



HAL
open science

La rhétorique, compagne de la philosophie? Le statut de la rhétorique dans la Correspondance de Fronton

Juliette Dross

► **To cite this version:**

Juliette Dross. La rhétorique, compagne de la philosophie? Le statut de la rhétorique dans la Correspondance de Fronton. Barbara Cassin. La rhétorique au miroir de la philosophie, Vrin, pp.213-234, 2015, 978-2-7116-2587-1. hal-03147367

HAL Id: hal-03147367

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03147367v1>

Submitted on 2 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**LA RHÉTORIQUE, COMPAGNE DE LA PHILOSOPHIE ? LE STATUT DE LA RHÉTORIQUE DANS LA
*CORRESPONDANCE DE FRONTON***

JULIETTE DROSS

Le double statut rhétorique et philosophique de la rhétorique apparaît de manière éclatante dans un ouvrage tardivement exhumé¹, qui retrace la correspondance qu'échangèrent un rhéteur et un philosophe : le premier, Fronton, avait été le maître de rhétorique du second, Marc Aurèle, et restait inconsolable de la conversion de ce dernier à la philosophie. Aussi les lettres qui nous sont parvenues, parfois dans leur intégralité, parfois de manière lacunaire, contiennent-elles de nombreux développements tant rhétoriques que philosophiques sur le rôle et sur le statut de la rhétorique, à laquelle Fronton aimerait voir Marc Aurèle revenir. Or, au-delà de la polémique, classique et bien sûr présente, qui vise à montrer la supériorité d'une discipline sur l'autre – en l'occurrence de la rhétorique sur la philosophie –, Fronton entend surtout montrer leur complémentarité.

C'est de ce point de vue que la *Correspondance* présente un intérêt tout particulier. Comprenant bien qu'une critique pure et simple de la philosophie aurait pour seul effet d'éloigner définitivement Marc Aurèle de son ancien maître et de la discipline qu'il incarne, le rhéteur s'efforce de démontrer que la rhétorique n'est pas opposée à la philosophie, et qu'elle lui est même nécessaire. Pour ce faire, il va chercher dans la philosophie même des outils lui permettant de justifier la rhétorique, puisant au cœur des doctrines philosophiques, en particulier au cœur de la doctrine stoïcienne, des concepts qui, au prix d'inflexions ou de détournements, lui permettent de justifier philosophiquement la rhétorique. Marc Aurèle doit ainsi être contraint d'admettre la rhétorique. En d'autres termes, sans se contenter de montrer que la rhétorique est utile en général, et même nécessaire lorsqu'on est empereur, Fronton s'efforce de puiser ses arguments au cœur même de la philosophie pour mettre en évidence le lien entre la rhétorique et la philosophie. Toute l'habileté rhétorique et philosophique du rhéteur est mise au service de la démonstration des liens solides qui unissent les deux disciplines.

¹ La première publication des manuscrits Ambrosianus et Vaticanus de la *Correspondance* fut en effet entreprise au début du XIX^e siècle par Angelo Mai. Les deux manuscrits semblent toutefois n'être que deux parties d'une même version du texte. Un troisième manuscrit, découvert en 1958 par B. Bischoff, permet d'avoir un aperçu d'une autre tradition du texte, mais il est, comme les deux autres, lacunaire. Cela explique en partie le désintérêt dans lequel a été tenue l'œuvre de Fronton jusqu'aux années 1970. Un regain d'intérêt pour la *Correspondance* est en revanche perceptible depuis ces dernières décennies. Sur ce point, voir P. FLEURY, *Lectures de Fronton. Un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

C'est ce point précis que l'on s'attachera à mettre en lumière à partir des textes de la *Correspondance* de Fronton², parfois complétés par certaines réflexions des *Pensées*. Après avoir rappelé les points de tension entre Fronton et Marc Aurèle sur la question de la place respective à attribuer, dans les activités humaines, à la rhétorique et à la philosophie, on verra comment cette opposition identitaire est dépassée par le rhéteur, qui s'efforce de souligner la complémentarité entre la rhétorique et la philosophie. Dans cette perspective, les arguments utilisés suivent une gradation intéressante, les preuves « externes » cédant peu à peu le pas à des preuves « internes », puisées au cœur même de la philosophie stoïcienne – les preuves historiques laissant place, autrement dit, à des preuves proprement philosophiques. Tel est bien l'un des intérêts majeurs de la *Correspondance* de Fronton dans l'histoire des rapports entre la rhétorique et la philosophie.

I. Le rhéteur et le philosophe : la tension entre la rhétorique et la philosophie dans la *Correspondance*

I.1. Marc Aurèle et Fronton

Né à Cirta, en Numidie, à la fin du I^{er} siècle de notre ère, le jeune Fronton³ vient à Rome pour y faire ses études. C'est là qu'il s'initie à l'éloquence mais aussi à la philosophie, sous l'égide du Stoïcien Athénodote : avant de se spécialiser en rhétorique, l'homme a donc acquis les fondamentaux de la philosophie du Portique, et il s'en souviendra au moment où il tentera de faire revenir Marc Aurèle à la rhétorique, comme en témoigne la *Correspondance*. *Homo nouus* cultivé, il accède au rang sénatorial sous le règne d'Hadrien et est choisi par ce dernier autour de l'année 139 pour devenir le maître de rhétorique de Marc Aurèle. L'empereur le mentionne en ce sens dans les *Pensées* (I, 11), juste après avoir évoqué les leçons d'Alexandre le grammairien. Si Fronton joue un rôle important dans l'éducation de Marc Aurèle, c'est bien entendu parce qu'il enseigne au futur empereur l'art de la parole, mais aussi parce qu'il devient peu à peu son confident, comme en témoigne la correspondance abondante qu'échangent les deux hommes pendant une vingtaine d'années, de 139 à 167 environ⁴.

² L'édition utilisée ici est celle M.P.J. VAN DEN HOUT, *Epistulae*, Leipzig, Teubner, 1988. Sauf indication contraire, les traductions de la *Correspondance* sont personnelles.

³ Sur Fronton, voir l'étude de P.V. COVA, « Marco Cornelio Frontone », *ANRW* II, 34, 2, Berlin / New York, De Gruyter, 1994, p. 873-918. Cf. l'ouvrage récent de P. FLEURY, *Lectures de Fronton, op. cit.*, ainsi que l'article de A. MICHEL, « Rhétorique et philosophie au second siècle après J.-C. », *ANRW* II, 34, 1, Berlin / New York, De Gruyter, 1993, p. 3-78.

⁴ Soit depuis l'époque à laquelle Fronton devient précepteur de Marc Aurèle jusqu'à sa mort, autour de l'année 167, selon la chronologie établie par M.P.J. VAN DEN HOUT, *A Commentary on the letters of M. Cornelius Fronto*, Brill, Leyde–Boston–Cologne, 1999.

À suivre cette correspondance, il semble que le rhéteur ait eu une influence sur le futur empereur au moins jusqu'à 146, date aux environs de laquelle Marc Aurèle, qui a alors 25 ans, se convertit à la philosophie. En témoigne cette lettre adressée à Fronton, dans laquelle Marc Aurèle affirme se régaler de la lecture du philosophe stoïcien Ariston :

Les livres d'Ariston, en ce moment, me font du bien et en même temps me tourmentent : lorsqu'ils m'enseignent des choses meilleures, ils me font du bien, c'est certain ; mais lorsqu'ils me montrent à quel point je me trouve intérieurement éloigné de ces choses meilleures, trop souvent ton disciple rougit et s'en veut à lui-même de ce qu'à l'âge de vingt-cinq ans, je n'aie encore rien assimilé des pensées salutaires et des raisonnements très purs. C'est pourquoi je suis tourmenté, je suis irrité, je suis sombre, je suis jaloux, je ne mange plus.⁵

À 25 ans, Marc Aurèle fait donc le choix de la philosophie. Fronton en conçoit une certaine amertume, perceptible dans les lettres, et tente à partir de ce moment de ramener son ancien disciple dans le droit chemin de la rhétorique. En effet, le choix de Marc Aurèle pour la philosophie s'accompagne d'un rejet de la rhétorique, qui irrite profondément Fronton. Le futur empereur délaisse par exemple certains exercices de rhétorique, dont il souligne le caractère artificiel⁶. Ce rejet de la rhétorique transparait d'ailleurs dans le premier livre des *Pensées*, au cours duquel Marc Aurèle exprime tantôt sa reconnaissance envers le Stoïcien Rusticus pour lui avoir appris à se détacher de la rhétorique et de l'art de parler avec trop d'élégance⁷, tantôt sa joie de ne pas avoir fait trop de progrès en rhétorique et de ne pas avoir été retenu dans les filets de celle-ci⁸. Et l'on peut considérer comme un témoignage supplémentaire de la distance que prend Marc Aurèle avec la rhétorique l'évocation de Fronton dans le livre I des *Pensées*. Le rhéteur n'y est pas mentionné ou remercié pour avoir appris la rhétorique à Marc Aurèle, mais pour deux choses : d'une part pour avoir décrit les conséquences désastreuses de la tyrannie, et notamment l'hypocrisie qu'elle engendre, d'autre part pour avoir fustigé la froideur de l'aristocratie romaine⁹. L'évocation du maître est donc très réduite, et fortement décentrée par rapport à la rhétorique.

La rapidité de cette mention et le discours univoque des *Pensées* sur la rhétorique montrent bien l'importance de la *Correspondance*, déterminante pour sonder plus profondément le rapport

⁵ *Ad M. Caes.* IV, 13, 2 : *Aristonis libri me hac tempestate bene accipiunt atque idem habent male: cum docent meliora, tum scilicet bene accipiunt ; cum uero ostendunt, quantum ab his melioribus ingenium meum relictum sit, nimis quam saepe erubescit discipulus tuus sibi que suscenset, quod uiginti quinque natus annos nihildum bonarum opinionum et puriorum rationum animo hauserim. Itaque poenas do, irascor, tristis sum, ζηλοτυπῶ, cibo careo.*

⁶ Voir *Ad M. Caes.* V, 37 par exemple, où Fronton envoie à Marc Aurèle un exercice de controverse que ce dernier juge totalement invraisemblable.

⁷ *PI*, 7.

⁸ *Ibid.* I, 17.

⁹ *Ibid.* I, 11.

que Marc Aurèle entretenait avec la rhétorique et pour comprendre par quelle stratégie Fronton justifie sa discipline et tente de ramener Marc Aurèle à celle-ci.

I.2. La tension entre la rhétorique et la philosophie dans la *Correspondance*

La première manifestation de la rancœur, la plus naturelle et la moins réfléchie, est l'attaque frontale. Fronton, attristé et amer du choix de Marc Aurèle, manifeste à plusieurs reprises son aigreur par un certain nombre de piques explicites contre la discipline qui lui a « pris » son disciple. Toutefois, à côté de l'attaque frontale, Fronton sait également mettre en œuvre une stratégie plus habile, reposant sur la reprise de certaines images associées à la philosophie que le rhéteur va retourner contre celle-ci. Cette deuxième stratégie permet alors d'attaquer la philosophie par ses propres armes, imagées.

Cette évolution dans la polémique, de l'attaque frontale à la controverse imagée, transparait dans l'étude comparée de trois textes : dans le premier (*De eloquentia* IV, 4-5), la philosophie est la cible d'une attaque directe. Dans le deuxième (*De nepote amisso*), elle voit ses prérogatives imagées niées, tandis que dans le troisième (*De eloquentia* IV, 10), la polémique repose sur le détournement d'une image philosophique classique.

La première stratégie, celle de l'attaque frontale, est déployée au début de la quatrième lettre sur l'éloquence. La philosophie, affirme Fronton, s'adresse à des paresseux, alors que la rhétorique exige de l'application et de la persévérance. Autrement dit, le choix pour la philosophie est celui de l'indolence et de la paresse :

Fronton à Antonin Auguste

De même, tu dis que Salluste a fait dans ses discours de nombreux développements et a employé cet exemple : « Dans le bois de l'éloquence, beaucoup sont charmés par les chuchotements de ceux qui murmurent ». Cependant, ils supportent également Ennius, Accius et Lucrece, qui font déjà retentir un grondement plus ample. Mais dès que la trompette de Caton, de Salluste et de Cicéron retentit, ils tremblent, pâlisent et tentent vainement de fuir. Car là aussi, dans les écoles philosophiques où ils pensent trouver un refuge sûr, il leur faudra entendre les discours caractéristiques de Platon. Cette fable vise ceux qui, parce qu'ils sont dépourvus de talent naturel, fuient devant l'éloquence. Toi, César, les dieux t'ont donné plus qu'à tout autre un esprit sublime, noble et magnifique. De fait, tes premières phrases et les balbutiements de tes études me sont connus. Alors déjà brillaient la noblesse de ton âme et la dignité de tes pensées, auxquelles seuls ou presque faisaient défaut les éclats du style ; or nous pourvoyions aussi à ces qualités par des exercices variés. C'est là que, fatigué par un obstacle temporaire et par le dégoût que t'inspirait le travail, tu as me semble-t-il abandonné l'étude de l'éloquence et es provisoirement descendu vers la philosophie, où il

n'est nul exorde à polir avec soin, nulle narration à agencer avec brièveté, clarté et adresse, nul sujet à diviser, nul argument à rechercher, rien à amplifier.¹⁰

Cette lettre, vraisemblablement écrite entre 161 et 167¹¹, est doublement révélatrice de l'incompréhension de Fronton face au choix de Marc Aurèle. D'abord, comme le montre la fin du passage et l'emploi du verbe *deuerto*, qui a le double sens de « descendre » et de « faire une digression », le rhéteur ne peut envisager la conversion philosophique de son disciple autrement que comme une chute ou une digression nécessairement passagère. Vingt ans après la conversion philosophique de Marc Aurèle, Fronton semble toujours espérer que son ancien disciple reviendra un jour à la rhétorique. Mais surtout, la philosophie n'est pas définie dans cette lettre par ce qu'elle est, mais par ce qu'elle n'est pas, dans une opposition systématique avec la rhétorique : l'anaphore de l'adjectif et de l'adverbe négatifs « nul » (*nullus*) et « rien » (*nihil*) fait de la philosophie, en creux, le résultat d'une somme de lacunes. La portée de la critique est accentuée par la fable introduisant le passage cité, par le biais de laquelle Fronton suggère que l'on choisit la philosophie de préférence à l'éloquence par simple faiblesse d'âme : le rejet de la bonne éloquence, désignée ici, de manière classique, par la métaphore de la trompette, est avant tout lié à une peur que la philosophie encourage en ouvrant son refuge aux âmes couardes.

La philosophie, discipline pour paresseux et médiocres. Admettons. Mais l'attaque directe n'est ni très subtile, ni très efficace. Elle semble, de fait, se heurter dans la *Correspondance* à une fin de non-recevoir. Aussi Fronton lui préfère-t-il souvent la polémique imagée, plus fine, dont le premier stade consiste à nier une image philosophique topique. Dans cette perspective, le rhéteur ne choisit plus d'attaquer sans détour la philosophie, mais de nier par l'image l'efficacité qu'elle s'attribue. Cette stratégie transparaît par exemple dans la lettre sur la mort de son petit-fils (*De nepote amisso*), dans laquelle Fronton, révolté et abattu par l'injustice de ce décès, remet en question par l'image l'efficacité de la médecine philosophique. Dépouillée de ses vertus curatives, la philosophie est réduite à un vain discours :

¹⁰ *El. IV, 3-5 : Antonino Augusto Fronto*

Item pleraque sic explicasse oratione Sallustium ais et hoc exemplo usus: "Multi murmurantium uoculis in luco eloquentiae oblectantur." Ennium deinde et Accium et Lucretium ampliore iam mugitu personantis tamen tolerant. At ubi Catonis et Sallustii et Tulli tuba exaudita est, trepidant et pauent et fugam frustra meditantur. Nam illic quoque in philosophiae disciplinis, ubi tutum sibi per fugium putant, <Pla>tonis ἴδια ῥήματα erunt audienda. Haec in eos fabula competit, qui nulla indole praediti eloquentiam desperantes fugitant. Tibi, Caesar, ut cui maxime, sublime et excelsum et amplificum ingenium ab dis datum est. Nam primi tui sensus et incunabula studiorum tuorum mihi cognita sunt. Elucebat iam tunc nobilitas mentis et dignitas sententiarum, quibus sola fere deerant uerborum lumina; ea quoque uariis exercitationibus instruebamus. Ibi tu mihi uidere mora temporali et laboris taedio defessus eloquentiae studium reliquisse, ad philosophiam deuertisse, ubi nullum prohoemium cum cura excolendum, nulla narratio breuiter et dilucide et callide collocanda, nullae quaestiones partiendae, nulla argumenta quaerenda, nihil exaggerandum.

¹¹ Selon la datation que propose Van den Hout pour l'ensemble du corpus *De eloquentia (A Commentary...)*, *op. cit.*, p. 133).

Fronton à Antonin Auguste

Victorinus, homme vénérable, a été privé de son très cher fils, alors que l'intérêt public eût mérité que le plus grand nombre possible d'enfants naquissent à son image. Quelle est donc cette providence, malheur !, qui prévoit et pourvoit si mal ? Le destin, dit-on, a tiré son nom de « dire » : est-ce là dire ce qu'il faut ? Par ailleurs, les poètes attribuent au destin des quenouilles et des fils : pourtant, assurément, aucune couturière ne serait maladroite et malhabile au point de tisser la toge du maître avec du fil épais et irrégulier, et celle de l'esclave avec du fil fin et délicat. Que les hommes de bien soient affligés par le deuil pendant que les mauvais jouissent d'une famille non affectée, je pense qu'en filant, le destin ne l'a ni pesé ni mesuré. À moins peut-être qu'une erreur tout autre nous ballote et que notre ignorance des choses nous fasse désirer comme souhaitable ce qui est mal, et au contraire nous détourne de ce qui est bien vers son contraire ; à moins que la mort elle-même, qui paraît douloureuse à tous, mette une pause à nos peines, à nos soucis et à nos malheurs et, libérés de nos chaînes corporelles, nous conduise vers l'assemblée des âmes, sereine, agréable et emplie de biens. Pour ma part, il me serait plus facile de croire qu'il en est ainsi que de penser que toutes les affaires humaines sont régies par une providence soit inexistante, soit inique. Et si la mort doit être pour les hommes un sujet de réjouissance plutôt que de lamentation, plus on est emporté jeune, plus on doit être estimé heureux et chéri des dieux ; plus vite on échappe aux maux du corps, plus vite on est amené à jouir des honneurs d'une âme libre. Cependant, même à admettre que cela soit vrai, cela nous importe peu, à nous qui regrettons ceux que nous avons perdus : l'immortalité des âmes ne nous console en rien, nous qui, dans notre vie, ressentons le manque de ceux qui nous étaient très chers. Nous essayons d'imaginer cette présence, cette voix, ces traits, cette âme enfantine, et nous ne pouvons que pleurer devant le visage pitoyable des morts, leur bouche muette, leurs yeux retournés, leur teint uniformément terne. Si vraiment il est établi que les âmes sont immortelles, cela sera une matière pour les argumentations des philosophes, non un remède au chagrin des parents. (...) Ni les chants des poètes ni les préceptes des sages ne parviendraient à apaiser le chagrin de ma fille ni à tempérer sa douleur autant que les paroles de son mari, issues d'une bouche si chérie et d'un cœur si compatissant.¹²

¹² *Nep. II, 3-7 : Antonino Augusto Fronto*

3 *Victorinus, uir sanctus, cuius similes quam plurimos gigni optimum publicum fuerit, carissimo filio priuatus est. Quae, malum, prouidentia tam inique prospicit? Fata a fando appellata aiunt: hoccine est recte fari? Poetae autem colus et fila Fatis adsignant: nulla profecto tam sit inportuna et insciens lanifica, quae erili togae solidum et nodosum, seruilei autem subtile et tenue subtemen neuerit. Bonos uiros luctu adfici, malos re familiari incolumi frui neque mensum neque pensum Fatorum lanificum duco.*

4 *Nisi forte alius quidem nos error iactat et ignari rerum quae mala sunt quasi prospera concupiscimus, contra quae bona sunt pro aduerseis auersamur et mors ip<sa>, quae omnibus luctuosa uidetur, pausam laborum adfert et sollicitudinum et calamitatum miserrimisque corporis uinculis liberatos ad tranquilla nos et amoena et omnibus bonis referta animarumque conciliabula trauehit. Hoc ego ita esse facilius crediderim quam cuncta humana aut nulla aut iniqua prouidentia regi.* 5 *Quod si mors gratulanda potius est hominibus quam lamentanda, quanto quisque eam natu minor adeptus est, tanto beatior et deis acceptior existimandus est, ocius corporis malis exutus, ocius ad honores liberae animae usurpandos excitus. Quod tamen uerum sit licet, parui nostra refert, qui desideramus amissos, nec quicquam nos animarum immortalitas consolatur, qui carissimis nostris dum uiuimus caremus. Istum statum, uocem, formam, animam liberum quaerimus, <f>aciem defunctorum miserandam maeremus, os obseratum, oculos euersos, colorem undique deletum. Si maxime esse animas immortalis constet, erit hoc philosophis disserendi argumentum, non parentibus desiderandi remedium. (...)* 7 *Neque ulla poetarum carmina aut sapientium praecepta tantum promouerint ad luctum filiae meae sedandum et dolorem leniendum, quantum mariti u<o>x <ex> ore carissimo et pectore iunctissimo profecta.*

Cette lettre, écrite en 165, est la deuxième de la série *De nepote amisso*. Fronton y répond à Marc Aurèle, qui lui a envoyé une lettre de consolation pour la mort de son petit-fils. Au cours de cette longue réponse, le rhéteur exprime la douleur et la révolte qu'il ressent face à cette mort injuste et élargit sa réflexion à la douleur face à la mort, en citant le cas de son ami Victorinus, endeuillé lui aussi. Cette lettre témoigne de la connaissance précise qu'avait Fronton des consolations philosophiques, connaissance qui lui permet de saper de l'intérieur la discipline que Marc Aurèle a choisie. Dans le passage qui précède celui-ci, Fronton explique qu'il est d'autant plus affligé de la perte de son petit-fils que celle-ci suit le décès de cinq de ses propres enfants. Rapprochant son sort de celui de Victorinus (c'est le passage cité), le rhéteur ne peut expliquer ces événements malheureux que par une absence de providence : à l'image d'une couturière qui tisserait la toge du maître dans un tissu grossier en tissant celle des esclaves dans une étoffe raffinée, le destin va à l'encontre de la marche naturelle des choses en affligeant les hommes de bien de tant de deuils tout en laissant impunis les méchants. C'est alors que le rhéteur va réfuter la prétention consolatrice de la philosophie. Après avoir exprimé sa rancune envers l'injustice du sort, le rhéteur soulève une double objection philosophique : la première, d'un stoïcisme des plus classiques, consiste à faire de notre malheur une simple erreur de perception. La mort d'un proche n'est pas un mal parce qu'elle s'inscrit dans l'ordre providentiel du *cosmos*, que notre aveuglement actuel nous empêche de discerner. Seule la cure philosophique nous permettra de soigner notre raison malade et de reconnaître que tout est bien. La seconde objection soulevée, censée réduire à néant la plainte de Fronton face à l'injustice du sort, renvoie à la doctrine de la mort libératrice : loin d'être un malheur à redouter, la mort libère l'homme de son carcan corporel et lui ouvre le chemin de l'immortalité. La théorie platonicienne de l'immortalité de l'âme est appelée au secours de la doctrine providentialiste des Stoïciens pour mieux consoler l'affligé.

Pourtant, la fin du passage met à terre tout cet argumentaire philosophique, puisque Fronton indique simplement qu'il n'y croit pas, ravalant ainsi les doctrines philosophiques stoïcienne et platonicienne au rang de balivernes pour gens crédules. La déconstruction du discours philosophique se poursuit dans le paragraphe suivant, qui pourrait figurer dans une consolation de Sénèque. L'idée qui y est développée est assez simple et prolonge l'exposé de la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme : puisque le corps est un fardeau, mieux vaut mourir tôt et ne pas rester plus longtemps l'esclave de celui-ci. Une mort précoce est en somme un cadeau des dieux – c'est ce que disait déjà Sénèque à Marcia dans la consolation qu'il lui adressait. Pourtant, Fronton va opposer à ce nouvel argument la réalité nue, et dénier par l'expérience vécue l'efficacité prétendue de la philosophie. Le discours philosophique des consolations, fût-il vrai, ne résiste pas à l'épreuve des faits : « l'immortalité des âmes ne nous console en rien, nous qui, dans notre vie,

ressentons le manque de ceux qui nous étaient très chers. » En d'autres termes, la théorie philosophique n'a aucune prise sur la réalité de la douleur. La dernière phrase du passage renvoie dos à dos, dans un rythme binaire, les philosophes (*philosophi*) et les parents (*parentes*), les discussions savantes (*disserendi*) et le deuil vécu (*desiderandi*), l'argumentation enfin (*argumentum*) et le remède (*remedium*) que constituerait la philosophie, selon une métaphore classique. La reprise de la métaphore du remède, suffisamment usée pour être passée dans le langage philosophique courant¹³, permet ainsi à Fronton d'attaquer de l'intérieur une discipline qui prétendait n'avoir de sens que dans l'actualisation constante de la théorie par la pratique. Le coup de grâce est finalement donné à la toute fin de la lettre, avec la mise sur le même plan des chants des poètes et des préceptes des sages, polémiquement réunis. Comme les fables des poètes, les préceptes philosophiques peuvent être divertissants, mais ils ne sauraient avoir une quelconque prise sur le réel. La philosophie peut bien spéculer, mais qu'elle ne se mêle pas de vouloir changer la vie.

La négation d'une métaphore philosophique classique permet donc à Fronton de dépasser l'attaque frontale et de remettre en question la philosophie en la dépouillant métaphoriquement de ses attributs traditionnels. L'image est alors l'instrument central de la polémique. Cette stratégie polémique imagée trouve encore une dernière expression dans le détournement de l'image : il ne s'agit plus alors de nier une image classiquement associée à la philosophie, mais de la détourner. Ce procédé polémique apparaît de manière éclatante dans la quatrième lettre sur l'éloquence, consacrée aux vertus respectives des rhéteurs et des philosophes. Fronton y détourne de manière quasi explicite la métaphore platonicienne de l'esclavage :

Fronton à Antonin Auguste

Tu peux enfin voir que les rhéteurs sont méprisés et ne reçoivent aucun honneur, alors que les dialecticiens sont respectés et honorés de toutes les charges, parce que leurs raisonnements contiennent toujours quelque chose d'obscur et de compliqué ; et c'est ce qui fait que le disciple s'accroche toujours au maître, devient son esclave et est maintenu enchaîné dans des fers perpétuels.¹⁴

¹³ Sur l'identification métaphorique entre la philosophie et un remède, dérivée de la métaphore philosophique de la maladie de l'âme, voir J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981. Cf. F. PROST, *Les théories hellénistiques de la douleur*, Peeters, Louvain / Paris / Dudley, 2004.

¹⁴ *El. IV, 10 : Antonino Augusto Fronto*

Contemni denique et nullo honore esse rhetora uideas; obseruari autem et omnibus officiis coli dialecticos, quod in eorum rationibus semper obscuri aliquid et tortuosi <sit>, eoque fit ut magistro discipulus haereat semper et inseruiat, uinctus perpetuis quibusdam uinculis attineatur.

Reposant à nouveau sur l'usage de l'image, la polémique entre la rhétorique et la philosophie passe ici par le détournement de la métaphore socratique de l'esclavage rhétorique, développée en particulier par Gorgias pour décrire le pouvoir de la rhétorique sur les auditeurs¹⁵. C'est bien cette métaphore que reprend Fronton, mais il transfère l'idée d'esclavage aux philosophes, à ces « dialecticiens » qu'il accuse de tromper leurs disciples par une obscurité déroutante qui les asservit : la lumière traditionnellement associée à la connaissance philosophique est devenue obscurité, pendant que la libération philosophique se mue en esclavage. Cette métaphore et son détournement doivent également être compris à la lumière d'une autre métaphore platonicienne, reprise par Cicéron, qui assimile la philosophie à un entraînement à la mort et à une libération des entraves du corps. En retournant contre la philosophie l'image de la libération, Fronton montre que non seulement la philosophie ne libère personne, mais qu'elle enchaîne même l'homme par des discours qui le laissent croupir dans la caverne obscure de l'ignorance. La négation d'une image philosophique topique, doublée d'un détournement imagé, permet de retourner contre la philosophie les critiques que celle-ci adressait à la rhétorique, et d'ériger ainsi la rhétorique à la place de la philosophie dans la hiérarchie des activités humaines.

Tous ces textes révèlent une tension réelle entre le rhéteur et le philosophe, perceptible tout au long de la *Correspondance*. Fronton déploie au fil des lettres différentes stratégies polémiques pour mettre à terre la philosophie, qui a détourné Marc Aurèle de la rhétorique. Pourtant, la polémique renvoyant dos à dos les deux disciplines manque cruellement d'efficacité : si Fronton demeure rhéteur et reste convaincu de la prééminence de sa discipline, Marc Aurèle ne renonce pas pour autant à la philosophie. Pour être habile, la polémique n'est guère constructive. C'est probablement cette limite qui pousse Fronton à déployer une deuxième stratégie, plus pertinente, qui consiste à mettre en lumière non plus l'opposition entre la rhétorique et la philosophie, mais la nécessité réciproque de l'une pour l'autre. Cette démarche est d'autant plus intéressante que Fronton est amené à puiser ses arguments au cœur des doctrines philosophiques, qu'il connaît, et en particulier au sein de la doctrine stoïcienne. Ainsi entend-il justifier de l'intérieur, par la philosophie même, la rhétorique.

II. De l'opposition à la complémentarité : la rhétorique, compagne de la philosophie ?

Si Fronton ne manque pas d'attaquer quand il le peut la philosophie, il s'attache surtout à montrer que les deux disciplines sont moins antagoniques que complémentaires et qu'il peut exister entre elles non seulement une « coexistence pacifique », mais même une relation de nécessité

¹⁵ Platon, *Gorg.* 452e.

réci-proque. De manière classique, et dans la lignée de Cicéron, Fronton souligne régulièrement que la rhétorique ne peut se passer de la philosophie, sans laquelle elle court le danger de n'être qu'un discours creux. Mais dans la perspective du rhéteur, il est surtout urgent de démontrer que la philosophie ne peut se passer de la rhétorique. Pour ce faire, Fronton recourt à deux types de preuves : la première est la preuve par l'exemple, qui consiste à montrer que les grands philosophes eux-mêmes furent de grands orateurs. Quant à la seconde, proprement philosophique, elle est fondée sur la découverte, à l'intérieur même de la philosophie, d'outils conceptuels pouvant légitimer la rhétorique.

II.1. Les preuves « externes » : le rôle des *exempla*

Pour démontrer la complémentarité entre la rhétorique et la philosophie, il convient d'abord de mettre en avant l'attitude des philosophes eux-mêmes. L'histoire plaide en faveur d'un rapprochement entre les deux disciplines, puisque les grands philosophes furent dans leur grande majorité d'habiles orateurs.

En usant de cet argument, Fronton suit les traces de Cicéron, mais sa méthode diffère sensiblement de celle de ce dernier. En effet, Cicéron fait régulièrement la démonstration de la complémentarité entre rhétorique et philosophie en creux, en soulignant le handicap que représente l'absence d'éloquence pour un philosophe. Témoin les nombreuses critiques du style des philosophes stoïciens, sec et rebutant, qui n'aboutit qu'à vider les salles de conférences et n'enseigne guère que le silence¹⁶. Témoin encore cette évocation, dans le *Brutus*, du stoïcien Rutilius Rufus qui, faussement accusé de concussion, refusa de s'entourer d'avocats ou d'user lui-même des armes de la rhétorique pour fléchir les juges et fut condamné à l'exil¹⁷. Comme celui de Rutilius, les exemples cicéroniens plaident fréquemment pour l'éloquence philosophique en creux, en montrant que l'absence d'éloquence chez un philosophe est désastreuse sur le plan pratique. Si Fronton s'appuie également sur des exemples historiques de philosophes pour montrer que la philosophie doit être éloquente, il le fait presque systématiquement en plein, c'est-à-dire en rappelant que les grands philosophes furent aussi de grands orateurs. On comprend bien le sens de cette démarche : une critique des philosophes ne sachant pas parler serait doublement inefficace puisque d'une part elle reviendrait à montrer que la philosophie a déjà pu dans le passé faire l'économie de l'éloquence, d'autre part elle ferait retomber le débat dans une voie conflictuelle en mettant dos à dos les rhéteurs et les philosophes. Telle n'est pas la fin de Fronton, qui cherche surtout à montrer de manière positive que l'alliance de la philosophie et de la rhétorique aboutit aux

¹⁶ Voir *Fin.* IV, 7, où Cicéron critique l'*Art rhétorique* de Chrysippe, écrit de telle manière que quiconque voudrait apprendre à se taire ne pourrait rien lire de mieux.

¹⁷ Cicéron, *Br.* 114-115.

résultats les plus éclatants. Le rappel des grands noms qui associèrent à une faculté de raisonnement exceptionnelle une parfaite maîtrise du discours est récurrent dans la *Correspondance*. Ainsi dans la lettre suivante, adressée à Marc Aurèle :

À mon souverain,

Que faisait selon toi Socrate, ce prince de la sagesse en même temps que de l'éloquence ? C'est lui en effet que j'ai appelé comme premier et principal témoin à comparaître devant toi : usa-t-il d'un style où rien n'est à double sens, où rien n'est de temps en temps dissimulé ? Par quels moyens tourmentait-il et prenait-il habituellement dans ses filets Protagoras, Polos, Thrasymaque et tous les autres sophistes ? Quand combattit-il à art découvert ? Quand attaqua-t-il sans tendre de piège ? Quel homme donna naissance, semble-t-il, au discours inversé que l'on nomme ironie en grec ?¹⁸

L'exemple de Socrate, figure tutélaire de la philosophie, est d'autant plus intéressant que l'on peut retrouver dans la figure du maître grec celle de Marc Aurèle : comme le premier, l'empereur est autant contempteur de la rhétorique qu'il est expert dans l'art du discours. Sa pratique même remet en question son refus théorique de la rhétorique. Ailleurs, et notamment dans les lettres consacrées à l'éloquence, Fronton a l'habileté de choisir ses exemples parmi les maîtres stoïciens eux-mêmes : Zénon dans la première lettre sur l'éloquence¹⁹, et dans la deuxième Chrysippe, dont l'éloquence est contre toute attente comparée à un glaive affûté :

Fronton à Antonin Auguste

Réveille-toi et sois attentif à ce que Chrysippe lui-même privilégie. Se contente-t-il d'enseigner, de montrer les choses, de définir, d'expliquer ? Non, il ne s'en contente pas, mais au contraire il amplifie autant qu'il peut, exagère, prévient les objections, répète, diffère, revient en arrière, interroge, décrit, divise le sujet, façonne des personnages, adapte son discours à celui de l'autre (...). Ne vois-tu pas qu'il manie presque toutes les armes oratoires ? Donc, si Chrysippe lui-même montre qu'elles doivent être utilisées, que pourrais-je demander de plus, sinon que tu n'emploies pas les mots des dialecticiens mais plutôt ceux de Platon ? On s'accorde sur le fait que c'est avec un glaive qu'il faut combattre, mais ce n'est pas la même chose de combattre avec un glaive rouillé ou avec un glaive affûté.²⁰

¹⁸ *Ad Marc. Caes.* III, 16, 2 : *Domino meo*

Quidnam igitur tibi uidetur princeps ille sapientiae simul atque eloquentiae Socrates? Huic enim primo ac potissimo testimonium apud te denuntiaui: eone usus genere dicendi, in quo nihil est oblicum, nihil interdum dissimulatum? Quibus ille modis Protagoram et Polum et Thrasymachum et sophistas ceteros uersare atque inretire solitus? Quando autem aperta arte congressus est? Quando non ex insidiis adortus? Quo ex homine nata inuersa oratio uidetur, quam Graece εἰρωνείαν appellant?

¹⁹ *El.* I, 3.

²⁰ *Ibid.* II, 14 : *Antonino Augusto Fronto*

Euigila et adtende, quid cupiat ipse Chrysippus. Num contentus est docere, rem ostendere, definire, explanare? Non est contentus, uerum auget in quantum potest, exaggerat, praemunit, iterat, differt, recurrit, interrogat, describit, diuidit, personas fingit, orationem suam alii accom<m>odat. (...) Videsne ab eo paene omnia oratorum arma tractari? Igitur

Ces remarques sont évidemment de circonstance. Alors que le scholarque stoïcien était souvent critiqué dans l'Antiquité pour la sécheresse et la rudesse de son style, Fronton le crédite ici « pour les besoins de la cause »²¹ de qualités stylistiques. Le maître du stoïcisme lui-même est ainsi appelé à plaider pour l'éloquence philosophique. La complémentarité entre la rhétorique et la philosophie est démontrée de la manière la plus éclatante qui soit par les grands philosophes, élevés par Fronton au statut d'*exempla*.

II.2. Les preuves « internes » : la justification philosophique de la rhétorique

Mais le rhéteur cherche souvent à renforcer ces preuves par l'exemple par une justification plus proprement philosophique de la rhétorique. C'est sur ce point, de fait, que la *Correspondance* apporte un éclairage vraiment original à la question des relations entre la rhétorique et la philosophie. Sans se contenter de choisir des exemples qui soutiennent sa démonstration, le rhéteur va chercher au cœur même de la philosophie, stoïcienne le plus souvent, une justification théorique de la rhétorique.

L'éloquence comme préférable

Le premier texte intéressant dans cette perspective se trouve dans la première lettre du corpus *De eloquentia*, qui nous est malheureusement parvenue de manière très lacunaire, et dont il faut souvent reconstituer le sens à partir de la seconde main. Fronton, voulant inciter Marc Aurèle à préférer l'éloquence à son contraire, semble y faire référence à Épictète :

Fronton à Antonin Auguste

Il [*scil.* Épictète ?] n'aurait certes pas préféré un manteau couvert d'ordures à un manteau blanc et parfaitement immaculé. À moins peut-être que tu n'estimes qu'il soit également devenu boiteux à dessein et qu'il soit né esclave à dessein. (*Seconde main, en marge* : À moins peut-être que tu n'estimes qu'Épictète soit aussi devenu boiteux à dessein. Jamais il n'eût revêtu volontairement des haillons d'éloquence. Peut-être, en tant que sage, est-il né esclave à dessein, mais l'éloquence lui a autant fait défaut que l'intégrité de ses jambes.)²²

si ipse Chrysippus his utendum esse ostendit, quid ego amplius postulo, nisi ut ne uerbis dialecticorum, sed potius Platonis <utaris> : gladio dimicandum esse conuenit, uerum utrum dimices gladio robiginoso an splendido interest.

²¹ C'est l'expression qu'emploie Van den Hout, dans le texte, dans son commentaire (*A Commentary...*, *op. cit.*, p. 339).

²² *El. I, 4 : Antonino Augusto Fronto*

(...) ne pallium quidem sordibus obsitum candido et pure lauto praetulisset. Nisi forte eum tu arbitrare claudum quoque consulto factum et seruum consulto natum. (m² in margine) Nisi forte Epictetum arbitrare etiam claudum consulto factum. Numquam uoluntarias uerborum sordes induisset. Forte et seruus consulto natus est sapiens, sed ita eloquentia caruit <ut> pedum incolumitate.

Un terme a une importance toute particulière dans la perspective d'une justification philosophique de l'éloquence : le verbe *praeferre*, « préférer », employé ici au subjonctif plus-que-parfait (*praetulisset*). Épictète, semble écrire Fronton (avec la réserve due au mauvais état des manuscrits), aurait sans nul doute préféré un manteau immaculé à un manteau loqueteux. L'analogie entre le manteau et la parole, suggérée par la métaphore *sordes uerborum*, est dès lors claire : de même qu'un manteau immaculé est préférable à des loques, l'éloquence est préférable au mutisme. Si l'emploi du verbe *praeferre* est significatif, c'est qu'il fait allusion, ce que Marc Aurèle ne pouvait ignorer, à la doctrine stoïcienne des préférables : selon cette doctrine, il n'existe pas de degré, sur l'échelle des valeurs, entre le bien et le mal, deux absolus entre lesquels ne se trouvent que des « indifférents », sans valeur eu égard au bien ou au mal. Néanmoins, parmi ces indifférents, certains sont dits « préférables » (*προηγούμενα*, *praeferenda*), d'autres « non préférables ». La liste-type des préférables était canonique, et Diogène Laërce la rappelle dans sa vie de Zénon²³ : font partie des préférables la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, la richesse, la réputation, ou encore la noblesse. Leurs contraires sont considérés comme non-préférables, quoique tout aussi indifférents dans la perspective de la vertu. Parmi cette liste canonique figurent donc la santé et la beauté, mais non l'éloquence qui, contrairement aux deux premières, ne fait pas partie des choses données par la nature. Toute l'habileté de Fronton consiste alors à rapprocher dans ce passage un préférable reconnu, en l'occurrence l'intégrité physique (qui prend ici la forme de l'absence de claudication), de l'éloquence, qui se voit intégrée de manière forcée à l'ensemble des préférables. Ainsi l'éloquence acquiert-elle une place originale dans l'éthique stoïcienne.

Le choix pour l'éloquence

Cette intégration forcée de l'éloquence au système éthique stoïcien apparaît de manière plus nette encore dans un autre passage, extrait de la deuxième lettre sur l'éloquence :

Qui peut douter que c'est avant tout par l'intelligence, par la capacité à faire un choix (*dilectu rerum*) et par le jugement que le sage se distingue du sot ? Supposons par exemple qu'il faille choisir (*sit optio et dilectio*) entre la richesse et la pauvreté : bien que toutes deux ne participent ni du vice ni de la vertu, le choix (*electionem*) de l'une ou de l'autre ne sera pas pour autant exempt de louange ou de blâme. En effet, le devoir du sage est de choisir de manière droite (*recte eligere*), et non de classer les objets en préférables ou

²³ DL VII, 102. Sur la doctrine des préférables, voir, entre autres études, celles de I.G. KIDD, « Stoic intermediates and the end for man », in A.A. Long (éd.), *Problems in Stoicism*, Londres, 1971, p. 150-172 ; B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985 ; G. LESSES, « Virtue and the Goods of Fortune in Stoic Moral Theory », *OSAPh* 7, 1989, p. 95-127 ; G. STRIKER, « Following nature. A Study on Stoic Ethics », *OSAPh* 10, 1991, p. 1-73 ; B. INWOOD et P.-L. DONINI, « Stoic Ethics » in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld et M. Schofield (éd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 675-738 ; TH. BÉNATOUÏL, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 219 et suiv.

non-préférables sans aucune logique. Si tu me demandes si je désire la bonne santé, je te répondrai par la négative, si je suis philosophe : car nul souhait, nul désir n'est permis au sage s'il dépend du sort de rendre ce souhait illusoire ; celui-ci ne doit rien non plus désirer de ce qu'il voit placé aux mains de la fortune. Cependant, s'il faut choisir (*sit eligenda*) l'une des deux choses suivantes, je choisirai (*eligam*) l'agilité d'Achille de préférence à la faiblesse de Philoctète. Le même raisonnement doit être observé en matière d'éloquence : ne la désire pas trop ardemment, mais ne t'en détourne pas non plus trop ardemment ; néanmoins, s'il te faut faire un choix (*si eligendum sit*), préfère de très loin l'éloquence au babil.²⁴

Ce texte présente plusieurs intérêts. Le premier réside dans l'insistance sur la notion de choix (*electio*). Cette notion, dont l'importance apparaît dans les premières lignes du passage, permet en effet à Fronton d'ancrer plus profondément encore sa conception de l'éloquence au cœur de l'éthique stoïcienne par le biais de la théorie des préférables. C'est bien le choix, écrit Fronton, qui distingue le sage du sot : l'anaphore du verbe *eligere* (*recte eligere, sit eligenda, eligam, eligendum sit*) et la variation des substantifs dénotant la notion de choix (*dilectu rerum, optio, dilectio*) insistent suffisamment sur ce point. Or cette terminologie renvoie directement à l'éthique stoïcienne puisque le concept de choix ou de sélection (ἐκλογή) sert depuis Chrysippe à définir le rapport du sage aux indifférents, dans la mesure où ils sont naturels et convenables : le sage pourra par exemple choisir la santé de préférence à la maladie, si ce choix est rationnellement acceptable. De manière plus précise, ce concept de choix est repris dans l'évolution des définitions stoïciennes du *telos* et des préférables. Selon un témoignage d'Arius Didyme rapporté par Stobée²⁵, Diogène de Babylone avait ainsi précisé les définitions antérieures du *telos* et défini la sagesse comme la rationalité en ce qui concerne le choix et le rejet (ἐκλογῆ καὶ ἀπεκλογῆ) des choses conformes à la nature, avant qu'Antipater de Tarse, sous la pression de la critique carnéadienne, ne définît la sagesse comme l'effort même pour atteindre les préférables. La reprise de cette notion par Fronton est intéressante car elle lui permet d'inscrire l'éloquence, de manière explicite cette fois, au sein de la liste des préférables. L'éloquence doit faire l'objet d'un choix et être préférée (comme le montre l'anaphore du verbe *praeferre*) à l'absence d'éloquence (*infantia*). Ce qui était latent dans le passage relatif à Épictète (*supra*, *El. I*, 4), est ici manifeste. La référence à deux éléments canoniques de la liste stoïcienne des préférables, la richesse et la bonne santé, permet d'y inclure

²⁴ *El. II*, 7-8 : Antonino Augusto Fronto

Quis dubitat sapientem ab insipiente uel praecipue consilio et dilectu rerum et opinione discerni, ut, si sit optio atque electio diuitiarum atque egestatis, quamquam utraque et malitia et uirtute careant, tamen electionem laude et culpa non carere? Proprium namque sapientis officium est recte eligere neque perperam uel postponere uel anteferre. Si me interrogas concupiscamne bonam ualeitudinem, abnuam equidem, si sim philosophus: nihil est enim fas concupiscere sapienti aut adpetere, quod fors fuit an frustra concupiscat; nec quicquam, quod in manu fortunae situm uideat, concupiscet. Tamen si necessario sit altera res eligenda, Achillei potius pernecitatem eligam quam debilitatem Philoctetae. Simile igitur in eloquentia seruandum: non opere nimio concupiscas igitur nec opere nimio auersere; tum si eligendum sit, longe longeque eloquentiam infantiae praeferas.

²⁵ *Ecl. II*, 75, 11 Wachsmuth = partiellement LS 63B.

tout naturellement l'éloquence, par le biais d'une simple comparaison : « Le même raisonnement doit être observé en matière d'éloquence » (*Simile igitur in eloquentia seruandum*). L'éloquence, présentée comme un élément de même nature que la richesse et que la bonne santé, est préférable à l'*infantia*. Dès lors, elle ne doit pas seulement être acceptée si elle échoit spontanément au sage, mais elle doit faire l'objet d'un choix.

Si l'emploi de la terminologie philosophique stoïcienne est déterminante dans la démonstration de Fronton, non moins intéressant est l'usage du terme *infantia* pour qualifier l'absence d'éloquence. En effet, ce terme appartient à la fois au registre rhétorique et au registre philosophique. Conformément à son étymologie, *infantia*, qui désigne littéralement le fait de ne pas savoir parler, est fréquemment employé par les rhéteurs pour désigner l'absence d'éloquence²⁶. Mais le terme fait également partie du vocabulaire philosophique, dans lequel il renvoie au stade pré-rationnel de l'enfance, et donc à la déraison, que la philosophie a la tâche de nous faire quitter. Dans les *Lettres à Lucilius* et dans le *De constantia*, Sénèque peut ainsi comparer l'initiation philosophique au revêtement de la toge virile, métaphore de la sortie de l'*infantia*²⁷. Dès lors, par un jeu de mots discret, Fronton réunit la rhétorique et la philosophie dans un commun rejet de l'*infantia* : préférer l'éloquence à l'*infantia*, c'est à la fois opter pour l'éloquence et pour la philosophie. Par sa charge imagée, le terme symbolise à lui seul ce rapprochement entre les deux disciplines.

Toute cette démonstration est séduisante. Elle l'est même suffisamment pour que Von Arnim ait inclus ce texte dans le troisième volume de ses *Stoicorum Veterum Fragmenta*²⁸, le considérant apparemment comme un témoignage stoïcien probant. Cette interprétation témoigne bien de la solidité de l'argumentaire de Fronton, dont l'inscription forcée de l'éloquence sur la liste des préférables est suffisamment habile pour paraître acceptable du point de vue stoïcien. Pourtant, cette inscription et l'analogie, qui la soutient, entre la santé et l'éloquence sont le fruit d'une réelle subversion de la doctrine stoïcienne des préférables et de la théorie de l'*oikeiôsis*. Si l'on se réfère à l'orthodoxie stoïcienne, en effet, la santé relève des choses naturelles qui justifient par elles-mêmes qu'on leur accorde une préférence, au même titre par exemple que l'intégrité des sens ou l'absence de douleur²⁹. Or jamais l'éloquence n'apparaît dans la liste stoïcienne des préférables. Elle ne saurait, de fait, être considérée comme une « chose semblable » aux autres préférables parce qu'elle n'a pas pour point de départ les tendances premières de la nature. Comment expliquer alors que

²⁶ Voir Cicéron, *Br.* 101, 108, 305 ; cf. Quintilien, *I.O.*VI, 1, 32.

²⁷ Sénèque, *Ep.* 4, 2. Cf. *Const.* V, 2 ; *Ep.* 34, 1.

²⁸ *SVF* III, 196.

²⁹ Voir Cic., *Fin.* III, 20 ; III, 59 ; IV, 14.

Fronton puisse mettre sur le même plan de la santé et de l'éloquence ? Pourquoi, encore, invite-t-il à choisir l'éloquence plutôt que le mutisme ?

Sans résoudre directement cette question, Fronton y apporte un élément de réponse en s'inspirant à nouveau de l'éthique stoïcienne, en l'occurrence de la doctrine des devoirs, qu'il infléchit sensiblement. Plus précisément, le rhéteur reprend en la modifiant substantiellement la théorie des *personae*, développée par Panétius et rapportée par Cicéron qui, dans le premier livre du *De officiis*³⁰, affirme que Panétius distinguait en l'homme quatre *personae*, c'est-à-dire quatre critères normatifs autour desquels s'articulait un mode de vie cohérent et rationnel : le premier était la nature humaine, le deuxième, les qualités physiques et mentales propres à chacun, le troisième, le rôle imposé par la nature et le dernier, la liberté pour chacun de choisir l'occupation qui lui plaît. L'articulation entre ces quatre masques permettait d'éviter les contradictions entre la nature et la liberté. Or si la doctrine de Panétius semblait maintenir un certain équilibre entre les quatre *personae*, Fronton rompt cet équilibre en réduisant l'importance de la liberté individuelle pour renforcer en retour la troisième *persona*, c'est-à-dire le rôle imposé par la nature. La liberté dont jouit l'individu de choisir l'occupation qui lui plaît ne saurait en aucun cas aller à l'encontre de ce rôle social, dont chacun doit s'acquitter du mieux qu'il le peut.

Cette inflexion apparaît de manière tout à fait nette dans la présentation que fait Fronton de la doctrine des devoirs (*officia*), au début de cette même deuxième lettre sur l'éloquence, quelques lignes avant le passage précédemment analysé. La difficulté, là encore, réside dans le caractère très lacunaire du texte, dont le sens, si l'on se fie à la seconde main, paraît être le suivant : après avoir distingué, selon la division stoïcienne traditionnelle, deux catégories d'*officia*, dont on peut penser qu'il s'agit des *officia media*, destinés au progressant, et des *officia perfecta*, réservés au sage, Fronton procède à une seconde division des *officia media* en trois catégories (*species*), division absente, cette fois, de l'éthique stoïcienne : la première catégorie est celle de l'existence (*substantia*), la seconde celle de la qualité (*qualitas*) et la troisième celle de l'objet (*res*), qui correspond à la fin en vue de laquelle sont accomplis les devoirs des deux catégories précédentes. La première catégorie, celle de l'existence, comprend les actions qui sont indispensables à la vie, tel le fait de se nourrir. Ces actions sont communes au sage et à l'insensé. En effet, bien que la nutrition ne participe pas de la sagesse, « sans la vie qui exige la nourriture, il ne peut y avoir de

³⁰ Cic., *Off.* I, 107 et suiv. Sur la doctrine stoïcienne des *personae*, voir CH. GILL, « Personhood and Personality : the Four-personae Theory in Cicero *De officiis* I », *OSAPh* 6, 1988, p. 169-199 ; cf. F. PROST, « La psychologie de Panétius : réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron », *R.E.L.* 79, 2001, p. 37-53.

sagesse. »³¹ Ces *officia* sont ensuite différenciés en fonction de la *qualitas* de chaque individu, autrement dit de sa fonction sociale³². Fronton prend ici ses distances par rapport à la doctrine stoïcienne, en faisant dépendre la distinction des devoirs non plus de la disposition intérieure de celui qui les accomplit, comme dans le Portique, mais de sa condition et de la fonction qu'il occupe. Ainsi, un sénateur ou un empereur n'auront pas les mêmes devoirs qu'un marchand. Or c'est dans cette catégorie que Fronton fait entrer l'éloquence :

Fronton à Antonin Auguste

Vois donc si l'étude de l'éloquence peut entrer dans cette deuxième catégorie de devoirs. De fait, il incombe aux empereurs de soutenir au Sénat des décisions utiles, de haranguer le peuple dans des assemblées à propos de diverses affaires, de redresser le droit qui s'écarte du droit (*ius iniustum*), d'envoyer des lettres à travers le monde, de s'adresser aux rois des nations étrangères, de punir par des édits les fautes des alliés, de louer les bonnes actions, d'arrêter les séditeux, d'effrayer les fouguesux. Tout cela, assurément, doit être assuré par des mots, prononcés ou écrits. Ne cultiveras-tu donc pas ce qui, tu le vois, te sera d'une grande utilité si souvent et dans des affaires si importantes ? Ou penses-tu que cela n'a pas d'importance de savoir quels mots tu vas employer pour des affaires qui ne peuvent être traitées que par des mots ? Tu te trompes, si tu penses qu'un avis exprimé au Sénat avec les mots de Thersite aura la même autorité qu'un discours de Ménélas ou d'Ulysse (...).

Le propos de Fronton est clair : l'éloquence, présentée comme un devoir lié au statut social des individus, s'impose tout particulièrement à un empereur, parce que la maîtrise de la parole est nécessaire pour remplir correctement cette fonction, pour « soutenir au Sénat des décisions utiles, haranguer le peuple dans des assemblées à propos de diverses affaires, redresser le droit qui s'écarte du droit, etc. » – toutes actions menées grâce à l'éloquence. Dès lors, tout empereur a un devoir d'éloquence, et Marc Aurèle ne saurait déroger à la règle. Même contre son gré, il doit privilégier son devoir de représentation politique par rapport à ses convictions philosophiques parce que sa fonction de César prime sur son goût personnel pour la philosophie.

Dans toute cette démonstration, on le voit, Fronton accentue très nettement la place du déterminisme, en particulier social, dans les devoirs humains. Ce faisant, il donne une importance accrue à la troisième *persona*, qui impose à l'empereur l'usage de devoirs relatifs à sa fonction publique et politique. Marc Aurèle est un homme, mais aussi un empereur. Sa *persona* impériale prime sur la liberté dont il jouit de choisir ce qu'il veut. L'expression la plus rationnelle de la liberté

³¹ *El. II, 5 : Non est sapientiae negotium uesci, sed sine uita (m² in margine : quae ciuo constat, esse sapientia non potest). Cf. Sénèque, Ep. 88, 1, qui emploie le même argument pour démontrer que sans participer directement de la sagesse, les études libérales, comme la nourriture, lui sont néanmoins nécessaires.*

³² Selon Van den Hout, la *qualitas* est ici l'équivalent de la ποιότης grecque (*A commentary...*, *op. cit.*, p. 327).

consiste à choisir une vie qui coïncide avec le rôle social que nous impose la nature. Quand on est empereur, elle consiste à choisir ce qui est nécessaire au bon exercice du pouvoir, en particulier donc à l'éloquence. Dès lors, Marc Aurèle, qui est empereur et philosophe, saura faire le bon choix parmi les préférables et déterminer la conduite qui s'impose à lui : en tant que philosophe, il choisira l'éloquence, en tant qu'empereur, il aura un devoir d'éloquence. Élevée au rang de préférable et d'*officium*, l'éloquence devient un objet proprement philosophique

On ne sait comment Marc Aurèle reçut ces lettres sur l'éloquence, puisqu'il semble qu'il n'y ait jamais répondu. Aussi l'effort argumentatif de Fronton peut-il apparaître comme un « cri dans le désert », selon l'expression de M.P.J. Van den Hout³³. Ce silence met-il à terre l'argumentation de Fronton ? Certainement pas. Si les effets pratiques et immédiats de sa démonstration ne sont pas évidents, celle-ci ne constitue pas moins une avancée théorique majeure dans l'histoire des rapports entre la philosophie et la rhétorique et dans l'évolution des définitions rhétoriques et philosophiques de la rhétorique. Tous les développements consacrés à cette question dans la *Correspondance* témoignent bien de la maîtrise argumentative de Fronton. Non seulement le rhéteur dépasse l'opposition stérile entre les deux disciplines, mais il parvient à renforcer la preuve par l'expérience, en l'occurrence par l'exemple des grands philosophes qui furent éloquentes, par des preuves puisées au cœur de la philosophie. Pour tenter de convaincre Marc Aurèle, Fronton sait qu'il doit aller chercher ses arguments en faveur de l'éloquence au sein même de la doctrine stoïcienne, qu'il connaît pour avoir suivi dans sa jeunesse les cours d'Athénodote. Ce faisant, il entend prendre son ancien disciple à revers, en lui montrant, de manière forcée mais habile, que son attitude est contradictoire avec la philosophie du Portique. Infléchissant certains dogmes de l'éthique stoïcienne, Fronton démontre que l'éloquence doit faire l'objet d'un choix de la part du philosophe et qu'elle s'impose comme un devoir à l'empereur. L'éloquence acquiert ainsi un statut philosophique original, qui doit rendre infondé son rejet par l'empereur philosophe. Les deux disciplines peuvent marcher main dans la main.

³³ *A Commentary...*, *op. cit.*, p. 313.