

<b>Zeitschrift:</b>	Entretiens sur l'Antiquité classique
<b>Herausgeber:</b>	Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
<b>Band:</b>	28 (1982)
<b>Artikel:</b>	La théorie de la rhétorique chez Cicéron : éloquence et philosophie
<b>Autor:</b>	Michel, Alain
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-660772">https://doi.org/10.5169/seals-660772</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

### III

ALAIN MICHEL

## LA THÉORIE DE LA RHÉTORIQUE CHEZ CICÉRON: ÉLOQUENCE ET PHILOSOPHIE

Cicéron, dans ses traités, présente une théorie de la rhétorique. Nous allons l'étudier. Mais le mot même doit nous arrêter d'emblée. Qu'est-ce qu'une théorie? Le terme peut-il s'appliquer à la parole vivante, qui constitue la matière et l'instrument de la rhétorique? Les modernes, souvent, se posent la question. Nous aurons à y répondre.

D'emblée, plusieurs observations s'imposent à nous. En premier lieu, Cicéron ne veut pas séparer la rhétorique de la philosophie. Nous comprenons dès maintenant pourquoi: la sagesse permet seule de maintenir ensemble la théorie et la pratique, le savoir et la vie. En second lieu, il n'est pas possible d'étudier la théorie de l'éloquence sans référence à la pratique des œuvres. Au demeurant, la rhétorique des anciens se propose le plus souvent comme une critique; elle ne donne pas ses règles ou ses moyens dans une construction abstraite, mais elle les tire de l'étude des textes et elle se trouve donc obligée de définir les procédés d'une telle enquête.

Dès lors, le plan de notre exposé se trouve tracé. Nous étudierons d'abord en général les rapports de la rhétorique et de la philosophie. Nous examinerons ensuite quelques points

originaux de l'enseignement cicéronien; nous vérifierons enfin, par de brefs exemples, comment s'applique une théorie qui, répétons-le, n'aurait aucun sens véritable sans cela.

\*

Cicéron établit un lien rigoureux entre la rhétorique et la philosophie. On peut affirmer avec force une vérité qui risque d'apparaître comme un paradoxe: il est, pour la rhétorique prise en elle-même, un sévère critique. Il est sévère pour les rhéteurs, qu'il condamne durement dès l'introduction du *De oratore*. On comprend qu'une telle attitude inspire quelque gêne aux défenseurs et aux historiens de la rhétorique. Ils ont gardé, quant à eux, la vieille habitude de se défier des philosophes. Elle leur vient des pères fondateurs que furent les sophistes. Elle s'est souvent perpétuée à travers les systèmes d'éducation et de culture, dans lesquels la philosophie intervient parfois assez peu. Mais enfin, nous n'y pouvons rien: l'originalité de Cicéron, par rapport aux autres auteurs de rhétorique, réside dans l'attention qu'il voe à la philosophie. Certes, comme les autres, il parcourt, plus ou moins systématiquement, la liste des préceptes. Mais, alors, il ne fait guère que répéter leurs leçons, avec des modifications de détail. Il se distingue en un point: pour lui, l'éloquence est liée à la philosophie comme la forme au fond<sup>1</sup>. Nous devons accepter ce fait, d'où découlent d'immenses conséquences pour l'histoire de la culture: d'une part, Cicéron impose à tous les lettrés qui viendront après lui la connaissance de la philosophie. D'autre part, après Aristote, dont il reprend pour l'essentiel le message, il interdit à la philosophie de faire bande à part et de se séparer des autres disciplines relatives à la parole.

Par quel biais saisirons-nous le détail des problèmes? Plusieurs méthodes sont possibles. L'une consiste à partir des

<sup>1</sup> *De orat.* III 141 sqq. Sur les réticences à l'étude philosophique de la rhétorique, v. A. E. DOUGLAS, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 3 (1973), 95-138.

sources antiques, à les définir, à les préciser. Une telle démarche est nécessaire. Mais on peut aussi essayer de replacer l'effort cicéronien dans le cadre général de la philosophie et de son histoire. Cela risque d'inquiéter les philosophes. Mais en réalité, comme l'ont montré des recherches récentes relatives à l'histoire du langage<sup>1</sup>, les deux types d'enquête vont ensemble. Il est impossible de séparer l'étude des sources d'une réflexion sur leur portée philosophique. Il faut les scruter dans leur esprit et non seulement dans leur lettre. A l'époque qui nous intéresse, la philosophie est constitutive de la rhétorique. Aujourd'hui, elle tend à se distinguer de la littérature ou de la philologie, qui cherchent leurs méthodes propres. Dans l'antiquité, elle définissait les principes de ces méthodes.

Il suffit de rappeler, sans entrer dans le détail, quatre grands problèmes, qui interviennent précisément de manière marquée dans la réflexion moderne sur le langage (je pense en particulier au cours de Roland Barthes sur la rhétorique)<sup>2</sup>: 1) Il s'agit de la réflexion sur le langage pris en lui-même et sur ses rapports avec la parole oratoire. 2) Il s'agit aussi des rapports entre vérité et persuasion (tous les débats relatifs aux sophistes interviennent ici). 3) La rhétorique est engagée dans l'action. Elle traite des problèmes politiques, encore une fois dans leurs rapports avec la parole. 4) Les problèmes esthétiques interviennent également.

En ce qui concerne la théorie du langage, il semble que nous partions de l'aspect le moins important de la pensée cicéronienne. On admet généralement que notre auteur ne pose point en ce sens les problèmes de la rhétorique, qu'il s'attache uniquement à l'efficacité ou à l'esthétique. Nous pensons qu'un tel point de vue est inexact: Cicéron ne cesse de poser la question du sens. Il le fait de plusieurs manières. En premier lieu, il

<sup>1</sup> Cf. M. BARATIN et F. DESBORDES, *L'analyse linguistique dans l'Antiquité classique*, I: *Les théories* (Paris 1981).

<sup>2</sup> *Communication* 16 (1970).

insiste sur le rapport entre *res* et *uerba*, *inuentio* et *dictio*, reprenant ainsi un schéma d'origine aristotélicienne. En second lieu, il oppose également *uerba* et *sententia*, à propos, cette fois, de la théorie des figures. Troisièmement, il s'interroge sur l'étymologie et on constate alors que, dans l'équilibre complexe qu'il établit entre nature, convention et usage, il est proche de Varron. Les chercheurs récents (Barwick, Calboli, Baratin) ont montré que les trois approches correspondent à divers moments de la philosophie antique. Platon, réfléchissant sur le langage, s'interroge sur son rapport avec l'être. En arrivant à des résultats différents, il maintient ainsi le point de vue des sophistes et le type de questions qu'ils posaient. Il cherche le référent dans les mots, *res* dans *uerba*. Aristote a repris le schéma. Les Stoïciens examinent la figuration du *logos*, que nous appellerions aujourd'hui énoncé. Ils distinguent le signifiant — qui est forme ou figure — et le signifié et ils cherchent les conditions de leur adéquation. Ils influencent donc fortement, à l'origine, la théorie des figures: les *uerba* ou les *schemata* constituent le signifiant, la *sententia* le signifié. Enfin, Varron se pose les questions de l'étymologie et de la syntaxe. La première renvoie à l'être, la seconde au formalisme analogique. Il s'agit de combiner, notamment dans le bon usage, les deux exigences, d'accorder l'unité de la forme et la présence de l'être.

*De ente et uno...* Cela sera le titre d'un ouvrage fort métaphysique de Jean Pic de la Mirandole, soucieux de réconcilier Aristote et Platon. Nous avons vu que le formalisme ontologique des Stoïciens tendait à y réussir dans la réflexion sur les figures. L'Académie (dont Varron est témoin) donnait d'une telle solution une interprétation ouverte et non systématique. Cicéron a-t-il été conscient des débats que nous évoquons? La réponse semble pouvoir être double. D'abord, il importe assez peu qu'il les ait saisis dans toute leur profondeur. Il suffit qu'il se situe avec précision dans une tradition philosophique. A cet égard, nous n'avons aucun doute: il est bien, lui-même, académicien et soucieux de concilier Aristote, Platon, les Stoïciens.

Les solutions auxquelles il aboutit sont varroniennes et il connaissait Varron. Ensuite, on ne peut comprendre sans une telle référence au langage diverses prises de position fondamentales de Cicéron.

Toute son œuvre est dominée par deux idées relatives à *res*, *uerba*, *sententia*: l'éloquence doit toujours donner la priorité au fond sur la forme. Mais l'un et l'autre sont inséparables dans le langage, puisqu'on ne peut connaître le signe sans une double attention au signifiant et au signifié. De là une double tendance au classicisme (qui donne priorité au référent, aux *res* sur les *uerba*) et au baroque (qui utilise la figuration du langage, soit pour la concentrer, comme le font les Stoïciens, soit pour l'épanouir: les 'modernes' iront en ce sens, de Néron à Domitien). Il est bien connu que les deux aspects coexistent dans l'œuvre de Cicéron. On s'est interrogé sur les raisons d'une telle rencontre. Nous tenons ici l'une d'entre elles. Nous devons le souligner encore: la *dictio* (chez Cicéron comme chez les Stoïciens lorsqu'il parlent de *lexis*) ne se réduit pas à la forme: elle porte sur l'*oratio* dans sa totalité, sur le *logos*. On s'en avise notamment dans un passage essentiel du *De oratore* (III 55 sqq.: il s'agit sans doute de la clef de toute l'œuvre!), lorsque Cicéron, étudiant l'*ornatus*, montre qu'il trouve l'une de ses sources principales dans le maniement des thèses ou des idées générales: l'universalité, qui relève du sens, du signifié, constitue un des éléments essentiels de la beauté formelle, car, chez Cicéron, la forme esthétique est signifiante.

Le second problème sur lequel nous voulons insister est celui de la connaissance. Ici, on ne saurait douter de la lucidité de Cicéron. Mais elle s'exprime de manière parfois ambiguë.

Comme l'ont signalé les commentateurs<sup>1</sup>, la parole antique hésite entre deux fonctions: elle peut persuader ou informer. La recherche de la persuasion est le fait des sophistes; la recherche de l'information (qui fait intervenir l'idée de vérité

<sup>1</sup> M. BARATIN-F. DESBORDES, *op. cit.*

et qui peut aussi aboutir à la démonstration) domine chez les Platoniciens. Cicéron se rattache manifestement à une telle tradition. Les termes qu'il emploie (*docere, probare*) le montrent. Mais il s'inspire fondamentalement d'écoles philosophiques, qui lui permettent, grâce à des apports plus récents, de nuancer sa pensée. Il s'agit d'abord de l'aristotélisme qui, à côté de la dialectique du vrai, telle que la concevait Platon, avait dessiné une dialectique du vraisemblable. L'enthymème fait entrer le persuasif dans le système du vrai, par l'entremise du vraisemblable et le maniement avisé du pour et du contre (ce que les Latins appelleront *argumentation in utramque partem*). D'autre part, Cicéron dialogue aussi avec les Stoïciens. Il le fait à propos de la définition de l'orateur. Celui-ci a-t-il pour fonction de persuader ? Une tradition qui passait par les sophistes et certains Aristotéliciens l'affirmait. Le Portique, avec Chrysippe et Cléanthe, définissait au contraire l'éloquence par sa seule cohérence interne : la fin de l'orateur est de bien parler<sup>1</sup>. Peu importe qu'il persuade effectivement. Il n'y parviendra peut-être pas si on l'entend mal, mais sa perfection demeurera. Cicéron, manifestement, cherche l'équilibre entre les deux conceptions. Il insiste sur le caractère persuasif de l'éloquence, qui n'existerait pas véritablement sans l'efficacité. Mais, lorsqu'il formule de manière précise sa définition, il dit que l'orateur parfait met en œuvre toutes les parties de l'éloquence<sup>2</sup> : il persuade ou enseigne, il plaît, il émeut<sup>3</sup>. Dans l'expression 'bien parler', Cicéron développe donc le terme 'bien' par une analyse qui fait apparaître l'efficacité externe. Il essaie de combiner la cohérence interne et l'engagement pratique et tend ainsi à combiner l'information et la persuasion, le platonisme

<sup>1</sup> Cf. essentiellement Quint. *Inst.* II 15 sqq.

<sup>2</sup> *De orat.* I 64 : *Quamobrem, si quis uniuersam et propriam oratoris uim definire complectique uult, is orator erit mea sententia hoc tam graui dignus nomine, qui, quaecumque res inciderit, quae sit dictione explicanda, prudenter et composite et ornata et memoriter dicet cum quadam actionis etiam dignitate.*

<sup>3</sup> Cette insistance sur les 'devoirs de l'orateur' apparaîtra plutôt dans l'*Orator*.

et le stoïcisme d'une part, et de l'autre la *praxis* que les sophistes avaient placée au-dessus de tout.

Un tel rapprochement est significatif. On peut juger qu'il doit beaucoup à la démarche que l'Académie avait instituée. Nous pensons surtout à la Nouvelle Académie. Carnéade était célèbre pour sa faconde. Il s'interrogeait beaucoup sur le πιθανόν, le persuasif, par lequel on parvenait, au-delà du vraisemblable, jusqu'au probable qui entraîne une sorte d'assentiment. Assurément, Cicéron n'a pu manquer d'établir un rapprochement entre sa philosophie préférée et son éloquence.

Toutefois, il convient d'interroger les textes, pour savoir s'ils nous donnent des confirmations précises à ce sujet. La réponse se trouve au livre III du *De oratore*, lorsque Cicéron passe en revue les différentes écoles philosophiques<sup>1</sup>. Il écarte l'épicurisme (qui prône l'*otium* et se tient autant qu'il peut à l'écart de l'action politique); il élimine le stoïcisme, trop dogmatique et trop exigeant, enfermé dans ses paradoxes qui lui interdisent ce qui est nécessaire à l'orateur: le recours au sens commun. Restent les Péripatéticiens et les Académiciens. Les premiers acceptent et favorisent l'action politique, ils parlent le langage du peuple; les seconds sont persuasifs. Bien entendu, Cicéron précise qu'il se place ici au seul point de vue de l'orateur<sup>2</sup>. Pour le fond, il affecte de ne pas trancher entre les écoles. Mais, précisément, c'étaient les Académiciens qui recherchaient un tel éclectisme...

Le point de vue de Cicéron sur les sources philosophiques de la création oratoire se trouve également exprimé dans le *Brutus* (119 sq.): Cicéron évoque, à propos de son interlocuteur les leçons des Péripatéticiens. Il enchaîne: *Quo magis tuum, Brute, iudicium probo qui eorum (id est ex ueteri Academia) philosophorum sectam secutus es, quorum in doctrina atque praceptis disserendi ratio coniungitur cum suauitate dicendi et copia.* Notons

<sup>1</sup> III 63 sqq. Cf. notre comm. au Congrès de la Société *Eiréné* (Varsovie 1968).

<sup>2</sup> III 64.

d'abord que Lambin, suivi par la plupart des éditeurs a supprimé la glose *id est ex uetera Academia*. Il a eu tort, parce qu'elle ne fait pas difficulté pour la compréhension du texte et que, même, elle la rend plus claire et plus précise. Il s'agit, cette fois, de l'ancienne Académie (non de la nouvelle: nous aurons à revenir sur la différence). Cicéron indique aussi que la philosophie, nécessaire à l'orateur, ne suffit pas à le former parfaitement. Elle ne va jamais assez loin dans la pratique du combat politique ou judiciaire entre les hommes. Mais elle fournit l'abondance, la douceur et la dialectique<sup>1</sup>.

Nous reviendrons dans un instant sur la douceur et sur les problèmes esthétiques qui s'y rattachent. Mais il faut noter d'abord cette insistance sur la pratique. Roland Barthes a souligné dans son cours sur la rhétorique le caractère concret d'une discipline qui, depuis les sophistes et Aristote, porte sur les 'questions de politique'.

Il n'est pas nécessaire ici d'insister beaucoup. Nous renverrons au grand excursus du *De oratore* III et au travail que K. Barwick lui a consacré<sup>2</sup>. Nous sommes au point sur lequel Cicéron se trouve le plus proche des sophistes. En effet, il va jusqu'à s'opposer à Socrate, auquel il reproche d'avoir séparé *cor* et *lingua*<sup>3</sup>, le fond et la forme, lorsqu'il a dissocié l'éloquence de la philosophie. Isocrate (disciple de Gorgias) a refusé au temps de Platon une telle rupture. Aristote l'a abolie. On aboutit ainsi à la réflexion sur *res* et *uerba*, donc sur le langage, que nous évoquions en commençant. Il est tout à fait remarquable qu'une telle corrélation se trouve expressément établie entre l'activité politique et ce que nous appelons le style classique.

<sup>1</sup> Ces termes ne sont pas employés au hasard.

<sup>2</sup> *Das rednerische Bildungsideal Ciceros* (Berlin 1963).

<sup>3</sup> III 61. Sur Isocrate et Aristote, III 141 sqq. Sur Platon et les sophistes, cf. S. IJSSELING, « Rhétorique et philosophie. Platon et les sophistes ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique », in *RPhL* 74 (1976), 193-209.

Il s'agit, à vrai dire, d'un type bien déterminé d'action politique. Pour que la forme et le fond puissent s'accorder dans une transparence parfaite, il faut que la philosophie soit mise en œuvre. K. Barwick a souligné à ce propos l'originalité de Cicéron. Toute la structure des livres I et III du *De oratore* dépend du dialogue entre Platon, qui, à la rhétorique oppose la dialectique, Isocrate, qui affirme le rôle politique de la parole, et Aristote, qui montre qu'une telle politique est philosophique et qui accomplit ainsi la synthèse des deux tendances précédentes. Cicéron insiste plus que les autres rhéteurs sur la collaboration qui peut s'établir entre le philosophe et l'homme politique (par exemple Périclès et Anaxagore<sup>1</sup>). Barwick souligne cependant qu'un tel schéma n'est pas inconnu des écoles philosophiques, qui évoquent Platon et Denys ou Aristote et Alexandre. A nos yeux, l'originalité de Cicéron réside plutôt dans sa volonté d'incarner personnellement le type du 'politique' qui est en même temps philosophe. La possibilité d'une telle synthèse est fournie précisément par l'éloquence qui réunit la contemplation et l'action. Ajoutons que le modèle de Cicéron est Périclès. Or, aussi bien dans le *Ménexène* que chez Thucydide (II 65, 8), ce personnage apparaissait comme le « premier citoyen », qui dominait le peuple par son prestige exprimé dans sa parole. Il était l'image initiale, incarnée dans l'histoire et la philosophie, de ce que Cicéron allait nommer le *princeps*<sup>2</sup>. Nous sommes ici au cœur de sa pensée: dans l'éloquence cicéronienne, l'histoire — romaine — et la philosophie — grecque — se rencontrent. Elle favorise un type de gouvernement fondé à la fois sur l'aristocratie personnelle et sur l'intelligence démocratique qui refuse la violence, préconise la liberté, établit

<sup>1</sup> *De orat.* III 138.

<sup>2</sup> Sur Périclès (comparé à Scipion), cf. *Rep.* I 25; *De orat.* I 216, etc.; Cicéron se réfère aux textes célèbres de Thucydide, qui décrivait aussi Périclès comme le 'premier' citoyen, conduisant seul les citoyens d'une cité démocratique par l'autorité qu'il devait à son éloquence et à son désintéressement.

le droit. Quiconque veut lier la politique à la parole se trouve conduit à de tels choix.

L'éloquence mène à l'aristocratie démocratique. Elle conduit aussi vers la beauté. Le dernier des grands problèmes où nous allons voir intervenir la philosophie est donc l'esthétique. On perçoit très nettement, en lisant Cicéron, que l'enseignement des rhéteurs la met en cause et contribue à la définir. La *delectatio* fait partie de leurs buts. Pour fixer les moyens qui la suscitent, ils sont bien obligés de s'interroger sur le plaisir du beau. Nous constatons que Cicéron ne s'en tient pas à des valeurs toutes faites, à des normes acquises, mais qu'il s'interroge sur elles. Les résultats de sa pensée, qui ne lui est pas entièrement personnelle mais se construit à partir de discussions précises, proposées par l'histoire, apparaissent comme valables pour tous les arts et non seulement pour la rhétorique. Nous avons ici les bases d'une critique artistique à caractère universel.

Dans l'ordre de la philosophie, nous insisterons sur deux points: 1) La théorie de la convenance; 2) La recherche de l'idéal.

Cicéron présente deux fois la théorie de la convenance. Il s'agit d'abord du *De oratore* et de l'*Orator*, ensuite du *De officiis*. Il y a donc une réflexion proprement liée à l'esthétique de l'éloquence, et une autre qui s'attache à la morale des devoirs. Nous devons nous demander si les deux sont liées. Mais il faut préalablement examiner les textes de rhétorique.

Là même, la notion de convenance est philosophique. Elle vient essentiellement d'un Péripatéticien, Théophraste, et s'inscrit dans sa théorie des *virtutes dicendi*. Elle se trouve liée à une réflexion portant à la fois sur la nature (ou le naturel) et sur l'utile (puisque il s'agit d'une théorie des rôles et des fonctions). La convenance ne peut s'enseigner. Elle est saisie par un *iudicium* spontané, qui relève donc de la nature et qu'on appellera plus tard le goût. Elle se rattache, dans l'art ou dans la création, au singulier et à l'unique. Elle se distingue ainsi de

l'autre aspect de la beauté, qui réside au contraire dans l'universel, et qui se manifeste notamment lorsque intervient la *symmetria*, le sens de l'analogie et des proportions, qui joue un très grand rôle dans la pensée de Cicéron<sup>1</sup>. Ici encore, nous assistons (comme dans le langage) à la rencontre de l'anomalie et de l'analogie. Le facteur qui les réconcilie est à la fois l'*aptum* (il existe un agencement admirable de l'univers, semblable à celui des périodes oratoires) et l'*utile* (les pentes symétriques du toit font l'équilibre du fronton et favorisent l'écoulement des pluies).

A propos des *virtutes dicendi*, nous ajouterons que la recherche de l'origine philosophique peut nous mener au-delà de Théophraste. Nous les trouvons en effet exposées en bon nombre au début du livre III de la *Rhétorique* d'Aristote<sup>2</sup>. Nous comprenons mieux, dès lors, selon quel esprit s'est élaborée la théorie. Aristote, dans l'esthétique comme dans le langage, s'intéresse particulièrement au rapport qui existe dans l'expression entre la diversité et l'unité. La parole oratoire peut viser la simplicité et la sobriété, qui se traduisent en clarté, en pureté (ce seront les deux premières vertus du style). Mais elle peut aussi viser l'écart, la bizarrerie, le 'merveilleux' (θαυμαστόν) : elle l'atteint par l'ornement, lequel doit rester approprié, selon la convenance. Encore une fois, nous rencontrons une théorie du langage qui, entre le clair et l'étrange, pose cette fois la notion d'écart. Nous assistons de nouveau à une réflexion qui maintient ensemble les deux termes d'un couple d'opposés, dont le premier se rattache à ce qui deviendra le classicisme et le second au baroque futur. Nous avons déjà noté combien la même tension est présente chez Cicéron.

Il reste à parler de convenance au sens moral. Cicéron l'étudie à la fin de sa vie, dans le livre III du *De officiis*. Est-il

<sup>1</sup> Cf. notre article: « Rhétorique, philosophie et esthétique générale: De Cicéron à Euphalinos », in *REL* 51 (1973), 302-326.

<sup>2</sup> *Rh.* III 2, 1404 b. Cf. notre comm. au Congrès de la F.I.E.C., Budapest, 1979.

permis d'établir un rapprochement entre les deux points de vue? Cicéron lui-même nous y oblige dans l'*Orator: semperque in omni parte orationis ut uitae quid deceat est considerandum* (71). La théorie du *πρέπον* qui se trouve ici présentée n'est donc pas uniquement celle de Théophraste, mais il faut déjà penser à Panétius. D'ailleurs, la formule même qu'emploie Cicéron nous renvoie vers la tradition stoïcienne, puisqu'il dit que la convenance doit être examinée *non in sententiis solum sed etiam in uerbis* (*ibid.*) La terminologie est ici celle du Portique. Le *De oratore* détaillait beaucoup moins les préceptes (III 210-212). Mais il concluait sa brève analyse par une formule: *omnique in re posse quod deceat facere artis et naturae est, scire quid quandoque deceat prudentiae*. Le dernier mot renvoie à la vertu philosophique que Panétius avait étudiée. Sans doute, Cicéron, en 55, ne connaissait son œuvre que de façon imparfaite, par des *excerpta* ou des cours. En 44, il en prend une connaissance plus précise. Mais, dès son premier grand dialogue, il marque l'unité de la sagesse. Il suffit d'ailleurs de lire l'ensemble de ses discours et d'y étudier l'emploi de *debet*, *dignitas* ou *decorum* pour constater que ces termes sont continuellement liés à l'idée de beauté<sup>1</sup>. Plus exactement, ils la mettent en relation avec la moralité. Une telle manière de saisir le *καλόν* est à la fois platonicienne et stoïcienne. Elle implique une pensée fondamentale: il y a relation entre esthétique et dignité. Le problème de la vie humaine est de réaliser la convenance suprême, qui consiste à s'accorder à l'Ideal, à discerner son exigence pour y répondre<sup>2</sup>. Cela nous conduit au point suivant de notre enquête. Les problèmes esthétiques interviennent en effet dans un texte fondamental, où Cicéron fonde un aspect essentiel de la théorie oratoire et où l'auteur explique que, pour définir l'éloquence

<sup>1</sup> Cf. V. POESCHL, « Der Begriff der Würde im antiken Rom und später », in *Acta philol. Aenipontana* 3 (1976), 46 sq.

<sup>2</sup> On rejoint ici, à propos de convenance, l'aspect platonicien de la notion: il s'agit de répondre aux « exigences essentielles », dont parle V. GOLDSCHMIDT, à propos de Platon (*Les dialogues de Platon* (Paris 1947)).

telle qu'il la conçoit, il partira d'une définition idéale, comprenant toutes les qualités possibles<sup>1</sup>. Nous reconnaissons ici, portée à sa plénitude, la technique de définition qui était employée à propos de la notion d'*orator*. Cicéron, en se référant au terme platonicien lui-même — *idea* —, nous prouve qu'il s'agissait bien d'une démarche issue de l'Académie. Le procédé qui consiste à définir par l'idéal, à partir d'un 'modèle' supérieur à l'expérience, est caractéristique: nos contemporains en font grand usage. Il ne s'agit donc pas seulement d'idéaliser des images, en tombant dans une sorte d'académisme, mais plutôt de chercher la perfection et le dépassement. Cicéron prépare Michel-Ange autant que Raphaël. A cet égard, un rapprochement avec Denys d'Halicarnasse est significatif.

Le rhéteur grec vient juste après Cicéron, au début du règne d'Auguste. Comme lui, il a hérité de la tradition péripatéticienne une théorie des trois genre de styles: bas, grand et moyen. Le premier s'exprime chez Lysias, dans sa simplicité, le second chez Platon, le troisième chez Démosthène. Mais Denys, qui parle en termes péripatéticiens, dit que Démosthène représente une « moyenne » entre les deux autres styles<sup>2</sup>. Cicéron considère plutôt que Démosthène, réunissant en lui les qualités opposées, réalise un dépassement qui le rapproche de l'« idée » de l'orateur. S'agit-il seulement d'une différence terminologique? On pourrait le croire, puisqu'aussi bien, dans les deux cas, Démosthène apparaît comme le meilleur modèle. Mais cela même suffit à nous confirmer que Cicéron réalise une synthèse entre platonisme et aristotélisme, puisqu'il fait converger leurs démarches. Surtout, nous percevons que sa psychologie le distingue fondamentalement de Denys. Il ne vise pas seulement la juste mesure mais aussi le dépassement dans l'Idéal.

<sup>1</sup> *Orator* 7-10. E. PANOFSKY a montré la postérité du passage (*Idea*). [La valeur même du mot *decorus* atteste le rapprochement que nous indiquons]. V. en dernier lieu: W. WIMMEL, « Cicero auf platonischem Feld. Zu § 9 des *Orator* », in *Studia Platonica. Festschr. H. Gundert* (Amsterdam), 185-194.

<sup>2</sup> Cf. *De admir. ui dic. in Dem.* Pour Cicéron, nous renvoyons à l'*Orator*.

Nous parlions tout à l'heure du rôle joué par le dogmatisme et par le doute académique dans la réflexion de Cicéron sur le langage. Mais on sait comment les Platoniciens, et notamment les disciples de Carnéade, résolvaient le problème du doute et se protégeaient contre le scepticisme. Ils rappelaient que la vérité existe. Nous ne pouvons pas la saisir à cause de la faiblesse de notre sensibilité. Mais elle existe au-delà de l'apparence, comme l'Idée. Nous progressons vers elle en même temps que nos opinions deviennent plus probables. Nous la construisons en nous, en façonnant, à partir de l'expérience, des modèles qui se rapprochent d'elle. Toute l'œuvre de Cicéron est régie par ce schéma qui se précise au fur et à mesure qu'elle s'approfondit et qui trouve sa pleine expression dans l'*Orator* et dans l'*Horatius*. Il est significatif que la démarche poétique, dessinée dans le traité philosophique, coïncide avec la démarche esthétique, présentée dans le traité de rhétorique.

Langage, dialectique, politique, esthétique: nous avons passé en revue les grands domaines qu'aborde la rhétorique cicéronienne et nous avons constaté chaque fois la place qu'y tient la philosophie. Il reste à établir quelques synthèses.

Pouvons-nous résumer ce que nous avons dit des sources? Nous avons noté, sans surprise, que l'épicurisme est absent (encore pourrait-on signaler sa présence discrète dans les *Topiques* à propos de la théorie de la prolepse<sup>1</sup>: mais il s'agit d'un passage éclectique). Nous avons constaté la présence des Stoïciens dans la théorie du langage. Mais ils interviennent à travers une tradition qui aboutit à Varron, un tenant de l'Ancienne Académie. Nous avons remarqué que, pour l'essentiel, Cicéron cite deux sources: le Lycée, l'Académie. Il se réfère tantôt aux Carnéadiens, tantôt à l'Ancienne Académie. Comment trancher et peut-on le faire? Nous savons aussi que Cicéron a suivi des leçons de rhétorique, que donnait Philon de Larissa, les faisant alterner avec ses leçons de philosophie<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Top.* 31.

<sup>2</sup> *Tusc.* II 9.

Nous rappellerons d'abord les influences dominantes de Platon et d'Aristote. Au second, Cicéron doit une grande part de ses théories esthétiques (à travers Théophraste). Il lui emprunte aussi la division des genres de l'éloquence: épidictique, délibérative, judiciaire, qu'il préfère à la distinction d'Hermagoras, entre thèses et hypothèses<sup>1</sup>. Autrement dit, il cherche, à travers le philosophe, la vie concrète et la politique. A Platon, il emprunte le sens de l'idéal et le désir du dépassement.

Ancienne ou Nouvelle Académie ? Nous répondrons que, dans la plupart des cas, la question ne se pose pas. L'Ancienne Académie avait mis au point une théorie de la dialectique que la nouvelle ne récuse pas. Le débat porte seulement sur le degré de certitude des connaissances obtenues. Or, pour l'orateur, qui vit dans le vraisemblable, la question du dogmatisme n'intervient pas. Cicéron, suivant peut-être Philon de Larissa, peut donc très bien reprendre des analyses issues pour l'essentiel de Xénocrate et qu'Antiochus avait adaptées aux terminologies du Lycée et du Portique. Nous expliquerons dans un tel sens la formulation des *Topiques*, qui ressemble beaucoup à l'exposé de la logique de l'Ancienne Académie dans les *Académiques*, II 1<sup>2</sup>.

Un texte nous permet peut-être de préciser les choses. Il s'agit du *De oratore* III 109 sqq. Le passage établit un classement entre les différents types de questions générales. Or, nous pouvons signaler ses grandes analogies avec la *diairesis* des questions de philosophie attribuée par Stobée à Eudore d'Alexandrie, qui fut un contemporain de Cicéron et, comme lui, un élève d'Antiochus d'Ascalon. M. Giusta a beaucoup insisté<sup>3</sup> sur cette 'division', dont l'importance lui paraît extrême

<sup>1</sup> V. en premier lieu, *De inuentione* I 7-9.

<sup>2</sup> En particulier pour la théorie de la définition: cf. notre article dans la *RPhilos* 157 (1967), 79-103.

<sup>3</sup> *I dossografi di etica* I-II (Torino 1964-1967).

pour comprendre les doxographies de Cicéron et de ses contemporains en matière de morale. Sans suivre toutes les conclusions de ce savant (parfois tenté par la *Quellenforschung* au sens étroit), nous ne pouvons manquer de reconnaître les affinités profondes qui existent entre la *diairesis* d'Eudore et celle du *De oratore*. Dès lors, nous devons admettre que, selon toute vraisemblance, Cicéron est resté en rapport, au cours de sa vie, avec les courants les plus vivants de l'Académie. La tendance antiochienne était en train de triompher. L'orateur était, pour le doute et pour la théorie du bonheur, hostile à Antiochus. Mais on pourrait montrer que, sur les deux points, il restait proche de Philon d'Alexandrie, lui-même élève d'Eudore<sup>1</sup>... Quant à l'éloquence, il en allait de même. Nous en aurons un autre témoignage lorsque nous parlerons tout à l'heure de la culture.

Mais il ne suffit pas pour nous d'avoir ainsi posé l'hypothèse que Cicéron se réfère dans l'Académie à un enseignement contemporain dont Eudore n'est sans doute pas le seul représentant et qui constitue, par rapport à Philon de Larissa et Antiochus, un moment plus récent de la doctrine. Il faut aussi se demander dans quel esprit s'accomplit une telle utilisation, puisqu'à nos yeux Cicéron ne se borne certainement pas à une imitation servile. Or, la réponse va s'inscrire parfaitement dans le cours de notre démonstration. Elle nous montrera en effet quels sont, dans la rhétorique, les rapports de la théorie et de la pratique.

En substance, Cicéron nous dit que les *quaestiones* se divisent en deux catégories: théorie et pratique. Dans la théorie, trois catégories: la conjecture, qui porte sur l'être, la définition relative, dirons-nous, à l'essence, la qualité (qui se réfère principalement à la tradition stoïcienne). Les questions pratiques font intervenir la louange et l'*officium*. On reconnaît dans ce

<sup>1</sup> V. notre contribution au colloque du C.N.R.S. *Philon d'Alexandrie*, Lyon, 11-15 sept. 1966 (Paris 1967), 81 sqq.

schéma une imbrication des dialectiques platonicienne et stoïcienne. La distinction entre théorie et pratique se rattache à une tradition d'origine péripatéticienne<sup>1</sup>.

En somme, l'orateur, par la parole, passe de la théorie à la pratique, qu'il distingue mais qu'il voudrait ne pas séparer. Il cherche, comme le philosophe, à dire l'être, soit en lui-même, soit dans son essence, soit dans ses qualités distinctives, qui caractérisent son énoncé. On peut, en ce sens, parler d'une théorie de l'éloquence puisqu'il existe une éloquence théorique. Mais une telle théorie ne saurait se présenter comme dogmatique et totalement coupée de la pratique. Ici, nous devons revenir à ce que nous avons dit sur l'idée de l'orateur. La confrontation du point de vue idéal et de la réalité pratique est constante dans la philosophie de Cicéron. W. Görler, notamment, y a insisté. Il a montré, comme nous l'avions fait nous-même sur certains points<sup>2</sup>, que l'orateur ne cesse de confronter une vision absolue des choses, qui est proche des idées platoniciennes, et des considérations plus relatives, qui tiennent aux limites pratiques de la connaissance humaine. L'optique de la Nouvelle Académie l'encourage à prendre une telle attitude, puisqu'il croit en même temps à la réalité des idées et à l'inadéquation de notre connaissance, qui entraîne le doute. Tantôt, donc, il s'efforce de définir les exigences de l'idéal, tantôt il admet qu'il ne le connaît pas de manière parfaite: les deux points de vue se complètent mutuellement. Ils ne peuvent manquer d'intervenir dans toute démarche théorique: ils y

<sup>1</sup> Nous renvoyons, sur ce problème, à M. GIUSTA, *op. cit.* Eudore distingue comme Cicéron la théorie et la pratique. Il insère entre les deux ce qui relève de l'όρην c'est-à-dire la recherche et la définition du bien suprême et du bonheur. Les mêmes questions apparaissent chez Cicéron, mais elles sont intégrées à la topique des Académiciens (conjecture, définition, qualité). Du même coup, on voit se dessiner, dans la théorie des questions, le primat de la théorie des lieux (*definitio, comparatio, consecutio*). Sur l'art de la discussion et sa 'division' chez Cicéron, Giusta (qui insiste sur les aspects stoïciens) renvoie à *Off. III* 18.

<sup>2</sup> Cf. W. GÖRLER, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie* (Heidelberg 1974), et notre compte rendu, in *REL* 54 (1976), 438-441.

poseront en même temps l'existence idéale et la prudence expérimentale.

C'est ainsi qu'il faut entendre le terme de 'théorie' quand on l'applique à Cicéron. Et, de fait, les deux points de vue dont nous venons de parler apparaissent dans le *De oratore*, notamment en I 94. Ils sont incarnés par les deux principaux interlocuteurs du dialogue, Antoine et Crassus. Le second se tient très près de l'éloquence idéale: il cherche l'*optimus orator* et paraît capable de l'approcher parce qu'il ne s'intéresse pas seulement à l'*inuentio* mais aussi à la *dictio*. Mais Antoine, dès le livre I, a indiqué qu'il existe deux types d'orateurs. Le premier rassemble les *diserti*, qui possèdent l'ensemble des qualités et des connaissances requises pour obtenir par la parole une réussite moyenne. Mais est *eloquens* celui qui possède la totalité de la compétence.

Nous allions dire: de l'art. Mais, au fait, s'agit-il d'un art? Certains péripatéticiens l'avaient pensé. Les Stoïciens avaient repris le terme en lui donnant un sens très fort. Pour eux, l'art était une science pratique, fondée sur des représentations certaines et liées en système<sup>1</sup>. Antoine n'a pas de peine à montrer que l'éloquence ne possède pas de tels avantages. Cicéron croit, avec les Platoniciens (et sans doute avec Aristote lui-même) qu'elle est une simple faculté, fondée sur une expérience<sup>2</sup> issue de la pratique. A travers cette expérience, on cherche l'Idéal.

Tel est, en dernière analyse, le sens qu'on peut donner au mot 'théorie' chez Cicéron. Il ne suppose nulle servitude envers les dogmes. Mais il écarte aussi le scepticisme radical, l'empirisme, et il n'exclut pas l'Idéal. Il exige, d'autre part, la cohérence. Nous n'avons cessé de montrer qu'elle existe chez Cicéron et qu'elle est platonicienne. Nous avons vu qu'elle implique constamment la présence de la philosophie dans la rhétorique.

<sup>1</sup> Sur éloquence et art, voir Quint. *Inst.* II 15 sqq.

<sup>2</sup> *De orat.* II 72. Pour *facultas*, très souvent employé, voir par ex. II 35.

Grâce à elle, l'orateur s'engage dans sa propre parole. Il se rappelle que ses mots sont liés à son être, il ne sépare pas son langage des choses qu'il touche ou des pensées qu'il conçoit. Les lecteurs du *De oratore* ou de l'*Orator* sont souvent frappés par un fait: chez Cicéron, rhétorique se confond avec éloquence. Le recours à la philosophie contribue à rendre explicable une telle nuance: la rhétorique ne se sépare pas de la parole parce qu'elle ne se borne pas aux recettes et qu'elle ne se sépare ni de l'action ni de la beauté ni de l'être.

\*

Nous avons accompli l'essentiel de notre propos. Aussi serons-nous beaucoup plus bref pour ce qui suit. Nous devons maintenant examiner le détail des préceptes et dire aussi un mot de leur application dans les discours ou de leur influence historique. Mais la matière pourrait être infinie. D'autre part, l'étude des principes que nous avons menée jusqu'ici suffit à expliquer bien des détails d'exécution. Aussi, nous nous bornerons à détacher quelques points frappants. Nous le ferons en nous référant aux trois devoirs de l'orateur: prouver, plaire, émouvoir.

Quant à la preuve, nous insisterons essentiellement sur un point. Précisément, Cicéron est l'homme des principes généraux. Il s'efforce, plus que tous les autres rhéteurs, de les faire entrer dans la pratique du discours. Cela n'est pas facile, car les *causae* constituent par excellence le domaine du fait particulier. Comment garder l'esprit d'universalité, quand on veut se consacrer aux problèmes de la *praxis*, qui sont toujours uniques? De fait, Quintilien, par exemple, marquera sur ce point un net recul par rapport à Cicéron. La doctrine même des états de causes, telle qu'Hermagoras l'avait constituée, se prolongera jusqu'à Hermogène et à ses successeurs avec des modifications de détail. Jamais les rhéteurs n'accepteront de l'abolir, jusqu'au

Père Bernard Lamy, qui essaiera de la remplacer au XVII<sup>e</sup> siècle, par une mise en œuvre de la méthode cartésienne (principes, analyse, synthèse). Or, les états de *causes*, comme leur nom l'indique, portent sur des questions particulières, définies selon les circonstances de lieux et de temps. Mais Cicéron, seul parmi les grands rhéteurs, substitue au classement des *causae* celui des *quaestiones infinitae* ou 'thèses'<sup>1</sup>. Nous avons analysé cette division qui ressemble, nous l'avons dit, à la *diairesis* d'Eudore et qui s'inspire donc de l'éclectisme académique. Cicéron lui joint une division des causes, qui s'inspire d'Aristote (elles sont judiciaires, délibératives, épictiques) et il ajoute un appendice sur les causes de droit (là encore en atténuant le côté formel au profit de l'aspect dialectique)<sup>2</sup>. D'autre part, il donne dans son œuvre une place grandissante à l'étude des 'topiques', entendus comme lieux de l'argumentation. Ainsi, chez lui, les *status causarum* se résorbent dans le classement des questions générales. Le vrai problème consiste à déduire la cause de la thèse, et il s'agit alors de questions dialectiques où interviennent d'une part l'ontologie (quand il s'agit de conjecture, de définition, de causalité, de convenance) et d'autre part la logique de l'universel (chaque fois que l'on divise ou que l'on classe). Une telle manière de procéder tend essentiellement à se présenter comme une simplification platonisante de la tradition aristotélicienne. Boèce, le premier grand commentateur des *Topica*, s'en était bien aperçu. Il devait trouver beaucoup de disciples d'abord au Moyen Age (ainsi Jean de Salisbury), puis à la Renaissance (nous allons jusqu'à Ramus : nous arrivons, précisément, au seuil du cartesianisme). Au-delà des subtilités du syllogisme, le véritable but de la parole consiste à enchaîner

<sup>1</sup> *De orat.* III 111 sqq.; plus exactement, Cicéron précise que sa division s'applique aussi bien aux thèses qu'aux causes; mais c'est marquer le primat des questions générales, auxquelles se ramènent donc les débats particuliers.

<sup>2</sup> V. essentiellement *Part.* 68-138 (cf. *Top.* 86-99).

avec convenance les différents types d'arguments. C'est ainsi que l'esprit d'universalité s'accorde à la complexité du concret.

Passons aux techniques de l'*ornatus*. Cicéron n'a pas présenté d'une manière systématique une théorie des « idées du style », quoiqu'il ait réfléchi sur la diversité des *genera dicendi*<sup>1</sup>. Toutefois, on constate d'une part (nous l'avons noté) qu'il fait la place grande à la *suauitas*, la  $\gamma\lambdaυχύτης$  des Grecs; d'autre part, il insiste sur la *dignitas*, la *grauitas* et pousse jusqu'à l'*oratio grandis*, qui apparaît chez lui comme la synthèse la plus proche de l'idéal: la douceur et la simplicité s'y combinent avec le pathétique pour engendrer une beauté totale<sup>2</sup>. Qui dit plénitude dit à la fois unité et diversité, simplicité et écart. Ainsi s'accomplit la synthèse du classicisme et du baroque dont nous avons dit l'importance pour notre auteur.

Je ne reviendrai pas ici sur sa théorie des tropes et des figures. En isolant méthodiquement les premiers, il revient à la tradition aristotélicienne, qui insiste essentiellement sur les techniques diverses de la catachrèse (*abusio*), de la métonymie ou hypallage et de la métaphore<sup>3</sup>. Il s'agit d'examiner la diversité d'emplois qui est possible pour un même terme ou la diversité de termes pour un même sens. Comme nous l'avons indiqué plus haut, la théorie des figures, qui porte sur les groupes de mots, se rattache plutôt à l'examen de la structure des signifiants, tel qu'il avait été mené, sous l'influence des Stoïciens, par les grammairiens alexandrins. Cicéron combine donc, comme toujours, les deux démarches. Il ne cesse de les approfondir. L'exposé des *Partitiones oratoriae*, qui représentent le dernier état de sa pensée, apparaît comme particulièrement

<sup>1</sup> Ici encore, il note à la fois la diversité et la nécessité d'unifier. Le « meilleur genre » est celui qui unit tous les autres dans un style de convenance et de plénitude (*De optimo genere oratorum*). Sur les problèmes stylistiques chez Cicéron, il faut consulter essentiellement: M. von ALBRECHT, *M. Tullius Cicero, Sprache und Stil*, in *RE* Suppl.-Bd. XIII (1973), 1237-1347.

<sup>2</sup> Cf. *Orat.* 100.

<sup>3</sup> *Orat.* 93 sq.

suggestif. Il n'y utilise plus la théorie théophrastienne des quatre vertus du style. Il les remplace par les têtes de chapitre suivantes<sup>1</sup>: *dilucidum, breue, probabile, illustre, suave*: clarté, brièveté, probabilité<sup>2</sup>, éclat, douceur (19). Deux remarques s'imposent ici: 1) Cicéron n'utilise pas les termes *grandis* et *gravis*. La *suauitas* se trouve ainsi investie d'une valeur particulière. Nous allons y revenir; 2) L'analyse donne un cadre nettement philosophique à une réflexion sur l'abondance et la *breuitas* dans le langage tout entier et non seulement dans les idées ou dans les mots, qui se trouvent ici continuellement étudiés ensemble: nous sommes dans un schéma d'origine stoïcienne et non péripatéticienne. Cicéron s'attache à savoir comment on peut, par les jeux divers de l'expression, ramener un sens à un seul mot ou le développer en plusieurs, sans perdre les deux éléments de la signification: la clarté qui enseigne, le pouvoir de persuasion qui 'meut' l'assentiment. On passe d'une théorie de l'amplification à une théorie de l'expressivité, de l'*emphasis*.

Il est notable — nous devons y revenir — que Cicéron insiste ainsi sur la *suauitas* et sur la lumière tout en s'intéressant de plus en plus à la densité. Il n'est pas un maître de la violence ou de la rudesse. Il laisse une telle tendance aux admirateurs de Thucydide. Il faut nous arrêter un instant sur cette idée de *suauitas*. Cicéron en développe les divers aspects<sup>3</sup>. Quant au fond, elle naît essentiellement de l'urbanité même et de la *comitas* que manifeste l'orateur. Quant à la forme, la 'douceur' d'un mot est jugée sensiblement par l'"oreille". Est-ce à dire que la nature seule, l'instinct du goût, intervient ici? Les choses ne sont pas si simples et Cicéron les exposait longuement

<sup>1</sup> Il s'agit plus précisément de ce qu'il appelle les *lumina*.

<sup>2</sup> Nous gardons cette traduction, plus exacte que 'convenance'. Il s'agit du pouvoir persuasif lié à la force des pensées ou des figures. Le rapprochement du vocabulaire avec celui de la philosophie académique n'est pas fortuit (quoiqu'il s'agisse ici d'un terme de rhétorique).

<sup>3</sup> *Part.* 21 sq.

dans l'*Orator*<sup>1</sup>. En premier lieu, l'oreille répugne à la rudesse des sonorités. En second lieu, il convient de respecter, dans l'emploi des mots et dans leur orthographe, la *ueritas* analogique des règles. Nous retrouvons le conflit entre nature et convention, entre anomalie et analogie. Cicéron, ici encore, adopte la même solution que Varron. Il veut respecter dans le 'bon usage' les deux types d'exigences et les concilier. Il faut toujours parler comme le peuple, tout en connaissant les règles des doctes. Lorsque le conflit est inévitable, on choisira le peuple; mais, dans la plupart des cas, il est possible (notamment par le recours aux bons écrivains) de trouver dans le parler que tous comprennent des tournures admises par les savants. Autant les choisir. Ainsi s'établit un équilibre admirable, d'où naîtra la prose dite classique; il combine le naturel et le savoir, la parole et l'écrit, les mots et les choses, l'abondance et la densité, la liberté et les structures. Il y parvient de manière très consciente, par la conciliation des grandes traditions philosophiques, de Platon à Varron. La modernité que garde une telle problématique n'a pas besoin d'être soulignée.

Nous disions que la notion de grandeur ou de plénitude, qui reste essentielle chez Cicéron, même s'il y insiste moins, impliquait qu'à l'agrément se joignît le pathétique. Là encore, la philosophie doit intervenir.

Comme l'ont montré des travaux récents<sup>2</sup>, les sources philosophiques de Cicéron ne sont pas d'accord sur l'usage du pathétique. Platon parle, à propos de rhétorique, d'une « psychagogie ». Il s'agit de conduire les âmes, essentiellement par la dialectique. Les Stoïciens vont sans doute à peu près dans le même sens. Au contraire, Aristote insistait sur le rôle persuasif des passions et sur le bon usage qu'on peut en faire. Qu'en est-il de Cicéron?

<sup>1</sup> 152 sqq.

<sup>2</sup> Cf. A. HELLWIG, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles* (Göttingen 1973).

Nous avons proposé diverses réponses<sup>1</sup>. Certes, il ne renonce point à l'invective; on sait combien il reproche aux philosophes de se tenir tranquilles, à l'ombre, loin des batailles d'hommes. Mais il nuance sa violence d'abord par le jeu du comique, qui est souvent brutal chez lui mais qui, d'autres fois, se rattache aux techniques de l'ironie.

Surtout, dans sa véhémence, il s'efforce d'introduire la grandeur, par le recours à l'humanité, qui est *amor* ou plutôt pitié, *caritas*, tendresse universelle pour le genre humain. Nous rejoignons ici à la fois Platon et les Stoïciens: ces derniers insistaient eux-mêmes sur les «trois constances», les bonnes émotions, qui sont la prévoyance, la volonté, la vraie joie<sup>2</sup>. Cicéron ne cesse de se référer à de telles valeurs.

Des travaux récents permettent sans doute de préciser son attitude. L'auteur des *Tusculanes* réfléchit sur le problème des passions. Il les condamne, à partir d'une analyse stoïcienne. Mais, comme l'a montré J. Pigeaud dans sa thèse sur *La maladie de l'âme*<sup>3</sup>, il adopte en même temps une conception platonicienne, qui maintient dans l'homme le dualisme. Les travaux de Mme J. Fillion sur le *De ira* de Sénèque<sup>4</sup> ont confirmé le fait: Cicéron ne décrit pas l'âme comme le font les Stoïciens classiques. Il connaît la tripartition platonicienne<sup>5</sup> (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμητικόν). Il insiste pourtant sur l'unité de l'âme, sur son caractère rationnel. Il apparaît donc que les trois 'parties'

<sup>1</sup> *Rhétorique et philosophie chez Cicéron* (Paris 1960), chap. IV et V.

<sup>2</sup> Cf. *Tusc.* IV 12 sqq.

<sup>3</sup> Paris, 1981.

<sup>4</sup> J. FILLION-LAHILLE, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Thèse d'Etat, Paris-Sorbonne 1980, qui se réfère aux textes mêmes de Posidonius (*Hipp.* et *Pl.* V).

<sup>5</sup> Cf. *Div.* I 61. Cicéron suit ici l'Ancienne Académie, qu'il réfutera au livre suivant. Mais sa critique porte sur la divination, non sur la structure de l'âme. Il faut surtout se référer à *Tusc.* IV 10, où Cicéron signale expressément les deux divisions de l'âme, choisit la division platonicienne (qui est dualiste pour l'essentiel, puisqu'elle oppose l'esprit à l'irrationnel) et annonce cependant qu'il adoptera la théorie stoïcienne des passions!

indiquées par Platon sont des aspects et non des principes. Il semble qu'un tel point de vue, à l'époque même de Cicéron, ait été adopté par Posidonius, mais il se peut que notre auteur ne le cite pas directement et qu'il puise son information dans l'Académie.

En tout cas, la position ambiguë qu'il adopte lui permet (sans se couper de la pensée philosophique) de concilier ses deux sources, platonicienne et aristotélicienne. Il croit à l'unité, à la rationalité de l'âme. Mais il pense, avec Platon, avec des Stoïciens comme Posidonius, qu'elle possède des aspects pathétiques: à l'éloquence de les traduire et de les dépasser.

Nous avons achevé l'analyse sommaire des préceptes que nous avions annoncée. Il n'était pas possible d'entrer dans le détail et nous nous sommes borné à rappeler les principaux devoirs de l'éloquence. Il nous reste à indiquer brièvement diverses applications de la doctrine, qui relèvent soit de la pédagogie, soit de la critique et qui se manifestent dans l'œuvre et dans son influence. Nous n'évoquerons que des questions où paraît directement le rôle de la philosophie dans la rhétorique cicéronienne.

Parlons en premier lieu de la pédagogie. Elle est liée de manière fondamentale à la doctrine. Nous insisterons d'abord sur les programmes, puis sur les méthodes didactiques.

Les programmes proposés par Cicéron sont d'une grande originalité. Ils ont exercé leur influence jusqu'à nos jours. Ils se caractérisent d'abord<sup>1</sup> par une volonté encyclopédique, issue d'Aristote et des Sophistes. Ensuite, Antoine (qui vise plutôt

<sup>1</sup> Cf. nos articles dans les *Mélanges Boyancé* (Rome 1974), *Les Etudes classiques* 39 (1971), 311-328, et dans *AAanthung* 20 (1972), 67-76. Toutes ces indications sont liées à la théorie de la *copia*, qui est acquise mais devient spontanée par l'effet de l'habitude: elle exprime le jailissement en quelque sorte naturel d'une culture. Sur l'histoire et le droit, voir *De orat.* I 158 sqq. et la thèse de M. RAMBAUD (*Cicéron et l'histoire romaine* (Paris 1953)). Divers travaux sont actuellement conduits sur le rôle de l'*exemplum* (M. GAILLARD; v. aussi le recueil publié en 1981 par l'École Française de Rome: *Rhétorique et histoire. L'«exemplum» et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Table ronde, 18 mai 1979).

l'orateur *disertus* que l'*eloquens*) apporte dans le *De oratore* sa note de modération. On aboutit aux solutions de Crassus: il faut connaître par les principes et se défier d'une curiosité de détail. Ainsi naît la notion moderne de culture générale. Notons en passant l'apparition du mot même de culture (*cultus*), lié à une métaphore d'origine platonicienne, qui part du *Phèdre* et reparaît notamment dans le *De agricultura* ou le *De plantatione* de Philon d'Alexandrie. Cicéron aboutit à des programmes pratiques: il faut connaître la philosophie (nous n'avons cessé de dire pourquoi). Mais il faut aussi connaître les bonnes lettres, puisqu'elles enseignent l'usage, dont nous avons marqué l'importance. Comme les diverses causes impliquent une activité judiciaire, délibérative, laudative, l'orateur doit également recevoir une formation politique, c'est-à-dire historique et juridique. La doctrine cicéronienne annonce donc nos méthodes, mais avec plus d'ampleur de vues, puisqu'elle n'isole pas les lettres des sciences humaines. En revanche, elle est en recul par rapport aux philosophes, Platon et Aristote, sur les sciences exactes et sur la connaissance de la nature: de là une vulnérabilité qui se manifeste de nos jours...

Un autre aspect important de la pédagogie réside non dans ses contenus mais dans ses méthodes d'enseignement. A cet égard, les traités de rhétorique présentés par notre auteur, offrent un intérêt fondamental. Ils sont dominés par le *De oratore*, dont l'originalité est extrême: il s'agit d'un dialogue philosophique, de type platonicien (nous ne parlerons pas ici des nuances aristotéliciennes). A l'exception de Francesco Patrizzi da Cherso, personne, dans l'histoire de la rhétorique, ne reprendra cette méthode avec une pareille liberté. Il ne s'agit pas d'une présentation gratuite. Cicéron, en grand écrivain, a voulu traduire par la composition de son œuvre la difficulté pédagogique qu'il ressentait à se satisfaire de l'énonciation des préceptes. La méthode du manuel, utilisée dans le *De inuentione*, offrait des commodités fallacieuses. En réalité, on ne devait pas mépriser les préceptes mais ils ne pouvaient être enseignés

qu'à travers le dialogue philosophique, par la parole platonicienne, qui est invention véritable, dans l'interrogation, l'échange, l'amour.

Cependant, Cicéron ne s'en est pas tenu là. Du dialogue, il est quelque peu revenu au monologue. Nous en avons le témoignage dans l'*Orator*. Ici encore, l'originalité de la démarche existe. Elle réside dans le plan, qui s'efforce, de façon très platonicienne, d'apparaître comme la construction d'un modèle idéal à partir d'une définition; Cicéron se trouve ainsi conduit à établir, par un jeu de convenances, une relation originale entre les trois styles — simple, moyen et grand — et les trois devoirs de l'orateur — enseigner, plaire, toucher.

L'évolution de sa méthode le conduit plus loin: avec les *Topiques*, il finira par revenir à l'exposé technique. Mais, peu avant, dans les *Partitiones oratoriae*, il propose, pour son fils, un nouveau type de manuel. Certes, l'œuvre présente encore une forme dialoguée. Mais il s'agit maintenant d'un procédé didactique par questions et réponses. L'originalité principale réside dans le plan: l'orateur, le discours, les questions. C'est seulement dans la première partie que nous voyons subsister la division entre invention (5-8) et élocution (16-24). Encore la disposition intervient-elle entre les deux en prenant une place considérable (9-15). Il est clair que Cicéron répugne de plus en plus à séparer les mots et les choses. De reste, il ne s'agit pas exactement de *dispositio* mais de *conlocatio* (qui implique la mise en place des lieux dans les différentes causes). L'insistance finale sur les *quaestiones* est, elle aussi, fort significative. L'armature dialectique de la pensée cicéronienne ne cesse de se renforcer, en même temps que l'auteur approfondit sa réflexion linguistique sur le fond et la forme.

A notre examen de la pédagogie, il faudrait enfin joindre l'étude des méthodes critiques. Nous l'avons dit, pour Cicéron comme pour la plupart des anciens, la rhétorique est une critique. Elle ne propose pas des règles toutes faites, mais elle se présente comme une *facultas* issue de l'expérience. Le *Brutus*

nous montre donc comment Cicéron exploite son expérience. Il analyse les différentes qualités possibles de l'orateur, mais il le fait à travers l'histoire, en montrant leur apparition progressive chez les différents orateurs. On progresse — noter cette conception d'un progrès — vers l'idéal, que la rhétorique conçoit comme une exigence mais dont elle montre les rapports avec l'histoire. Les valeurs esthétiques, comme les autres, ne sont jamais indépendantes du temps; jamais non plus elles ne lui sont soumises<sup>1</sup>.

Nous n'avons pas ici la place d'étudier l'application de la rhétorique cicéronienne dans les discours. Tel n'est pas au demeurant notre objet. Nous retiendrons seulement que cette application est sans cesse visible et qu'il faut l'observer pour corriger divers préjugés. Par exemple, on a dit<sup>2</sup> que l'épichérem tel que le propose le *De inuentione* est absent dans les discours. Cela est faux. Il faut savoir l'identifier dans sa forme brève, qui se présente sous la forme du dilemme ou de l'*adynaton*, par exemple: « On ne peut pas toujours sauver la patrie et garder les mains pures. » Un tel argument domine tout le début du *Pro Milone*, où il se combine avec l'argumentation *in utramque partem* (ou bien Milon a tué, ou il n'a pas tué: dans aucun des cas, il n'est coupable). Sans doute pourrait-on suivre, dans l'histoire des discours, l'accroissement progressif du recours aux allusions philosophiques. Mais l'essentiel réside dans les structures que nous venons d'évoquer.

Il serait possible d'analyser dans le même esprit l'histoire de l'esthétique cicéronienne. Elle est dominée par les rapports entre atticisme et asianisme. Les commentateurs se divisent pour savoir si l'orateur suit ou non la tradition romaine<sup>3</sup>. Nous

<sup>1</sup> Pour plus de détails, nous renvoyons à notre thèse. V. récemment: A. FONTÁN, « Ciceron y Horacio, criticos literarios », in *EClás* 18 (1974), Núm. 72, 187-216.

<sup>2</sup> W. KROLL, *Das Epicheirema*, Sitzungsber. der Akad. der Wiss. in Wien 216, 2 (1936).

<sup>3</sup> Ce n'était point le lieu, dans le présent travail, d'étudier ce qu'il y a de spécifiquement romain dans la pensée de Cicéron. En fait, la tradition italienne est

croyons quant à nous qu'il la suit en la dépassant et aussi qu'il évolue beaucoup. Il se rapproche de plus en plus de Démosthène et il tend en même temps vers deux formes de simplicité: la lumière et ce qu'il appelle la *suauitas*<sup>1</sup>. Mais nous avons essentiellement souligné un fait: sa réflexion philosophique sur le langage. Il veut y maintenir ensemble l'écart et l'unité, le 'merveilleux' et la 'simplicité' qu'Aristote prônait à la fois. L'originalité de sa vision du beau réside dans cette tension, qui possède chez lui des sources culturelles aussi bien que psychologiques ou spirituelles.

Il faudrait souligner aussi l'originalité de la rhétorique consacrée aux traités de philosophie. L'importance attribuée par Cicéron à la douceur y trouve sa pleine explication... Merveilles du style tempéré! On verrait aussi comment le bon usage tend à transposer la technicité du style philosophique et du même coup à combattre la scolastique: Cicéron prépare la Renaissance avec ses grandeurs et ses misères<sup>2</sup>.

Nous nous bornerons ici à poser une question qui, au terme de notre étude, présente un grand intérêt: nous avons souligné l'importance de la philosophie dans la rhétorique cicéronienne. Cette importance a-t-elle varié?<sup>3</sup> La réponse appelle des nuances. Il est certain que, dans l'*Hortensius*, Cicéron semble corriger assez sensiblement l'idéal qu'il avait forgé dans le *De oratore*. La rhétorique ne se trouve plus à égalité avec la philosophie. Le fond l'emporte sur la forme. Une semblable

---

complexe. On ne peut dire ni qu'elle est attique ni qu'elle est asianiste. Elle établit, comme Cicéron lui-même, une tension entre les deux courants. Il en va de même, par exemple, pour les rapports avec les différentes écoles philosophiques. Le génie de Rome est sans doute d'avoir accueilli toutes les questions que lui posaient l'histoire et la géographie.

<sup>1</sup> En même temps, il ne renonce pas à la *copia*, mais nous avons vu comment il l'a intégrée à une théorie de la culture.

<sup>2</sup> V. notre étude dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 3 (1973), 139-208.

<sup>3</sup> Cf. R. MÜLLER, *Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero* (Diss. Iena 1963), reprise en grande partie dans *Klio* 43-45 (1965), 77-173. Sur Aristote: M. LOSSAU, «Der aristotelische Gryllos antilogisch», in *Philologus* 118 (1974), 12-21.

évolution explique le plan des *Partitiones* (qui s'achèvent sur les «questions») et la place des *Topiques* (le dernier traité cicéronien de rhétorique est consacré à la dialectique, non à la beauté). Cependant, il convient de ne pas aller trop loin dans ce sens: l'*Orator*, quant à lui, est presque entièrement consacré à la forme: peut-être avait-il, juste avant l'*Hortensius*, épuisé le sujet. En tout état de cause, la synthèse fondamentale formulée dans le plus grand dialogue n'a jamais été récusée: l'*Hortensius* lui-même se rattachait au *Protreptique* d'Aristote; le philosophe de Stagire n'avait jamais rejeté la parole.

Au terme de notre étude, nous croyons plus que jamais que l'originalité fondamentale de Cicéron réside dans la présence de la sagesse au cœur de sa parole. Notre enquête nous a constamment montré comment les besoins de son éloquence l'aident à formuler le rapprochement entre les trois écoles: Platonisme, Aristotélisme, Stoïcisme. Cela se fait au plan même du langage, car l'orateur ne cesse de rapprocher les mots et les choses, les mots et les pensées, les pensées et les choses. Ainsi s'institue, selon qu'on souligne les écarts ou les similitudes, les merveilles ou les transparences, un dialogue que reprendront plus tard le classicisme et le baroque.

La lecture que nous proposons de Cicéron est donc moderne<sup>1</sup>. Nous l'avons laissée se former à travers l'histoire sans vouloir la solliciter. Nous avons suivi deux grands courants. L'un passe par Jean de Salisbury et Pierre de la Ramée. Il met l'accent, dans Cicéron et dans la rhétorique, sur les affinités avec la dialectique de l'Académie, qui réduit toute logique à une topique du vraisemblable et qui s'opposera toujours au cartésianisme pour affirmer la part d'aléatoire et d'ambiguïté présente dans toute conviction humaine: on aboutit aujourd'hui à Perelman<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. R. VALENTI PAGNINI, «La retorica di Cicerone nella moderna problematica culturale», in *BStudLat* 7 (1977), 327-342 (très proche de nos recherches).

<sup>2</sup> Voir en dernier lieu *L'empire rhétorique*. Perelman se réfère expressément à Ramus et à l'Académie (cf. les travaux de C. Vasoli) pour affirmer le triomphe

Mais un autre courant passe par Leon Battista Alberti et par Vico<sup>1</sup>; il aboutit, peut-être, à Panofsky. Il célèbre le rôle créateur et poétique de l'idée dans la poésie, l'éloquence, et l'art. Il rappelle que, même si nos yeux sont faibles, la lumière, alors qu'elle nous éblouit, reste la lumière. Il faut toujours aller vers elle, il ne faut jamais renoncer à chercher sa vérité ni à dire sa beauté. Telle est au bout du compte, à la rencontre du doute envers l'apparence et de l'espoir dans l'absolu, la fonction de la parole humaine<sup>2</sup>.

---

historique de la dialectique sur la logique (au sens aristotélicien de ces termes). Il rejoint ainsi, à travers la rhétorique, une philosophie de l'irrationnel dans les paroles et les valeurs.

<sup>1</sup> Vico critique le rationalisme cartésien. Mais il célèbre la « splendeur » poétique et il croit que la certitude est possible dans le recours aux 'principes' platoniciens. Il rétablit ainsi la tension fondamentale du cicéronisme, dans lequel la raison ardente ne s'efface jamais devant le doute.

<sup>2</sup> Nous aboutissons à l'humanisme, dans son sens le plus historique et le plus précis. Il n'implique nul dogme sur la « nature » humaine. Mais il appelle à la fois la spontanéité du naturel et l'exigence de l'idéal. Il s'appuie sur cette originalité de l'homme, la parole, et il trouve donc sa réalisation à la fois dans la vérité, la culture et la beauté qui sont ensemble impliquées par elle.

## DISCUSSION

*M. Winterbottom* : May I start by raising a small point? M. Michel wishes to retain the words *id est ex vetere Academia* in Cic. *Brut.* 120. It seems to me that Lambinus was correct to delete them, if only on stylistic grounds: *eorum philosophorum* is fully and properly defined by the clause starting at *quorum*, and the further specification, besides anticipating *Academicorum* in the next sentence, gives awkward, perhaps impossible, Latin.

*M. Michel* : Lambin avait certainement des raisons de supprimer ce passage qui pouvait lui paraître lourd et redondant (je pense notamment à *eorum* suivi de *id*). Cependant, je crois préférable de garder le texte pour des raisons de méthode. Il n'y a pas lieu de corriger quand le sens est clair et la grammaire correcte; la stylistique ne saurait nous autoriser à modifier les leçons fournies par les manuscrits. On trouve dans le *Pro Balbo* 54: ... *banc Latinis, id est foederatis, viam.* D'autre part, la précision relative à l'*ancienne Académie* ajoute au sens une nuance qui ne s'y trouve pas autrement.

*M. Classen* : Die besondere Eigenart der rhetorischen Theorie Ciceros scheint mir darin zu liegen, dass er sie — ganz ungewöhnlich — als Redner im Licht der Praxis kritisch betrachtet und ihr zugleich eine philosophische Basis gibt, deren Vielfalt der Vortrag vorzüglich illustriert hat. Warum hat Cicero sich so sehr um diese theoretische Grundlegung bemüht, die über die Verknüpfung von Rhetorik und φιλοσοφία bei Isokrates und die Position der Sophisten hinausgeht, die zwar Cicero unmittelbarer, als man gemeinhin annimmt, beeinflusst haben, deren Vorbild allein aber als Erklärung für Ciceros Position nicht ausreicht?

Gerade angesichts der erzieherischen Bedeutung, die Cicero der Rhetorik beimisst, möchte ich ausserdem fragen, warum er einen

zentralen Aspekt nicht erörtert, nämlich die moralischen Qualitäten, obwohl das Ideal des *vir bonus dicendi peritus* schon früher formuliert war.

*M. Michel*: Je suis tout à fait d'accord en ce qui concerne l'influence directe d'Isocrate. Sur les rapports avec Aristote, je renvoie au *De oratore* III 141 sqq. (texte fondamental à mes yeux et qui a été bien étudié par Barwick). Il est certain que, grâce à Isocrate et à Aristote, Cicéron a pu concilier son platonisme et un gorgianisme invincible. J'ai essayé de montrer qu'il avait du même coup mis au point une conception des rapports entre théorie et pratique qui montre avec rigueur qu'elles sont inséparables. On ne doit jamais confondre sa philosophie avec une pure théorie. Elle est, par la parole, engagée dans l'action et dans la vie; mais on ne saurait comprendre pleinement la pratique sans se référer à cette parole philosophique. Cela est particulièrement manifeste quand il s'agit de la morale. Cicéron l'étudiera en détail dès le *De re publica*. Il en pose les idées majeures dans sa théorie des lieux communs. Mais, dans le *De oratore*, ou l'*Orator*, elle apparaît surtout en liaison avec l'esthétique ou avec la persuasion. La beauté est *splendor veri*, l'état extérieur (dans le monde de l'action) de la vérité intérieure. Cicéron suit ainsi Platon, en définissant un aspect essentiel de sa pensée. De même, la théorie du *decorum* est liée à la fois (comme le soulignent les traités de rhétorique ainsi que le *De officiis* I) à la convenance esthétique et à la convenance morale. Donc, la beauté apparaît souvent comme médiatrice entre la contemplation et l'action, le vrai et le bien. Cicéron, en bon disciple de Platon, ne s'arrête jamais à la seule efficacité.

J'ajouterais une autre remarque: la description 'phénoménologique' de la pratique cicéronienne n'est pas possible sans une exacte compréhension du sens des mots. Elle exige souvent le recours à l'étude des idéologies. La philosophie est mise en cause, mais aussi la politique, avec son vocabulaire et la complexité des circonstances historiques. On ne peut aborder la pratique sans embrasser la totalité du concret, qui comprend à la fois les mentalités, la parole, les idées, la politique et la philosophie. Cela me paraît constituer un des

enseignements fondamentaux de nos rencontres: pas plus qu'au temps d'Erasme, nous ne sommes dispensés de chercher le « Cicéron total ».

*M. Leeman*: Pendant toute sa vie, Cicéron a pratiqué l'exercice de la *disputatio in utramque partem*. Une fois, dans le dilemme de sa situation politique entre César et Pompée (49 av. J.-C.), il a essayé de résoudre son problème personnel en argumentant sur des questions du type « faut-il rester dans sa patrie quand elle est gouvernée par un tyran? ». Sans succès. Dans le *De oratore* aussi, il a utilisé la *disputatio in utramque partem* pour résoudre l'ancienne opposition entre philosophie et rhétorique (voir H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, chap. I). Le résultat est extrêmement complexe: l'auteur apparaît comme un platonicien anti-platonicien, comme un rhétoricien anti-rhétoriqueur, comme un adhérent du vieil idéal sophistique (Gorgias), encore qu'il critique sévèrement l'exhibitionnisme et les prétentions des anciens sophistes. Il en résulte une ambivalence intrinsèque, en même temps qu'un dynamisme dialectique, qui sont pour moi des caractéristiques essentielles de l'œuvre, et, ajouterais-je, son attrait principal. Dans votre exposé, cette œuvre me semble transposée au niveau de l'idéal. Votre analyse est, à peu de chose près, celle de l'*idea* du *De oratore*, plutôt que celle de l'œuvre concrète et vivante.

*M. Michel*: Je ne voudrais pas que mon analyse fût interprétée comme une idéalisation. J'ai simplement souligné la place considérable que l'idéal tient chez Cicéron. Cela ne fait que lui rendre la vie plus difficile. D'abord, il risque de se tromper, et qui veut faire l'ange... Mais, surtout, il se rend les décisions plus difficiles; il accroît le poids des questions. La *Lettre à Atticus* IX 4 le montre bien.

En posant ses problèmes généraux, Cicéron s'aperçoit que rien n'est simple. Il rejoindra Pompée, il reviendra bien vite vers Rome, et il finira par l'héroïsme. Dans cette liaison constante qu'il établit entre l'action et la contemplation, il ne peut manquer, intellectuel

engagé dans la politique, de trouver les mêmes problèmes qu'un Hamlet... On pourrait ajouter quelques précisions qui résultent du *De officiis*. On y voit Cicéron reconnaître à la fois que l'idéal n'existe pas en ce monde (il n'y a sans doute pas de sages, au sens plein) et affirmer pourtant qu'on peut pratiquer le 'devoir moyen' des Stoïciens. Il faut, pour cela, recourir quelque peu à l'imagination et se forger des modèles, quitte à corriger un peu l'histoire. On dira que les hommes du passé étaient des sages même s'ils n'étaient que des héros. On imaginera l'idéal, s'il n'existe pas tout à fait. On se fera des images d'Epinal. Une doctrine analogue apparaît dans la *Lettre 120* de Sénèque. Le texte le plus frappant à ce sujet me paraît être le *Ménexène* de Platon. Je ne le crois pas parodique et je pense qu'il dessine une Athènes idéale. Cicéron est toujours fidèle aux mêmes sources !

*M. Calboli* : Innanzi tutto desidero felicitarmi col collega Michel per la sua eccellente relazione nella quale ha presentato l'immagine di Cicerone che corrisponde maggiormente a quella che a me sembra la vera: un uomo aperto al dubbio e teso a superarlo in una visione completa e pienamente equilibrata tra retorica e filosofia, la filosofia platonica come giustamente crede il Michel (Cicerone nella prima pagina del *De officiis* (I 2) si dichiara espressamente platonico: *sed tamen nostra legens* — dice rivolgendosi al figlio Marco — *non multum a Peripateticis dissidentia, quoniam utrique Socratici et Platonici volumus esse*).

Vorrei dunque fare tre osservazioni che confermano la posizione del Michel. La prima riguarda proprio l'inizio del *De officiis*, di questa opera dell'ultimissimo Cicerone. Ivi (I 2), rivolgendosi appunto al figlio Marco, gli dice: tu potrai servirti delle *res* contenute in questa opera *tuo iudicio*, ma certo renderai più ricco il tuo dire: *de rebus ipsis utere tuo iudicio — nihil enim impedio — orationem autem Latinam efficies profecto legendis nostris pleniorem*. Qui io vedo una conferma della concezione del Michel il quale ha posto l'accento sul valore estetico e linguistico dell'*oratio* per Cicerone. E infatti il passo continua: *nam philosophandi scientiam concedens multis, quod est*

*oratoris proprium, apte, distinete, ornate dicere, quoniam in eo studio aetatem consumpsi, si id mihi assumo, videor id meo iure quodam modo vindicare.*

Il secondo punto che vorrei toccare è la dottrina di *tesi* e *ipotesi*. La distinzione tra l'una e l'altra è ottenuta attraverso i *μόρια περιστάσεως* da Ermagora (ricostruibile da una serie di testimonianze raccolte nel ricco commento di Lucia Calboli Montefusco all'*Ars Rhetorica* di Fortunaziano, Bologna 1979, 343), ma Cicerone, come nella dottrina dei *χαρακτῆρες τῆς λέξεως*, invece di tendere alla distinzione, tende alla unificazione. Entrambi i momenti sa impiegare l'abile oratore come sa impiegare tutti i tre *χαρακτῆρες*. Questa è la qualità che possiede l'*optimus orator*.

Infine bene ha fatto il Michel a ricordare l'aspetto linguistico dell'oratoria ciceroniana e a rilevare l'importanza linguistica data alle *res*. La linguistica moderna, che è più vicina di quanto non sembri alla grammatica antica, sta oggi sviluppando la pragmatica, dopo la fondazione di una grammatica aggiornata con la logica moderna quale è la grammatica di Chomsky. Così anche al tempo di Cicerone, mentre Varrone, e prima il suo maestro Elio Stilone, avevano sviluppato il discorso grammaticale, c'era bisogno, come oggi, di tenere vivo l'interesse per i *πράγματα*, fatte salve, naturalmente, le grandi differenze tra la nostra situazione e la situazione di quel tempo.

Per concludere dirò che non mi dà fastidio, dal punto di vista linguistico, l'espressione *id est ex vetere Academia*, atterrizzata dal Lambinus. Essa ha, è vero, l'aspetto della glossa penetrata nel testo, ma nelle opere retoriche di Cicerone bisogna essere cauti nell'espunzione, perché bisognerebbe capire in quale momento della tradizione si è verificata l'inserzione di una eventuale glossa, e ciò nelle due tradizioni L e M, ammesso che ci siano veramente state (le nostre conoscenze al riguardo stanno evolvendo per merito di A. Stückelberger, in *MH* 22 (1965), 217 sgg., e di Maddalena Spallone, *Bollettino per l'Edizione dei Classici*, Serie III, 1, 1980, 158-190); e per un'opera come il *Brutus*, che è andata vicino alla distruzione come dimostra la perdita della parte finale, è più delicato che per altre. Se l'opera è presto scomparsa dall'uso, quando si collocherebbe questa eventuale

glossa? Noi dobbiamo essere più prudenti del Lambino, il quale, certo, non aveva tali problemi. Comunque sia, un editore moderno, prima di espungere, deve rispondere a questa questione che lo obbligherà, finalmente, ad indagare la storia del testo, se vuole assolvere seriamente il suo compito di editore.

*M. Nasta*: En marge du riche exposé de M. Michel, je voudrais seulement soumettre à son jugement un problème de terminologie qui me semble presque insoluble. Pour le modèle rhétorique du langage discursif, les Latins avaient établi l'équivalence  $\piράγματα$ - $\nuοήματα$  = *res* - *verba*. Mais il n'existe pas d'équivalent univoque pour  $\nuοήματα$ , qui désignait le plan conceptuel du discours, 'les pensées'. Même chez Cicéron *sententiae* rend également les 'signifiés' en tant qu'éléments notionnels munis d'un sens lexical précis et les ensembles ou les structures plus amples de la réflexion qu'il est encore d'usage d'appeler des *sentences* (un terme de prédilection dans le français du XVI<sup>e</sup> siècle). Cette équivoque a subsisté dans l'usage de la Renaissance italienne. On employait pour désigner le *sens* ou la *signification* des paroles une terminologie tout aussi polysémique: le plus souvent *sententia* (comme chez Cicéron), voire *senso* (à peine plus précis), mais aussi *sentimento* et, plus rarement, *significatione*. Ne vous semble-t-il pas que les Romains sont 'responsables' de cette 'polyvalence'?

*M. Michel*: Assurément. J'ai noté que l'opposition *verba-sententia* (différente de *verba-res*) renvoie sans doute à des modèles stoïciens. Il est bien vrai que la tradition de la rhétorique est étroitement liée au développement moderne de la linguistique. Qu'il suffise de songer à l'importance prise chez un Jakobson par la double théorie de la métaphore et de la métonymie. Cicéron a précisément le mérite, par rapport à Cornificius, d'avoir distingué, selon l'esprit aristotélicien, les tropes, qui ne portent que sur un mot, et les figures, relatives à un fragment de discours. Quant à la 'pragmatique', j'ai souligné la richesse de l'attitude cicéronienne: l'orateur choisit dans le langage ce qui s'accorde à la fois à l'instinct naturel (manifesté par le sens commun et l'usage populaire) et au savoir raisonné des

doctes. Ainsi se trouvent conciliées la norme et la spontanéité, et une telle réussite provient comme toujours d'un échange dialectique entre la théorie et la pratique. La question que vous me posez est relative au choix des mots. Comment peut-on, en effet, traduire 'univoque' en latin classique et cicéronien? J'ai eu l'occasion de me le demander. Il me semblait que je pouvais utiliser *proprius* ou *differētia*. Naturellement, une étude historique nous mènerait jusqu'à la scolastique. Mais ici encore, Cicéron, qui s'inspire de Platon et d'Aristote — l'Aristote perdu, car, sans doute, il découvre l'autre avec une certaine appréhension! —, cherche à concilier des contradictoires: le langage commun, la précision dialectique. On peut expliquer de même manière son attitude vis-à-vis des Stoïciens. Il rejette la théorie des indifférents, parce que ce terme sort du langage commun. Mais il croit à l'essentiel de la doctrine (le souverain bien est dans l'âme). Les *Paradoxes* lui paraissent pouvoir être défendus. Mais, pour y parvenir, il utilise le seul langage valable à ses yeux, qui est celui de l'éloquence péripatéticienne.

*M. Stroh*: Zwei Dinge haben mich bei meiner letzten Lektüre vom *De oratore* überrascht, was das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie angeht:

1) Warum geht der Akademiker Cicero so gar nicht auf die gründliche und differenzierte Kritik ein, die Platon an der Rhetorik im *Gorgias* und dann — recht anders — im *Phaidros* geübt hat? Er kennt doch diese Dialoge, aber seine Bezugnahmen sind oberflächlich. (Erst Quintilian gibt sich wirklich Mühe, Platon zu verstehen und eine Metakritik zu versuchen.)

2) Warum führt Cicero den Hauptgedanken seines Werks — dass die vollkommene Redekunst aus der Philosophie hervorgehen müsse — ausgerechnet unter dem Stichwort *elocutio*, nicht unter *inventio*, ein, wie es doch zu erwarten wäre? Nur darum, weil der Hauptgedanke auf das letzte Buch aufgespart werden sollte, wo Crassus eben mit der *elocutio* dran war? Oder besteht für Cicero ein wirklicher Zusammenhang zwischen *philosophia* und *copia verborum*?

*M. Michel* : A mon avis, Cicéron n'a cessé de poser le problème fondamental des rapports entre la rhétorique et la philosophie. S'il ne renvoie pas expressément au *Gorgias* et au *Phèdre*, c'est que le problème, à son époque, s'était généralisé et qu'il renvoyait à tous les philosophes (comme nous le montre ultérieurement Sextus Empiricus). D'une manière générale, il faut replacer Cicéron dans son temps. Nous avons aujourd'hui l'impression qu'il s'oppose très profondément à l'esprit fondamental du platonisme (critique de l'apparence et de l'éloquence). Mais l'Académie mettait surtout l'accent sur le doute et la dialectique (cf. Carnéade). Cicéron esquissait précisément une restauration de l'idéalisme platonicien. Il était à la fois fidèle à son temps et capable de l'aider à évoluer. Quant au rôle de l'*elocutio*, il faut bien voir qu'elle n'apparaît pas toute seule : ce n'est pas dans ce domaine unique et séparé que réside la perfection. Celle-ci, comme toujours chez Cicéron, réside à la fois dans une *totalité* et dans un *achèvement*. L'*inventio* apporte les valeurs fondamentales et nécessaires (c'est-à-dire, en gros, la vérité) ; mais elle n'est pas suffisante. Antoine est *disertus*, il n'est pas *eloquens*. Naturellement, Crassus ne le serait pas non plus s'il ne possédait pas, au même degré qu'Antoine ou mieux que lui, la maîtrise de l'*inventio*. On n'arrive pas à la beauté si l'on n'est pas parti de la vérité. Notons que pour Cicéron (encore une fois *De orat.* III 141-143), la beauté appartient en propre à l'orateur, alors que la vérité relève du philosophe. Mais Aristote, dans le troisième livre de sa *Rhétorique*, avait instauré le premier le plan suivi par Cicéron et montré que la beauté du langage procède aussi de la philosophie. Quant à la *copia verborum*, elle est, elle aussi, un élément parmi d'autres. Elle fait partie de l'*ornatus*, parce que l'abondance est plus belle que la sécheresse. Elle établit ainsi un lien entre *dictio* et *elocutio*, ce qui me permet de rejoindre M. Stroh.

