte a été accompli et sa fin logique, ce qu'il en reste n'est plus qu'un morceau de bravoure et ne peut devenir objet d'étude ; cela distrait sur le moment mais ne sert absolument à rien dans l'avenir » (Polybe, *Histoires*, III, 31. 11-13).

C'est cette quête causale qui permet d'envisager de sortir de la pure contingence et qui est utile « dans l'avenir », c'est-à-dire qui s'offre à un usage délibératif. Ainsi, Polybe peut-il proposer une théorie du cycle des régimes politiques, l'*anacyclosis*, dont l'enjeu est précisément d'ouvrir la voie à la stabilité du régime par la compréhension des ressorts du cycle.

La détermination des causes implique que l'histoire comme typologie se doit d'être un art du jugement plutôt que du constat portant sur le singulier contingent. Que l'exemple soit considéré comme mode de preuve à partir de l'induction signifie qu'il est également et fondamentalement lié à un jugement.

L'efficacité de l'exemple dans le modèle logico-déductif

Historiquement, l'efficacité a donc d'abord été un concept rhétorique : c'est l'efficacité d'un discours qui agit. Le langage est donc le lieu premier de l'efficacité. Et l'efficacité n'est pas pensée encore en termes de passage à l'acte, mais de modification des convictions (*pistis*). Ainsi, la démonstration se définit essentiellement par l'effet perlocutoire proprement intellectuel qu'elle est censée produire : elle convainc.

L'efficacité de l'exemple dans ce modèle est donc une efficacité probatoire ; l'exemple sert comme élément d'une démonstration – avec la tension qui existe entre l'efficacité (dévalorisée en tant que liée à la persuasion) et la qualité de la méthode de preuve. Nous sommes dans le registre dévalorisé de l'efficacité (et dévalorisé précisément du point de vue de la logique), mais il s'agit tout de même de mesurer cette efficacité à la qualité probatoire du raisonnement et non à sa capacité incitative¹³.

¹³ Approche paradoxale que l'on retrouve explicitée peut-être chez Jean Beaufret dans un article intitulé « Kant et la notion de *Darstellung* », où il propose de répertorier les différents modes de « présentation » d'un concept. Partant de la distinction connue entre pensée et connaissance et de l'axiome selon lequel un concept sans intuition est vide, une intuition sans concept est aveugle, Beaufret souligne que l'exemple est indispensable au jugement dans la mesure où il met sous les yeux *au moins* une image de la chose sur laquelle il porte. C'est cependant aussi le plus faible des modes

L'efficacité de l'exemple comme mode de preuve repose à la fois sur la qualité de l'analogie et sur la qualité de l'induction. Ce qui implique d'abord une approche critique de l'analogie :

« L'exemple ne présente les relations ni de la partie au tout, ni du tout à la partie, ni du tout au tout, mais seulement de la partie à la partie, du semblable au semblable, lorsque les deux termes rentrent dans le même genre, mais que l'un est plus connu que l'autre » (Aristote, *Rhét.* I, 1357b26sq).

« Il faut donc examiner si la similitude est totale ou partielle, afin de l'appliquer dans sa totalité ou seulement pour la part qui sera utile » (Quintilien, *Inst. orat.*, V, XI, 6)¹⁴.

L'approche critique de la déduction implique quant à elle ce privilège reconnu par Aristote déjà des faits historiques sur les fables, et qu'on retrouve aussi chez Quintilien :

« Parmi les arguments de ce genre (par similitude), le plus efficace (*potentissimum*) est celui que nous appelons proprement l'exemple, c'est-à-dire le rappel d'un fait historique ou présumé tel, qui sert à persuader l'auditeur de l'exactitude de ce que l'on a en vue » (Quintilien, *Inst. orat.*, V, XI, 6).

Dans la mesure où la valeur de l'exemple repose sur sa force inductive, l'exemple historique est plus « puissant » ou « plus efficace ». L'induction permet de conclure d'un ensemble de cas particuliers réellement advenus à une règle générale que l'on peut invoquer dans des cas semblables et qui nous permet d'en postuler l'issue. À vrai dire, on voit même mal comment opérer une induction à partir d'un fait

de la *Darstellung* : « S'il est indispensable à une connaissance qui prétend se mettre au clair avec elle-même, ses inconvénients dépassent largement ses avantages parce qu'il n'est rien d'originel. La présentation par l'exemple n'est donc pas le sommet de la *Darstellung*. Aristote avait bien raison de dire que l'exemple n'était qu'une 'figure de la rhétorique' et non le fond de la philosophie » (Beaufret, *art.cit.*, in *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Minuit, « Philosophie moderne », 1973, p. 83).

¹⁴ Quintilien propose en exemple un dialogue entre la femme de Xénophon et celle de Périclès, Aspasia : « - Aspasia : Dis-moi, je te prie, toi qui est l'épouse de Xénophon, si ta voisine avait de l'or plus fin que le tien, préférerais-tu le sien ou le tien ? – Le sien, dit-elle – Et si ses vêtements et le reste de ses parures féminines étaient d'un plus grand prix que les tiens, préférerais-tu les tiens ou les siens ? – Les siens, certainement, répondit-elle. – Alors, voyons, dit Aspasia, si elle avait un mari meilleur que le tien, préférerais-tu ton mari ou le sien ? À cette question, la femme rougit, non sans raison ; elle avait eu tort en effet de répondre qu'elle aimait mieux l'or d'autrui que le sien, ce qui est mal. Mais, si elle avait répondu qu'elle aimerait mieux que son or fût comme celui de sa voisine, elle aurait pu répondre pudiquement qu'elle aimerait mieux que son mari ressemblât à celui qui est meilleur que lui » (Quintilien, *Inst. orat.*, V, XI, 28-29). Les similitudes peuvent tromper, conclut Quintilien, il faut donc examiner si « ce qui est inféré est semblable » (V, XI, 26-27).

inventé ; quelle serait la valeur probatoire d'une règle générale tirée de situations fictives ?

Le modèle épictétique de l'exemple (Cicéron et Plutarque)

Dans ce deuxième modèle, l'idée aristotélicienne d'une récurrence des événements qui fonde l'histoire comme nouveau régime discursif rationnel étudiant la causalité, fonctionne comme prémisse à l'idée que l'avenir *doit* s'employer à ressembler au meilleur du passé.

On considère communément, depuis un article célèbre écrit par un historien allemand, Kosselleck, qu'avec Cicéron se joue un tournant dans la conception de l'histoire concentré dans une expression du *De oratore* : « *Historia magistra vitae* », l'histoire est une école de vie. L'histoire doit donc être composée comme un recueil d'exemples (*plena exemplorum est historia*, *De div.* I, 50) destinés à diriger d'autres vies. En réalité, on peut dire que l'histoire est toujours comme chez Aristote un *art pédagogique relevant de la morale*, ce qu'elle restera jusqu'au XVII^e siècle, mais leur conception de la morale est distincte et elle implique une conception différente de l'exemple et de l'exemplarité.

L'exemple n'est plus prioritairement un exemple historique « utile » à la délibération, mais un exemple (éventuellement fictif) envisagé dans le cadre de l'épictétique. L'exemple n'est plus une étape du raisonnement, mais un élément narratif. L'« exemple » et la « narration » sont si bien identifiés dans le monde romain que l'on trouve dans les glossaires latins une pure équivalence entre *exemplare* et *narrare* qui a pour conséquence de faire disparaître la fonction probatoire de l'exemple chez Aristote. L'exemple doit frapper l'imagination pour convaincre, mais ce n'est plus la répétition et la similitude entre ces cas répétés qui fait la force persuasive de l'exemple, mais le charme du récit.

La question rhétorique « comment convaincre ? » se formule désormais explicitement dans les termes d'une efficacité mécanique, dont le champ est toujours celui de la morale, mais relevant cette fois non d'une théorie du jugement inductif mais d'une pédagogie de la *mimèsis* : comment encourager tel geste (moralement bon) par son récit ? Entre les deux, ce qui est supprimé, c'est précisément la liberté intellectuelle de la délibération comme moteur de l'action moralement bonne. Il faut rendre l'imitation de l'acte exemplaire aussi nécessaire que possible. La morale n'est plus simplement le champ délibératif des décisions à prendre dans l'ordre pratique de la façon la plus éclairée qui soit, par un art historique de la causalité ; elle devient plus

clairement déontique : ce n'est plus une morale du jugement, mais des règles ou des codes préétablis qu'il faut rendre plus efficaces par leur mise en récit.

L'exemplarité n'est plus pensée à partir de l'induction, qui supposait une collection, dont la comparaison autorisait le relevé d'une structure commune permettant ainsi de sortir de la contingence en dégagant une causalité, laquelle détermine une règle d'action. Il ne s'agit plus seulement de convaincre de la vraisemblance d'un enchaînement entre des faits passés et leurs conséquences souhaitables ou non, mais d'obtenir une action conforme à un exemple considéré d'emblée comme « bon exemple du bon ». Ce type d'exemple, c'est le *paradigme* : il n'a pas besoin d'une collection parce qu'il représente d'emblée l'exemple type¹⁵. Ici l'exemple est une monstration immédiate de la règle de conduite ou de la valeur morale, plutôt qu'une démonstration. Car, comme le dit Quintilien, « le genre épictique me semble avoir moins le pouvoir de démontrer (*demonstrationis vim*) que le pouvoir de montrer (*quam ostentationis*) » (*Inst. orat.* III, 4, 13).

Les *Vies des hommes illustres* de Plutarque mettent précisément en scène cette exemplarité de la harangue ; leur enjeu est de « faire voir la valeur » dans la conduite éclatante pour encourager sa *mimèsis* :

« Il faut diriger la pensée vers des spectacles qui, par l'attrait du plaisir, la ramènent au bien qui lui est propre. Ces spectacles, ce sont les actions inspirées par la vertu, qui font naître chez ceux qui en prennent connaissance une émulation et une ardeur qui les pousse à les imiter (*eis mimèsin empoiein*) » (*Vie de Périclès*, 2, 3-4)¹⁶.

On retrouve cette idée même dans la *Vie de Numa* où Plutarque s'appuie sur Platon et l'idée qu'il défend dans la *République* d'un règne utile des philosophes qui doivent assurer à la fois par leurs discours et par leur exemple la supériorité de la vertu sur le vice :

« Dès ce moment, il n'est plus même besoin d'user de contraintes ou de menaces avec la multitude : en apercevant la vertu de l'exemple visible (*eudelôi paradigmati*) et la conduite éclatante (*lamtrôi tôi biôi*) de son chef, elle embrasse elle-même volontairement (*ékousiôs*) la sagesse et tous unis ensemble par l'amitié et la concorde pratiquent la justice et la modération » (*Vie*

¹⁵ Cette différence recoupe celle entre *exemplum* et *exemplar* établie par M.-Cl. Malenfant, *Argumentaires de l'une et l'autre espèce de femme. Le statut de l'exemplum dans les discours littéraires sur la femme (1500-1550)*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2003. Sur l'*exemplum*, le livre de référence est celui de John Lyons, *Exemplum. The rhetoric in early modern France*, Princeton University Press, 1989.

¹⁶ Cf. également *Vie de Numa*, 20, 11.

de Numa, 20, 4).

Plutarque distingue ainsi le régime de la loi du régime de l'amitié ou de la concorde sociale en tant qu'ils entraînent deux modes de persuasion distincts : la contrainte, la menace et la répression légales d'un côté, l'exemplarité morale volontaire de l'autre¹⁷.

Cette version épictétique de l'exemple qui montre fait relever celui-ci d'un acte d'ostension verbale, comme celui que nous posons quand nous voulons expliquer ce qu'est une table à un étranger qui n'en a jamais connu en lui en désignant un « exemplaire » (qui doit être « représentatif » comme le gazon est plus représentatif de la catégorie « herbacée » que le bananier). Cet acte d'ostension est d'autant plus efficace qu'il amène le lecteur à croire que l'exemple est une manifestation directe de la réalité. L'efficacité puissante de ces images exemplaires repose sur une sorte de passation de pouvoir : ce n'est pas le discours argumenté qui parvient à persuader mais l'évidence des faits-mêmes – ce que les Grecs nommaient l'*enargema*, la chose évidente perçue dans une *enargeia*, une vue claire et distincte. Puisqu'on *montre* le réel-même, on peut se passer de *démontrer*. Mais, dans la mesure où il ne s'agit pas de montrer ce qui s'est passé, mais de donner à voir ce qui est exemplaire moralement, l'évidence est celle des valeurs plus que des faits. Le bon est par soi évident. Plutarque explique d'ailleurs que l'efficacité plus grande des images de la vertu par rapport aux images artistiques repose sur le pouvoir performatif de la vertu elle-même :

« Un ouvrage peut nous charmer par sa beauté, sans entraîner nécessairement l'admiration pour son auteur [il n'y a en effet aucun intérêt à imiter Phidias, Polyclète, Archiloque ou Anacréon, a précisé Plutarque plus haut]. – Aussi n'y a-t-il même aucun profit à contempler de telles œuvres, puisqu'elles n'excitent pas l'émulation ni ce transport qui nous fait désirer et entreprendre de les imiter. La vertu, au contraire, par les actes qu'elle inspire, nous dispose aussitôt non seulement à admirer les belles actions, mais aussi à rivaliser avec ceux qui les ont accomplies. C'est que la beauté morale attire activement à elle et suscite aussitôt dans l'âme un élan vers l'action » (*Vie de Périclès* 2, 1).

Comme le dit Anca Vasiliu en commentant ce passage, la vertu permet un mouvement qui va de « l'imitation mimétique vers l'assimilation ou la similitude intérieure, quasi structurelle, *homoiôsis* » avec la vertu mirée et admirée¹⁸.

¹⁷ Dans la *Vie de Périclès*, Plutarque réfère davantage à une forme de contemplation choisie et efficace plutôt que subie et passive des modèles de conduite : « Nous devons, dit-il, rechercher ce qu'il y a de meilleur, et ne pas nous borner à le contempler, mais faire de cette contemplation la nourriture de notre esprit » (1, 2).

¹⁸ A. Vasiliu, « La contemplation selon Plutarque et Plotin », in C. Trottmann (dir.) *Vie active et vie*

L'histoire qui doit être un enseignement de vie fondé sur l'*enargeia*, l'évidence des valeurs, ne s'écrit donc qu'à partir des catégories morales. Ce sont ces catégories qui autorisent la collecte dans le continuum du temps des événements qui vont faire l'histoire. Préside donc à cette collecte une traduction des événements en exemples qui est l'occasion (et la responsabilité pour l'historien) d'exhiber un principe de conduite philosophico-moral¹⁹ - et la fable ou la parabole, revalorisées dans l'épidictique, ajoutent à l'évidence de l'image l'énoncé de la règle, pour éviter toute erreur d'interprétation de l'image. Plus d'interprétation, plus de délibération. Le jugement intervient en amont, dans le choix narratif de l'historien. En aval, il suffit de laisser agir sur le lecteur la force de l'évidence des *exempla*. On trouve bien ici les fondements d'une morale des codes où il s'agit pour l'historien de relayer le consensus sur les valeurs qui fait l'unité non nommée d'une société et qui se traduit dans ses mœurs. L'histoire prend alors la forme de récits de vies exemplaires qui visent aussi bien à accroître l'intensité de l'adhésion aux valeurs communes qu'à créer une disposition à l'action.

Le problème de ce régime d'évidence propre à l'image où les faits parlent d'eux-mêmes, et parlent dans les catégories tout aussi évidentes de la morale, était dénoncé déjà par Aristote dans l'opposition entre *enargeia* et *agôn* : on oublie que l'exemple est une figure de rhétorique, c'est-à-dire une représentation qui implique un choix tactique et non une simple présentation. Oblitérant ce choix, on soustrait de la sorte les valeurs morales à l'évaluation collective, à l'agonistique et au débat politique²⁰. On se trouve de la sorte très précisément devant les phénomènes de manipulation étudiés par B. Gélas.

contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance, Collection de l'école française de Rome, n° 423 (2009), p. 50.

¹⁹ « Les critères qui président à la traduction de l'événement en histoire sont ceux de la philosophie morale, qui s'impriment dans l'ensemble mémorable d'une histoire. Ce qui s'accomplit lors de la traduction d'un événement en histoire se répète lors de la traduction d'une histoire en exemples, à cette différence près que le substrat philosophico-moral est amené ici à se concentrer une nouvelle fois. (...) L'exemple, en tant qu'unité narrative minimale, se rapporte à l'unité systématique minimale du principe philosophico-moral en entrant en quelque sorte en liaison aussi étroite que possible avec lui » (Stierle, *art.cit.*, p. 184).

²⁰ L'approche logico-argumentative de l'histoire et la méthode historique par l'explication causale emportait d'ailleurs une critique de l'évidence des faits. On la trouve clairement exprimée chez Polybe : on ne peut pas, dit-il, « laisser parler d'eux-mêmes » certains faits dont la leçon doit être dégagée par une explication qui filtre et contrôle les émotions du public : « Le jugement (*dialépsis*) définitif sur des faits de cet ordre ne dépend pas des actes eux-mêmes, mais des raisons et des intentions des auteurs » (Polybe, *Histoires*, II, 56, 13 et 16). Il faut simplement veiller à ajouter à ce jugement de l'auteur la somme de tous les jugements qui en évalue la pertinence avant d'imiter l'acte décrit ou montré.

Celui-ci souligne qu'une théorie de la manifestation est implicite dans l'exemplarité morale. Il y aurait un lien invisible, mais pourtant évident, entre tel « exemple », tel acte narré et une vertu transcendante²¹. La manipulation résiderait alors dans l'absence d'équivalence entre le narrateur, dépositaire de ce lien et capable de formuler dès lors un jugement vrai et son auditeur, incapable d'un tel jugement de vérité et réceptacle passif de celui posé par le premier. Le public de telles histoires est alors « coupé de toute possibilité de formuler un jugement de vérité, (...) amené à délaisser la situation initiale pour focaliser sa performance interprétative sur la seule histoire rapportée, (...) contraint, enfin, à admettre implicitement l'adéquation de cette histoire à la règle »²². Le procédé contribue très précisément à *fabriquer* ce public inculte qu'Aristote et Quintilien considéraient comme le public de la rhétorique, et qui est peut-être encore plus particulièrement celui de l'épidictique. La morale de l'évidence produit mécaniquement de l'ignorance. Le registre du voir s'opposant à celui de la démonstration fabrique cette inculture.

Penchons-nous un instant sur les techniques d'un tel procédé d'« inculturation », pourrait-on dire : comment donne-t-on à voir ? Que donne-t-on à voir ? Et qu'est-ce qui préside aux choix faits par l'auteur, par l'historien, de ce qu'il donne à voir ? Plusieurs éléments peuvent être notés qui relèvent de cette tactique du visible qui doit enflammer l'ardeur des auditeurs. L'historien doit donner à voir le détail, en grossissant les traits, de vies plutôt que de faits.

Voir de près :

Le registre de l'*enargeia* implique une vision concentrée sur les détails, choisis de préférence à la « vue d'ensemble » des enquêtes historiques d'Aristote et de l'histoire universelle de Polybe. Quintilien décrit ainsi les effets de cette vision du détail :

²¹ B. Gélas, « La fiction manipulatrice » in *L'argumentation, linguistique et sémiologie*, Lyon, PU de Lyon, 1981, p. 76-91. L'exemplum moral n'implique pas par principe une règle, mais « la croyance en ce que son rapport à la règle est exactement celui qui articule une manifestation anecdotique à une vérité transcendante ». « Il n'y a d'exemplarisation possible que sur fond d'un accord sur une théorie de la manifestation qui est aussi bien la théorie d'une lecture » (*ibid.*, p. 82).

²² *Ibid.*, p. 84. Il est frappant de constater l'opposition entre cette conception philosophique de la manipulation et la conception très pauvre qu'en propose le management. J. Greenberg et T. Melkonian soulignent ainsi que la manipulation, c'est la conscience pour le manager qu'il doit incarner un principe défendu par l'institution, et le choix d'en donner simplement l'illusion dans une « fausse exemplarité ». Le manager se construisant en exemple (Melkonian parle de « construit d'exemplarité », *art. cit.*, p. 15-16) des règles de l'entreprise même de façon intéressée ne manipule aucunement les employés, s'il aligne ses actes sur ses discours.

« Sans doute, quand on dit qu'une cité a été enlevée d'assaut, on embrasse sous ce mot tout ce que comporte un pareil sort ; mais les sentiments sont moins touchés par ce que j'appellerai cette brève annonce d'une nouvelle. Si l'on développe ce qui est contenu dans un seul mot, on verra les flammes qui rampent parmi les maisons et les temples, le fracas des toits qui s'écroulent, des cris divers se fondant dans un seul son, certains habitants fuyant à l'aventure, d'autres ne pouvant s'arracher aux derniers embrassements de leur famille, les pleurs des petits enfants et des femmes (...). Tout cela est renfermé dans le mot « sac d'une ville » ; cependant on dit moins en énonçant l'ensemble que tous les détails » (*Inst.orat.*, VIII, 3, 67-70).

On trouve ici exprimé une sorte de *nominalisme* historique lié au choix volontaire de la description du particulier de préférence à l'abstraction de la catégorie dont il relève. On sort ainsi tout à fait de la typologie. Si le détail est préféré au concept général et le singulier au type, c'est qu'ils permettent l'accès au registre de l'affect qu'obturent le concept et le type. Dans ce modèle épideictique de l'histoire édifiante, l'exemple quitte le champ probatoire pour entrer dans le champ du pathétique. Ce décollement s'accompagne d'un changement dans les théories sur les ressorts de l'action : on ne pense plus, comme dans les théories intellectualistes des Anciens, que c'est le jugement qui pousse à l'acte, mobilisant souvent l'image de la balance qui permet d'illustrer le fait que c'est l'argument le plus puissant qui emporte nécessairement la décision et l'acte comme le poids le plus lourd fait inévitablement pencher la balance. C'est désormais la volonté qui permet d'agir. Et ce qui met en branle la volonté, le plus efficacement du moins, c'est le *pathos*. Parallèlement à ce changement de conceptions des moteurs de l'acte, les conceptions du courage comme vertu du passage à l'acte, varient également. On passe d'un courage lucide, guidé par une connaissance qui permet ce passage à l'acte courageux, à un courage velléitaire qui envisage la connaissance comme un obstacle au passage à l'acte parce qu'elle déroule l'infinie suite de ses conséquences dans un tableau glaçant et paralysant²³.

²³ Cf. G. Jeanmart, « Le courage comme effort patient », in *Du courage. Une histoire philosophique, op.cit.*, 1^{ère} partie, chap. 3, p. 93-121. Il me semble qu'il faut attendre Machiavel (et son idée d'une vérité effective de la chose), et puis Wolff et Lessing pour avoir une théorie de la connaissance qui refuse l'identification entre émotion/volonté/singularité et connaissance/général par une sorte de nominalisme, pour concevoir une connaissance du singulier qui pousse à l'acte : « La réalité n'appartient qu'au singulier, qu'à l'individu, et aucune réalité n'est pensable sans individualité ». Lessing reprend à Wolff sa doctrine de la connaissance intuitive, connaissance du particulier claire par elle-même, et de la connaissance symbolique, du général, qui emprunte sa clarté à la connaissance intuitive. « Ce n'est que dans le particulier que le général existe, et il ne peut être connu intuitivement que dans le particulier » (Lessing, « De l'essence de la Fable », in *Traité sur la Fable*, trad. N. Rialland et J.-F. Groulier, p. 31-59, Paris, Vrin, 2008, p. 56). « Ce particulier, dans lequel on connaît intuitivement le général, s'appelle un exemple. Les exemples servent donc à expliquer les conclusions générales symboliques ; et puisque les sciences ne sont composées que de pareilles conclusions

Forcer les traits :

Un autre ressort de l'efficacité épideictique, proche de cette vision du détail, est une figure de rhétorique identifiée par Aristote déjà, et dans toute la tradition rhétorique : l'amplification.

« L'amplification est la mieux appropriée au genre épideictique » (Aristote, *Rhet. I*, 1368a27-28).

« Si l'agent n'offre pas lui-même assez ample matière, il faut le mettre en parallèle avec d'autres (...). Mais cette comparaison doit être faite avec des hommes fameux ; car elle prête à l'amplification et à la beauté, si l'on fait paraître l'auteur meilleur que les hommes de mérite » (*Rhet. I*, 1368a18-23).

Symptomatiquement, Aristote n'est pas ici dans le registre de l'exhortation, il est plutôt dans l'épideictique au sens où s'il s'agit bien de faire « paraître meilleur » un homme, il n'envisage pourtant pas le mécanisme qui fait passer l'éloge de la description amplifiée à son effet d'entraînement. Quintilien, par contre, envisage nettement cet effet :

« Pour exhorter, les exemples tirés des inégalités ont une force particulière. Le courage est plus admirable chez la femme que chez l'homme. Par conséquent s'il fallait enflammer l'ardeur de quelqu'un en vue d'un acte héroïque, l'exemple d'Horace et de Torquatus serait moins déterminant que celui de la femme qui tua Pyrrhus de sa main » (Quintilien, *Inst. orat.* V, XI, 9-10).

Quintilien parle bien ici en termes de *potentia* et donc d'efficacité de l'exhortation. Après l'évidence des faits de détail - laquelle touche -, ce qui pousse à l'acte, c'est l'excès dont on joue habilement. Autrement dit, si c'était l'équilibre des semblables et des inférences qui permettait l'induction, c'est en revanche l'excès « qui enflamme l'ardeur ».

Dans ses *Partitiones oratoriae*, Cicéron ouvre une comparaison entre l'exemple comme mode de preuve et l'amplification comme méthode d'exhortation qui nous permet de percevoir la différence entre l'efficacité probatoire de l'exemple et son efficacité exhortative reposant sur l'amplification. L'exemple comme preuve, dit

symboliques, toutes les sciences ont besoin d'exemples » (Lessing, *Ibid.*). « Par cette connaissance intuitive nous saisissons plus promptement une proposition, et ainsi nous pouvons y découvrir en un temps plus court un plus grand nombre de motifs d'action que lorsqu'elle est exprimée symboliquement. D'où il suit la connaissance intuitive a bien plus d'influence sur la volonté que la symbolique » (*ibid.*).

Cicéron, convaincant par sa vraisemblance :

« De ces arguments vraisemblables, les uns touchent par leur propre force, même présentés isolément ; les autres peuvent sembler faibles par eux-mêmes, mais agissent très efficacement une fois groupés. (...) Ce qui rend la vraisemblance particulièrement convaincante, c'est un exemple » (*Partitiones oratoriae*, §40).

C'est à partir du vraisemblable dont on tire une conclusion logiquement valide, qu'on convainc le mieux par démonstration et l'exemple du cas réel, historique, est un vraisemblable très convaincant²⁴.

L'amplification, en revanche, peut jouer sur l'in vraisemblable :

« l'amplification puise dans tous les lieux sans exception (...) Que l'on donne même la parole à des personnages imaginaires, voire à des choses inanimées » (*ibid.*, § 55).

Retour donc dans ce cadre de l'épidictique à l'exemplarité de la fable. Du point de vue de la puissance probatoire, l'exemple historique est plus « efficace » ; du point de vue de la puissance exhortative, la fable l'emporte. Ce qui plaide d'ailleurs pour l'hétérogénéité des efficacités considérées dans les deux modèles ; l'in vraisemblable, qui ne peut pas persuader, pousse néanmoins à l'acte.

²⁴ C'est en ces termes également de vraisemblance qu'Aristote posait la force de l'exemple historique qu'il envisageait dans le cadre de la rhétorique (limitée précisément au vraisemblable). Et c'est aussi sur cette question de la vraisemblance de l'histoire que Lessing critiquait Aristote en reprenant une formule d'Agathon : « Tout ce qu'on peut dire de vraisemblable, c'est qu'il arrive aux mortels bien des choses invraisemblables ! ». La formule est citée par Aristote lui-même dans la *Rhétorique* et selon Lessing mal assumée dans son exposition des différentes formes d'exemples : « Je ne m'arrêterai qu'à la dernière assertion de ce passage, Aristote dit que les exemples historiques ont plus de force persuasive que les fables parce que le passé ressemble le plus souvent à l'avenir. En quoi je pense qu'il s'est trompé. Je ne puis être convaincu de la réalité d'un événement que je n'ai pas moi-même vécu que s'il est vraisemblable. Je crois par conséquent qu'une chose est arrivée et qu'elle est arrivée de telle ou telle manière, parce que cela est très vraisemblable et qu'il serait au contraire très peu vraisemblable qu'elle ne fût pas arrivée ou qu'elle fût arrivée autrement. Ainsi, puisque c'est uniquement la vraisemblance propre et interne d'un événement qui me fait croire à sa réalité passée, et que cette vraisemblance interne peut se trouver aussi bien dans un événement inventé que dans un événement réel, on ne voit pas pourquoi la réalité de l'un aurait plus de force sur la conviction que celle de l'autre. J'irais même plus loin. Puisque la vérité historique n'est pas toujours vraisemblable, puisqu'Aristote lui-même approuve la sentence d'Agathon : 'Tout ce qu'on peut dire de vraisemblable, c'est qu'il arrive aux mortels bien des choses invraisemblables !' (*Rhét.*, II, 24, 1402a10) et qu'il dit ici lui-même que le passé ne ressemble que *le plus souvent (epi to polu)* à l'avenir, que le poète est d'ailleurs libre de s'écarter sur ce point de la nature et d'ajouter la vraisemblance à tout ce qu'il donne pour vrai, il est donc évident que la fable doit généralement l'emporter sur les exemples historiques pour la force persuasive » (« De l'essence de la Fable », *op.cit.*, p. 59).

On trouve un argument similaire dans le traité que Lessing consacre à la Fable et où il fait de l'in vraisemblable et du merveilleux un puissant mode d'exhortation :

« Dès qu'on s'est aperçu qu'il n'y avait que le rare, le neuf et le merveilleux qui portassent dans notre âme cette force qui éveille, plaît et enchante ; on a cherché à donner du merveilleux à la narration par la nouveauté et l'étrangeté des représentations et à procurer ainsi au corps de la fable une beauté piquante et non ordinaire. (...) Mais comme ces actions merveilleuses se présentent rarement dans la vie commune, qu'au contraire la plupart des actions des hommes n'ont rien de remarquable, rien d'extraordinaire, et que l'on avait à craindre que la narration, qui au fond est le corps de la fable, ne devînt méprisante, on a donc été obligé de modifier ou transformer ses acteurs pour lui procurer une apparence agréable de merveilleux » (Lessing, « De l'usage des animaux dans la Fable », p. 61).

Dans le même ordre d'idée, Cicéron suggère qu'on introduise dans les histoires qui doivent être des enseignements de vie des personnages fictifs²⁵ :

« ...plus que toutes les autres <figures rhétoriques>, elle <la figure du personnage> est propre à disposer favorablement les esprits, souvent même à les *toucher* ; faire paraître un personnage fictif (*persona ficta*) est la figure la plus puissante pour l'amplification » (*De Orat.*, III, 204-205).

Cette citation est capitale ; elle amène quelques commentaires :

- 1) L'exemple est ici une figure de l'amplification qui permet de « toucher » les âmes. On voit donc bien là chez Cicéron le même décolllement de l'exemple par rapport au champ probatoire pour le champ du *movere* que l'on trouvait dans les *Institutions oratoires*.
- 2) Par cette autre figure rhétorique du personnage, s'opère une distinction entre l'histoire des faits (de guerre) et l'histoire des personnages, des vies illustres. Et l'amplification repose principalement sur l'histoire des hommes qui jouissent d'une *fama*, une bonne réputation, dans une sorte d'évidence que l'histoire ne fait que relayer et qui trace implicitement le partage entre celui qui est digne de mémoire et celui qui ne l'est pas.
- 3) Cette histoire de vies illustres n'est plus typologique, mais *axiologique* comme

²⁵ Cf. J.-M. David : « On a ainsi affaire à des processus d'identification ou de répulsion qui opèrent dans le champ de l'émotivité et de l'imaginaire collectifs. C'est ce qui explique que Cicéron place aussi l'exemplum dans le champ du *movere* et permette qu'on en fasse ce type d'analyse. L'exemplum appartient pourtant, d'abord au champ du *probare* et autorise un raisonnement par analogie » (J.-M. David, *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, p. 83).

l'histoire de l'art orientée sur les chefs-d'œuvre : c'est une histoire définie dans ses frontières par les valeurs reconnues, mais qui n'est pas une histoire du goût. C'est une histoire qui intègre donc les jugements de valeurs plutôt que de se les proposer comme objet d'histoire.

- 4) Cette histoire de vies plutôt que de faits rend possible les phénomènes affectifs d'*identification*. On peut à nouveau distinguer le registre de la preuve de celui de l'émotion : d'un côté, on a affaire à un raisonnement par analogie et de l'autre à une identification émotionnelle ; on n'a plus à apercevoir les similitudes entre des faits, on s'assimile à un héros. L'efficacité de l'éloge qui se passe d'argument fonctionne sur ce registre affectif de l'identification. Ce qui la rend possible, c'est le sentiment d'appartenir à une même communauté que le personnage représente et défend. Ce processus d'identification est donc le ressort de l'histoire comme genre moral national. Chaque nation a ses héros et son histoire nationale pour en tracer le portrait²⁶.
- 5) Dans cette efficacité épictétique, on ne doit pas avoir recours nécessairement à la fable, même si le merveilleux facilite l'identification. L'histoire peut également jouer sur l'amplification. Les héros de l'ancien temps fonctionnent en effet comme des figures mixtes, à la fois de la réalité factuelle et de l'amplification :

« Les auditeurs attendent des exemples empruntés à l'ancien temps, aux monuments littéraires à la tradition écrite, des exemples absolument dignes de considération, remontant à une haute antiquité. Ce sont en effet de tels exemples qui, d'ordinaire, ont à la fois le plus d'autorité pour la preuve et le plus de charme pour les auditeurs » (2 *Verr.*, III, 209).

Nous trouvons ici une légitimation de l'exemple historique à la fois selon la logique de la preuve et selon la logique épictétique de la constitution d'un panthéon de héros, l'histoire étant alors la narration constituant ce panthéon.

Une histoire politique : Augustin et Machiavel

Cette double légitimation de l'exemple historique recoupe exactement les

²⁶ Cf. J.-P. Albert : « Vercingétorix est 'nôtre' parce qu'il est gaulois et que les Gaulois, 'nos ancêtres', possédaient déjà les vertus 'bien françaises' de la fougue et de l'indépendance d'esprit, avec comme contre partie une propension parfois catastrophique aux querelles internes », in « Du martyr à la star : les métamorphoses des héros nationaux », in Centlivres, Fabre, Zonabend, *La fabrique des héros* (dir.), éditions de la Maison des sciences, 1998, p. 22.

mécanismes habituels de l'hagiographie chrétienne où l'exemple est, comme le dit justement C. Noille-Clauzade, « fondamentalement (structurellement) historique (c'est-à-dire attesté, cautionné), tout en mettant en œuvre du merveilleux et de l'impossible (…). L'*exemplum* religieux est à la frontière du vrai et du fabuleux »²⁷. L'hagiographie pose en vrai ce qui est à la limite du vraisemblable, voire tout à fait invraisemblable : l'attitude du saint. L'invraisemblable est expliqué très aisément par recours à la grâce divine, cause des attitudes les plus vertueuses.

Si d'un côté, on peut dire avec Kosseleck que « l'autorité de Cicéron a continué de s'exercer dans l'expérience chrétienne de l'histoire »²⁸, dans une conception paradigmatique de l'histoire comme enseignement de vie, c'est cependant avec un enjeu largement accru de l'historiographie : une politique du récit exemplaire a doublé – au sens mafieux du terme – l'enseignement de vie. Les Chrétiens pensent si bien que l'histoire est un vecteur puissant de valeurs morales et d'enseignements pratiques qu'ils voient un enjeu décisif de l'histoire pour imposer les nouvelles valeurs chrétiennes.

²⁷ C. Noille-Clauzade, « 'Le crime en son char de triomphe' : à quoi servent les mauvais exemples ? », in *Construire l'exemplarité*, dir. L. Giavarini, Éditions universitaires de Dijon, Dijon 2008, p. 105. Dans l'hagiographie chrétienne, s'opère une concentration du principe philosophico-moral jusqu'à la caricature, de façon à rendre inutile tout raisonnement pour comprendre le sens moral résolument univoque de l'exemple : l'hyperbolisation du bon et du mauvais, pour une plus grande lisibilité (sur le mode de la sainteté ou du diabolique) et un dénouement focalisé sur la récompense ou la punition (= jugement de Dieu) forment deux « marqueurs narratifs » facilitant la « lecture » de l'exemple. Cf. aussi sur ce thème le très bel article de S. Suleiman, « Le récit exemplaire », *Poétique* 32 (1977), p. 468-489.

²⁸ Koselleck, « *Historia magistra vitae*. De la dissolution du *topos* dans l'histoire moderne en mouvement », in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, édition de l'EHESS, 1990, p. 39. Et il poursuit ainsi : « Le corpus de ses œuvres philosophiques a été bien souvent lui-même catalogué dans les bibliothèques des monastères comme un recueil d'exemples, et il a, comme tel, été transmis et largement diffusé. La possibilité de se référer littéralement à la formule a donc toujours existé, même si l'autorité de la Bible suscitait chez les Pères de l'Église une certaine réticence envers cette païenne *Historia magistra*. Isidore de Séville a certes fréquemment exploité dans sa célèbre somme étymologique le traité de Cicéron, *De oratore*, mais dans ses définitions de l'histoire, il passe sous silence tout particulièrement la sentence *Historia magistra vitae*. Il a d'ailleurs mis plus d'un apôtre du christianisme dans l'embarras en transmettant comme exemplaires précisément des événements de l'histoire profane, voire païenne. Proclamer éducatrice de vie une telle histoire, si pleine de mauvais exemples, cela dépassait les possibilités d'assimilation par intégration de l'historiographie ecclésiastique. Il n'en reste pas moins qu'Isidore concédait – presque furtivement il est vrai – une force éducatrice même aux histoires païennes (cf. *Étymologie*, livre XX, I, 43 ; idem Grégoire le Grand). De la même façon, Bède a sciemment justifié l'histoire profane, parce qu'elle aussi donnait des exemples repoussants ou au contraire dignes d'être imités. Ces deux hommes d'Église ont par leur influence contribué à ce que, à côté d'une histoire reposant essentiellement sur des arguments religieux, le thème d'une instruction émanant de l'histoire profane garde sa place, même si celle-ci restait secondaire » (*Ibid.*, p. 39-40).

Manifester l'opposition entre l'histoire païenne immorale et l'histoire sainte seule morale est ainsi devenu l'enjeu premier de la *Cité de Dieu*. Il s'agissait là pour Augustin de répondre à tous ceux qui murmuraient que c'était sous l'empire chrétien que Rome avait pu être mise à sac par Alaric et que la religion chrétienne était par conséquent responsable de ce revers incroyable. Augustin répond à ce murmure dans le *De civitate Dei* en déconstruisant l'histoire de Rome (qui était un genre très fécond), pour lui opposer une lecture providentialiste d'une part, et surtout pour souligner que cette histoire « mondaine » de Rome est celle de valeurs elles aussi « terrestres » qui sont précisément responsables de la déroute romaine. C'est par l'histoire qu'Augustin impose le nouveau système des valeurs chrétiennes en tension frontale avec celui des Romains. Il met ainsi au premier rang des vertus chrétiennes, et condition de toutes les autres, l'humilité opposée à l'orgueil romain. C'est ce concept nouveau, impensable pour les Grecs, qui est la clé de voûte d'une histoire eschatologique du monde, où l'homme voit son sort reposer sur un jugement de Dieu qui lui échappe entièrement. L'intérêt de cette guerre des valeurs entreprise par Augustin sous le couvert de l'histoire est d'avoir permis aux valeurs de retrouver le chemin de la visibilité et du débat, en somme le chemin de l'*agôn* politique. Mais, c'est avec Machiavel seulement que cette politique d'une histoire conçue comme un genre moral sera le plus clairement assumée et mise en lumière.

Un retour aux valeurs anciennes est explicitement opéré dans les *Discorsi* de Machiavel. Il implique un retour aux valeurs romaines qui assume pleinement le rapport entre l'histoire et la morale et la différence entre deux historiographies du point de vue de la morale : si l'histoire des Romains est empirique, l'histoire des chrétiens est eschatologique. Préférer l'histoire romaine, c'est ainsi préférer des valeurs liées à l'empirie (la vigueur physique, la sexualité, le goût de la domination, de la conquête et l'orgueil de la victoire, le courage militaire et viril qui y sont liés, la magnanimité ou la grandeur d'âme, le sentiment de l'honneur, *etc.*). Faisant ce choix de façon tout à fait explicite, Machiavel reste bien sûr ainsi pris dans le modèle médiéval, ouvert par Cicéron, de l'exemplarité morale des héros et de la nécessité de les imiter. En témoigne clairement l'avant-propos de ses *Discours sur les Décades de Tite-Live* :

« Si l'on voit les merveilleux exemples que nous présente l'histoire des royaumes et des républiques anciennes, les prodiges de sagesse et de vertu opérés par des rois, des capitaines, des citoyens, des législateurs qui se sont sacrifiés pour leur patrie ; si on les voit, dis-je, plus admirés qu'imités, ou même délaissés qu'il ne reste pas la moindre trace de cette antique vertu, on ne peut qu'être à la fois aussi étrangement surpris que profondément affecté » (*Discours*, Avant-propos, p. 377-378).

Et il se propose d'y remédier de sorte, dit-il que « ceux qui me liront pourront tirer l'utilité qu'on doit se proposer de la connaissance de l'histoire »²⁹. C'est à cette fin qu'il se ressource lui-même à l'histoire romaine proposée dans les *Décades* de Tite-Live. On reste donc pris dans l'idée d'une *historia magistra vitae* qui conduit une morale déontologique : on doit s'employer à ressembler à des héros dont la mémoire est cultivée pour leur exemplarité morale. Mais les faits les plus notables (*notabilissime*), comme le souligne Machiavel au début de ses histoires florentines, ce sont les divisions de la cité, ses divisions internes : c'est la conflictualité même plutôt que les conquêtes impériales. L'histoire se politise ainsi d'abord par son objet, qui est le conflit, l'*agôn*³⁰.

Mais l'histoire se politise aussi au sens où ce changement d'objet conduit une discussion sur le choix fait par l'historien concernant le « *notabile* », qui sort donc d'une sorte d'évidence jusque là implicite. Comme le souligne Zancarini, « *Far memoria, ridurre a memoria*, pour tous les auteurs d'*istorie*, c'est faire un choix ; avec Machiavel, ce choix implicite devient explicite, il prend une dimension ouvertement politique »³¹. Machiavel envisage en effet la continuation possible de l'action politique par le développement d'une politique de la mémoire. Dans ses *Discours*, il évoque ainsi la politique agressive des chrétiens en la matière :

« Celui qui lira de quelle façon agirent saint Grégoire et les autres chefs de la religion chrétienne verra avec quelle obstination ils persécutèrent tous les souvenirs des Anciens, en brûlant des œuvres des poètes et des historiens et en détruisant toute chose qui pût laisser quelque trace de l'Antiquité » (*Discorsi*, II, 5).

L'allusion à Grégoire est parlante puisqu'il s'agit de l'homme par qui a disparu une partie des *Décades* de Tite-Live auxquelles Machiavel consacre ses *Discours*. Et il ne s'agit pas là seulement pour lui de donner une clé de lecture de l'historiographie chrétienne, mais de faire explicitement entrer l'historiographie dans les instruments stratégiques dont dispose le prince pour régner. Dans *Le Prince* précisément,

²⁹ *Ibid.*, p. 378.

³⁰ T. Berns note en ce sens que l'exemplarité politique de Rome aux yeux de Machiavel est celle d'une cité en déséquilibre et en extension plutôt que close sur elle-même : « La puissance de Rome est directement liée à ses institutions populaires, au fait que la cité, ses institutions et son armée étaient ouvertes au peuple et même aux étrangers, c'est-à-dire à la liberté. Cette liberté est fondamentalement liée aux conflits qui divisaient la cité, à son instabilité, au fait que cette cité s'est construite par les conflits » in T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *op.cit.*, p. 147-148.

³¹ J.-C. Zancarini, « La politisation de la mémoire. Les 'choses dignes de mémoire' chez Machiavel et Francesco Guicciardini », in *Mémoire et subjectivité (XIVe-XVIIe siècle). L'entrelacement de memoria, fama & historia*, D. de Courcelles (dir.), n° 22 des *Etudes et rencontres de l'école de Chartres*, Paris, 2006, p. 44.

Machiavel souligne en effet qu'il est possible et parfois nécessaire d'éteindre la mémoire pour asseoir son pouvoir. Et il prend encore l'exemple de Rome :

« De là naquirent les nombreuses rébellions de l'Espagne, de la France et de la Grèce contre les Romains, à cause de nombreux principats qu'il y avait dans ces états : *tant que dura leur mémoire, Rome ne fut jamais certaine de les posséder*. Mais quand leur mémoire fut éteinte par la puissance et la continuité de l'Empire, ils furent assurés de leur possession ; et, qui plus est, par la suite, chacun de ceux qui se combattaient put entraîner derrière lui une partie de ces provinces, selon l'autorité qu'il y avait acquise ; et celles-ci, comme le sang de leurs anciens seigneurs était éteint, ne reconnaissaient que les Romains » (*Prince*, 4, 19-20. Je souligne).

Il souligne aussi dans les *Discours* qu'il faut parfois au contraire faire renaître la mémoire dans l'esprit des hommes. Les souvenirs qu'il faut alors raviver sont alors plutôt ceux des châtements qui favorisent un retour vers les principes :

« Mais comme la mémoire de ces coups s'éteint, les hommes osent tenter des nouveautés et dire du mal ; et c'est pourquoi il est nécessaire d'y pourvoir en ramenant cela vers ses principes » (*Discours*, 4, 19-20).

La constatation de la perte de mémoire s'explique ici au fond par cette *lunghezza di tempo* dont parlait aussi à la même époque l'historien Guicciardini ; mais, comme le souligne Zancarini, Machiavel ajoute à l'oubli naturel « la nécessité d'une politique, éventuellement musclée (la *battitura*) ayant pour enjeu la mémoire à 'éteindre' ou, au contraire, à 'renouveler' »³².

La crise moderne – L'exemple sans l'exemplarité et sans la morale

À l'aube de la Modernité, on assiste à une crise de l'exemplarité. Il n'est plus ni de bon exemple, ni d'exemple du bon, ni par conséquent de politique de l'exemplarité, ni enfin de collection d'exemples similaires. D'un côté, les effets de l'exemplarité ne semblent plus prévisibles, de sorte que l'exemplarité des héros entre en crise. On trouve notamment évoqué par La Rochefoucauld le problème de la mauvaise copie :

« Quelques différences qu'il y ait entre les bons et les mauvais exemples, on trouvera que les uns et les autres ont presque également produit de méchants effets. Je ne sais même si les crimes de Tibère et de Néron ne nous éloignent pas plus du vice que les exemples estimables des plus grands hommes ne

³² Zancarini, *art. cit.*, p. 49.

nous approchent de la vertu. Combien la valeur d'Alexandre a-t-elle fait de fanfarons ! Combien la gloire de César a-t-elle autorisé d'entreprise contre la patrie ! Combien Rome et Sparte ont-elles loué de vertus farouches ! Combien Diogène a-t-il fait de philosophes importuns, Cicéron de babillards, Pomponius Atticus de gens neutres et paresseux, Marius et Sylla de vindicatifs, Lucullus de voluptueux, Alcibiade et Antoine de débauchés, Caton d'opiniâtres ! Tous ces grands originaux ont produit un nombre infini de mauvaises copies. Les vertus sont frontières des vices ; les exemples sont des guides qui nous égarent souvent, et nous sommes si remplis de fausseté que nous ne nous en servons pas moins pour nous éloigner du chemin de la vertu que pour la suivre » (*Réflexions diverses* (éd. J. Truchet), VII, « Des exemples »).

Ce problème de la mauvaise copie signifie que l'histoire ne peut plus être un genre pédagogique et moral ; La Rochefoucauld critique les phénomènes d'identification : ces quelques jours où l'on se sent plus grand et meilleur dont parlait Platon dans le *Ménéxène* et qui sont consécutifs aux vies héroïques dont on a pu entendre le récit pourraient tout aussi bien être quelques journées où l'on est plus sot et plus vaniteux, plus intrépide aussi.

Kant, pour sa part, opère un retour à une conception probatoire de l'exemple. Il considère que l'exemple est utile à exercer son jugement moral. De sorte que les exemples néfastes sont par excellence les actions héroïques, « nobles » qui mettent en scène une perfection inaccessible et surtout emportent les sentiments par leur grandeur magnifique :

« Je souhaite en revanche qu'on leur épargne les exemples d'actions dites *nobles* (plus que méritoires), dont nos écrits sentimentaux font étalage, et qu'on rapporte tout au devoir, et à la valeur qu'un homme peut et doit se donner à ses propres yeux par la conscience de ne l'avoir point transgressé, car ce qui n'aboutit qu'à de vains désirs et à de vaines aspirations vers une perfection inaccessible ne produit que des héros de roman, qui, en se prévalant de leur sentiment (*Gefühl*) pour la grandeur excessive, s'affranchissent en échange de l'observation des devoirs communs et courants, lesquels leur paraissent alors petits jusqu'à l'insignifiance » (*Critique de la raison pratique*, AK V 155).

Kant oppose le transport affectif au jugement de principe comme mauvais et bon moteur de l'action morale.

D'un point de vue épistémologique cette fois, et non plus pratique, Kant estime que l'exemple doit servir à exercer la « roulette du jugement », qu'il distingue de l'étude, de l'instruction ou de l'érudition qui peuvent exister et s'accumuler sans que la faculté

de juger soit jamais affûtée³³. C'est exercice de l'entendement correspond au mouvement du schématisme transcendantal par lequel un concept ou une règle s'illustre dans une image ou un cas concret : il faut discerner dans le particulier la règle ou le concept qui s'applique. Mais pour que l'exemple exerce effectivement le jugement, il faut précisément ne pas abîmer son entendement dans le singulier du cas concret qui n'expose jamais la règle dans sa plénitude : il faut extraire le schème de l'image³⁴.

Cependant, ce schématisme repose sur le lien du particulier au général qui, à d'autres – et particulièrement à Montaigne –, ne semble plus pouvoir s'établir, de la même façon que la similitude ne paraît plus visible sous l'infinie diversité des choses, à moins qu'elle ne soit simplement dangereuse.

Dans *Penser par cas*, Passeron et Revel analysent le fonctionnement épistémologique d'une pensée de la singularité, du *cas* unique, qu'ils opposent à l'*exemple* qui vient toujours illustrer un discours normé préalable. Le cas ainsi compris en opposition à l'exemple force selon eux « l'attention en contraignant à suspendre le déroulement du raisonnement disponible ou préparé pour lui imposer un changement de régime »³⁵. Dans l'histoire des sciences, cette pensée par cas tend à faire émerger « une forme d'argumentation irréductible au modèle hypothético-déductif <ou inductif> de description des opérations d'inférence et de preuve qui réduisait, par définition le cas singulier (...) à un exemplaire substituable par n'importe quel autre »³⁶. L'idée d'une « pensée par cas » débouche en somme sur l'idée que des éléments descriptifs purement singuliers peuvent néanmoins produire des connaissances en rendant observable un nouveau phénomène. La pensée du cas opèrerait donc une sorte de

³³ « Une tête obtuse ou bornée, à laquelle il ne manque que le degré convenable d'entendement et des concepts qui lui soient propres, peut très bien être équipée par l'étude (*Erlebung*), et arriver même jusqu'à l'érudition (*Gelehrsamkeit*). Mais comme il y a encore habituellement manque dans la faculté de juger, il n'est pas rare de rencontrer des hommes fort instruits (*gelehrte*), qui laissent fréquemment voir, dans l'usage qu'ils font de leur science, cet irréparable défaut. C'est pourquoi un médecin, un juge, ou un homme politique peuvent avoir dans la tête beaucoup de belles règles pathologiques, juridiques ou politiques, à un degré qui peut en faire de solides professeurs (*Lehrer*) en ces matières, et pourtant faillir aisément dans leur application, soit parce qu'ils manquent de jugement naturel (sans manquer pour cela d'entendement) et que, s'ils voient bien *in abstracto* le général, ils sont incapables de discerner si un cas y est contenu *in concreto*, soit parce qu'ils n'ont pas été assez exercés (*abgerichtet*) à ce jugement par des exemples (*Beispiele*) et des affaires réelles (*wirkliche Geschäfte*) » (*Critique de la raison pure*, A132-134/B171-174).

³⁴ Sur le statut de l'exemple chez Kant, on peut se reporter à l'étude de J. Piéron, J. Piéron, « Rôle et statut de l'exemple dans l'apprentissage selon Kant », *MethIS. Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences humaines*, vol. 3 (2011) consacré au thème : « L'exemple en question », à paraître prochainement.

³⁵ Passeron et Revel, *Penser par cas*, Paris, éditions de l'EHESS, « Enquête », p. 16.

³⁶ *Ibid.*, p. 37.

décrochage entre la connaissance et la définition de ses objets comme universels, abstraits, généraux, paradigmatiques et ainsi substituables. Certains auteurs ont considéré la crise moderne de l'exemplarité comme naissance d'une telle pensée par cas : « Pour la plupart des auteurs modernes, dit ainsi Lyons, la rhétorique de l'exemple devient moins une manière d'illustrer une règle générale, technique par laquelle un jugement général pouvait avoir une impression forte sur une audience, qu'une méthode de découverte, par laquelle la tension entre cas particulier et règle générale emportait des modifications dans le jugement »³⁷.

Montaigne peut être épinglé comme le premier auteur de la pensée par cas. Dans ses *Essais*, les exemples, y compris ceux qui sont tirés de sa propre vie, ont paradoxalement pour fonction d'être des exemples du particulier, non du général. C'est que la première réalité dont partent les *Essais* est celle du mouvement incessant, de la constante altération de la vie physique et psychique qui empêche toute représentation définitive, uniforme, fixe ou globale. L'essai intitulé « De l'expérience » (III, 13) donne une confirmation et une illustration de ce sens nouveau de l'exemple³⁸. L'exemple est ici le cas qui ne peut être subsumé sous une règle et dont on ne peut rendre compte. L'exemple est problématisé, rendu à son équivocité naturelle qu'on ne tente plus de contrer par une analyse critique de l'analogie ou le régime de l'évidence :

« Toutes choses se tiennent par quelque similitude. *Tout exemple cloche*. Et la relation qui se tire de l'expérience, est toujours défailante et imparfaite : on joint toutefois les comparaisons par quelque coin. Ainsi servent les lois : et s'assortissent ainsi, à chacune de nos affaires, par quelque interprétation détournée, contrainte et biaise. (...) Considérez la forme de cette justice qui nous régît. C'est un vrai témoignage de l'humaine imbécillité » (*Essais*, III, chap. XIII).

Cette crise de l'analogie implique aussi celle du paradigme, de l'exemple-type, modèle ou règle générale. On est renvoyé à la pure singularité du réel, qui ne permet d'établir, ni des règles causales valides, ni des catégories générales ni des lois ou règles morales. Dans les *Essais*, cette crise de l'analogie et du paradigme touche en effet particulièrement la politique et les modes de gouvernement : la loi repose toujours sur un raisonnement fondé sur la substituabilité des objets et l'analogie des situations. L'analogie possible de toutes les situations « par quelque coin » ouvre le droit à une infinité d'interprétations qui ne permet plus à la loi d'être appliquée de façon juste : « Qu'il est force de faire tort en détail, qui veut faire droit en gros : et

³⁷ Lyons, *Exemplum. The rhetoric of example in early modern France and Italy*, Princeton University Press, 1989, p. xi. Je traduis.

³⁸ Montaigne, *Les Essais*, 3 tomes, Gallimard, Folio classique, édition d'E. Naya, D. Reguig-Naya et A. Tarrête, Paris, 2009, t. III, p. 1196.

injustice en petites choses, qui veut venir à chef de faire justice ès grandes »³⁹.

Cette crise de l'analogie touche également l'histoire dans d'autres corpus que les *Essais* de Montaigne. Une phrase de Tocqueville tranche ainsi de façon particulièrement nette avec celle de la *Rhétorique* d'Aristote⁴⁰ :

« Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'Antiquité la plus reculée : je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres » (Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 4^e partie, chap. 8).

L'exemple n'étant plus qu'une sorte d'hapax détermine un retour de l'histoire à la simple collecte du particulier et met en crise sa capacité à expliquer la causalité. Ce qui se donne à l'expérience actuelle ne se prête plus à la considération des similitudes.

Chez Montaigne, c'est précisément autour de cette notion d'expérience que se déconstruit l'exemplarité de l'exemple. La notion est d'ailleurs si capitale à cette tâche qu'elle porte le nom du chapitre qu'il consacre à déconstruire l'exemplarité du paradigme. L'expérience donne à vivre le temps comme ce qui subvertit la substance, empêche l'identité fixe et contribue à toujours souligner la différence, le changement et la labilité. Ainsi les *Essais* ne peuvent-ils fixer une fois pour toute l'identité du sujet décrit parce celui qui peint n'a pas d'identité fixe, pas plus d'ailleurs que celui qui est peint :

« Et combien y ai-je répandu d'histoires qui ne disent mot, lesquelles qui voudra éplucher un peu ingénieusement, en produire infinis Essais. Ni elles, ni mes allégations ne servent d'exemple, d'autorité et d'ornement. Je ne les regarde pas seulement par l'usage que j'en tire. Elles portent souvent, hors de mon propos, la semence d'une matière plus riche et plus hardie, et sonnent à gauche un ton plus délicat, et pour moi qui n'en veux exprimer davantage, et pour ceux qui rencontreront mon air » (*Essais*, Livre I, chap. 40, 251).

Dans la mesure où l'exemplarité même de l'exemple entre en crise, la valeur de garantie de l'exemple, traditionnellement fondée sur des préceptes moraux reconnus par tous, devient problématique. « La vie de César n'a point plus d'exemple que la nôtre pour nous » dit Montaigne (III, 13), nous recommandant d'abandonner les « exemples étrangers et scolastiques » (III, 13). Les meilleurs exemples sont maintenant les plus immédiats, ceux qui sont empruntés à l'expérience personnelle et

³⁹ *Ibid.*, p. 411-412.

⁴⁰ Pour rappel : « Les arguments par les faits historiques sont plus utiles pour la délibération ; car le plus souvent l'avenir ressemble au passé » (*Rhét.*, II, 1393a7-8).

garantis par elle. Le moi prend la place de l'histoire comme source d'exemplarité. Et, comme le souligne Stierle, « si l'*historia* n'est plus chez Montaigne *magistra vitae*, le moi non plus ne peut devenir à lui-même son propre *magister vitae*. En s'objectivant lui-même dans sa nature infiniment contradictoire et inconstante, il devient le point de départ, non d'un apprentissage, car celui-ci suppose la responsabilité, mais d'une infinie réflexion »⁴¹.

Cette notion d'expérience, qui ne se prête pas à la transmission, est destinée à remplacer la « leçon » qu'on ne peut plus tirer de l'histoire. Une lettre que Goethe écrit au comte Reinhard au moment où la Révolution française déplace son mouvement contestataire vers l'Espagne ouvre une réflexion sur les leçons de l'histoire qui recoupe largement le constat de Tocqueville selon lequel le passé n'éclaire plus l'avenir et la notion d'expérience chez Montaigne qui empêche toute leçon :

« Vous avez certes raison, cher ami, en ce que vous dites à propos de l'expérience. Pour les individus, elle arrive toujours trop tard, pour les gouvernements et les peuples, elle n'est jamais présente. Ceci vient du fait que l'expérience vécue se présente concentrée en un point et que celle qui est à vivre s'étale sur des minutes, des heures, des années, voire des siècles et que, par conséquent, *le semblable ne nous apparaît jamais semblable*, parce que dans un cas on ne voit que l'ensemble et dans l'autre que les parties isolées »⁴².

Comme le commente Koselleck, « le passé et l'avenir ne se recouvrent jamais » Même lorsque les événements historiques se répètent, comme ce fut le cas en 1820 lors du réveil en Espagne du mouvement révolutionnaire français, l'histoire vient vers nous sous la forme d'une expérience neuve à vivre. Et c'est précisément cette notion d'expérience qui soustrait le passé à la causalité froide de la leçon d'histoire qui seule permet d'apprendre et de tirer des leçons : « Une expérience une fois faite est aussi complète que passée, tandis que celle qui est devant nous se décompose en une infinité de durées temporelles distinctes. Ce n'est pas le passé, mais le futur des temps historiques, qui rend ce qui est semblable dissemblable »⁴³.

Du point de vue de l'historiographie, un changement de technique accompagne cette crise du modèle cicéronien d'apprentissage par l'histoire (comme aristotélien et polybéen d'ailleurs puisque le principe de causalité perd de sa valeur prédictive). Sans doute la naissance de l'archive a-t-elle signé un basculement complet vers les ténèbres

⁴¹ Stierle, *art. cit.*, p. 195-196.

⁴² Goethe et Reinhard, *Briefwechsel*, Francfort, 1957, p. 246, cité par Koselleck, p. 49.

⁴³ Koselleck, *art. cit.*, p. 49.

de l'humanité incapable de s'éclairer à la lumière de son passé ? L'exemple était le produit d'un système antique et médiéval de collecte et de commentaires faits par des juristes qui devaient recueillir minutieusement la jurisprudence dans un classement en rendant l'usage possible⁴⁴. À la Renaissance, les humanistes qui reprochent à la philosophie médiévale de s'être dé-spiritualisée dans des techniques de commentaires de textes, multiplient, à côté des recueils de citations, les recueils d'exemples moraux de l'Antiquité parce qu'ils représentent les vertus incarnées et vivantes plutôt que des théories diaphanes de la philosophie théorique⁴⁵. Jusqu'au XVII^e siècle, tous les faits mémorables, les faits d'histoire étaient ainsi intégrés dans un classement paradigmatique qui n'a cessé de grandir pendant le Moyen Âge et la Renaissance, jusqu'au moment où la matérialité brute et la diversité infinie des faits a semblé déborder les capacités de les subsumer sous des catégories morales définies.

La naissance de l'archive représente un tournant dans l'historiographie, traçant le moment où l'histoire a dû rapporter le quotidien, l'infâme et le minuscule. L'archive peut alors être définie comme l'élément clé de ce débordement des faits par rapport aux catégories. Au XVII^e siècle, la police commence à recueillir le murmure parfois douteux qui s'élève autour de chacun. Les aveux, mais aussi les délations, les rapports de police, se multiplient et donnent naissance à un tout nouveau langage de l'histoire qui porte sur le quotidien et sur ceux que Foucault appelle les « hommes infâmes » (ceux qui ne jouissant pas d'une bonne réputation n'étaient antérieurement pas dignes d'entrer dans l'histoire, comme Machiavel le soulignait avec sa notion de *notabile*, digne de mémoire). Et de ces infâmes, on apprend à relater la vie par le menu. Ce qui est écrit, rapporté, ce ne sont donc plus tant les grandes histoires des héros, des modèles, mais les petites histoires de tous :

« Longtemps n'avaient mérité d'être dits sans moquerie que les gestes des grands ; le sang, la naissance et l'exploit, seuls donnaient droit à l'histoire. Et s'il arrivait que parfois les humbles accèdent à une sorte de gloire, c'était par quelque fait extraordinaire – l'éclat d'une sainteté ou l'énormité d'un fait » (Foucault, « La vie des hommes infâmes », *D.E.*, t. III, p. 248).

L'histoire se penche sur l'ordinaire, elle n'a plus besoin du fait d'exception.

« Depuis le XVII^e siècle, l'Occident a vu naître toute une fable de la vie obscure d'où le fabuleux s'est trouvé proscrit. L'impossible ou le dérisoire ont cessé

⁴⁴ Cf. Lyons, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁵ Cf. Olschki, *Machiavelli the Scientist*, Berkeley, Gilman Press, 1945, p. 43-44 : « Together with the quotation of classical author, the allegation of examples became one of the most current and abused elements of the humanistic style. It had its justification in the general inclination to avoid abstract generalities and to embody ideas and ideals in living symbols and impressive personifications ».

d'être la condition sous laquelle on pourrait raconter l'ordinaire. Naît un art du langage dont la tâche n'est plus de chanter l'improbable, mais de faire apparaître ce qui n'apparaît pas – ne peut pas ou ne doit pas apparaître : dire les derniers degrés, les plus ténus, du réel. Au moment où on met en place un dispositif pour forcer à dire l'« infime », ce qui ne se dit pas, ce qui ne mérite aucune gloire, l'« infâme » donc, un nouvel impératif se forme qui va constituer ce qu'on pourrait appeler l'éthique immanente au discours littéraire de l'Occident : ses fonctions cérémonielles vont s'effacer peu à peu ; il n'aura plus pour tâche de manifester de façon sensible l'éclat trop visible de la force, de la grâce, de l'héroïsme, de la puissance ; mais d'aller chercher ce qui est le plus difficile à apercevoir, le plus caché, le plus malaisé à dire et à montrer, finalement le plus interdit et le plus scandaleux » (*Ibid.*, p. 252).

On assiste ainsi à une sorte de basculement de l'histoire dans l'opposition frontale entre la fable et l'archive : il n'y a plus de dignité à avoir pour entrer dans l'histoire ; elle se fait récit du minuscule et du commun contre le merveilleux, récit du quotidien contre l'extraordinaire, et récit de l'obscurité mise au jour contre le lustre inaugural du merveilleux⁴⁶. Comme le souligne M. Macé, « De l'*exemplum* on serait passé, dans la littérature moderne, à l'anecdote, au 'minuscule', à l' 'obscur' ou à l' 'infâme', aux vies inexplorées qui ne sont plus orientées vers une fonction d'enseignement ou de régulation des conduites, mais vers une éternelle perplexité herméneutique »⁴⁷.

« Dire les derniers degrés, les plus ténus, du réel » : cela renvoie à une nouvelle prétention portant sur la réalité. Le réel, par opposition à la fable, serait nécessairement tissé d'une infinité de détails et l'histoire du détail aurait alors la prétention de rencontrer enfin la réalité. On peut en effet établir un lien entre cette histoire par l'archive et un constat de R. Barthes, qui relève qu'au XVII^e siècle s'est fait jour une prétention nouvelle du discours historique à recueillir la réalité « telle quelle ».

Cette prétention nouvelle de l'histoire à l'égard du réel et de sa collecte est à la source du développement de la critique historique⁴⁸, d'une histoire positive et

⁴⁶ On peut de ce point de vue mettre dos à dos le texte de Foucault sur la naissance de l'archive, évoquant « une fable de la vie obscure d'où le fabuleux s'est trouvé proscrit » et le texte de Lessing sur l'essence de la fable dont la fonction morale d'éveil et d'incitation est liée au « merveilleux », à « l'étrangeté des représentations » visant « à procurer ainsi au corps de la fable une beauté piquante et non ordinaire ».

⁴⁷ Marielle Macé, « Le comble : de l'exemple au bon exemple », in E. Bouju, A. Gefen, G. Hautcœur et M. Macé (dir.), *Littérature et exemplarité*, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 25)

⁴⁸ Cette critique historique porte également sur l'histoire sainte qui, dès lors, ne peut plus être hagiographique. Jean Bolland marque sans conteste un des personnages importants de ce tournant depuis une histoire de type hagiographique, appartenant au genre morale de l'épédicte, vers une

scientifique⁴⁹. L'historien Luden demande ainsi en 1811 :

« Que ce soit l'histoire elle-même qui parle (...), libre à chacun de faire usage de ses enseignements ou de les négliger ».

Symptomatiquement, la formule cicéronienne revêt, chez von Mevissen de façon très visible, un autre sens : « La vraie éducatrice, c'est l'histoire elle-même et non l'histoire écrite »⁵⁰. Ce n'est plus l'histoire ou la narration qui enseignent mais l'expérience elle-même, les « affaires mêmes », les choses. C'est, comme le souligne Lichtenberg, à même le réel que se trouvent les leçons de vie :

« Que l'histoire nous enseigne la vie est une phrase que certainement bien des gens répètent sans en analyser le sens. Que l'on observe une fois d'où les hommes, qui se sont distingués par leur entendement, ont cet entendement. Ils vont le chercher dans les affaires mêmes, là où sont les choses et non là où on les raconte »⁵¹.

On revient à la notion d'expérience et au contact direct qu'elle implique avec les choses. Perdant les catégories morales qui faisaient de l'histoire un genre pédagogique, la Modernité aurait gagné une prise directe sur la réalité même. S'effaçant ainsi en tant que discours, l'histoire se réduit pour ainsi dire aux faits eux-mêmes et ouvre ainsi sur une efficacité brute, l'efficacité du réel même, qui n'a pour ainsi dire plus besoin de la médiation de la langue pour éduquer⁵².

L'efficacité du cas singulier

La naissance de l'archive, la crise de l'exemplarité, et plus largement de toute règle : autant d'éléments qui bouleversent les conceptions classiques de l'efficacité. Les limites des modèles logico-déductif et épédicte de l'exemple ont ouvert les voies de cette nouvelle pensée de l'efficacité. On ne croit plus que le bon exemple produise

histoire moins apparentée à un art du récit qu'à une science des faits réellement advenus, des témoignages et des preuves.

⁴⁹ Cf. R. Barthes, « Le discours de l'Histoire » (1967), in *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984, p. 122.

⁵⁰ Cité par Koselleck *art. cit.*, p. 44.

⁵¹ Cité par Koselleck *art. cit.*, n. 37, p. 57.

⁵² C'est toujours à mesure que l'homme prend conscience de la subjectivité de ses représentations qu'il accroît sa prétention à l'objectivité. Percevant les traces de sa psychologie dans sa collecte du réel, l'historien moderne, comme le phénoménologue plus tard, se donne pour tâche de se déprendre de ses catégories psychologiques et pour prétention, de recueillir le réel lui-même.

mécaniquement une bonne copie, pas davantage qu'on ne croit que le passé ressemble suffisamment à l'avenir pour que s'établissent des typologies ou des paradigmes permettant de juger le présent et de prédire l'avenir. Dans la modernité, s'esquisse une efficacité immanente, à même le réel, et une efficacité mécanique comme les processus de moralisation dont nous parlions en introduction.

Ce qui est rejeté dans ces deux modèles, c'est à chaque fois ce que François Jullien considère pourtant comme étant le présupposé implicite et indépassable de l'Occident concernant l'efficacité, à savoir quand on veut agir, nous définissons d'abord théoriquement la finalité de notre action et envisageons ensuite les moyens à mettre en œuvre pour l'atteindre : « Nous dressons une forme idéale (*eidos*), que nous posons comme but (*telos*), et nous agissons ensuite pour la faire passer dans les faits »⁵³. Nous pouvons alors généraliser ou modéliser les liens de moyens à fin dans des chaînes causales. Selon Jullien, nous aurions tendance à appliquer de façon inconsciente un schéma de pensée qui nous a formidablement bien réussi du point de vue de la technique en nous rendant maîtres de la nature, à la gestion des situations et des rapports humains. Autrement dit, pour reprendre les catégories aristotéliennes, nous appliquerions cette efficacité du modèle dont nous constatons les bienfaits au niveau de la *poiesis* également au domaine de la *praxis*, de façon à proposer non seulement des modèles mathématiques pour comprendre la nature et agir sur elle, mais aussi des *règles* et des *stratégies* d'action, des *modèles* de comportement.

Cette application du schéma moyens-fin à l'action implique la catégorie de la responsabilité, qui se glisserait entre la représentation mentale et l'acte. On se jugerait responsable de faire passer dans la réalité la situation idéale envisagée mentalement. Ayant vu ce qu'il y avait à faire, nous avons la responsabilité de le faire lorsque cela est en notre pouvoir. Le pas de côté fait par Jullien vers la pensée chinoise de l'efficacité aide précisément à penser l'acte et l'efficacité en dehors du schéma moyens-fin et du même coup en dehors de la responsabilité. Selon cette pensée, l'acte et son efficacité dépendent non d'une vertu personnelle de l'individu, et donc de sa responsabilité, mais de la situation dans laquelle il se trouve :

« C'est moins notre investissement personnel qui compte désormais, en s'imposant au monde grâce à notre effort, que le conditionnement objectif résultant de la situation : c'est lui que je dois exploiter, sur lui que je dois compter, lui seul suffit à déterminer le succès. Je n'ai qu'à le laisser jouer » (*Ibid.*, p. 18).

L'efficacité ne serait donc plus une affaire de correspondance entre moyen et

⁵³ François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris, LDP, « Biblio essais », 1996, p. 15.

fin qui demanderait une délibération et entraînerait une responsabilité, mais la capacité de voir le potentiel d'une situation et de lui permettre de se déployer. Dans cette conception, courage et lâcheté sont le produit de la situation au lieu de relever de notre responsabilité. Comme le dit le traité sur l'*Art de la guerre*, si les troupes obtiennent le potentiel stratégique, « alors les lâches sont braves » et si elles le perdent, « alors les braves sont lâches ». Le bon général « ne demande donc pas à ses hommes d'être naturellement courageux, comme s'il s'agissait là d'une vertu intrinsèque, mais, par la situation de péril où il les jette, il les contraint de l'être. Ils y seront forcés malgré eux. Et la réciproque aussi est vraie : quand il voit l'ennemi acculé, et donc n'ayant d'autre issue que de se battre à mort, il lui ménage lui-même une échappatoire pour que l'adversaire ne soit pas conduit à déployer toute sa combativité »⁵⁴. On voit bien sûr les ressources de cette pensée pour le management contemporain, qui pense toujours dans les termes aristotéliens. Mais on ne peut pour autant évacuer du même coup de l'Occident une telle pensée de l'efficacité immanente. Ainsi, notamment, il faut souligner comme le fait Stierle, que les *Essais* de Montaigne ont été un moment de réévaluation de la notion classique de responsabilité :

« À la mise en question de l'exemple (...) correspond le fait que, dans l'essai de Montaigne, les exemples n'illustrent plus des actions, mais des réactions à des actions. La spontanéité et l'imprévisible de la réaction correspondent au caractère énigmatique et insondable de l'homme. (...) En tant que réactions, les actions exemplaires de cet essai sont soustraites à la responsabilité du sujet. Si les exemples sous leur forme traditionnelle supposent la possibilité d'une décision, ce qui implique la catégorie morale de la responsabilité, les réactions dans les exemples de Montaigne sont conditionnées par l'indissoluble complexité de la personne et de l'instant » (Stierle, *art.cit.*, p. 195).

Si c'est le réel lui-même qui est efficace, et plus le discours que l'on tient sur lui ou le sujet capable d'agir en fonction d'un plan, peut-on encore parler de responsabilité ? L'essai d'archéologie politique de la statistique de T. Berns permet de trouver des pistes pour penser les enjeux de cette nouvelle forme d'efficacité du réel, et la dissolution de l'ancienne figure de la responsabilité⁵⁵. T. Berns ne s'intéresse pas à la naissance de l'archive, mais à celle de la statistique qui implique la même minutie dans le recueil du réel. Et il analyse à la fois la statistique comme l'outil premier d'une nouvelle forme de gouvernement et la portée morale de ce gouvernement par les chiffres qui apparaît à l'aube de la Modernité. Ce qui en ferait la spécificité, c'est qu'il permet de contrôler tout en ne faisant rien, c'est-à-dire rien d'autre que montrer les

⁵⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁵ T. Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, Paris, P.U.F., 2009.

choses telles qu'elles sont – on retrouverait en politique les préoccupations des historiens à la même époque : donner le réel lui-même plutôt que sa représentation caricaturée, pour en tirer leçon –. Ce mode de gouvernement par la statistique et le rapport permet de « gouverner sans gouverner », c'est-à-dire en ne faisant qu'agréer ou valider un pouvoir qui se contente, pour gouverner, de recueillir le réel le plus objectivement et le plus complètement possible comme si le réel se gouvernait lui-même à partir de ses propres lois, simplement transcrites. On retrouve ainsi le régime d'évidence propre à l'image, qui s'est renforcé symboliquement en s'assurant de sa netteté et de sa précision : l'image de la société n'étant plus caricaturale mais détaillée et chiffrée imposerait plus légitimement les valeurs dont elle est porteuse. L'archéologie de ce mode de gouvernement fondé sur le mot d'ordre de l'innocente transparence vise alors à redonner à ce terme une charge polémique en montrant toute la normativité qu'il recèle. Il faut en effet quitter le raisonnement trop simple de la politique d'expertise considérant que toute information permet de diriger de façon plus avertie et plus fine et dénoncer dans le regard statistique du pouvoir sur la gestion quotidienne des familles tout un appareil moral fondé lui aussi sur l'évidence. Autrement dit, l'évidence n'est pas que celle des catégories qui ont présidé à l'écriture de l'histoire et de la jurisprudence pendant des siècles, elle siège aussi dans l'appréhension microscopique du réel. L'information recueillie dans ses plus petits détails permettrait en effet que s'opère le partage du bien et du mal à même le réel et donc une nouvelle fois sans critères qui aient à être discutés. La figure du censeur à cheval entre une fonction de moralisation de la société par le regard (il voit dans le détail) et une fonction de comptage des ressources de la population permet d'opérer ce recouplement entre le chiffre, la transparence et la morale.

Pour notre propos, l'intérêt de cette réflexion tient à la disparition de la catégorie politique classique de la décision : gouvernant comme si on ne gouvernait pas, il ne s'agit pas de quitter le champ politique, mais d'imposer encore une politique sans débat et, par là, des valeurs morales qui semblent perler du réel et n'ont plus (ou toujours pas) à être définies, limitées et choisies dans le jeu démocratique. Quittant, à l'aube de la Modernité, le paradigme pour le cas singulier, renonçant ainsi à l'exemplarité, on n'aurait donc pas pour autant quitté la morale. On serait entré dans un processus de moralisation par le regard : celui qui se sait regardé dans ce qui est d'ordinaire dissimulé et appartient au registre privé se corrige automatiquement⁵⁶. C'est dans cette automaticité que se cache l'efficacité morale sans débat de ce mode

⁵⁶ Un tel processus ne réclame en amont aucune décision, ni aucune règle et en aval aucune sanction. On assiste de la sorte à « l'amoindrissement de la séparation entre (la prétention à) l'objectivité de la description (l'état des lieux rendu possible par les recensements) et la décision qui en découle, au point peut-être d'anéantir la distinction entre objectivité et décision » in T. Berns, *ibid.*, p. 148-9.

de gouvernement. Ce qui se donne à penser ici, c'est en effet l'efficacité éthique d'un mode de gouvernement, c'est-à-dire sa façon de transmettre des valeurs et de modifier des comportements sous le simple prétexte du recueil de l'information et de la transparence. Comme le pressent F. Jullien, nous sommes là devant l'une des formes d'efficacité les plus puissantes pour diriger le domaine de la *praxis* : l'efficacité éthique du réel.

Conclusion – sur le rôle de l'exemple dans la presse contemporaine

Pour poursuivre l'histoire de l'exemple et de l'exemplarité, il faut, à ce stade où l'histoire est en passe de devenir une science accompagnée de la critique des sources plutôt qu'un récit à finalité pédagogique, s'intéresser à un autre discours, appuyé lui aussi sur la rhétorique efficace et pragmatique de l'image, sur l'amplification, sur l'émotion propres au modèle épictétique. Ce nouveau discours, c'est celui des canards et des quotidiens qui prend en charge à partir XIX^e siècle le récit de vies exemplaires. Je me propose de donner, en guise de conclusion, quelques pistes pour comprendre le devenir contemporain de l'exemplarité et de ses fonctions sociales, morales et éventuellement politiques, à travers sa prise en charge par le journalisme.

La plus grande particularité de ce nouveau discours, c'est qu'il a pour fonction d'informer et de divertir et qu'il s'ouvre alors à un public nouveau de petite condition et habitant les villes : les ouvriers. L'apparition d'une nouvelle figure héroïque, celle du sauveteur⁵⁷, montre alors de la façon la plus crue les processus d'instrumentalisation sociale de l'exemplarité et de politisation de la mémoire. Pour en donner une claire notion, on peut se reporter au texte du lieutenant-colonel comte A. Krosnowski sur le lancement en 1856 de sa revue intitulée *L'exemple. Revue universelle des traits de courage, de dévouement, de bienfaisance et de probité* :

« C'est une ère nouvelle qui s'ouvre devant nous. En ce moment, tous les esprits sérieux se recueillent et cherchent un aliment à leur activité, un but à leurs efforts. Pour les hommes de bonne volonté, il en est un qu'il est toujours honorable de poursuivre, c'est l'amélioration de l'humanité. (...) La publication d'une Revue populaire, où le lecteur sera tenu au courant de tous les actes de charité, de dévouement et de courage est le moyen que nous croyons devoir adopter pour atteindre le but que nous nous sommes proposé. L'honneur est, en principe, le mobile des actions humaines, et c'est la plus belle récompense du courage ; mais si cette récompense est assurée au soldat sous les

⁵⁷ Pour une généalogie traçant la naissance de cette figure, cf. le remarquable ouvrage de F. Caille, *La figure du Sauveteur. Naissance du citoyen secourateur en France 1780-1914*, PU de Rennes, 2006.

drapeaux, elle manque souvent à l'homme qui se dévoue dans l'obscurité de la vie civile, pour arracher son semblable à la misère ou à la mort »⁵⁸.

Cette revue a pour objectif de toucher et de moraliser par les récits exemplaires un nouveau public social que son fondateur lui-même en tant que noble et soldat ne représente aucunement. Ce renouveau de l'histoire de l'exemplarité grâce au genre naissant du journalisme promouvant la figure du sauveteur, héros populaire du quotidien, permet de souligner une nouvelle fois après Machiavel à quel point il est insatisfaisant de penser l'exemplarité en dehors de ses liens avec l'exercice du pouvoir. L'étude de l'exemplarité est donc un relais puissant pour celle des formes de normativités distinctes de la loi, comme Plutarque le laissait déjà entendre. La définition qu'E. Goffman propose de la norme fait place à ces formes larges et floues de normativité que recèle la notion d'exemple :

« Une norme est une sorte de guide pour l'action soutenue par des sanctions sociales ; les sanctions négatives pénalisent l'infraction, les sanctions positives récompensent la conformité exemplaire » (*La mise en scène de la vie quotidienne*, t. II, Paris, Minuit, 1973, p. 101).

Sous cette compréhension de la norme, se dessine une politique de la récompense qui va largement se développer et dans le journalisme et dans les façons libérales de gouverner. À la fin du XVIII^e siècle, on doit au maître à penser du capitalisme et de l'industrialisation, Jeremy Bentham, une réflexion qui pourrait être le bréviaire d'une forme de gouvernement qu'il qualifie de « perfectionnée », à savoir le gouvernement méritocratique. De manière presque prémonitoire, en s'inspirant de pratiques alors tout juste émergentes – prix de vertu, association londonienne de prévention des noyades établie en 1774 –, Bentham offre un traité de gouvernement de la masse par le jeu de l'exemplarité récompensée⁵⁹. Le problème de la récompense,

⁵⁸ Cité par F. Caille, *op.cit.*, p. 105.

⁵⁹ La récompense doit elle-même être exemplaire : « Une récompense est d'autant plus propre à remplir son but qu'elle est (...) exemplaire : sa valeur apparente doit être aussi forte que sa valeur réelle. Faire une grande dépense pour une rémunération sans éclat, c'est manquer à cette règle. L'objet est de frapper, et autant qu'il est possible, de faire une impression durable » (Bentham, *Traité des récompenses*, Bruxelles, Société belge de Librairie, 1840, p. 101). Ainsi par exemple, « la récompense pécuniaire » n'est-elle pas exemplaire, et c'est tant mieux puisque l'État gagne ainsi à bon compte un moyen de pression sur les masses : « Les récompenses en honneur sont éminemment exemplaires : c'est une promulgation continuelle des services qui les ont obtenues : et elles possèdent au plus degré l'heureuse propriété d'encourager à de nouveaux efforts. Démentir un honneur reçu, c'est se trahir soi. Qui a été brave une fois, veut l'être toujours. Ce genre de récompense n'est pas difficile à créer. Le langage symbolique de l'estime est à plusieurs égards comme le langage écrit, un objet de convention. Tout costume, tout procédé, toute cérémonie, dès qu'on y attache une prééminence, devient honorable. Une branche de laurier, un ruban, une jarretière, tout acquiert la valeur qu'on veut

cependant c'est que sa valeur est liée de façon directe à sa rareté. Or, comme le souligne Bentham, « les vertus civiles les plus importantes au bien-être de la société, à la conservation du genre humain, ne consistent pas dans des actes éclatants qui portent leur preuve en eux-mêmes ; mais dans une suite d'actes journaliers, dans une conduite uniforme et soutenue qui tient aux dispositions habituelles de l'âme »⁶⁰. Il existe donc une tension quasiment irréconciliable entre l'efficacité du gouvernement méritocratique et la nature même des vertus dont la nation a besoin pour perdurer, à savoir la vertu trop délicate et fine pour être éclatante :

« Il y a (...) une analogie entre le système pénal et le système rémunérateur : leur imperfection commune est de n'appliquer leurs sanctions qu'à des actes distincts et saillants : de n'exercer qu'une influence éloignée et indirecte sur les habitudes, sur les dispositions internes qui teignent leur couleur tout le cours d'une vie » (*Ibid.*, p. 159).

La vertu qu'il faut donc pouvoir éclairer artificiellement parce qu'elle ne porte pas en elle un éclairage naturel. Bentham estime que c'est au monarque d'éclairer ainsi les vertus obscures :

« Il ne faut à un souverain vertueux qu'un peu d'art pour appliquer cette haute paie d'estime au genre de service qu'il a besoin de créer (...) Le même service, sans la récompense, n'aurait pas eu la même notoriété. Il se fût perdu dans le vague des bruits publics, et confondu avec des prétentions plus ou moins fondées entre lesquelles l'opinion s'égaré. Muni de cette patente du souverain, il est authentique, il est visible : ceux qui ignoraient sont instruits ; ceux qui doutaient sont décidés » (*ibid.*, p. 169-170).

L'intérêt de poursuivre l'histoire de l'exemplarité par l'analyse du discours journalistique réside alors précisément dans la manière dont le quotidien, prenant le relais d'une histoire désormais appuyée sur l'archive, peut jouer pour atténuer cette tension entre l'éclat et l'anodin et exercer sur le comportement moral de tous une influence qui soit cette fois permanente, continue et directe. La naissance du journalisme mêle donc l'histoire de l'exemplarité à celle des modalités du gouvernement méritocratique et permet de comprendre les conditions de mise en œuvre d'une équité citoyenne des identités et des dignités sociales.

Les Lumières, loin de promouvoir le règne exclusif de la raison comme les précautions kantiennees sur l'usage de l'exemple pourraient le laisser supposer, ont aussi produit un répertoire d'images destinées à représenter les grands hommes de la

lui donner » (*op.cit.*, p. 108).

⁶⁰ Bentham, *op. cit.*, p. 156

nation, comme le note J.-C. Bonnet dans son ouvrage sur la *Naissance du Panthéon*⁶¹. C'est qu'ils étaient convaincus, comme Rousseau qu'il y a une efficacité supérieure à la « langue des signes qui parlent à l'imagination »⁶² et aux yeux sur la langue des signes qui parlent à la raison et aux oreilles :

« Une des erreurs de notre âge (l'âge des Lumières), dit Rousseau, est d'employer la raison trop nue, comme si les hommes n'étaient que d'esprit. En négligeant la langue des signes qui parlent à l'imagination l'on a perdu *le plus énergique* des langages. L'impression de la parole est toujours faible et l'on parle au cœur par les yeux bien mieux que par les oreilles. En voulant tout donner au raisonnement nous avons réduit en mots nos préceptes, nous n'avons rien mis dans les actions. La seule raison n'est point active ; elle retient quelquefois, rarement elle excite, et jamais elle n'a rien fait de grand. Toujours raisonner est la manie des petits esprits. Les âmes fortes ont bien un autre langage ; c'est par ce langage qu'on persuade et qu'on fait agir » (*ibid.*, p. 645).

Et plus loin, une phrase résonne avec la différence établie par les Anciens entre les formes d'efficacité de l'image qui montre et du raisonnement qui démontre : « On démontre ce qu'il faut penser et non ce qu'il faut faire » (*ibid.*, p. 648). Et dans la mesure où existe désormais un fossé entre ce qu'on pense et ce qu'on fait⁶³, pour agir

⁶¹ J.-C. Bonnet, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1998, p. 113.

⁶² Emile, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1969, p. 645.

⁶³ Depuis la rupture entre le vouloir et le pouvoir conçue par les chrétiens et particulièrement par St Paul : « Vouloir le bien est à ma portée, mais non l'accomplir. Ainsi, le bien que je veux je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, je le pratique. Si donc je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui agis mais le péché logé en moi » (Ép. Rom.VII, 18-20). Cette doctrine a été largement diffusée dans la chrétienté dans sa version augustinienne : lorsque, au livre VIII des Confessions, Augustin évoque l'idée paulinienne d'une double loi, celle de l'esprit en butte à celle de la chair, ce qui le frappe alors c'est, tout au contraire, l'idée que le corps obéit bien plus aisément à chacune des volontés de l'âme que l'âme ne s'obéit à elle-même : « L'esprit commande au corps et on lui obéit sur-le-champ, l'esprit se commande à lui-même et on lui résiste » [VIII, IX, 21]. Augustin interprète l'impuissance de la volonté, comme un vice lié à la forme même du fonctionnement de la volonté : que la volonté s'exprime toujours à l'impératif ordonne la volonté à elle-même. Elle seule a le pouvoir de donner de tels ordres, mais c'est à elle-même qu'elle donne ces ordres de sorte qu'elle est toujours divisée car « si l'âme se mettait tout entière dans son commandement, elle n'aurait pas besoin de se commander d'être ». Il faut toujours deux volontés rivales pour vouloir, une volonté voulante, qui ordonne, et une volonté voulue, qui obéit ou pas à la première : « cette volonté partagée, qui veut à moitié et à moitié ne veut pas, n'est donc nullement un prodige ». Je veux et je ne veux pas simultanément : « C'était moi qui voulais et c'était moi qui ne voulais pas... Ni je ne disais pleinement oui, ni je ne disais pleinement non » – ce qui ne signifie pas que « j'avais deux âmes, ayant chacune leur nature, l'une bonne, l'autre mauvaise », mais que les assauts de deux volontés dans une seule et même âme « me déchirent » [VIII, IX, 21] et conduisent mon impuissance.

de façon belle et grande, le recours par le langage des images est nécessaire. Dans l'esprit des Lumières, les révolutionnaires ont d'ailleurs aussi sacrifié à cette mode : Condorcet a fait l'éloge de Michel de L'Hôpital, Robespierre celui de Gresset, Marat celui de Montesquieu, Carnot celui de Vauban, Mme de Staël celui de Guibert... C'est aux mouvements postrévolutionnaires qu'il revient d'avoir abandonné le culte des grands hommes pour façonner une exemplarité quotidienne, médiocre, qui n'en constitue pas moins l'une des formes de gouvernement les plus « efficaces » parce qu'elle porte sur le détail des vertus, sur leurs manifestations les plus quotidiennes, et telles que tous et non seulement une caste d'élite et de soldats, peuvent les pratiquer. Le discours de l'équité, sous-jacent dans le texte du lieutenant-colonel comte A. Krosnowski, est le masque de ce pouvoir quotidien sur tous, de cette entrée du pouvoir dans le détail de toutes les existences.

Le transfert de l'exercice de ce pouvoir, depuis l'État qui monopolise le marché des prix et récompenses⁶⁴ jusqu'à la presse quotidienne et l'internet qui ouvrent ce marché, a sans doute signifié la dissolution partielle du lien entre exemplarité et nation comme il a signifié la promotion d'une morale individualiste de préférence à une morale civique. La mort du héros ne prendrait aujourd'hui plus sens comme sacrifice pour une collectivité, ainsi que le *Ménexène* le mettait remarquablement en lumière, et on verrait apparaître, peu après cette figure héroïque nouvelle du sauveteur, une autre figure typiquement contemporaine de héros exemplaires, objet d'une reconnaissance massive : l'Aventurier. Ce qui fait de l'aventurier (ou du sportif) une figure héroïque, ce n'est plus la teneur de l'idéal poursuivi – on quitte résolument le schéma aristotélicien – mais la fidélité à soi, la ténacité, la capacité d'endurance et la fermeté de l'effort consenti. Certes, les héros de tous temps ont certainement fait preuve de telles vertus d'endurance, mais la particularité de ces nouveaux héros tient à la disparition pour eux de la nécessité de donner un contenu, un objet à cet effort. Il n'est ainsi plus nécessaire de relayer la morale commune et de défendre les valeurs de la patrie reconnues par tous. L'effort n'est plus le moyen d'une fin, il est une fin en soi ; et il est de la sorte en lui-même vertueux et louable. La méritocratie représente alors, par le biais de la presse quotidienne et de ses héros quotidiens, une forme de gouvernement dont l'attache aux vertus est purement formelle. Le mérite devient la seule valeur partagée d'une société individualiste. C'est la coquille vide dans laquelle peuvent se glisser, s'engouffrer même, tour à tour le libre choix des valeurs de l'action héroïque et l'instrumentalisation la plus efficace de la force de vie nue.

⁶⁴ Cf. l'ordonnance royale du 10 juillet 1816 : « À l'avenir aucun don, aucun hommage, aucune récompense ne pourront être votés, offerts ou décernés comme témoignage de la reconnaissance publique par les Conseils généraux, Conseils municipaux, gardes nationales, ou tout autre corps civil ou militaire ».

Bibliographie

D. Agacinski, *Théorie et pratique aristotéliennes de l'histoire*, mémoire de master 2 de recherche présenté à Paris I, sous la direction d'Annick Jaulin en 2008, consultable sur demande : daniel.agacinski@univ-tlse2.fr.

J.-P. Albert, « Du martyr à la star : les métamorphoses des héros nationaux », in *Centlivres*, Fabre, Zonabend, La fabrique des héros (dir.), éditions de la Maison des sciences, 1998, p. 11-32.

Aristote, *Rhétorique*, éd. et trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 1931.

—, *Les Topiques*, trad. J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 1967.

—, *La Poétique*, traduction de B. Genez, Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 2002.

Augustin, *La Cité de Dieu*, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, t. 33-37, 1959-1960, « Bibliothèque augustinienne ».

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

J. Bentham, *Théorie des peines et des récompenses* (1790), Bruxelles, Société belge de Librairie, 1840.

T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, « Encre Marine », 2010.

T. Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, Paris, P.U.F., « Travaux pratiques », 2009.

J.-Cl. Bonnet, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1998.

F. Caille, *La figure du Sauveteur. Naissance du citoyen secourable en France 1780-1914*, P.U. de Rennes, « Histoire », 2006.

Cicéron, *Dialogue sur les partitions oratoires*, trad. M. Bompard révisée par J.P. Charpentier, Paris, 1898.

—, *Les Verrines*, trad. H. de la Ville de Mirmont, Paris, Hatier, 1938.

J.-M. David (dir.), *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval, table ronde*, Rome, le 18 mai 1979, Mélanges de l'Ecole française de Rome, n° 92 (1980).

M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », *Dits et Ecrits*, t. III, Paris, Gallimard, « NRF », 1994, p. 237-252.

—, « Usages des plaisirs et techniques de soi », *Dits et Ecrits*, t. IV, Paris, Gallimard, « NRF », 1994, p. 538-542.

- B. Gélas, « La fiction manipulatrice » in *L'argumentation, linguistique et sémiologie*, Lyon, P.U. de Lyon, 1981, p. 76-91.
- E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. II, Paris, Minuit, 1973.
- J. Greenberg, « Looking fair vs Being fair : managing impressions of organizational justice », *Research in Organizational Behavior*, 12 (1990), p. 111-157.
- G. Jeanmart, « Une approche généalogique de questions politiques sur l'actualité du courage », introduction du n° 3/2009 de *Dissensus*, p. 2-15.
- C. Jouhaud, « Politique et religion au XVIIe s. : note sur le passage par l'exemplaire », in *Construire l'exemplarité*, dir. L. Giavarini, Editions universitaires de Dijon, Dijon 2008, p. 51-62.
- F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris, LDP, « Biblio essais », 1996.
- A. Kleinberg, *Histoire de saint. Leur rôle dans la formation de l'Occident*, trad. de l'hébreu par M. Méron, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2005.
- J. de La Fontaine, *Fables*, préface de 1668, édition Pocket Classiques, Paris, 1989.
- R. Koselleck, « Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte » dans *Natur und Geschichte*, éd. Braun et Riedel, Stuttgart-Berlin, 1967, p. 196sq. Traduit sous le titre « Historia magistra vitae. De la dissolution du topos dans l'histoire moderne en mouvement », in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, édition de l'EHESS, 1990, p. 37-62.
- G. E. Lessing, « De l'essence de la Fable », in *Traité sur la Fable*, édition bilingue, trad. N. Riolland et J.-F. Groulier, p. 31-59, Paris, Vrin, « Essais d'art et de philosophie », 2008.
- , « De l'usage des animaux dans la Fable », in *Traité sur la Fable, op. cit.*, p. 60-68.
- J. Lyons, *Exemplum. The rhetoric of example in early modern France and Italy*, Princeton University Press, 1989.
- M. Macé, « Le comble : de l'exemple au bon exemple », in E. Bouju, A. Gefen, G. Hautcoeur et M. Macé (dir.), *Littérature et exemplarité*, Presses universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2007, p. 25-38.
- Machiavel, *Le Prince*, in *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par E. Barincou, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 287-371.
- , *Discours sur la première Décade de Tite-Live*, in *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par E. Barincou, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 373-719.
- T. Melkonian, « Les cadres supérieurs et dirigeants face au changement imposé : le rôle de l'exemplarité », *Cahiers de Recherche*, n° 2006/07, p. 3-21.
- M. Montaigne, *Les Essais*, 3 tomes, Gallimard, Folio classique, édition d'E. Naya, D. Reguig-Naya et A. Tarrête, Paris, 2009.
- C. Noille-Clauzade, « 'Le crime en son char de triomphe' : à quoi servent les mauvais exemples ? », in *Construire l'exemplarité*, dir. L. Giavarini, Editions universitaires de Dijon, Dijon

2008, p. 101-114.

L. Olschki, *Machiavelli the Scientist*, Berkeley, Gilman Press, 1945.

P. Ouellet, « Par exemple... », statut cognitif et portée argumentative de l'exemplification dans les sciences du langage », M.J. Reichler-Béguelin (dir.), *Perspectives méthodologiques et épistémologiques dans les sciences du langage*, Bern, Peter Lang, 1989, p. 95-114.

J.-C. Passeron et J. Revel, *Penser par cas*, Paris, éditions de l'EHESS, « Enquête », 2005.

J. Piéron, « Rôle et statut de l'exemple dans l'apprentissage selon Kant, *MethIS. Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences humaines*, vol. 3 (2011), « L'exemple en question », dir. G. Cormann, C. Letawe et S. Polis, à paraître (disponible en ligne <http://popups.ulg.ac.be/MethIS.htm>).

Plutarque, *Vies des hommes illustres*, trad. R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux, 16 t., Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 1964-1979.

Polybe, *Histoires*, trad. E. Foulon, Paris, Les Belles Lettres, « C.U.F. », 1990.

Quintilien, *Institutions oratoires*, éd. et trad. J. Cousin, Paris, Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 1976.

J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, texte présenté par J. S. Spink, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1969, p. 239-868.

J.-C. Schmitt (dir.), *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, Paris, Stock, 1985.

K. Stierle, « L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire. Pour une pragmatique et une poétique du texte narratif », *Poétique* 10, 1972, p. 176-198.

—, « Three moments in the crisis of exemplarity : Boccaccio-Petrarch, Montaigne and Cervantes », *The Journal of the History of Ideas*, 59, octobre 1998, p. 581-595.

S. Suleiman, « Le récit exemplaire », *Poétique* 32 (1977), p. 468-489.

A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres II*, Jean-Claude Lamberti et James T. Schleifer (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

The Crisis of Exemplarity, numéro de *The Journal of the History of Ideas*, 59, octobre 1998.

R. Webb, « Mémoire et imagination : les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque », in C. Lévy et L. Pernot (dir.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 229-248.

A. Zangara, *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique (I^{er} siècle avant – II^e siècle après J.-C)*, Paris, Vrin, 2007.

J.-C. Zancarini, « La politisation de la mémoire. Les 'choses dignes de mémoire' chez Machiavel et Francesco Guicciardini », in *Mémoire et subjectivité (XIV^e -XVII^e siècle). L'entrelacement de memoria, fama & historia*, D. de Courcelles (dir.), n° 22 des Etudes et rencontres de l'école de Chartres, Paris, 2006, p. 19-40.

Gaëlle Jeanmart est docteur en philosophie et maître de conférences à l'Université de Liège. Spécialisée en histoire de la philosophie antique et médiévale, en éthique et en philosophie de l'éducation, elle est l'auteur de *Herméneutique et Subjectivité dans les Confessions d'Augustin*, (Turnhout, Brepols, 2006) ; *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge* (Paris, Vrin, 2007) et de *Du mensonge. Une histoire philosophique*, à paraître en janvier 2012 aux Belles Lettres. Elle est membre fondateur de PhiloCité, Université populaire de Liège, et membre des comités de rédaction des revues Philosophiques (Bensançon) et Dissensus (Liège).